

Hlavoň, Karel

Etizace náboženství v německém osvícenství a v německé klasické filozofii

Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. B, Řada filozofická.
1982, vol. 31, iss. B29, pp. 47-62

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/107012>

Access Date: 16. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

KAREL HLAVOŇ

Etizace náboženství v německém osvícenství a v německé klasické filozofii

V obdobích, kdy vývoj společnosti a rozvoj vědeckého poznání otřásají vírou v tradiční křesťanské učení, projevuje se v náboženském vědomí výrazná tendence k etické obhajobě náboženství a k jeho etizaci.

Etickou obhajobou, zdůvodňováním náboženství rozumím všechny myšlenkové postupy (nejen v teologii, nýbrž i ve filozofii nebo v jiných teoretických disciplínách a v každodenním náboženském vědomí), jimiž je přímo nebo nepřímo navozováno přesvědčení, že a) morálka poukazuje někam mimo a nad lidstvo a jeho dějiny, b) že analýza morálky nutně vede k náboženským pojmům, c) že morálka je možná a vysvětlitelná jen za předpokladu pravdivosti náboženského světového názoru, d) že náboženství je prospěšné nebo dokonce nutné pro mravní život jednotlivce, e) že je zdrojem a nositelem nejvyšších hodnot a že je jako takové nepostradatelné pro sociální život a pokrok lidstva.

Specifickou formou etické obhajoby náboženství je etizace náboženství. Termínem „etizace náboženství“ by ovšem mohla být charakterizována i tendence v rámci širšího dějinného vývoje náboženství, např. přechod od tzv. přírodních náboženství k náboženským systémům s výraznou sociálně etickou orientací. V následujícím příspěvku však tohoto termínu užívám k charakteristice takového chápání a výkladu náboženství vůbec nebo určitého náboženského směru, kdy je rozpracovaná a v předchozím vývoji daného náboženství dominovavší dogmatická a súpranaturalistická složka odsouvána do pozadí a kdy se do centra zájmu teologie (nebo jen určité teologické koncepce) i do centra náboženského vědomí věřících (případně určitého okruhu věřících) posunuje důraz na mravní obsah a mravní význam náboženské víry, z tohoto hlediska se mění obsah základních náboženských pojmů, náboženská etika se odlučuje od dogmatiky nebo se dogmatika rozplývá v morální teologii. V nejradikálnější verzi tohoto posunu (který může být uskutečňován v teologii, ale mnohem snáze v nábožensko-filozofické rovině) se teistické představy o bohu a nadpřirozenou rozplývají v pojetí boha jako zdroje a záruky vítězství lásky a dobra ve světě, náboženská víra se stává vírou v nadpřirozený základ mravního řádu světa.

Tuto tendenci lze prokázat v dějinách křesťanství, zejména ve vývoji protestantismu, v němž teologie postupně získávala větší nezávislost na církevní dogmatice. Stabilizující a sjednocující složku zde představuje především církevní dogmatika, zatímco teologické koncepce, zabývající se nejobecnějšími otázkami náboženské víry, mohou zde vyjadřovat nejen církevní, ale také teologovo osobní chápání náboženství. Významnou roli přitom hraje filozofie protestantské provenience, která sice na jedné straně vytváří rovněž předpoklady pro „modernizovanou“ formu ortodoxní teologie (tzv. novou ortodoxii), ale na druhé straně nejednou podstatným způsobem přispívá k destrukci ortodoxního pojetí křesťanství a k formování modernizačních proudů v protestantismu.

V protestantismu tak vedle ortodoxní teologie vznikají teologické směry, které se natolik liší od obecně přijatých dogmat protestantských církví, že tento rozdíl je nejednou mnohem pronikavější než konfesijní rozdíly mezi jednotlivými církvemi. I když neortodoxní teologické koncepce samy o sobě nemění a neruší církevní dogmata a i když se v oficiální teologii ve své původní podobě ani neprosadí, přece mají značný význam tím, že mohou pružněji reagovat na dobovou situaci náboženství a mohou reflektovat a ovlivňovat náboženské myšlení těch vrstev věřících, kterým již tradiční víra nevyhovuje.

S výraznou tendencí (i když někdy více, někdy méně radikální) k etizaci náboženství se setkáváme právě v dnešní době, kdy tradiční náboženská víra prochází v rostoucím okruhu křesťanů hlubokou krizí. Přitom je důležité, že náboženská víra nejen ztrácí své tradiční opory, ale také mizí z každodenního života lidí. Tím ztrácí pro člověka význam a také svou životaschopnost.

Za těchto okolností představuje etická obhajoba a etizace náboženství jednu z hlavních možností „řešení“ krize náboženství. Morálka je „všudy-přítomná“, tzn. proniká všemi sférami lidského života — pro křesťanství je to jedna z mála cest, kudy by mohlo znovu proniknout do světa. Problematika morálky poskytuje dosud příležitostí idealistickému a náboženskému výkladu. Přesun důrazu na mravní stránku kromě toho teologii umožňuje opustit nebo nově interpretovat ty křesťanské představy a dogmata, která jsou již pro dnešního člověka nepřijatelná, a přitom uchovat náboženskou víru v jiné podobě. Proto se také v dnešním modernizačním proudu setkáváme s tendencemi pojmout křesťanství jako vyjádření specifické, zkušeností a rozumem nepostizitelné mravní dimenze světa.

To neznamená, že v dnešních křesťanských církvích převládá tendence přeměnit křesťanství v nábožensko-mravní hnutí. V církevní teologii vystupuje naopak proti této tendenci ostrá opozice, která v etizaci vidí ústup a nebezpečí pro náboženskou víru vůbec a pro křesťanské náboženství zvláště. Jakkoliv je však toto stanovisko z teologického a církevního hlediska odůvodněné, nemohou se ani církve vyhnout jisté, byť velmi omezené a umírněné etizaci křesťanství, uskutečňované tzv. posunem důrazů i posuny v kazatelské a pastorační praxi. V současné křesťanské teologii můžeme proto najít pozoruhodný a z hlediska dnešní situace náboženství zcela pochopitelný rozpor dvou protichůdných tendencí. Na rozdíl od církevní teologie však běžné náboženské vědomí věřících není určeno hle-

disky věroučných systémů, nemusí domýšlet teologické důsledky toho či onoho pojetí náboženství. Laický věřící může proto modifikovat své pojetí náboženství mnohem radikálněji a může je ospravedlňovat způsobem, k němuž se teologie uchýlit nemůže. Domnívám se proto, že v běžném vědomí věřících hraje etizační tendence ještě podstatnější roli než v teologii.

Tendence k etizaci křesťanství se projevuje v dnešních proměnách náboženského vědomí, má však již historii, kterou nelze opomenout, chceli-li správně porozumět ideovým posunům v dnešním křesťanství. Zpracování dějin křesťanského myšlení a obzvláště dějin protestantismu z hlediska vývoje těchto etizačních tendencí považují za důležitý úkol vědecko-kateistické analýzy a kritiky náboženství. Jen tak lze ukázat, že řešení, k nimž tenduje i určitá složka dnešního modernizačního proudu, nejsou tak nová, jak by se mohlo zdát bez přihlídnutí k historii. Jen tak lze doložit, že tato řešení nejsou odhalením pravé podstaty křesťanství, nýbrž že jsou jevem krizovým. Analýzou etizačních tendencí lze konečně z další strany osvětlit význam dnešní mravní krize křesťanství: potvrdí se tím totiž, že křesťanství je opouštěno a podrobováno kritice právě v oblasti, ve které dlouho hledá útočiště.

Ve stručném příspěvku lze ovšem jen naznačit některé momenty procesu etizace křesťanství. Zpracování dějin tohoto procesu by byl úkol nesmírně materiálově náročný, a to nejen rozsahem literatury (teologické a filozofické), ale také proto, že jde o proces, který je podmíněn ekonomickopolitickým vývojem a který těsně souvisí s řadou dalších stránek vývoje nábožensko-filozofického myšlení: vedle vlastní etizace tu hraje podstatnou roli (jako její předpoklad) otrávení věroučných jistot a rozbití vazby náboženské víry na tradiční křesťanská dogmata. Ve svém příspěvku se proto omezím jen na nástin počátků tohoto procesu v německém protestantismu, a to jednak v období osvícenství, jednak v období německé klasické filozofie.

OSVÍCENSKÁ ETIZACE KŘESŤANSTVÍ

Se zřetelnou tendencí k etizaci náboženství se v německém protestantismu setkáváme již v období osvícenství. V etizujícím pojetí náboženství byla zde spatřována cesta k překonání náboženských sporů, které v této politicky i nábožensky roztržité zemi hrály obzvláště zápornou úlohu. Současně zde bylo pojetí křesťanství jako mravní učení výrazem rozpadu víry v tradiční církevní dogmata.

Oba tyto zdroje etizace náboženství ovlivnily vývoj filozofie náboženství v Německu. Vláda protestantské ortodoxie byla ovšem prolamována jen těžce a pozvolna. Teprve začátkem druhé poloviny 18. století byl uveřejněn anonymní traktát O třech podvodnících, jehož autorem byl uředěpodobně koncem 17. stol. hamburský právník J. J. Müller.¹ V něm již zaznívá motiv charakteristický pro německé osvícenství: kritika náboženství je založena nejen na kritice vnitřních rozporů v náboženském učení,

¹ Viz Ateismus, Bratislava 1975, s. 69—79.

ale též na odlišnosti a vzájemném nepřátelství různých náboženských směrů. Jestliže z hlediska každého ze tří světových náboženství jsou ostatní učení nepravdivá, nabízí se závěr, že žádné není pravdivé.

Z pozice osvícenského deismu odmítl biblické zjevení i hamburský profesor H. S. Reimarus (1694–1768). I když teprve Lessing uveřejnil z jeho pozůstatosti některé části a celé pojednání bylo publikováno až v polovině 19. století,² je Reimarova kritika biblického zjevení dokladem o ideovém vývoji, jímž se již v 18. století připravovala krize protestantismu, propuknuvší pak s velkou intenzitou od třicátých let 19. století.

Významnou roli sehrálo v procesu etizace křesťanství vystoupení G. E. Lessinga, který v polemice s ortodoxií v nevelkém, ale snad svém nejostřejším pojednání *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*³ odmítl závaznost Písma, založenou na domnělých „historických pravdách“, tj. na zprávách o Kristem vyplněných proroctvích a jím konaných zázracích: „... tento důkaz Ducha a Síly již nemá ani ducha, ani sílu, nýbrž poklesl na lidské svědectví o Duchu a Síle. Spočívá to v tom, že zprávy o vyplněných proroctvích nejsou vyplněnými proroctvími a že zprávy o zázracích nejsou zázraky. ... Když tedy tento důkaz nyní zcela odpadl a když veškerá historická jistota je příliš slabá, aby nahradila tento zdánlivý důkaz důkazů, jak by se mohlo ode mne očekávat, že bych měl právě tak silně věřit v tytéž nepochopitelné pravdy, ve které lidé z nejmocnějších důvodů věřili před šestnácti až osmnácti stoletími?“⁴ Proti autoritě domnělých historických pravd Písma klade Lessing tezi, že „nahodilé historické pravdy nemohou být nikdy důkazem nutných pravd rozumu“ a že zprávy o zázracích nemohou a nesmějí zavazovat k povinnosti věřit v něco, proti čemu se rozum vzpírá.⁵ Před touto kritikou neobstálo ani církevní učení o nadpřirozené „inspiraci“ evangelistů. Biblické pověsti jsou Lessingovi jen historicky přechodným prostředkem výchovy lidstva. Základní ideu, k jejímuž prosazení sloužily novozákonní legendy o zázracích,⁶ vidí v příkázání „Milujte se!“⁷

Ve spisku *Die Erziehung des Menschengeschlechtes*⁸ postavil Lessing proti církevním naukám, proti náboženskému dogmatismu a nesnášenlivosti pojetí starozákonního a novozákonního náboženství jako prostředků

² H. S. Reimarus, *Apologie für die vernünftigen Verehrer Gottes*. G. E. Lessing vydal r. 1777 část pod názvem *Fragment eines Unbekannten*, D. Fr. Strauss vydal celé pojednání až roku 1862.

³ G. E. Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechtes und Anderes*, Verlag Hermann Bruckner, Leipzig, bez vrocení, s. 74–80.

⁴ Tamtéž, s. 75–76.

⁵ Tamtéž, s. 77.

⁶ „... tyto nauky ... ovšem před osmnácti stoletími byly tak nové, tak cizí celému obsahu tehdy známých pravd a do něj tak nevtělitelné, že nebylo potřeba nic menšího než zázraky a naplněná proroctví, aby byly masy na tyto nauky upozorněny.“ (Tamtéž, s. 79.) Lessingovy výroky o zázracích jsou již předzvěstí historické kritiky biblických mýtů, i když Lessing sám nejednou opakoval, že je „nepopírá“ v tom smyslu, že nemůže uvést historický doklad o jejich nepravdivosti, vyjadřuje se k nim skepticky a zdůrazňuje jejich nedůležitost: „Zda můžeme ještě dnes toto vzkříšení, tento zázrak dokázat, to ponechávám nerozhodnuto, stejně jako ponechávám stranou, kdo byla osoba tohoto Krista. Všechno to mohlo být tehdy důležité k poznání pravdivosti tohoto učení.“ (Tamtéž, s. 25.)

⁷ G. E. Lessing, *Das Testament Johannis*, tamtéž, s. 83.

⁸ Tamtéž, s. 12–80.

výchovy lidstva na různých stupních jeho vývoje. I v základech této jeho koncepce spočívá ovšem pojem boha, avšak podstatně odlišný jak od teistických, tak od obvyklých deistických představ — je to idea „boha—vychovatele“ lidstva. Pro Lessinga je „zjevení výchovou, která se dělá a ještě děje u lidského rodu“, zatímco výchova je pro něho „zjevením, které se děje jednotlivému člověku“.⁹ Rovněž „zjevení“ je zde ovšem chápáno podstatně jinak než v tradičním ortodoxním pojetí. Není sdělením nebo symbolickým naznačením nějakých člověku nedostupných pravd: „... zjevení nedává člověku nic, k čemu by nemohl dospět také lidský rozum ponechaný sám sobě, nýbrž dalo a dává mu nejdůležitější z těchto věcí jen dříve.“¹⁰

Tak jsou Starý zákon i Nový zákon chápány jako jakési „elementární učebnice“ lidstva, které jsou svým obsahem i formou přiměřené příslušnému „věku“ lidstva. Jsou však určeny jen pro tento určitý „věk“ a Lessing velmi důrazně připomíná, že je škodlivé u nich setrvávat, když už lidstvo tomuto „věku“ odrostlo.¹¹

V Lessingově koncepci „výchovy lidstva“ odpovídá „dětskému věku“ lidstva mravní výchova založená na bezprostředních smyslových trestech a odměnách, tj. starozákonní náboženství mocného, přísného, „horlivého“ boha s výlučně pozemskými přísliby a hrozbami. „Jinošského věku“ lidstva odpovídá novozákonní náboženství s jeho vírou v nesmrtnost duše a v posmrtné odměny a tresty a s jeho požadavkem „vnitřní čistoty srdce se zřetelem k jinému životu“. V době dospělosti, v „mužském věku“ lidstva má podle Lessinga na místo antikvovaného novozákonního náboženství nastoupit „nové věčné evangelium“, kdy člověk „bude konat dobro, protože je dobrem, a nikoli proto, že jsou k němu připojeny libovolné odměny“.¹² Starozákonní a novozákonní náboženství jsou zde tedy chápána jako různé formy sankcionování morálky. Podle Lessingovy koncepce zaniká na nejvyšším stupni vývoje lidstva i na nejvyšším stupni vývoje jednotlivce potřeba nadpřirozených sankcí morálky, člověk je schopen milovat ctnost pro ni samu a náboženství je vlastně už jen vírou v boží plán obecné výchovy lidstva a v možnost uskutečnění mravní dokonalosti.¹³

Do mnohem širšího rámce nábožensko-filozofického myšlení začlenil své pojetí náboženství J. G. Herder. Jeho filozofie dějin obsahuje více myšlenkových rovin, avšak v jejím základě spočívá předpoklad, že celý svět (příroda, člověk, společnost) je cílevědomě uspořádán podle božího plánu tak, aby lidstvo dospělo k humanitě jako ke svému podstatnému a konečnému určení. Role dogmatické stránky náboženství je u Herdera zmenšena tím, že náboženství je pro něho produktem „náboženského citu pro neviditelné působivé síly“,¹⁴ obecně lidské víry v nesmrtnost a humanitu jako obrazu božího vtisknutého do nitra člověka¹⁵; podle Herdera

⁹ Tamtéž, s. 12.

¹⁰ Tamtéž.

¹¹ Tamtéž, s. 10.

¹² Tamtéž, s. 31.

¹³ Tamtéž, s. 31–32.

¹⁴ J. G. Herder, *Ideje k filozofii dějin lidstva*, in: J. G. Herder, *Vývoj lidskosti*, Praha 1941, s. 188.

¹⁵ Tamtéž, s. 191.

dospívá člověk k ideji boha rovněž tím, že rozpoznává boží plán ve světě (v přírodě, ale i v dějinách). Náboženství tedy nemusí být lidem nadpřirozeně zjeveno, formuje se tradicí, má své dějiny.

Podstatu náboženství tvoří podle Herdera humanita, která je současně kritériem náboženství: „Čím čistší bylo náboženství, tím více musilo a chtělo podporovat humanitu. Toť zkušební kámen dokonce i pro mytologii různých náboženství. Náboženství Kristovo... byla humanita sama. Nic jiného než to; ale též v nejširším souboru, v nejčistším prameni, v nejúčinnějším praktickém použití. Kristus neznal pro sebe vznešenějšího jména než „syn člověka“, tj. člověk.“¹⁶

Ve svém líčení dějin křesťanství podrobil Herder církev ostré kritice právě z mravního hlediska. Kořen všeho zla ve vývoji křesťanství vidí jednak v přeměně původně čistě humanitního náboženství v náboženství dogmatické, jednak v konstantinovském spojení „oltáře a trůnu“ — „oně dvouhlavé nestvůry, která pod jménem moci světské a duchovní dráždila a pošlapávala sebe samu a národy...“¹⁷ Herder se domníval, že vývoj směřuje k obnově křesťanství jako náboženství humanity. Etizující prvek v Herderově pojetí náboženství sice nepřevládá (náboženství zde není vztaženo jen k morálce), hraje však v jeho filozofii náboženství a filozofii dějin významnou roli.

ETIZACE NÁBOŽENSTVÍ V NĚMECKÉ KLASICKÉ FILOZOFII

Mimořádnou roli sehrál v procesu etizace náboženství Immanuel Kant. Již v Kritice čistého rozumu poukázal na obecnější dosah a větší působivost etického zdůvodnění náboženské víry ve srovnání s teoretickými „důkazy“ pravdivosti základních principů náboženského světového názoru. Místo „racionálních důkazů“ existence boha a nesmrtnosti duše, které jakožto důkazy odmítl a poukázal i na jejich neschopnost proniknout k široké veřejnosti a ovlivnit její přesvědčení, doporučil jinou cestu, jak „vzbudit víru v moudrého a velikého původce světa“ — omezit se na přestění dostatečných a obecně pochopitelných důvodů mravních.¹⁸ V Kritice praktického rozumu se pak Kant pokusil teoreticky zdůvodnit užívání náboženských pojmů a předpokladů ve sféře etiky a prokázat, že nesmrtnost duše a jsoucnost boží jsou nutné postuláty čistého praktického rozumu.¹⁹

Méně známá je Kantova etická obhajoba a etizace náboženství v jeho pozdějším spise Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft (1793). Zde již nejde jen o ospravedlňování centrálních náboženských pojmů jejich (domnělou) potřebností z hlediska teoretického objasnění možnosti „nejvyššího dobra“ a tím (v Kantově pojetí) i možnosti morálky jako takové. Zde již jde o mnohem detailnější etickou obhajobu nejen náboženství (křesťanství), nýbrž i církve.

¹⁶ J. G. Herder, *Dopisy na podporu lidskosti*, tamtéž, s. 390.

¹⁷ Tamtéž, s. 344–345.

¹⁸ I. Kant, *Kritika čistého rozmyslu*, Praha 1930, s. 20–21.

¹⁹ I. Kant, *Kritika praktického rozumu*, Praha 1944, s. 160–171.

Pozoruhodné je, že Kantovo uvažování o morálce přechází v této souvislosti do jiné roviny, než která je příznačná pro Kritiku praktického rozumu. Zatímco tam je celá problematika mravnosti uvažována jen v rovině analýzy role a vztahů různých složek individuálního mravního vědomí a pouze charakter maxim a chtění každého jedince zde určuje mravní tvářnost osobnosti (neuvažuje se zde o vlivu jiných lidí), nyní bere Kant navíc v úvahu (aniž by opustil principy své teorie mravnosti), že člověk žije mezi lidmi a že lidé mohou na sebe navzájem působit buď ve prospěch zlého nebo ve prospěch dobrého principu.

Mravnost zůstává i zde záležitostí hierarchie maxim ve vědomí jednotlivce, Kant se však nyní táže, odkud přichází stálé ohrožení mravnosti jedince. Příčiny tohoto nebezpečí „přicházejí od lidí, vůči nimž je ve vztahu nebo svazku. . . Závist, panovačnost, lakota a s tím spjaté nevráživé sklony ovládnou brzy jeho o sobě skromnou přirozenost, *když je mezi lidmi*, a není vůbec nutné, aby tito lidé byli chápáni jako ponoření do zla a svádějící svým příkladem; stačí, že jsou zde, že ho obklopují a že jsou lidmi, aby se vzájemně kazili ve své morální vložce a vzájemně se činili zlými. Pokud by nemohly být vynalezeny prostředky ke zřízení společenství zaměřeného zcela na odvrácení tohoto zla a na podporu dobra v člověku, pokud by neexistovala a stále se nerozšiřovala společnost založená jen k uchování morality a pokud by nepůsobila sjednocenými silami proti zlu, pak byf by jednotlivý člověk sebevíce učinil, aby se vymanil z vlády zla, přece by jej toto zlo neodvratně udržovalo v nebezpečí, že pod ně znovu upadne.“²⁰

Kant zde sice dospěl k poznání, že mravnost člověka není určena jen jím samým, avšak nezačlenil ještě do svých etických úvah společenskou rovinu v pravém slova smyslu, nýbrž pouze rovinu interindividuální, interpersonální. Nepřekročil přitom rámec problematiky nastolené osvícenskou teorií „přirozeného stavu“ a také tuto problematiku řeší v osvícensko-náboženském duchu. V politickém společenství, které je překonáním „právního přirozeného stavu“, se podle Kanta občané nacházejí v „etickém přirozeném stavu“,²¹ tj. ve stavu „neustálého potírání dobrého principu, který tkví v každém člověku, zlým principem, se kterým se setkáváme v člověku a současně ve všech ostatních lidech, kazících si navzájem . . . svoji morální vložku.“²² Člověk se má snažit vyjít z toho „etického přirozeného stavu“, avšak sám toho není schopen: „Samotnou snahou jednotlivé osoby o mravní dokonalost není způsobeno nejvyšší mravní dobro, nýbrž toto dobro vyžaduje sjednocení jednotlivců v celek právě k tomuto účelu, sjednocení lidí dobrého smýšlení v systém, v němž a skrze jehož jednotu může být jediné uskutečněno.“²³

V Kantově pojetí není „vláda dobrého principu“ uskutečnitelná jinak než „zřízením a rozšířením společenství podle zákonů ctnosti a k jejich ochraně“,²⁴ tj. vytvořením „etického společenství“. Kant si na jedné straně

²⁰ I. Kant, *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Leipzig, bez vrocení, s. 97.

²¹ Tamtéž, s. 99.

²² Tamtéž, s. 101.

²³ Tamtéž, s. 101–102.

²⁴ Tamtéž, s. 97.

již uvědomil, že mravnost není záležitostí ryze individuální, na druhé straně však ještě neodhalil skutečnou společenskou podmíněnost mravnosti, a proto ani opravdu společenskou rovinu řešení problému realizace mravnosti. Tím je u něho položen základ nejen k další formě etického zdůvodňování náboženství, nýbrž i k etickému „odůvodnění“ nutnosti církve.

Kantův další krok spočíval v tom, že ke svému přísně autonomnímu pojetí morálky (každá rozumná bytost má mravního zákonodárce v zákonech svého vlastního rozumu) připojil (když odmítl možnost, že by sám lid mohl být v etickém společenství chápán jako zákonodárný²⁵) ještě předpoklad dalšího, tj. „společného“ zákonodárce: „Jako nejvyšší zákonodárce etického společenství může tedy být myšlen jen takový zákonodárce, vzhledem k němuž musí být všechny *pravé povinnosti* chápány *současně* jako jeho příkazy. Musí tedy být i znalcem lidského srdce, aby mohl prohlédnout to nejniternější ve smýšlení každého a . . . aby každému poskytnul, co mu náleží podle hodnoty jeho činů. To je však pojem boha jako morálního vládce světa. Etické společenství lze tedy myslet jen jako lid pod božími zákony, tj. jako *lid boží*, a to podle zákonů ctnosti.“²⁶

Náboženské ideje jsou tedy pro Kanta i zde idejemi „praktického rozumu“, tj. jsou produkty mravního vědomí a jsou zdůvodněny jen v rovině výkladu morálky a v rovině snažení o její realizaci: „Protože člověk není sám schopen realizovat ideu nejvyššího dobra . . . avšak současně v sobě nachází povinnost působit k realizaci nejvyššího dobra, je přitahován k víře ve spolupůsobení nebo v jeho provedení morálním vládcem světa. . . . Idea morálního vládce světa je úkol pro náš praktický rozum. Nejde nám tolik o to vědět, co je bůh (jeho přirozenost) sám o sobě, nýbrž čím je pro nás jakožto morální bytost; pro tento vztah musíme boží přirozenost myslet a předpokládat tak, jak je to nutné pro tento vztah, tj. v celé dokonalosti potřebné k provedení jeho vůle . . . mimo tento vztah na něm nemůžeme nic poznat.“²⁷

Z hlediska „potřeb praktického rozumu“ pak Kant eticky zdůvodňuje řadu základních náboženských představ, především „všeobecnou náboženskou víru v boha“ jako „všemohoucího stvořitele nebes i země“, tj. jako „morálně svatého zákonodárce“, jako „dobrotivého vládce“ a jako „spravedlivého soudce“.²⁸

Povšimněme si, že Kant na jedné straně ospravedlňuje „všeobecnou náboženskou víru v boha“, na druhé straně však proti ortodoxnímu chápání formuluje základní princip důležitého posunu celkové orientace náboženského myšlení: nejde o to, co je bůh o sobě, nýbrž čím je pro nás ve vztahu k mravnosti. Tento posun sehrál významnou roli v protestantské liberální teologii 19. století a je obsažen i v základech některých současných modernistických teologických koncepcí.

Kantovo zdůvodňování náboženství z hlediska „potřeb praktického rozumu“ a z hlediska potřeb „etického společenství“ k podpoře „dobrého principu“ je v jeho spise velmi široce rozpracováno a opírá se i o jiné

²⁵ Tamtéž, s. 103.

²⁶ Tamtéž, s. 104.

²⁷ Tamtéž, s. 150–151.

²⁸ Tamtéž, s. 151.

formy argumentace, než je argumentace etická. Tak například další základní linie tohoto zdůvodňování je představována snahou doložit z „podmínek smyslové lidské přirozenosti“, tj. z tendencí lidské představivosti, že „etické společenství“ nelze uskutečnit jinak než ve formě církve; že ke konstituování každé církve je zapotřebí nějaké historické (zjevené) víry (církevní víry), která je pak nejlépe založena na „svatém spise“; že církev potřebuje určité statutární (zvěstované) zákonodárství a že z hlediska realizace mravnosti splňuje pouze křesťanství (očištěné však od mravně závadných představ, předpisů a zvyklostí) požadavky kladené „praktickým rozumem“ na náboženství.

Z hlediska formování a vývoje etizačních tendencí v chápání náboženství je však nejdůležitější, že u Kanta přerůstá etické zdůvodňování náboženství v jeho všestranně propracovanou etizaci. Jestliže „církevní víra“ v sobě zahrnuje předpisy a předpisy, které nejsou ničím jiným než poplatností „lidské smyslové přirozenosti“, a jestliže církevních (historických, zjevených, statutárních) věr může být mnoho druhů,²⁹ pak „pravé“ náboženství může být jen jedno, tak jako může být z hlediska Kantovy etické teorie jen jedna všeobecně a bezpodmínečně závazná morálka. Kant toto náboženství označuje různými termíny: čistá náboženská víra, čisté morální náboženství, přirozené náboženství. Toto náboženství není tedy ničím jiným než mravními povinnostmi, které jsou spjaty s idejemi boha a nesmrtnosti: „Náboženství je (nazíráno subjektivně) poznání všech našich povinností jako božích příkazů.“³⁰ „Čistá morální víra... jediná je tím, co je v každé církevní víře vlastním náboženstvím.“³¹

Podobně jako v Kritice praktického rozumu není ani zde položen důraz na náboženské ideje, nýbrž na mravní povinnosti, které jediné mají naprosto nutný, apodiktický charakter. Kant v této souvislosti znovu připomíná, že jeho definici náboženství „není požadováno asertorické vědění ani o bytí boha, nýbrž... jen problematický předpoklad (hypothesis)“; je zde požadována jen „praktická víra... která potřebuje jen ideu boha“, aniž by této ideji „mohlo teoretické poznání zajistit objektivní realnost“, a „k tomu, co může být pro člověka povinností, musí subjektivně postačovat *minimum* poznání (že je možné, že bůh je)“.³²

Tak je v Kantově pojetí náboženství jen subjektivní formou morálky a morálka je náboženské víře po všech stránkách nadřazena. Kritériem a principem výkladu každé církevní víry, „svatých spisů“ a „zjevení“ je morálka (náboženství rozumu, tj. mravní povinnosti chápané jako příkazy boží): „... četba těchto svatých spisů nebo dotaz po jejich obsahu má učinit lidi lepšími; avšak jejich historická složka, která k tomu ničím nepřispívá, je něčím zcela lhostejným, o čemž může každý soudit, jak chce. Když je tedy nějaký spis uznáván za boží zjevení, pak bude jeho nejvyšším kritériem jako takového, že všechno Písmo dané od boha je užitečné k učení, trestání, zlepšení atd.“, a protože morální zlepšení člověka

²⁹ Tamtéž, s. 113.

³⁰ Tamtéž, s. 164.

³¹ Tamtéž, s. 118.

³² Tamtéž, s. 164.

je posledním účelem všeho náboženství rozumu, proto také toto náboženství obsahuje nejvyšší princip každého výkladu Písma.³³

Na jiném místě vymezuje Kant vztah mezi učením o zjevení a „přirozeným náboženstvím“ takto: „V křesťanském učení o zjevení se však nemůže začít bezpodmínečnou vírou ve zjevené (rozumu skryté) věty. . . . Byla by to nejen fides imperata, ale servilis. . . . Nemá-li to tak být, musí být obecný lidský rozum přirozeného náboženství uznán a ctěn v křesťanské věrouce jako nejvyšší příkazující princip . . . zatímco učení o zjevení . . . musí být chápáno jako pouhý, i když cenný prostředek, který má učinit náboženství pochopitelným i pro nevzdělané a který má přispět k jeho rozšíření a k jeho stálosti. To je pravá služba církve pod vládou dobrého principu. Ta služba, kde víra ve zjevení má předcházet náboženství, je službou falešnou, jíž je morální řád zcela zvrácen a to, co je jen prostředkem, je bezpodmínečně příkazováno jako účel.“³⁴ Tímto názorem se ovšem Kant postavil do velice ostré opozice vůči jednomu z centrálních principů křesťanské věrouky, a to nejen římskokatolické, nýbrž i protestantské.

Idea primátu morálky v náboženství vrcholí u Kanta v myšlence, že mravní ideál, který je člověku dán jeho rozumem, je kritériem představ o bohu: „Zní to sice opovážlivé, nelze však nikterak zavrhnout, řekne-li se, že každý člověk si tvoří boha, ba podle morálních pojmů . . . si boha tvořit musí, aby v něm uctíval toho, který vytvořil jeho. Neboť byf mu nějaká bytost byla jakýmkoliv způsobem někým jiným oznámena a popsána jako bůh, ba byf by se mu (kdyby to bylo možné) i jako bůh zjevila, přesto musí tuto představu nejprve srovnat se svým ideálem, aby mohl posoudit, zda je oprávněn považovat ji za božstvo a uctívat ji.“³⁵

Ve vztahu k praxi náboženského života je Kantova etizace náboženství vyjádřena zásadou: „Vše, o čem by se člověk domníval, že může kromě dobrého života ještě konat, aby se líbil bohu, je pouhý náboženský blud a falešná služba bohu.“³⁶ Na základě této zásady, opírající se o princip priority „čistě morálního náboženství“ vůči církevní víře, podrobil Kant ostré kritice řadu tradičních křesťanských představ a norem, které kladou snažení o ctnost a o dobrý život na druhé místo za zachování „statutárních, zjevení potřebujících zákonů“ — nazývá to fetišismem.³⁷ Kant z tohoto hlediska odmítá takové pojetí náboženství, které klade na první místo uctívání boha a tomu podřizuje ctnost: tím je z boha činěn „idol“;³⁸ církevní učení o „prostředcích milosti“ nazývá Kant „prostředkem sebeklamu“,³⁹ víru v zázraky řadí mezi druhy bludné víry⁴⁰ atd.

Lze říci, že Kantovo pojetí náboženství a jeho pokus o reinterpretaci křesťanství představuje nejdůležitější a nejrozpracovanější pokus o etizaci náboženství. Jeho kniha ovšem vyvolala ostrý nesouhlas církevní orto-

³³ Tamtéž, s. 118.

³⁴ Tamtéž, s. 177.

³⁵ Tamtéž, s. 181–182.

³⁶ Tamtéž, s. 184.

³⁷ Tamtéž, s. 193–194.

³⁸ Tamtéž, s. 201.

³⁹ Tamtéž, s. 209.

⁴⁰ Tamtéž, s. 211.

doxie i panovníka, takže se Kant musel v tomto směru odmlčet. I když jeho složité filozofické uvažování nemohlo působit v širším okruhu věřících, protestantské filozofii a teologii, byly v jeho díle vyznačeny možnosti etického zdůvodňování a etizace náboženství, a to právě v situaci, kdy se již počínala rýsovat potřeba těchto nových forem obhajoby náboženství.

Neméně výrazným představitelem etizace náboženství v německé klasické filozofii je J. G. Fichte. Již v jeho první knize *Kritik aller Offenbarung* se náboženství vlastně rozplývá v morálku, a to dvěma způsoby: V tzv. „náboženství rozumu“ není bůh ničím jiným než „mravním zákonem představovaným in concreto“, zákonem „myšleným jako substance“, neosobním jednotlivým principem. V tzv. „přirozeném náboženství“ pak podle Fichte představa boha pramení z potřeby posílit úctu k mravnímu zákonu v boji se smyslovými sklony. Idea boha jakožto zákonodárce se zde zakládá na zvnějšnění (*Entäusserung*) našeho mravního zákona, na přenesení subjektivního do bytosti mimo nás. Toto zvnějšnění je podle Fichte specifickým principem náboženství, pokud má být náboženství užíváno k určování vůle, tj. k podpoře morálky.

Pro zjevení náboženství a jeho představu o bohu poskytuje podle Fichte příznivou půdu stav obzvláště hlubokého mravního úpadku lidstva nebo celých národů, kdy proti převaze smyslových sklónů musí být vůle určována náboženskou představou. Mravní příkazy jsou zde zvěstovány jako příkazy všemohoucího boha. Tato autorita vnější moci nevytváří sice mravní přesvědčení a skutečnou mravní poslušnost, Fichte jí však připisuje jistý mravní vliv, který spočívá v tom, že zaměřuje lidskou pozornost k nadsmyslovému. Fichte chápe zjevení jako jediný prostředek, kterým mohou lidé být vytrženi z přebujelé smyslovosti a kterým v nich může být probuzena jejich vyšší přirozenost. Potřeba zjevení je tedy dána jen lidskou slabostí, obsahem zjevení může být jen mravní rozum. Tímto pojetím zjevení se ovšem Fichte rovněž rozešel s ortodoxním teologickým chápáním, i když přitom zdůrazňoval, že křesťanské zjevení odpovídá všem kritériím rozumu a i když Ježíše charakterizoval jako ztělesněný praktický rozum. Náboženství je zde pojímáno jen jako utilitárně subjektivní forma morálky.⁴¹

V pojednání *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung*, které vyvolalo ostrou reakci ortodoxie a obvinění z ateismu, ztotožňuje Fichte boha s mravním řádem světa: „Onen živý a působící morální řád sám je bůh; nepotřebujeme žádného jiného boha a žádného jiného nemůžeme pochopit. ... Neboť co vlastně předpokládáte, když jste souzením dospěli k předpokladu zvláštní bytosti jako příčiny onoho morálního řádu světa? Tato bytost má být odlišná od vás i od světa, má působit ve světě podle pojmů, má tedy být schopna pojmů, má být bytostí a mít vědomí. Co však nazýváte osobností a vědomím? Zajisté to, co jste nalezli v sobě samých, co jste poznali na sobě samých a označili tím jménem. ... Tím, že této bytosti připisujete onen predikát, činíte z ní konečnou, vám rovnou bytost; nemysleli jste, jak jste chtěli, boha, nýbrž znásobili jste v myšlení jen samy sebe. Morální řád světa

⁴¹ Srov. H. Heimsoeth, *Fichte*, Verlag E. Reinhardt, München 1923, s. 37–45.

můžete z této bytosti vysvětlit právě tak málo, jako jej můžete vysvětlit ze sebe samých. . . . Je proto neporozuměním říci, že je pochybné, zda bůh je či nikoliv. Není vůbec pochybné, nýbrž je tím nejjistějším z toho, co je, ba je základem veškerých ostatních jistot a jediným absolutně platným objektivním, že existuje morální řád světa, že každému rozumnému individuu je v tomto řádu vykázáno určité místo a počítá se s jeho prací, že každý jeho osud, nakolik není způsoben jeho vlastním počínáním, je výsledkem tohoto plánu, bez něhož nespadne ani vlas z jeho hlavy . . . , že každé opravdu dobré jednání se zdaří a každé špatné určitě ztroskotá a těm, kdo vskutku milují jen dobro, musí všechny věci přispívat.“⁴²

Ve své odpovědi na obvinění z ateismu Fichte napsal: „ . . . tím, že je něco pochopeno, přestává to být bohem a každý domnělý pojem boha je pojmem nepravého boha. Náboženství je praktická víra v mravní řád světa.“⁴³

Heinrich Heine, který označil Fichtův idealismus za „bezbožnější a proklatější než nejhrubší materialismus“, viděl podstatu Fichtova pojetí náboženství v tom, že Fichte „úplně zbavuje boha všeho smyslového a upírá mu dokonce existenci, neboť existence je smyslový pojem a je možná jen jako pojem smyslový. Vědosloví, říká Fichte, nezná jiné bytí než smyslové, a protože bytí lze připisovat jen předmětům zkušenosti, nelze tento predikát aplikovat na boha. Podle toho bůh neexistuje, není, manifestuje se jen jako čisté jednání, jako řád dění, jako *ordo ordinans*, jako světový zákon. Tímto způsobem idealismus filtroval božstvo všemi možnými abstrakcemi tak dlouho, až z něho nakonec nic nezůstalo . . . místo boha panoval zákon. Co je však nesmyslnější? Loix athée — zákon, který nemá boha, nebo Dieux-loix — bůh, který je jen zákonem?“⁴⁴

Jak Kantovo, tak také Fichtovo pojetí náboženství představuje tedy jeho radikální etizaci, ovšem ve filozofické rovině. V pozdějším období se Fichtovo pojetí náboženství v některých ohledech odlišuje od raného období (do popředí se více posouvají pojmy „život“ a „vůle“) a náboženská složka získává v jeho tzv. populární filozofii mnohem významnější místo. Protestantismus nemohl ovšem jít přímo touto cestou, vyznačenou Kantem a Fichtem, která by znamenala přeměnu náboženství v krajně abstraktní, širším vrstvám věřících nepřístupnou idealistickou filozofii. Tyto filozofické podněty k etizaci náboženství mohly být teologicky využity až po teologickém zpracování, k němuž dal výrazný stimul velký otřes z výsledků historické kritiky bible v 19. století.

Naproti tomu bylo Kantovo a Fichtovo etické zdůvodňování náboženství využíváno teologií poměrně brzy. Schelling psal již roku 1795 Hegelovi, že se Kantova Kritika praktického rozumu stala v Tübinkách oporou znovuoživení ortodoxní teologie: „Všechna možná dogmata jsou nyní označena za postuláty praktického rozumu a tam, kde teoreticko-historické důkazy nikdy nevystačí, tam roztíná uzel praktický (tübingský) ro-

⁴² J. G. Fichte, *Sämtliche Werke*, Berlin 1845–1846, V. Band, s. 186.

⁴³ J. G. Fichte, *Verantwortungsschreiben gegen die Anklage des Atheismus*, in: J. H. Fichte, *Fichtes' Leben und Literarischer Briefwechsel*, 2. Aufl., 2. Band, Leipzig 1862, s. 51–53.

⁴⁴ H. Heine, *K dějinám náboženství a filozofie v Německu*, in: H. Heine, *O Německu*, Praha 1951, s. 147.

zum.⁴⁵ Hegel ve své odpovědi kritizoval Fichta, že tomuto zlořádu otevřel dveře ve své Kritice zjevení: „On sám toho užíval umírněně, když však byly jednou jeho zásady pevně přijaty, pak již nelze teologické logice postavit žádnou mez ani hráz. Konstruoval z boží svatosti, co bůh podle své morální přirozenosti činit musí a má, a tím znovu zavedl starou manýru dokazování v dogmatice.“⁴⁶ Tak se již na tomto stupni vývoje tendencí k etizaci náboženství ukazuje, že jakkoliv bývá etizující pojetí náboženství spjata s etickou kritikou některých církevních dogmat a metod teologie, přesto nestojí vůči ortodoxnímu křesťanství v nesmiřitelné opozici a může jím být (v modifikované podobě) využito k podpoře tradičního chápání křesťanského náboženství.

S etizujícím pojetím náboženství se v německé klasické filozofii setkáváme také v raných pracích G. W. F. Hegela, v jeho bernských textech *Volksreligion und Christentum* a *Die Positivität der christlichen Religion*. Je to podmíněno tím, že v tomto období „všechny společenské a dějinné problémy, které se mladému Hegelovi vynořují, přijímají formu morálních problémů. Z takového kladení otázek nutně plyne, že v těchto dějinně filozofických sporech hraje náboženství rozhodující roli.“⁴⁷ Hegelova pozornost není ovšem upřena k teologickým problémům, nýbrž k otázce mravního obsahu náboženství, k otázce vztahu náboženství k lidskému životu. Z tohoto hlediska Hegel zaujímá ke křesťanskému náboženství ostře kritické stanovisko jakožto k „pozitivnímu“ náboženství, tj. náboženství založenému na autoritativně přikázané (zjevené) věrouce a soustavě mravních příkazů. Mravní posláním, které podle Hegela přísluší náboženství, nemůže podle něho splňovat takové náboženství, v němž je bůh člověku cizí, objektivní mocí, kterou je třeba uctívat a bezvýhradně poslouchat: „Křesťanské náboženství stojí proti jednotlivému subjektu jako něco objektivního, pozitivního; respektování jeho příkazů je na jedné straně důsledek ztráty svobody, na druhé straně stálá reprodukce útlaku a despotie.“⁴⁸ Mravní posláním nemůže plnit náboženství, které je určeno jen pro jednotlivce jako soukromou osobu a v němž je skutečnost rozštěpena na veškerý svět a na onen svět a štěstí se očekává až v „onom“ světě. Etickým náboženstvím není tedy „pozitivní“ křesťanské náboženství, i když svými původními intencemi bylo etickým učením. Mravní roli, tj. zušlechtění ducha národa a jeho povznesení ke svobodě, může plnit jen „lidové náboženství“, které musí být založeno na obecném rozumu, nesmí z něho být vyloučena fantazie a smyslovost a musí být takové povahy, aby se k němu mohly připnout všechny potřeby života, včetně života veřejného a státního.⁴⁹ Podobně jako u Kanta a Fichta je i u mladého Hegela vztah morálky a náboženství určen stanoviskem, že skutečná mravnost musí vycházet z nitra člověka a nemůže být založena

⁴⁵ Plitt, *Aus Schellings Leben in Briefen*, Leipzig 1869, Bd. I, s. 72.

⁴⁶ K. Rosenkranz, *Hegels Leben*, Berlin 1844, s. 67.

⁴⁷ G. Lukács, *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*, Berlin 1954, s. 37.

⁴⁸ Tamtéž, s. 48.

⁴⁹ H. Nohl, *Hegels Theologische Jugendschriften*, Tübingen 1907, s. 20.

jen na poslušnosti vůči vnější autoritě.⁵⁰ Podobně jako u Kanta a Fichta jsou i u mladého Hegela mravní požadavky kladené na náboženství nadřazeny dogmaticko-teologickým požadavkům a náboženství (křesťanství) je posuzováno a kritizováno především z hlediska mravního. V myšlenkovém vývoji od Kanta k Hegelovi se ovšem přes tyto obdoby prosadil i důležitý posun: zatímco u Kanta vystupuje do popředí snaha eticky obhájit náboženskou víru, u mladého Hegela je důraz položen na sociálně etickou kritiku křesťanství. Filozofická obhajoba náboženství se pak bude později u Hegela ubírat mnohem složitějšími cestami než u Kanta a Fichta.

Tendence k etizaci náboženství se koncem 18. století projevovala především ve filozofii, kromě toho však také (i když jen výjimečně a s nevalným úspěchem) v německé protestantské teologii v rámci snahy tzv. racionalistů o smíření náboženství s rozumem. H. Heine charakterizoval tento jinak nevýznamný směr v protestantismu jako pokus „vyjmout z křesťanství všechny historický obsah a zachovat pouze etickou část. Tím se z křesťanství stal čirý deismus, Kristus přestal být spoluvládce božím, byl takřka vzat do područí, uznání a úcty se mu dostávalo již jen jako soukromé osobě. Jeho morální charakter byl nadmíru veleben. Nemohli ani dost vynachválit, jaký to byl dobrý člověk. Pokud jde o zázraky, které činil, vykládali je fyzikálně nebo se snažili dělat s nimi co nejméně povyku. Zázraky, říkali jedni, byly v oněch časech pověr potřebné a rozumný člověk, který chtěl zvěstovat nějakou pravdu, používal zázraky jako reklamy.“⁵¹

Rovněž u Feuerbacha lze najít formulace a postupy při výkladu křesťanství a morálky, které by bylo možno označit za etizaci náboženství. B. Engels kritizoval Feuerbacha právě v této souvislosti: „Feuerbachův skutečný idealismus se objeví, jakmile dojdeme k jeho filozofii náboženství a etice. Feuerbach naprosto nechce náboženství odstranit, chce je zdokonalit. . . . Zde tkví Feuerbachův idealismus v tom, že vztahům mezi lidmi, založeným na vzájemné náklonnosti, pohlavní lásce, přátelství, soustrasti, obětavosti atd. nepřisuzuje prostě význam, jaký mají samy o sobě, aniž připomněl nějaké zvláštní náboženství, které i podle něho patří minulosti, nýbrž tvrdí, že dosáhnou svého plného významu teprve tehdy, až se jim dostane vyššího posvěcení názvem náboženství.“⁵²

Feuerbachovi byla podobná výtka adresována Maxem Stirnerem již roku 1844 a Feuerbach na ni reagoval ve stati O „Podstatě křesťanství“ vzhledem k „Jedinci a jeho vlastnictví“ (1845): „Feuerbach dělá právě z náboženství etiku, z etiky náboženství.“ Zajisté na rozdíl od křesťanství (ale zároveň také na základě křesťanství . . .), v němž etika jakožto vztah člověka k člověku oproti vztahu člověka k bohu má jen podřadné místo. Ale Feuerbach staví člověka nad mravnost . . . Mravní vztahy jsou proň

⁵⁰ „Žádný člověk se nemůže vzdát práva na to, aby si sám sobě ukládal zákon a byl odpovědný za jeho provádění, neboť tím by přestal být člověkem.“ G. W. Hegel, *Werke*, Bd. 1, Frankfurt 1971, s. 190; cit. podle L. Major, M. Sobotka, G. W. F. Hegel, Praha 1979, s. 12.

⁵¹ H. Heine, c. d., s. 107–108.

⁵² B. Engels, *Ludvík Feuerbach a vyústění klasické německé filozofie*, Praha 1949, s. 27–28.

tedy posvátné . . . jen kvůli člověku . . . Feuerbach tedy ovšem dělá z etiky náboženství, ale ne samo pro sebe in abstracto, ne jako účel, nýbrž jen jako následek, ne proto, že by pro něho, jako pro „osvícený protestantismus“, pro racionalismus, kantiánství, byla mravní podstata, tj. podstata mravnosti, náboženskou, tj. nejvyšší bytostí, nýbrž proto, že jí pro něho je skutečná, smyslová, individuální lidská bytost.“⁵³

Feuerbachova formulace, že „dělá z etiky náboženství“ je ovšem matoucí a zavádějící, nevidím v tom však pokus o etizaci náboženství, neboť toto „náboženství“ není u Feuerbacha skutečným náboženstvím ani v teologickém, ani ve filozofickém smyslu. Je ovšem pravda, že se Feuerbach v nejednom směru opravdu nedokázal vymanit z vlivu náboženského myšlení, které tak ostře kritizoval, a nechtěně ponechával nebo i otevíral určité možnosti pro neortodoxní náboženské myšlení. Etizující tendence filozofie jeho doby se i v jeho myšlení určitým způsobem odrazila.

* * *

Těsný vztah mezi krizí tradiční náboženské víry a tendencí k etizaci náboženství lze tedy v německém protestantismu pozorovat již koncem 18. a začátkem 19. století. Dogmatická stránka křesťanství je již zde odsouvána do pozadí a důraz je kladen na mravní obsah a výchovnou funkci náboženství: evangelium je redukováno na příkaz „Milujte se!“, podstata náboženství je spatřována v humanitě, za jediný možný obsah zjevení je pokládána morálka, z mravního hlediska jsou kritizována některá základní dogmata církve a je kritizován odklon církve od „čisté humanitního“ náboženství k náboženství dogmatickému. Role náboženství je spatřována v jeho výchovném působení, náboženství je chápáno jako subjektivní forma morálky. Náboženské představy jsou zdůvodňovány potřebami etické teorie nebo potřebami praktického prosazování morálky. Morálka je zde výslovně nadřazena náboženství, humanita je chápána jako kritérium náboženství; nejde o to, co je bůh „o sobě“, ale čím je pro nás ve vztahu k mravnosti. Objevuje se zde i myšlenka, že kritériem představ o bohu je mravní ideál a že si člověk tvoří boha podle tohoto ideálu. Náboženství je zde již definováno jako víra v mravní řád světa. V této fázi je ovšem etizace náboženství pouze záležitostí úzkého okruhu filozofů, i když vesměs filozofů teologicky vzdělaných. Do teologie pronikne tato tendence výrazněji až v liberálním protestantismu. Základní ideová výzbroj k tomu však byla připravena již v této rané fázi.

DIE ETHISIERUNG DER RELIGION IN DER DEUTSCHEN AUFKLÄRUNG UND IN DER DEUTSCHEN KLASISCHEN PHILOSOPHIE

In den Perioden der Erschütterung des traditionellen christlichen Glaubens erscheint im religiösen Bewusstsein (und im verschiedenen Grad auch in der Theologie) eine markante Tendenz zur ethischen Begründung und zur Ethisierung des religiösen

⁵³ L. Feuerbach, *Zásady filozofie budoucnosti a jiné filozofické práce*, Praha 1959, s. 150–151.

Glaubens. Unter dem Begriff der ethnischen Begründung des religiösen Glaubens versteht der Verfasser alle Gedankenvorgänge (nicht nur in der Theologie, sondern auch in der Philosophie oder in den anderen theoretischen Disziplinen und im alltäglichen religiösen Bewusstsein), durch die direkt oder indirekt die Überzeugung herbeigeführt wird, 1. die Moral irgendwohin jenseits und über die Menschheit und ihre Geschichte zeige, 2. die Analyse der Moral notwendig zu religiösen Begriffen führe, 3. die Moral nur unter der Voraussetzung der Wahrhaftigkeit der religiösen Weltanschauung möglich und erklärbar sei, 4. die Religion nützlich oder gar notwendig für das sittliche Leben der Person sei, 5. die Religion Quelle und Trägerin der höchsten Werte und als solche unentbehrlich für das soziale Leben und für den Fortschritt der Menschheit sei.

Eine spezifische Form der ethischen Begründung der Religion ist die Ethisierung der Religion, d. h. eine solche Auffassung der Religion, in welcher die dogmatische und offensichtlich supranaturalistische Seite der Religion in den Hintergrund versetzt wird und in das Zentrum des theologischen Interesses und des religiösen Bewusstseins der Gläubigen (resp. eines gewissen Kreises von Gläubigen) sich der Akzent auf den sittlichen Inhalt und auf die sittliche Bedeutung des religiösen Glaubens verschiebt. Von diesem Standpunkt aus ändert sich auch der Inhalt der religiösen Grundbegriffe, die Ethik löst sich von der Dogmatik oder die Dogmatik löst sich in der Moralthologie auf. In der radikalsten Version dieser Verschiebung zerfließen die theistischen Vorstellungen in der Auffassung des Gottes als der Quelle und der Garantie des Sieges der Liebe und des Guten in der Welt- der religiöse Glaube wird zum Glauben an eine übernatürliche Grundlage der sittlichen Weltordnung. Die Kirche kann allerdings auf eine radikale Ethisierung der Religion nicht eingehen, doch setzt sich die ethisierende Tendenz in verschiedenen Formen sehr breit durch. Im deutschen Protestantismus hat diese Tendenz schon seit der Zeit der Aufklärung nahezu dauerhafte Tradition. Auch in der gegenwärtigen Situation des religiösen Glaubens kommt diese Tendenz zur Sprache. Daraus ergibt sich die Aufgabe, die Entwicklung der ethisierten Gestalt des religiösen Bewusstseins zu erforschen, die Formen und den Inhalt dieser Gestalt zu analysieren, die scheinbare ethische Begründungen der Religion der wissenschaftlichen Kritik zu unterziehen.

Da diese Aufgabe sehr umfangreich ist, beschränkt sich der vorliegende Artikel nur auf die Anfänge dieser Entwicklung in der deutschen Philosophie der Ende des 18. Jahrhunderts und des Anfangs des 19. Jahrhunderts (Lessing, Herder, Kant, Fichte, junge Hegel, Feuerbach). Schon an diesem Anfang kann man den engen Zusammenhang zwischen der Tendenz zur Ethisierung der Religion und der Krisis des traditionellen christlichen Glaubens feststellen. Die dogmatische Seite des Christentums wird in dem philosophischen Denken in den Hintergrund versetzt, und der Akzent wird auf den sittlichen Inhalt und auf die Erziehungsfunktion der Religion gelegt: das Evangelium wird auf das Gebot der Liebe reduziert, das Wesen der Religion wird in der Humanität erblickt, für den einzig möglichen Inhalt der Offenbarung wird die allgemein gültige Moral gehalten, von dem Standpunkt der Moral her werden manche Grunddogmen der Kirche und selbst die Abkehr der Kirche von der humanitären zur dogmatischen Religion scharf kritisiert. Die Rolle der Religion wird in ihrer erzieherischen Einwirkung gesehen, die Religion wird als subjektive Form der Moral begriffen. Die religiöse Vorstellungen und Begriffe werden durch die Bedürfnisse der ethischen Theorie oder der praktischen Durchsetzung der Moral begründet. Die Moral wird hier der Religion ausgesprochen übergeordnet, die Humanität wird als das Kriterium der Religion verstanden. Auch die Fragestellung wird wesentlich verändert: es geht nicht um das, was der Gott „an sich“ ist, sondern, was er für uns in Beziehung auf die Moral ist. Das Kriterium der Vorstellungen über den Gott wird im sittlichen Ideal erblickt: der Mensch bildet sich den Gott nach diesem Ideal. Die Religion wird hier als der Glaube an eine sittliche Weltordnung definiert. Die Ethisierung der Religion beschränkt sich allerdings in dieser Periode überwiegend auf einen engeren Kreis von Philosophen. In der Theologie wird sich diese Tendenz erst im liberalen Protestantismus markanter durchsetzen.