

Horyna, Břetislav

Pozdní romantika a katolická tůbingenská škola II

Religio. 2002, vol. 10, iss. 2, pp. [147]-170

ISSN 1210-3640 (print); ISSN 2336-4475 (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/124994>

Access Date: 19. 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.

Pozdní romantika a katolická tübingenská škola II

Břetislav Horyna

Cogitor (a Deo cogitante), ergo sum, ergo sum cogitans

Zvláštní spojení mysticky vyhoceného katolicismu, antiosvácnství a německé romantiky dvacátých a třicátých let 19. století reprezentuje především tzv. mnichovský kruh,³⁶ který vznikl po roce 1826 návazně na přeložení bavorské university z Landshutu do Mnichova. Proto také k jeho vůdčím postavám patří Franz von Baader (1765-1841) a Joseph Görres (1776-1848), oba nově povolání profesori, kteří sehráli významnou roli v dějinách nejen jihoněmeckého katolicismu, ale jako výrazní stoupenci ultramontanismu i v moderních politických dějinách římskokatolické církve. Pominout nelze ani úlohu jednoho z nejnadanějších a nejoriginálnějších literátů katolické romantiky, Clemense W. M. Brentana (1778-1842). Teologickými osobnostmi mnichovského kruhu, které ale svým působením přesahují období romantiky i její katolické varianty, byli Ignaz von Döllinger (1799-1890) a Martin Deutinger (1815-1864).³⁷ Přestože

36 Pomínám zde tzv. vídeňský kruh seskupený kolem F. Schlegela, k němuž vedle jeho ženy Dorothee náleželi například Clemens Maria Hofbauer (1751-1820), Adam Heinrich Müller (1779-1829), Zacharias Werner (1768-1823), Friedrich August von Klinkowström (1778-1835). Po kratší dobu příslušeli ke kroužku rovněž Joseph von Eichendorff (1788-1857), F. von Baader a C. Brentano. Kruh se vyznačoval církevně-politickými aktivitami, snahou o překonání josefinismu, podporou římského centralismu a prudkou, mnohdy nevybíravou kritikou moderní společnosti, filosofie, věd a jiných než římskokatolických náboženských postojů.

37 Ignaz von Döllinger patřil k mnichovskému kruhu v letech 1826-1850, kdy působil jako jeden z exponentů katolické restaurace s výrazně konfesním myšlením orientovaným proti protestantským církvím. Po roce 1850 ale začal vystupovat stále kritičtěji i proti římskému katolicismu a dával najevo nesouhlas s vývojem vedoucím k I. vatikánskému koncilu; dokládal především to, že nauka o papežské neomylnosti odporuje církevní tradici, a koncil, který takové učení schválil, se proto rozešel s tradicí apoštolské církve. Döllingerův odpor proti koncilu měl čistě dogmatické důvody, plynoucí z poněkud idealizovaných představ o strukturách tzv. prvotní církve. Za jejich obhajování byl 17. dubna 1871 exkomunikován z římskokatolické církve, tedy v době, kdy již dvacet let úzce spolupracoval se starokatolickým hnutím (jež na rozdíl od starokatolické církve intenzivně podporoval). Döllingerovo spojení s romantikou je pouze zprostředkované; vnímal ji jako kulturní hnutí, z něž čerpal některé podněty zejména v oblasti filosofie dějin a pojetí náboženství pro vlastní teologické práce (např. *Die*

základní profil tohoto seskupení určuje myšlenka katolické obnovy, vznikla v něm díla, která mají důležité přesahy k moderním dějinám náboženství a ke studiu mytologie, o něž se později opírala vznikající německá religionistika, stejně jako první pokusy o práce s tematikou sociální otázky, jež měly nepopíratelný význam pro vznik moderní sociální teologie na sklonku 19. století.

Nejužší vztah k romantice měl v Mnichově Franz von Baader, autor filosofických, teologických a mystických spisů,³⁸ které lze ještě oprávněně počítat mezi romantická díla. Baader byl žákem J. M. Sailera, filosoficky ho ale ovlivnili rovněž F. H. Jacobi, M. Claudius a Schelling. Významnější než filosofické vlivy byly však podněty, které Baader čerpal z mystiky a teosofie. V německé mystice byli Baader spolu s Schellingem prvními důslednými romantizujícími čtenáři Jakoba Böhmeho (1575-1624), jehož myšlenkový svět přenášeli do oblastí filosofie přírody a teorií poznání. Ojedinělý rys, jímž se Baader vyznačuje, tvoří ale jeho úzký kontakt s francouzskou teosofií; po řadu desetiletí se věnoval komentářům a rozborům spisů jejího nejznámějšího představitele Louise Clauda de Saint-Martina (1743-1803), jehož prostřednictvím se také seznámil s hnutím francouzského iluminismu, které tehdy v podobě pestrého proudu různých sdružení a spolků pronikalo do dalších evropských zemí.

Podobně jako mnozí další vědci této doby začínal Baader studiem přírodních věd a medicíny, již patřila jeho disertace *Vom Wärmestoff* (1786), věnovaná problematice procesu hoření a polemice s teorií flogistonu. Obsahově není nijak významná (sám autor se jí později zřekl), avšak zmínku zasluhuje z jiného důvodu. Na základě Sailerova impulsu začal Baader převádět své výzkumy na pole filosofie přírody se samozřejmy mi teologickými dopady, jež Sailer nepochybně sledoval. V Baaderově disertaci tak máme nejrannější dokument klíčící romantické přírodní spekulace,

Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen im Umfange des Lutherischen Bekenntnisses I-III, Regensburg: Manz 1846-1848; *Christenthum und Kirche in der Zeit der Grundlegung*, Regensburg: Manz 21868; *Der Papst und das Concil von Janus*, Leipzig: Steinacker 1869). – Deutinger se řadí ke křesťanským filosofům, stoupcům tzv. spekulativního teismu. Byl žákem F. von Baadera, jehož vliv je patrný na Deutingerově noetice, která nese mysticko-křesťanské rysy: podmínkou lidského poznání je Zjevení, lidské vědění je možné pouze jako podíl na božském vědění. Vzhledem ke svým polemikám vůči hegelovské filosofii a celkovému rázu své náboženské filosofie už nepatří k okruhu ovlivněnému romantikou, ale k tzv. prenoscholastické teologii v Německu.

38 Viz Franz von Baader, *Sämtliche Werke: Systematisch geordnete, durch reiche Erläuterungen von der Hand des Verfassers bedeutend vermehrte, vollständige Ausgabe der gedruckten Schriften samt Nachlaß, Biografie und Briefwechsel* I-XVI, hrsg. von F. Hofmann, Leipzig: Bethmann 1850-1860, reprint Aalen: Scientia-Verlag 1963. Ze sekundární literatury je nejlépe zpracovaná analýza Davida Baumgardta, *Franz von Baader und die philosophische Romantik*, Halle/Saale: Niemeyer 1927.

k níž se připojili Novalis, Schelling, Hölderlin a další.³⁹ Zásadní orientaci Baaderova teologického a filosofického myšlení ale určil až programový spis o vztahu vědění k víře,⁴⁰ v němž vědění a víra tvoří v sobě diferencovanou jednotu, celek, který se zakládá na vnitřních rozlišeních.

Předpokladem Baaderovy teorie poznání, v jejímž rámci řeší poměr vědění a víry, je bezprostřední mystická zkušenost lidského vědomí Boha přítomná v každém uvědomění si světa. Člověk nemůže myslet svět, aniž by prvotně nemyslel Boha. Vycházeje z této premisy se Baader postavil proti všem moderním filosofickým a teologickým systémům, které souhrnně a s nezakryvaným despektem nazýval osvícenstvím. Osvícenství tvoří pro Baadera celý ideový okruh, který zahrnuje lutherovskou reformaci, filosofické racionalistické školy 17. a 18. století, ideology Francouzské revoluce stejně jako německé spekulativní systémy reprezentované Kantem a obzvláště Fichtem. To vše je „osvícenství“, které přineslo pouze skepticismus, deformace myšlení a především specificky nenáboženskou tendenci v rozvoji myšlení. Podle Baadera právě protestantská reformace uvedla do pohybu osudové hnutí, jež pokračuje i v moderně a vyznačuje se tím, že vymaňuje individuum z dosavadních církevních vazeb, vede ho ke spoléhání na sebe sama a v důsledku odvrací od ideje Boha a nahrazuje ho myšlenkou autonomie rozumu. Racionalistické, subjektivizační a individualizační intence novověku a moderny, které Baader taktó vztahuje již k reformaci, jsou pro něj pouhou „zpupností a domyšlivostí“.

Personifikací celého osvícensky racionalizačního filosofického i teologického hnutí je podle Baadera René Descartes se svou metodickou skeptisí vyjádřenou v axiomu *cogito, ergo sum*. Proti této základní pozici moderního racionalismu Baader vzrušeně argumentoval průběžně v celém svém díle; explicitní polemika se objevuje ve čtyřech základních podobách. Její obecnou a nejznámější verzi vyjadřuje Baaderova antiteze k racionalismu *cogitor, ergo sum*, resp. *cogitor (a Deo), ergo sum*. Baader jí říká: Protože člověk je prvotně myšlen Bohem a nemohl by existovat, kdyby ho Bůh nejprve nemyslel, může také mít poslední jistotu o svém bytí jedině tehdy, jestliže si je jist tím, že ho Bůh drží ve svém myšlení – *cogito, quia cogitor*.⁴¹

39 Zde musíme odlišovat romantickou spekulativní filosofii přírody od nábožensky založeného vjemu přírody, jak ho pocítovalo hnutí *Sturm und Drang* a vyjádřili například Hamann, mladý Herder a mladý Goethe. S nimi Baader sdílel pouze odpor proti kar-teziánskému, osvícensky mechanistickému výkladu přírody jako funkčního a ovladatelného systému, který nazýval „nekonečným odklonem od každého skutečného, posvátného pocitu přírody“.

40 Franz von Baader, *Über das Verhältniß des Wissens zum Glauben*, München: Franz 1833.

41 Základní tvar této teze srov. F. v. Baader, *Sämtliche Werke...* I, 395; IX, 33; XII, 238; XII, 324-325. Formulace *cogitor, ergo sum* je Baaderova, avšak myšlenková figura,

Descartes vytyčil cestu modernímu ateismu; protestantismus a moderní filosofie (ovšem s výjimkou Böhmeho, Saint-Martina a některých francouzských iluminátů) s ním sdílí zájem na „pohanských“ cílech, mezi nimiž ční snaha popřít suverenitu Boha a za jediného suveréna prohlásit člověka. Jak Baader dodává, zahazuje se tím „cyklus lidského sebeobdivu, sebevzývání a neposlušnosti“, který se žíví z karteziánského „šalamounského rozseknutí dítěte“ na teologii a rozumovou vědu. Kant, Fichte, Jacobi, celé nenáviděné osvícenství zpochybňují svědectví o Bohu, zesměšňují ho a nakonec vedou k antiteismu.⁴²

Abychom porozuměli Baaderovu mysticko-teosofickému katolicismu, musíme se seznámit se spisem *O bytnosti věcí* L. C. de Saint-Martina,⁴³ který byl Baaderovi ústřední inspirací. Toto dílo vyplynulo z dlouhodobé Saint-Martinovy noetické spekulace, ale bezprostředně je podnítily Francouzská revoluce, kterou autor pocítoval jako událost ničící všechny politické, mravní a náboženské základy společnosti. Proti ní a obecně proti každému revolučnímu prohrěšku člověka vůči přesažnému řádu věcí chtěl postavit hráz, která měla sestávat z poukazů lidské odkázanosti na vyšší

o niž se opírá, je mnohem starší a má širší zázemí. Vedle přímého ovlivnění dílem Louise Clauda de Saint-Martina *De l'esprit des choses, ou coup-d'oil philosophique: Sur la nature des tres et sur l'objet de leur existence* (Paris: Laran – Debrai – Fayolle 1800), v němž se zase projevují antikarteziánské postoje jeho učitele Martinez Pasqualise (Martines de Pasqually, 1715-1779), se zde prolínají vlivy Pierra Poireta, původně Descartova stoupence, který po přiklonu k J. Böhmemu sepsal protidescartovský spis *De eruditione triplici, solida, superficiali, falsa* (Amstelodami: Petri 1692), k němuž později (Amstelaedami: Wetsten 1707) připojil úvodní traktát „Vera methodus inveniendi verum“, kde je na s. 12 formulována vlastně táž myšlenka; dále Baaderových současníků Carla Dauba (*Judas Ischariot oder das Böse in Verhältniß zum Guten* I, Heidelberg: [s.n.] 1816, 225) a Immanuela Hermanna Fichteho (*Sätze zur Vorschule der Theologie*, Stuttgart etc.: Cotta 1826, 6). Kupodivu se naprosto stejná myšlenka, pouze s obráceným hodnotovým důrazem, objevuje u Ludwiga Feuerbacha v díle *Podstata křesťanství (Das Wesen des Christenthums)*, Leipzig: Wigand 1841, 184), kde se praví: *Ich denke mich – ist gemütlos, rationalistisch; ich bin gedacht von Gott und denke mich nur als gedacht von Gott – ist gemütvoll, ist religiös.* („Myslím sebe: to je necitové, racionalistické; jsem myšlen bohem a myslím se pouze jako myšlen bohem: to je citové, náboženské.“ Srov. Ludwig Feuerbach, *Podstata křesťanství*, přel. Z. Sekal, Praha: SNPL 1954, 197). Baader některé z těchto autorů nepochybně znal: tak např. napsal roku 1823 dopis F. Schlegelovi, určený pro časopis *Concordia*, v němž vysvětluje „tajné“ učení španělského mystika M. Pasqualise (srov. „Ueber des Spaniers Don Martinez Pasqualis Lehre“, in: *Sämtliche Werke...* IV, 117-132); v témže listu je při polemice s Hegelovou *Fenomenologií ducha* citován C. Daub, a to v souvislosti s dalšími „posly světla“ (Abbé Fournié, Madame Guionová) (*ibid.*, 119).

42 Srov. F. v. Baader, *Sämtliche Werke...* I, 103; II, 445; IX, 381.

43 Srov. Louis Claude de Saint-Martin, *De l'esprit des choses, ou coup-d'oil philosophique: Sur la nature des tres et sur l'objet de leur existence*, Paris: Laran – Debrai – Fayolle 1800; zde podle německého překladu G. G. Schuberta, *Vom Geist und Wesen der Dinge, oder philosophische Blicke auf die Natur der Dinge und den Zweck ihres Daseyns* I-II, Leipzig: Reclam 1811-1812.

moc, než jsou pouhé individuální síly člověka. Jeho úvahy proto nezačínají od průkazu absolutna, ale od empirických pozorování člověka, jeho činností, jednání a chování, z nichž je dle Saint-Martina možné induktivně získat princip lidské bytnosti. Strukturu jeho teosofické spekulace tvoří sled těchto kroků: Člověk se rodí do světa nadán pouze pasivním pocíťováním. Zpočátku je zcela trpnou bytostí, a teprve postupně, během svého života, začíná samostatně navazovat vztahy se svým prostředím, komunikuje s vnějším světem. Schopnost, která nese a vede utváření všech vazeb s vnějškem a umožňuje člověku operativní jednání v závislosti na jejich charakteru, označuje termínem *smyslový vjem*. Vjem je síla (Saint-Martin hovoří doslova o *dynamis*), bez níž bychom neměli ideu vnějšího světa, nebyli bychom schopni sebereflexe a sebevědomí, neuměli bychom pocíťovat. K tomu všemu je nezbytný styk s něčím vnějším, vjem něčeho od sebe odlišného. Proto, soudí Saint-Martin, musíme rozlišovat mezi tím, co v nás recipuje vnější dojmy, a tím, odkud tyto dojmy přicházejí – odkud nebo od koho je máme. Vnímání má tudíž i tento druhý, vyšší smysl, v němž dle Saint-Martina označuje výsledek sjednocení dvou vzájemně odlišných a od sebe oddělených bytností, dvou sil, jež se sice sobě podobají, avšak nejsou spolu totožné. Jejich sjednocením vzniká představa, idea i soud. Vnímání může být dvojího druhu: buď pasivní, kdy se týká předmětu, jehož prostřednictvím se nám dává jakýkoli prvek vjemu, nebo aktivní, a pak se vztahuje na bytost, která využívá své schopnosti k činnému vyhledání příčiny svých vjemů, tzn. vnímá tuto příčinu prostřednictvím jejího nacházení.

Pro poznání jsou však nezbytné nejen obě tyto síly (pro jednoduchost je můžeme zvat vnitřní vjem a jeho vnější podnět), ale také harmonie mezi nimi. Soulad a jednota mezi nimi znamená, že nesmí být spolu v rozporu a musí se sukcesivně rozvíjet. Saint-Martin využívá běžné aristoteléské nauky o analogiích, aby vysvětlil, co zde má na mysli. Vzniká-li nový život v řádu přirozených věcí, je k jeho zplození zapotřebí dvou odlišných sil a jejich sjednocení třetím, jim nadřazeným principem. V přirozeném řádu je touto třetí silou příroda, z níž vycházejí všechny prvky a přirozené součástky až po naše vlastní fyzické bytí včetně jemu příslušné plodivé síly. V řádu zplození našich myšlenek a poznatků musí, domnívá se Saint-Martin, existovat analogický pramen, z nějž pocházejí všechny ideje tak, jako všechno přirozeně zplozené má svůj zdroj v přírodě.

Aby kterákoli z účastněných sil mohla působit, musí se podobat té síle, která stojí bezprostředně nad ní; pouze nápodobou dané vyšší síly mohou vznikat sjednocení obou sil nadaná další plodivou silou. Jak dosahují stále vyššího stupně, přibližují se v nich sdružené síly stále vyšší nadřazené síle, až nakonec dospějí k nejvyšší jednotě, která vládne jimi všemi: v nej-

vyšším sjednocení všeho v sobě moc vrcholné síly ztotožňuje moc síly nejnižší. Existují tudíž dvě odlišné, avšak stále se aktivně sjednocující síly, které navzájem zprostředkovává je obě převyšující princip. Vystává tak před námi triáda základních sil, které jsou spolu věčně spojené; tuto trojičnost považoval Saint-Martin za poslední princip všeho bytí a života, za to nejvyšší, k němuž lidské poznání musí nakonec vystoupat, i když se bude ubírat cestou zdánlivě nekonečného řetězce sjednocení a jejich nového překonání. Tímto posledním principem je Bůh, od něž proto odvisí každá lidská myšlenka, každé hnutí mysli, všechno, co je kdykoli jakkoli „zplozeno“ lidským myšlením, jednáním, poznáním. Řečeno již s ohledem na Baaderovu tezi, *cogito* je možné pouze proto, že ho principiálně podmiňuje *cogitor a Deo*. Dospějeme-li k tomuto poznání, dodává Saint-Martin poněkud gnosticky, opouští nás pýcha *cogito* a musíme se sklonit v hlubokém mlčení a ponořit se do duchovních hlubin nevyslovitelného údivu.

Baaderova teze *cogitor ergo sum* tak nehovoří o ničem jiném než o lidské velikosti, kterou s oporou v teosofickém zázemí popírá. Všechno stvoření, a spolu s ním zcela samozřejmě také člověk, je v jeho očích na jedné lodi; samo v sobě není ničím, rozuměj, není vůbec, jak říká s využitím populární věty Mistra Eckharta.⁴⁴ Rozhodnutí skoncovat s karteziánstvím je rozhodnutím o skoncování s celou novověkou a moderní subjektivizací, individualizací a racionalizací. K člověku existuje jediná cesta, která začíná v Bohu; každá filosofie, jež by chtěla vycházet od člověka, vede proto k popření Boha a člověka současně. Bránit takovému „prostořekému osvícenskému šílenství“ (*naseweisen Aufklärungswahn*), jak říká Baader, znamená tudíž obhajovat humanismus, lidskou podstatu, člověka vůbec: mezní apologie římského katolicismu, která se pohybuje na rozmezí radikalismu a fanatismu, se tak nakonec staví jako poslední hráz proti hrozícímu zániku člověka.

Základem Baaderovy náboženské filosofie člověka je myšlenka, že všechno lidské myšlení může vycházet pouze z ideje Boha. Jak dodává, to není jakási „momentální intuice“ nebo „sekundární poznatek“, ale „nejprimitivnější“, rozuměj prvopočáteční úvaha. Opírá se o klasický teosofický axiom, který potvrzuje „pravdu o nemožnosti toho, aby Bůh nebyl“, a „pravdu o nutnosti jeho existence“.⁴⁵ Nikde v celé německé i evropské

44 *Alle Creaturen in sich selber sind nicht*. Srov. F. v. Baader, *Sämtliche Werke...* VII, 89.

45 „Jestliže v exaktních a přírodních vědách používáme jisté zásady (axiomy), pak se také dále neptáme, proč jsou pravdivé, nýbrž jsme si jisti, že obsahují svou pravdu v sobě samých tím, že nejsou *notiones causatae*, ale *notiones causae*. Axiomem všech axiomů je pravda nemožnosti neexistence Boha, tudíž pravda nutnosti jeho existence. Uznání toho, co je jsoící skrze sebe sama, tedy Boha, je nevyhnutelné. Jakožto samo

romantice nenalezneme tolik podrobně rozpracovaných variací této myšlenky jako právě u Baadera. Z velké nabídky jak ji číst a jak jí rozumět vyplývá ale nakonec jeden rámcově shodný závěr. Mezi člověkem a Bohem je neprokonatelná hranice, neprostopupná propast, kterou nelze nikdy smazat nebo zrušit,⁴⁶ a naopak, lidské sebezpoznání může být pouze Božím darem, nikdy něčím, k čemu by člověk dospíval svémocí. Všechny konstrukce našeho sebevědomí musí nutně ztroskotat, říká Baader, lidská naděje je jedině v tom, že „necháme promlouvat samotného Boha“.⁴⁷ Filosofie nikdy nezačíná věděním, protože před každým věděním leží ještě „předvědění“ či „spoluvědění“,⁴⁸ řečeno jinak, každému našemu možnému vědění nutně předchází vědění sdílené s Bohem (tj. souvědění, *conscientia*), že jsme pouze proto, že nás myslí Bůh. Nestačí tudíž říci *cogito, ergo sum*, nezbytné a lidsky nepominutelné je *cogitor (a Deo), ergo sum*.⁴⁹

Baader nechápal své postoje jako mystické nebo čistě náboženské, ale přisuzoval jim statut „vyšší rozumovosti“, která má překonat plochý rozum osvícenství. Formální požadavek jiného či vyššího než technizujícího osvícenského racionalismu je rovněž jedině, co sdílí s romantickým nárokem na novou rozumovost. Obsahově a rovněž ideologickým, církevně-politickým vyzněním ale jeho systém s romantikou vázat nemůžeme.⁵⁰ Nesporně významné na jeho díle je to, že základy své nábožensko-filosofické antropologie přenášel na hodnocení soudobé sociální situ-

v sobě jsoucí je Bůh nehybným hybatelem a základem všeho. Nehybnost Boha však není něčím, co by omezovalo inteligenci (v jejím pohybu), ale co ji osvobozuje a povznáší.“ Srov. F. v. Baader, *Sämtliche Werke...* XII, 265-266.

46 Baader se tím staví proti mystické tradici založené na předpokladu konečné konfúze člověka s Bohem, který v jeho době hájila například Madama Guionová, a připojuje se více k tradici reprezentované J. Taulerem. Srov. F. v. Baader, *Sämtliche Werke...* II, 227. Důvodem pro odmítnutí mysticky lákavých názorů o splynutí s Bohem je naléhavá a mnohdy prudce formulovaná Baaderova obava z panteismu (resp. z autoteistické představy Boha), jejíž riziko zde spatřoval, a nárok na osobnostní pojetí Boha.

47 ...*allenthalben Gott selbst reden zu lassen.* (*ibid.*, 451).

48 Baader používá termíny *Wissen* a *Gewissen*; předpona *Ge* – je ale ve všech latinských variacích překládána jako *con-*, v řeckých jako *syn-*. Nejde tedy o „svědomí“, jak by odpovídalo běžnému překladu slova *Gewissen*, ale o specifickou významovou variantu, „souvědění“.

49 Srov. F. v. Baader, *Sämtliche Werke...* XII, 238.

50 A to ani navzdory uznání a obdivu, které Baader sklízel od svých současníků a zvláště současníc, mj. Goetheho, Jeana Paula, Schellinga, Bettiny von Arnim, Caroliny Schellingové, Rahel Varnhagenové, W. von Humboldta ad. Rozpor ve vnitřní intenci vrcholné romantiky a Baaderovy teosofie je příliš silný, nehledě na to, že Baaderova myšlenková soustava míří v důsledku proti romantické otevřenosti a nepředpojatosti. Je však nutné zmínit, že Baaderovu filosofii po relativně dlouhou dobu vysoce cenil G. W. F. Hegel.

ace (tzv. dělnické otázky).⁵¹ Její kritikou a návrhy na její zlepšení se stal předchůdcem pozdější sociální katolické teologie. Snahou o podobné praktické uplatnění svých hledisek se vyznačují jeho pokusy o smír mezi západním křesťanstvím a východní ortodoxií, kvůli nimž bývá někdy označován za otce moderního ekumenismu.

Ačkoli Joseph Görres náleží ke stejné škole, představuje v okruhu katolické romantiky jiný typ myslitele. Zatímco Baader působil jako mysticky laděný *homo religiosus*, Görres je jednoznačně *homo politicus*: sám o sobě tvrdil, že je člověkem vědy, jehož Bůh pověřil velkými úkoly na poli politiky. Vědomí vlastní pověřenosti odpovídá také styl Görresova vyjadřování. Jak píše jeho životopisec Gerhard Kallen, byl Görres typ „římskokatolického filosofa, který bojoval proti racionalismu, indiferentismu a materialismu“, a to nikoli cestou „logické reflexe, nýbrž spekulativního nazření; proto mají jeho spisy více ráz vizí než myšlenkových pojednání“.⁵² Filosofické dílo srovnatelné s Baaderovým Görres nezanednal, avšak jeho význam, jímž zasahuje i do dějin religionistiky, spočívá především v oblasti dějin mystiky, v mytologii a v historii.

Görresův zájem o mytologii doprovázel jeho vědecké působení již během heidelberského období (1806-1808). Sem rovněž spadají nejvýraznější vlivy romantiky, které se projevují zejména tím, že Görres hledá pro svůj obraz světa východisko ve filosofii přírody a v její syntéze se spekulativní náboženskou (od roku 1824 výrazně konzervativně katolickou) filosofií. První práce k mytologiím a dějinám mystiky⁵³ i k filosofii přírody⁵⁴ mají ještě víceméně osvícenské myšlenkové zázemí a postrádají i typicky romantickou tendenci k syntetickému podání skutečnosti. Universální výklad obsahu všech věd o přírodní i duchovní realitě se stává vyhlášeným Görresovým cílem až v *Dějinách mýtů asijského světa*,⁵⁵ které

51 Srov. Franz von Baader, *Über die Proletaires*, München: Franz 1834; týž, *Über den Evolutionismus und den Revolutionismus, oder über die positive und negative Evolution des Lebens überhaupt, und des socialen Lebens insbesondere*, [s.n.] 1835; týž, *Über das dermalige Mißverhältnis der Vermögenslosen oder Proletaires zu den Vermögen besitzenden Klassen der Societät*, München: Franz 1835.

52 Srov. Gerhard Kallen, *Joseph Görres und der deutsche Idealismus*, Münster: Aschendorff 1926, 23.

53 Viz např. Joseph Görres, *Glauben und Wissen*, München: Scherer 1805.

54 Viz např. Joseph Görres, *Aphorismen über die Kunst: Als Einleitung zu Aphorismen über Organomie, Physik, Psychologie und Anthropologie*, Koblenz: Lassaut 1801; týž, *Aphorismen über die Organomie*, Koblenz: Lassaut 1803.

55 Srov. Joseph Görres, *Mythengeschichte der asiatischen Welt*, Heidelberg: [s.n.] 1810. Do téže doby spadají další velká díla, která měla značný vliv na počátky religionistických bádání, *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen I-IV* (Leipzig: Leske 1810-1812) a *Opuscula mythologica, philosophica, historica et grammatica* (Leipzig – Darmstadt: Leske 1817) Friedricha Creuzera (1771-1858). Vztahy mezi těmito spisy nejsou dosud přesně a úplně vyhodnoceny, předpokládají se však

měly být spojením přírodní filosofie (již Görres označoval jako „pansofii“) s „teosofií“ čili náboženstvím (každé náboženství se svou bytností jeví jako teosofie, říká Görres). Počátky mytologie sahají podle Görrese do Indie, krajiny „lidského mládí“ (*Jugendland der Menschheit*), avšak samy mýty nejsou prvotní teosofickou, tj. náboženskou myšlenkovou formou. Domníval se, že všechny formy mýtů i náboženství vycházejí z jednoho společného kořene, z prvotního náboženství (*Urreligion*), o jehož konkrétním tvaru nemůžeme nic bližšího říci. Z něj evolučně vycházejí další historické mytologie a náboženství lidstva, která jsou tak svým původem rovnocenná. Vývoj náboženství je přirozený a týká se všech lidských kultur, včetně křesťanské; křesťanství je tak jedno náboženství mezi ostatními, je sice „vrcholem, středem, duchem a duší všech ostatních náboženství, není však absolutním koncem a vrcholem“, jak Görres znovu potvrdil v dopise Adamu Müllerovi z 16. května 1818.

Období mezi léty 1810 a 1827, kdy byl Görres na přímluvu C. Brentana povolán na universitu v Mnichově, je dobou jeho náboženského a filosofického hledání, v němž se prolínají slábnoucí prvky náboženského indiferentismu s rostoucí katolickou angažovaností. Zlom tvoří rok 1824, kdy začal spolupracovat s ultrakonzervativním časopisem *Katholik* a jako jeho vydavatel projevoval značnou náboženskou horlivost. Motivy tohoto po dlouhou dobu dozrávajících rozhodnutí nejsou opět zcela zřetelné, často se však usuzuje na poměrně chladnou Görresovu úvahu, v níž spojil své politické zájmy se silou, o které se domníval, že je dokáže prosadit. Rozdíl mezi studii s náboženskou tematikou z doby kolem roku 1810⁵⁶ a z dvacátých let⁵⁷ působí skutečně tak, jako by je psali dva různí autoři. Patrná je však tendence, kterou vyzorovali Görresovi spolupracovníci v časopise *Katholik*, mimo jiné C. Brentano a J. M. Sailer: podle nich

vzájemné autorské konzultace a oboustranná ovlivnění (doložená podobným způsobem historických kombinací, analogickými komparacemi, etymologickými postupy hraničícími s jazykovými hříčkami, nehledě na celkovou intenci), což by nasvědčovalo existenci jakési společné „mytologické školy“ v období vrcholné heidelberské romantiky. Zásadní rozdíl spočívá v tom, že zatímco Creuzer pokračoval v rozvoji mytologie filologicko-historickou cestou, Görres propadal stále hlubšímu mystickému nazírání celkové kosmických souvislostí v dějinách mýtů.

56 Viz např. Joseph Görres, *Fall der Religion und ihre Wiedergeburt*, Heidelberg: [s.n.] 1810. Görres zde hovoří o náboženském a církevním úpadku Německa a dožaduje se „nové církve“ či dokonce „nové církve vědění“, která by nacházela oporu v „nové německé filosofii“ (*neue teutsche Philosophie*) a „znovuobnoveném idealismu“ (*wiedergeborene Ideenlehre*).

57 Viz např. Joseph Görres, *Der Kampf der Kirchenfreiheit mit der Staatsgewalt in der katholischen Schweiz: Am Udligenschwyler Handel dargestellt*, Strassburg: [s.n.] 1826; též, *Der Heilige Franziskus von Assisi: Ein Troubadour*, Berlin: Weltgeist-Bücher Verlag-Gesellschaft 1826; též, *Emanuel Swedenborg, seine Visionen und sein Verhältnis zur Kirche*, Strassburg – Mainz – Speyer: [s.n.] 1827.

opouštěl historickou základnu svých prací, aby se stal bojovníkem proti „falešnému“ mysticismu a obhájcem „pravé“ katolické mystiky. Tato cesta od historika k hlasateli specifikovaného světového názoru či spíše ideologie vyvrcholila v jeho hlavní mnohasvazkové práci o křesťanské mystice, která zůstala nedokončena.⁵⁸

Křesťanská mystika, která plně opouští pole vědy, a to jak metodologicky, tak obsahově (množství omylů, legend a polopравd bylo rozeznáno velmi záhy historickými a komparativními výzkumy), má velmi blízko k romantickému universalismu. Svým charakterem je spíše poetickým vyprávěním stárnoucího autora, který se na silně spekulativní a minimálně empirické základně pokouší dosáhnout jednoty vědění. Staví se proti specializaci, proti štěpení poznání ve vědních oborech i v lidských činnostech a s vehemencí herolda ohlašujícího nový svět brojí především proti náboženským různicím, odlišnostem a svébytnostem. Filosoficky jsou jeho náhledy opřeny o dřívější romantizující filosofii přírody. Z ní přejímá myšlenku paralelismu ducha a přírody, myšlení a bytí (analogicky k tomu, jak tuto látku podali Fichte a zejména Schelling), který posléze vede k závěrečné absolutní identitě, ke sjednocení, jež má pro Görrese zásadně christologický, soteriologický rámeček. Görresovo dílo o mystice, s nímž se nese snadno srovnávali už mnozí jeho současníci, tak vytváří zvláštní kombinaci mystických, mytologických, přírodně-filosofických a katolicko-teologických prvků, která se mohla zrodit pouze v prostředí pozdní katolické romantiky.

Poslední z představitelů mnichovského katolického kruhu, jehož zde zmiňuji, je Clemens Wenzeslaus Maria Brentano, rozporuplná postava, v jejímž životě se objevují dvě nespojitě, jakoby zcela nesouvislé etapy, život romantického básníka a spoluautora jedné z nejslavnějších básnických sbírek vrcholné romantiky⁵⁹ a život exaltovaného mystika a vizionáře, který zcela zavrhl poezii a literaturu jako hodnoty. Zlom v jeho životě se datuje 27. lednem 1817, kdy Brentano údajně z podnětu nešťastné lásky k Luise Henselové prošel tzv. generální zpovědí, zřekl se předchozího způsobu života a zahájil pouť katolického mystika, propagátora víry v zázraky a hlasatele katolického soužití podle ideálů prvotní církve. Z období po Brentanově obratu pochází jediná jeho významná práce, která byla dobově značně diskutovaná. Spadá do tematické oblasti pokusů o rekonstrukce faktického života Ježíše Krista, kterých se v 19. století v souvis-

58 Viz Joseph Görres, *Christliche Mystik* I-V, Regensburg – Landshut – Wien: [s.n.] 1836-1842.

59 Srov. Ludwig Achim von Arnim – Clemens W. M. Brentano, *Des Knaben Wunderhorn*, Heidelberg: [s.n.] 1806 (česky: *Chlapcův kouzelný roh*, přel. J. Pokorný, Praha: Odeon 1980).

losti s rozvojem biblistiky a historických výzkumů náboženství objevila celá řada. Brentano ji vydal anonymně pod názvem *Hořké utrpení Pána našeho Ježíše Krista. Podle úvah bohumilé Anny Kathariny Emmerichové...* roku 1833.⁶⁰ Spolu s dalšími dvěma životopisy, které byly vydány až po Brentanově smrti,⁶¹ představuje toto dílo religionisticky dosud nepříliš prozkoumaný terén. Bývá přehlíženo jak pro svůj romantizující styl, tak pro lpění na vizionářských principech, které je ze sféry vědecké literatury vylučují. Mělo by však být nahlíženo jako dobový značně významný dokument vnitrokřesťanského sváru o tzv. historickou pravdu života Ježíše Krista, který se dotýkal základů víry a kolem nějž propukalo mnoho emocí. Ačkoli Brentano nepochybně sledoval apologetické cíle, ukazuje jeho spis velmi věrohodně ten typ myšlení, který stavěla římsko-katolická církev do opozice k historicko-filologickým bádáním prováděným v protestantské novozákonní vědě. Pomáhá tím vysvětlit, proč a jak získával brentanovský typ „duchovního románu“ rezonanci v širokých vrstvách obyvatelstva, ačkoli byl z hlediska vědeckého přínosu v podstatě bezcenný.

Tübingská katolická škola

Předchozí výklad ukázal, že kulturní vývoj 18. století včetně jeho základních osvícenských filosofických a uměleckých, zvláště literárních hodnot, nedokázala jihoněmecká katolická teologie ani účelně vstřebat, ani plodně využít. Obrazně řečeno, v počínající moderně, tj. v první polovině 19. století, které zde reprezentuje duchovní kultura romantiky, se ocitala jakoby bez základů, na nichž by mohla stát. Stále více se rozevíraly nůžky mezi vývojem sekulární společnosti a církevně-teologickými po-

60 Clemens W. M. Brentano, *Das bittere Leiden unseres Herrn Jesu Christi: Nach den Betrachtungen der gottseligen Anna Katharina Emmerick*, Sulzbach: [s.n.] 1833. Zmiňovaná A. K. Emmerichová byla augustiniánská řádová sestra z kláštera v Dülmenu, již se údajně roku 1812 objevilo na těle pět ran Kristových. Stigmatizovaná jepitíška mívala různá náboženská vidění, která Brentana zaujala natolik, že je začal zapisovat. Od května 1819 až do smrti Emmerichové roku 1824 pobýval v její blízkosti a zápisky jejich projevů zpracoval a vydal jako uvedenou knihu. Jak uvádí například Jiří Stromšík, byla to paradoxně právě tato původně propagandistická literatura, která získala svého času největší ohlas z celého Brentanova díla a dočkala se mnoha desítek vydání (Srov. Jiří Stromšík, „Hoře z poezie“, in. Clemens W. M. Brentano, *O statečném Kašparovi a krásné Aniče: Výbor z pohádek a povídek*, přel. J. Munzar – V. Vařecha, Praha: Odeon 1988, 30).

61 Clemens W. M. Brentano, *Leben der heiligen Jungfrau Maria: Nach den Betrachtungen der gottseligen Anna Katharina Emmerick*, München: Literar.-artist. Anst. 1852; též, *Das Leben unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi: Nach den Gesichten der gottseligen Anna Katharina Emmerick*, Regensburg etc.: Pustet 1858.

stoi a katolická teologie jako teoretická reflexe reality (včetně jejího sociokulturního rozměru) stále obtížněji hledala své místo a orientaci. Většinou ji nacházela v církevně-politickém konzervativismu, v restaurativním myšlení, případně ve vypjatě prožitkové, mystické religiozitě poznamenané odporem k moderní racionalizační, subjektivizační a individualizační kultuře. Začala se dláždít cesta vedoucí k I. vatikánskému koncilu, ale také k negativní reakci na koncil v podobě katolického modernismu a následného utápění katolické teologie ve vnitřních problémech, stále vzdálenějších životu efektivně uvažujícího člověka moderny.

Vedle toho se ale objevila teologická škola, která dávala jihoněmeckému katolicismu naději na odlišné, svým způsobem novátorské zaměření. Nabízela možnost jak vyváznout ze sevření mezi tradicionalismem a racionalismem, pozitivním křesťanstvím a osvícenským racionalistickým přirozeným náboženstvím, mezi kantovskou transcendentální filosofií a dogmatikou zjeveného náboženství, mezi společensky rezonující touhou po politické demokracii a církevními mocenskými ambicemi. Pro seskupení teologů, s nimiž se pojily tyto vyhlídky, se ujalo označení katolická tübingsenská škola.⁶² Jejím iniciátorem, který se opíral o podněty J. M. Sailera, F. Schleiermachera, F. W. J. Schellinga a zejména lucernského teologa Johanna Heinricha Aloise Güglera (1782-1827), byl Johann Sebastian von Drey (1777-1853). Ke škole dále náleželi Johann Adam Möhler (1796-1838) a Johannes Evangelist von Kuhn (1806-1887). V určitém názorovém souznění s nimi působil rovněž Franz Anton Staudenmaier (1800-1856), autor polemické filosoficko-náboženské koncepce křesťanství jako systému absolutní pravdy, kterou stavěl do opozice k Hegelově filosofii náboženství.⁶³ Počátek školy spadá do roku 1817, shoduje se tedy s datem přeložení Friedrichovy university v Ellwangen na Zemskou württemberskou universitu v Tübingen.⁶⁴

62 Označení „tübingsenská škola“ není původní a v době jejího působení se nepoužívalo. Vzniklo až dodatečně jako analogie obou protestantských túbinských škol, starší školy Gerharda Christiana Storra (1746-1805) a mladší školy Alberta Ritschla (1822-1889).

63 Srov. např. Franz Anton Staudenmaier, *Geist der göttlichen Offenbarung, oder Wissenschaft der Geschichtsprincipien des Christenthums*, Gießen: Ferber 1837; týž, *Die Philosophie des Christenthums oder Metaphysik der Heiligen Schrift als Lehre von den göttlichen Ideen und ihrer Entwicklung in Natur, Geist und Geschichte*, Gießen: Ferber 1840; týž, *Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems: Aus dem Standpunkte der christlichen Philosophie*, Mainz: Kupperberg 1844; týž, *Die christliche Dogmatik I-IV*, Frankfurt a. M.: Minerva 1844-1852.

64 Tímto v podstatě diplomatickým tahem dosáhla římskokatolická církev toho, že na stávající universitě v Tübingen vznikla katolická fakulta, avšak nadto i ve vynikajícím evangelickém učilišti, známém jako „tübingsenský ústav“ (*Tübingenstift*), jímž prošla většina německých romantiků a představitelů filosofie německého idealismu, byla za-

Drey byl teologicky ovlivněn Schleiermacherem a filosoficky zejména Schellingem. Odborně vyrůstal v intelektuální kultuře romantiky a německého idealismu, v romanticky estetizovaném universalismu a pojetí dějin, které formoval Schelling. Dreyův pojem náboženství se tak neutvářel pod zorným úhlem „niternosti“, „nazření“, teosofické a mystické „bezprostřednosti poznání podstaty“, ale na základě programového spojení filosofie a teologie, od kterého očekával možnost uceleného, jednotného znázornění dějin lidstva a postavení křesťanství v nich. První Dreyovy práce⁶⁵ se věnují právě kategorii dějinného (*das Geschichtliche*), kterou autor podává plně v Schellingově smyslu, a návazně na to zkoumá možnosti spojení víry (chápané jako objektivní psychický fakt) s lidskou subjektivitou (empirickým Já, jak s ním pracovali Fichte i Schelling). K vazbě mezi nimi dochází tehdy, když víra uchopuje absolutno, což je však možné pouze formou dějinného procesu, v empiricky prožívaných dějinách. S vírou tedy nutně korespondují dějiny, v nichž stojí empirické Já, a nelze ji myslet jako něco mimodějinného nebo nedějinného. Z toho pro Dreye vyplývá první směrodatný teologický závěr, totiž že celkové pochopení skutečnosti a člověka může být pouze dějinné. Důsledky jsou zřejmé: pak i náboženství může mít jen dějinný charakter, a stejně „pozitivně-dějinné“, jak říká Drey, je také Zjevení. Zjevením byl dán univerzální řád pro historický vývoj všeho religiózního, tzn. jak všech náboženství, tak i všech jejich projevů, jež směřují ke svému vrcholu, křesťanství.⁶⁶

Druhý závěr plyne z přenesení⁶⁷ tohoto dějinného vědomí na dějiny církve, pochopené jednak jako dějiny ideje a jednak jako dějiny instituce církve. Systém církevních dogmat vysvětluje Drey jako sdělení určitých základních obsahů Božího rozvažování (*Verstand*) lidskému rozumu (*Vernunft*), k němuž dochází v dějinách a které vede lidský rozum k tomu,

ložena katolická pobočka: Státní katolický teologický konvikt dostal jméno „Vilémův ústav“ (*Wilhelmsstift*), který ale slávy původního „štitfu“ již nikdy nedosáhl.

65 Zejm. Johann Sebastian von Drey, *Kurze Einleitung in das Studium der Theologie*, Tübingen: Laupp 1819.

66 Drey blíže určuje vrchol náboženské evoluce v křesťanství poměrně opatrně; křesťanství je historické náboženství, v němž se projevuje Zjevení jako výraz absolutního řádu skutečnosti nejvyšším, pro nás rozeznatelným způsobem (Drey užívá výraz *diakritischer Höhepunkt*). V pozadí je zřetelná Schellingova myšlenka o křesťanství, které je „svým vnitřním duchem a v nejvyšším smyslu historickým útvarem“, myšlenka, která prolíná jeho filosofii náboženství od „Předmluvy“ ke spisu *O světové duši* až po pozdní varianty *Věků světa*.

67 Srov. Johann Sebastian von Drey, *Ideen zur Geschichte des katholischen Dogmen-systems*, Tübingen: Laupp 1812-1813 (in: J. R. Geiselman, *Geist des Christentums und des Katholizismus: Ausgewählte Schriften Katholischer Theologie im Zeitalter des deutschen Idealismus und der Romantik*, Mainz: Kupferberg 1940, 235-331).

aby se utvářel v podobě vědeckého systému. V tomto pojetí je patrný jistý svár mezi tehdy vzkvétajícím tradicionalismem („sdělení“, o němž Drey hovoří, není nic jiného než tradiční a zvláště protideisticky zaměřená představa ustavičného „Božího vychovávání“ člověka) a organickým pojetím přirozených lidských dějin; teocentrické momenty se střetávají s romanticky založenou myšlenkou jednotného organického celku života, která u Dreye působí jako korektiv dějin dogmatu. Stále očividněji pod vlivem Schellingova systému transcendentálního idealismu přejímá Drey metodu dialektického výkladu, která mu dovoľovala vnášet do dějin dogmatu nejen kategorii pravdy, ale i jejího opaku. Proto do nich mohl zahrnovat historické omyly, chyby, úchylky, rozpory a protiklady, které všechny náležejí do jednoho jediného organického vývoje a jsou pro instituci církve podnětem k hlubší reflexi historického ztvárnění ideje církve. Sám se o ni pokusil ve studii *O duchu a bytnosti katolicismu*,⁶⁸ kde znovu s plným využitím romantického pochopení dějin a tradice vyžaduje, aby se katolicismus reflektoval jako historicky se vyvíjející organismus, který svou bytností důsledně odpovídá prvotnímu křesťanství.

Vrcholné Dreyovo dílo *Apologetika*⁶⁹ široce shrnuje, rozvíjí a usoustavňuje zmiňované postoje. Drey klade důraz na historicky dynamickou a zároveň organickou identitu prvotní církve a současné církve: nemůže ji samozřejmě konstatovat jako fakt, ale klade ji jako axiom, který plyne z několika romantických předpokladů jeho úvahy. Především aplikuje pojem tradice, který plně odpovídá parametrům stanoveným romantikou (estetizovaný pojem vývoje jednotného organického celku skutečnosti, který se váže na poznání absolutna identické s absolutním poznáním); takto pochopená tradice se řadí do koncepce romanticky vymezeného „systému“, a mimo to se u Dreye projevuje i romantické zabarvení kategorií „pospolitost“ (*Gemeinschaft*) a „národ“ (*Volk*), které jsou ale využívány převážně apelativně. Tento pojem tradice uplatněný na historický vývoj církve pak dovoľuje, aby jeho základ, dění spojené s Božími projevy v dějinách, byl interpretován jako božský sebepohyb, v němž vůdčí a působící Boží síla tvoří kontinuum s vedenou a spolupůsobící silou člověka. Vzniká tak systém, v kterém je církevní doktrinální tradice pojata jako historické sebepodání Boha, a tento systém je s využitím dialektických prostředků filosofie německého idealismu přenesen na výklad universálních dějin lid-

68 Johann Sebastian von Drey, *Vom Geist und Wesen des Katholizismus*, Tübingen: Laupp 1819 (in: J. R. Geiselman, *Geist des Christentums und des Katholizismus: Ausgewählte Schriften Katholischer Theologie im Zeitalter des deutschen Idealismus und der Romantik*, Mainz: Kupferberg 1940, 195-234).

69 Johann Sebastian von Drey, *Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christentums in seiner Erscheinung I-III*, Mainz: Kupferberg 1838-1847.

stva. Spojení spekulativního a historického prvku, které celý Dreyův systém charakterizuje nejvíc, znamenalo nejen nesrovnatelně otevřenější základ pro teologické diskuse než čistě spekulativní teosofie katolické romantiky, ale vybízelo k historickým a komparativním výzkumům jednotlivých dějinných náboženství vůbec.

Rovněž Dreyův žák a pozdější kolega Johann Adam Möhler byl ke svému pojetí náboženství přiveden schleiermacherovskou inspirací a romantickými kategoriemi. Původně vyšel z prostředí výrazněji ovlivněného osvícenským racionalismem a jeho romantickým prohloubením než u Dreye, avšak na rozdíl od něj se nevěnoval tolik metodologickým a filosofickým předpokladům teologických bádání (tyto spekulativní momenty mohl od Dreye přebírat), ale spíše již vlastním historicko-teologickým výzkumům. K nim náleží už jeho první významné dílo o dějinách rané církve,⁷⁰ v němž se jednak nebyvale otevřel podnětům soudobých protestantských bádání o dějinách křesťanství⁷¹ a jednak dále rozvinul dreyovsly zakotvený pojem tradice. Toto rozvinutí má podobu dokládání historických vazeb mezi kontinuálním dějinným působením Boha a formováním tzv. „národního ducha“. Möhler zde přejal romantické učení o „duchu národa“ (*Volksgesitlehre*) a využil je k ideové konstrukci obrazu „národně oduševnělé“ církve, která je dále součástí jednotného „mystického organismu“, avšak obohacuje ho a pomáhá jeho rozvoji právě národním duchem.

Organický dějinný vývoj se tedy stále děje v jednotě; jednota je termín, který toto pojetí tradice implikuje, protože ve smyslu romantického pojetí dějinnosti stále vychází z obrazu universálních dějin lidstva, kultur a náboženství, v nichž všechny věřící všech dob spojuje jedna jediná přesažná Boží síla. Mohou existovat různé kultury, různá náboženství, různé smýšlející lidé v různých epochách, avšak vždy jen v jednotě, v níž se utváří historické kontinuum života. Tento Möhlerův náhled legitimoval historické výzkumy diferentních náboženství, protože jejich výsledky systemizoval sice dějinně dynamickým, avšak vnitřně identitním způsobem: historický vývoj náboženství probíhá po různých cestách a vyznačuje se maximální mnohovrstevnatostí, avšak spěje vždy ke konečné jednotě, tzn. k identifikaci s jedním jediným přesažným principem.

70 Johann Adam Möhler, *Die Einheit der Kirche oder das Princip des Catholicismus, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der ersten drei Jahrhunderte*, Tübingen: Laupp 1825.

71 Möhler působil v Tübingen od roku 1821 jako repetent na Vilémově ústavu a stýkal se zde s evangelickými teology pracujícími v původním „štitu“. Vedle toho se během studijní cesty do Berlína a Göttingen seznámil s tehdejšími předními protestantskými historiky, například s Planckem, Marheinekem a zejména Johannem Augustem Wilhelmem Neanderem (1789-1850), zakladatelem nového směru v církevním dějepiscetví, který mu přiblížil historické významy termínu náboženská zkušenost.

Další Möhlerův vývoj charakterizuje postupný odklon od romantických přístupů, které považoval stále zřetelněji za příliš subjektivistické a ohrožující objektivní pojem víry, a návazný příklon ke konfesionalismu. Můžeme ho sledovat na postupných úpravách Möhlerova hlavního díla *Symbolika*.⁷² V jeho první verzi přebírá ještě většinu romantických kategorií včetně romanticky (nepoliticky) vymezeného pojmu „národa“, s nímž pracuje při funkcionální analýze institucionální struktury církve a při výzkumu její autority. V dalších vydáních se ale do popředí dostává normativní význam biblických textů, jimž je v dějinách náboženství přisuzována plná singularita; Möhler se tím příklání formálně na stranu tradicionalismu, obsahově se ale spíše vyrovnává s Hegelovou nosnou ideou absolutního ducha a jeho pojmové i předmětné objektivizace. Teologickou podobu získala tato hegelovská představa v Möhlerově učení o dvou Zjeveních, přirozeném a nadpřirozeném, jehož podstatou je absolutní nadřazení nadpřirozeného, tzn. vnějšího a na člověku nezávislého Zjevení, přirozenému. Přirozené Zjevení je Möhlerovo jméno pro romantický náboženský či spíše nábožensko-filosofický imanentismus, který ještě v intenci osvícenského přirozeného náboženství předpokládal, že „Zjevení“ není v náboženském smyslu nadpřirozená událost zakládající dějiny, ale termín, jenž lze užívat v přeneseném smyslu na rozvíjení vědomí Boha a božství v člověku. Vnitřní tendence této úvahy nutně vede k tomu, že se nakonec takto pochopené „Zjevení“ musí identifikovat s rozvojem lidského ducha, tzn. jeho předpokladem se stává nespécifikované poznání. K této poloze se dostává hegelianismus, a proti němu staví Möhler svou verzi „nadpřirozeného“ či „vnějšího“ Zjevení (*äußere Offenbarung*) s tradičním christologickým a soteriologickým významem.

Přes tyto posuny zůstává v Möhlerově teologii ústřední úloha rozumu, jejíž zdůraznění zabraňuje úplnému odklonu od racionality, analogickému například mnichovské nebo vídeňské katolické romantice, a staví tübingskou školu stále do ohniska napětí mezi racionalismem vznikající moderní evropské kultury a tradicionalismem římskokatolické církve.

72 Johann Adam Möhler, *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnißschriften*, Mainz: Kupferberg 1832. *Symbolika* měla za Möhlerova života pět vydání, v kterých autor prováděl zřetelné úpravy směřující k jinému než původně zamýšlenému vyznění. Lze soudit, že se zde projevovaly vlivy sílicí pozdní romantiky a katolické romantiky stejně jako Möhlerovo pozdní ovlivnění Hegelem. Vyostřený konfesionalismus je patrný na Möhlerově vlastní apologetice, kterou napsal kvůli kritice své *Symboliky* ze strany protestantského teologa a filosofa Ferdinanda Christiana Baura (1792-1860); srov. Johann Adam Möhler, *Neue Untersuchungen der Lehrgegensätze zwischen den Katholiken und Protestanten: Eine Verteidigung meiner Symbolik gegen die Kritik des Professors Dr. Baur in Tübingen*, Mainz: Kupferberg 1834.

Möhler trvá na tom, že člověku přísluší schopnost přirozeného poznání Boha⁷³ a rozlišuje mezi rozumovým poznáním a milostí, která je dána pouze ve Zjevení. Rozumové poznání má dle něj dostatek prostředků a síly k tomu, aby člověku dovolovalo dosáhnout reálného přesvědčení o Božím bytí a vlastnostech bez mimořádného Zjevení. Pro tyto teze je rozhodující pojetí rozumu, o něž se opírají. Möhler nemá na mysli diskursivní rozum, jak by se o něm mohl poučit například u Kanta, ale sahá po romantickém názoru, v němž se rozum jeví jako orgán bezprostředního vjemu celkové souvislosti universa, jeho jednoty, absolutnosti, chcemeli, božskosti. Rozum pak vystupuje jako orgán lidské vnímavosti pro Boha a božské, kdy je vjem totožný s bezprostředním poznáním, pokud se s ním pojí lidská vůle po poznání Boha, je-li tedy určován nejen organicky, ale také eticky. Jsou-li všechny tyto předpoklady naplněny a proces rozumového poznání Boha se stává jednou ze základních lidských vlastností, můžeme ho celý opsat a vyjádřit termínem, který je charakteristický pro tübingskou školu: rozumová víra (*Vernunftglauben*). Tento zvláštní novotvar, který v pozdějších dějinách katolické teologie prodělal úspěšnou kariéru, měl ale u Möhlera poměrně jednoduché postavení: byl opět předpokladem pro víru ve Zjevení (*Offenbarungsglauben*). Interpretačně důležité, zvláště pro dějiny náboženství, je ale to, že v Möhlerově koncepci není rozum pojímán jako izolovaná veličina, ale (pod vlivem romantiky) se nahlíží v celé své historické provázanosti a podmíněnosti, což hrálo dobově nepominutelnou roli při vnášení progresivních prvků do dějin dogmatu.

Filosoficky nejvyspělejší byl z představitelů tübingské školy zřejmě Johannes Evangelist von Kuhn, který ve svém díle zanechal zásadní reakci tübingských teologů na filosofii německého idealismu, z níž vyplynula nová a pro další vývoj nadějná určení poměru rozumu a víry, filosofie a teologie, spekulativní teologie a přírodní filosofie. Od ostatních tübingských teologů Kuhna odlišuje výrazné zaměření na teorii poznání, tedy na oblast, v níž nemohl vystačit s postulacemi pozitivní teologie a racionální metafyziky (doba už je silně pokantovská a podobné postupy nepřipouští), ale musel se soustředit na konstituci lidského vědomí. Zde mu v okruhu tübingské školy náleží prvenství v poznatku, že celková intence na zprostředkování křesťanské víry historickému vědomí (tzn. spojení víry ve Zjevení s dějinně utvářeným a v dějinách působícím rozumem) nebude úspěšná, pokud se nedokáže vyrovnat s problémem objektivitivy (pravdivosti) lidského poznání. Jinak řečeno, konečně vyjádřil, že

73 Tuto schopnost odůvodňuje poměrně komplikovanou argumentací, v níž nakonec hlavní roli má představa stvořenosti člověka k obrazu Božímu (*imago Dei*), tj. myšlenka využívaná tradičně protestantskou teologií, zvláště teologickou antropologií.

další osud teologického myšlení, nemá-li se vrátit k nezpochybňovaným axiomatickým metafyzickým systémům skrytým za autoritou Zjevení, závisí na vyrovnání se s Kantem a jeho kritikou poznávacích mohutností člověka. V důsledku to neznamená nic jiného, než jeden z prvních pokusů zajistit teologii rovnoprávné postavení mezi ostatními vědami na úrovni teorie poznání; pokusů, které se nemohly předem zaštiťovat autoritou církve a tradice, ale byly vystaveny regulérní konkurenci vědních noetik.

Za základ poznání považoval Kuhn „důvěřující víru“; člověk musí věřit v existenci pravdy a v její poznatelnost, tím však dostává teprve „ideu“ pravdy. Od ní musí postoupit k jejímu pojmovému poznání, tj. k „pojmu“ pravdy, a tato pojmová cesta je rovněž cestou od bezprostředně daného ve víře k reflexivně zajištěnému vědění. Celý tento proces se odehrává na úrovni rozumové víry, jak ji vymezil Möhler. Pro teologii a způsob, jak jí zabezpečit vědecký statut, to znamená, že se musí propracovat od bezprostředně dané ideje Boha k zajištěnému pojmovému vědění o Bohu. A zde nezbyvá, než přizpůsobit teologické myšlení této konstituci poznání; jestliže je tato konstituce filosofická, odpovídá tedy základním vědním poznatkům z oblasti filosofie vědomí a teorie poznání, příp. teorie vědy, pak se z teologie nutně stává varianta filosofického myšlení. Kuhn k těmto závěrům dospěl s nutností, která vyplývala z recepce noetických postupů německého idealismu. Protože si uvědomoval, že vystavuje teologii riziku identifikace s dříve filosofickou disciplínou, formuloval současně i rozdíly mezi filosofií a teologií, které pro něho byly dostatečným důvodem k požadavku na uznání samostatné teologie jako vědy.

Kuhnovy rozdíly se soustřeďují kolem pojetí dějin a dějinnosti. Filosofie podle něj interpretuje přírodu a lidské myšlení podle poznávacích zákonitostí, staticky a v závislosti na daném stupni bytí, takže před ní vždy zůstává specifická oblast dějin, která je jí nedostupná. Aby to mohl tvrdit, musí samozřejmě předpokládat, že dějiny nevznikají lidskou činností, ale jsou něčím člověku předem daným; jsou sférou objektivity, v níž svou objektivnost získávají rovněž všechny lidské myšlenky, představy, ideje. Zvláště to platí pro náboženské ideje, které jsou nejvyšším stupněm činnosti ducha a mohou se konkretizovat pouze v dějinách. Kdyby „náboženství“ a „Bůh“ existovali jako pouhé (rozumové) ideje, nemohli by se nikdy objektivizovat. Poněvadž ale vidíme, v kolika různých historických podobách se náboženství konkretizují, nezbyvá podle Kuhna než pochopit náboženství jako dějinnou dimenzi lidské existence. Náboženství je člověku dáno formou dějin, říká Kuhn.⁷⁴

74 Johannes Evangelist von Kuhn, „Über den Begriff und das Wesen der spekulativen Theologie oder christlichen Theologie“, *Tübinger Theologische Quartalschrift* 13, 1832, 253-304, 411-444.

Je patrné, jak se Kuhnova argumentace uchyluje od teorie poznání (či filosofie v užším smyslu) k filosofii dějin, kde má podstatně vyšší míru ideologické volnosti. Svým výkladem náboženství jako dimenze dějin nehovoří prvotně o náboženství, ale o dějinách, které předkládá jako poznanou, vědomím drženou kategorii, ačkoli ve filosofii dějin nemohou být dějiny nikdy víc než jen „rozumová idea“. Teprve tyto dějiny jsou pak bránou k náboženství Zjevení čili ke křesťanství, a tudíž k teologii, která může vznášet nárok na statut vědecké disciplíny proto, že zkoumá dějiny. Základem spekulativní teologie, která má zabránit tomu, aby se náboženství stalo pouze subjektivně daným jevem, je proto určitá filosofie dějin a určitá filosofie náboženství.

Zhruba od poloviny 19. století se Kuhn začal dostávat do konfliktů se sílícím proudem teologické novoscholastiky, který reprezentovali například Franz Jacob Clemens (1815-1862) a Lorenz Constantin von Schüzler (1827-1880).⁷⁵ S jejím nástupem doprovázeným revitalizací tomismu se ohlašovala i strukturální změna v německém katolicismu, jež postihla i úspěšně se rozvíjející tübingenskou školu. Přinesla nový typ teologické úvahy, který proslavil nová jména a nové myšlenkové postupy, ale současně ukončil několik desetiletí trvající soužití romantiky a katolické teologie.

Závěry

Vztahy mezi romantikou, jihoněmeckou katolickou teologií, katolickou romantikou a romantizující teologií spadají sice do poměrně krátké, ale interpretačně komplikované etapy ve vývoji evropské náboženské kultury. Její složitost není dána prvořadě náročností naukových systémů, ale historickým, sociálním, politickým a kulturním kontextem, v němž se tyto vztahy rozvíjely a který výrazně proměňovaly. Je to kontext, v němž vznikaly, prosazovaly se a etablovaly základní prvky evropské moderny; kontext hlubokého společenského přerodu, v němž se dokončuje první fáze novověké racionalizace a subjektivizace a začíná navazující fáze moderně vyhocené racionalizace, která vede v rovině materiální kultury k industrializaci a v rovině kultury duchovní k nástupu snah o politickou demokratizaci, stejně jako fáze moderně vyhocené subjektivizace, která vede k individualizaci. Romantika je specifickým odrazem a zároveň i dítětem těchto převratů a změn.

75 Kuhn se s nimi vyrovnával řadou studií, např. „Glaube und Wissen nach St. Thomas“, *Tübinger Theologische Quartalschrift* 42, 1860, 273-340; „Das Verhältnis von Philosophie und Theologie nach modern-scholastischer Lehre“, *Tübinger Theologische Quartalschrift* 44, 1862, 3-83.

Naproti tomu spojení romantiky s teologií, či přesněji řečeno využití většiny důležitých romantických motivů k teologickým účelům, je obrazem prvních velkých moderních krizí teologického myšlení, které se cítí nuceno využívat profánní filosofické, umělecké a literární prvky k otvírání vlastních nových cest. Katolická romantika jako historický fenomén je tak především dokladem prvotních reakcí katolicismu na ustavující se modernu, těch reakcí, které neměly podobu fanatického odmítání tzv. „pokroku“, ale začínaly tušit, že soulad mezi moderní společností, jejím myšlením a praktickým chováním, a náboženstvím, ať už v podobě církevní sebereprezentace nebo teologické ideje, bude stále nesnadnější záležitostí spojená s nezbytností mnoha vnitřních revizí.

To je první religionistický význam, který můžeme z výzkumů katolické romantiky odvodit a který se týká dějin moderního katolického křesťanství. Druhý význam se vztahuje k religionistice samotné. Popisované procesy se odehrávaly v době, kdy z analogických zdrojů a podnětů začaly vycházet první kroky k ustavení akademického studia náboženství. Můžeme vsázet na jistou souvislost mezi romantikou, pozdní katolickou romantikou a formováním teoretických hledisek, kterým dnes říkáme souhrnným termínem religionistika? Odpověď na položenou otázku závisí na tom, jak pochopíme a vyložíme proces vzniku religionistiky samotné. I výzkum pohybu v jihoněmecké katolické teologii první poloviny 19. století přináší dost argumentů k tomu, abychom mohli vyvrátit domněnku, že religionistika vznikala postupným osamostatňováním původně teologických bádání. Úvaha, že religionistika je geneticky zavázaná teologii, je mylná; religionistika nevzešla z teologie a nemá k teologii ani závazky, ani ničím výjimečný vztah. V době těsně předcházející vzniku religionistiky dospěla katolická teologie u představitelů tübingské školy nanejvýš doprostřed cesty mezi racionalismem a tradicionalismem; rozvinula jistý typ romantické duchovnosti (který sám zase vznikl jako reakce na některé parametry osvícenské duchovně-intelektuální kultury) a stala se tak svým způsobem pozdním květem na výhoncích stárnoucí romantiky, přezazené do půdy církevně-teologického zájmu. Tento stav, který je poměrně přesně identifikovatelný, objektivně znemožňoval, aby se v katolické teologii rozvíjely jiné než sebezáchovné procesy, mezi něž religionistické historicko-filologické a komparativní mezináboženské výzkumy počítat nelze.

Z jiného zorného úhlu je ale očividné, že v období katolické vázanosti na romantiku pronikly do teologie momenty, které byly nesporně využitelné pro konstituci nového typu vědecké řeči o náboženství. Těmito momenty jsou zejména pojetí dějin a dějinnosti, vědomí historičnosti náboženství (historicita jakéhokoli fenoménu vždy s sebou nese jeho

relativizaci), nový, ve srovnání s osvícenstvím neskonale vědecktější pohled na mýtus a mytologii a znalosti jiných náboženství (především Indie, která je dobově nahlížena jako náboženská kolébka lidstva).⁷⁶ Až na výjimky, mezi nimiž vyniká například mytologická práce J. Görrese, jsou ale tyto podněty heterogenní, často pouze příležitostné a nesystematické, a především sledují jednoznačně vlastní intenci, obnovu katolické teologie. Nepochybně se podílely na připravování půdy pro změnu myšlení o náboženství, ale jejich přímý odborný přínos pro konstituci nové vědní disciplíny byl značně omezený, mimo jiné také proto, že jim zpravidla chybí dimenze srovnávací jazykovědy, která je naopak zastoupena v dílech romantiků.⁷⁷ Protože zásadním předpokladem vzniku srovnávací religionistiky byla právě srovnávací jazykověda, je zde spolupůsobení katolické teologie münsterského, tübingského nebo vídeňského okruhu prakticky vyloučeno.

Podobně sporná je situace v ohledu na romantickou a romanticky-katolickou koncepci mýtu a mytologie. Srovnávací mytologie byla analogicky významným činitelem vzniku srovnávací religionistiky jako srovnávací jazykověda. Pojetí mytologie v prostředí katolické romantiky, pro které lze exemplárně uvést J. Görrese, se ale zakládalo na tom, že dějiny mýtů jsou v podstatě učebnicí historických způsobů nazírání Boha. Mytologie měla ukázat, jak lidé v dějinách chápali Boha a jak se podřizovali Božím zásahům do dějin. Z rané a vrcholné romantiky sice přejímá myšlenku vztahu symbolu a mýtu, ale mytická látka je komparována nikoli navzájem podle typologických, morfologických, genotypických nebo fenotypických hledisek, nýbrž jako celek ve vztahu ke křesťanství.

Původní romantická mytologie byla pro vznik srovnávací mytologie mnohem přínosnější. Především zařadila raná romantika problém mýtu

76 Srov. např. Friedrich Schlegel, *Ueber die Sprache und Weisheit der Indier: Ein Beitrag zur Begründung der Alterthumskunde, nebst metrischen Uebersetzungen indischer Gedichte*, Heidelberg: Mohr und Zimmer 1808; Johann Arnold Kanne, *System der indischen Mythe, oder Chronus und die Geschichte des Gottmenschen in der Periode des Vorrückens der Nachtgleichen, mit einer Übersicht des mythischen Systems von Adolph Wagner*, Leipzig: Weygand 1813; Joseph Görres, *Die Mythengeschichte der asiatischen Welt*, Heidelberg: [s.n.] 1810, ad.

77 Především Augusta Wilhelma Schlegela, který je považován za zakladatele indogermanistiky a německé srovnávací jazykovědy. Podrobné informace k dějinám germánské, indogermánské a srovnávací jazykovědy během romantiky viz Rudolf von Raumer, *Geschichte der germanischen Philologie*, München: Oldenbourg 1870; Fritz Strich, *Die Mythologie in der deutschen Literatur von Klopstock bis Wagner*, Halle/Saale: Niemeyer 1910; Ernst Windisch, *Grundriß der indo-arischen Philologie und Altertumskunde*, Strassburg: Trübner 1920; Wilhelm Thomsen, *Geschichte der Sprachwissenschaft bis zum Ausgang des 19. Jahrhunderts*, Halle/Saale: Niemeyer 1927.

a mytologií do jiného výkladového rámce: ústřední otázkou pro ni bylo, jakou estetickou valorizaci nabízí mytologie pochopená jako universální symbolický řád. Kvůli universalistickému hledisku také romantika opustila názor, že by antické umění a antická mytologie měly platit jako nadčasový vzor pro hermeneutiku mýtů a prohlásila antickou mytologii za historický, dějinně-filosofický příklad v rámci obecnějších komparací.⁷⁸ Mytologie tak získala statut symbolického objektivismu, na jehož základě mohla být zapracována do historických kulturních teorií bytí a poznání; nahlíženo z hlediska prehistorie religionistiky, výzkumy mytologie se autonomizovaly, protože prokazovaly, že mýty tvoří v různých kulturách základ pořádků a obyčejů běžného praktického, každodenního života, ale i mravních a právních rozhodnutí, a lze je tudíž mezi sebou srovnávat, aniž by byl narušen jeden společný *metafyzický* horizont jejich rozumnění. Romantika totiž postavila proti těmto autonomizačním tendencím, které plynuly z konstituce pojmu mytologie, substanciální myšlení celku, totality, ve vztahu k dějinám mýtu a dějinám náboženství jednotný celek světových dějin lidstva. Totéž se objevuje s rozvojem srovnávací mytologie v počátcích srovnávací religionistiky, včetně jednoznačně romantického zjištění, že pokud pracujeme s představou totality dějin, nemusíme zůstat na úrovni empirických daností (tj. fenoménů, pokud bychom mysleli na úrovni deskriptivní fenomenologie náboženství), ale můžeme je vidět jako otevřený prostor, v kterém se uskutečňují i dějiny náboženství a naplňuje se jejich smysl. První krok k tomu, aby se ustavily světové dějiny jako kosmos epifanií, vyjevujících smysl světu imanentního absolutna, učinila právě romantika. Poněkud trpké ovoce tohoto počínu sklízí religionistika dodnes.

Vliv romantiky a katolických romanticky formovaných škol na utváření bezprostředních předpokladů vzniku religionistiky čeká na podrobné vyhodnocení. Dějiny religionistiky rozhodně nemohou začínat až druhou polovinou 19. století, chceme-li pro ně nalézt pevné základy. I zběžné do-

78 Téměř zapomenuto a neprávem opomíjeno je pro romantickou mytologii zakladatel-ské dílo Johanna Arnolda Kanneho (1773-1824), který zformuloval (zčásti polemicky návazně na Schellinga) zásady romantické mytologie umožňující relativně širokou (tzn. nejen filologickou) komparaci, jež se mohla pohybovat až na úrovni fenomenality. Srov. zejm. Kanneho díla *Analecta philologica*, Lipsia: Richter 1802; *Mythologie der Griechen*, Leipzig: Breitkopf und Härtel 1805; *Erste Urkunden der Geschichte oder Allgemeine Mythologie I-II*, Bayreuth – Hof: Grau 1808 (vážnost, kterou Kanneho práce mezi romantiky měla, dokládá i to, že předmluvu k tomuto dílu napsal Jean Paul); *Pantheum der ältesten Naturphilosophie: Die Religion aller Völker*, Tübingen: [s.n.] 1811; *System der indischen Mythe, oder Chronus und die Geschichte des Gottmenschen in der Periode des Vorruckens der Nachtgleichen, mit einer Übersicht des mythischen Systems von Adolph Wagner*, Leipzig: Weygand 1813.



savadní poznatky ale ukazují, že katolická tůbingenská škola, ačkoli nejprogresivnější mezi ostatními romantickými katolickými seskupeními, do těchto základů nepatřf.

ZUSAMMENFASSUNG

Die Spätromantik und die katholische Tübinger Schule

In dem Aufsatz wird die sog. Spätromantik (1820-1850) und ihre spezifische Verfahrensweisen in der Religionsphilosophie, Religionsgeschichte und Mythologie analysiert. Diese methodische Ansätze werden in die Verbindung mit der sog. katholischen Tübinger Schule gebracht, die die ersten Schritte zu der Offenheit der süddeutschen Theologie der Moderne gegenüber gemacht hat. Es werden vier Fragen untersucht und diskutiert: (a) die gegenseitigen Beziehungen zwischen der (Spät-)romantik und der Tübinger Schule; (b) das Ausmaß der Beeinflussung des süddeutschen Katholizismus durch die romantische Weltanschauung; (c) die Einwirkungen der ästhetisierenden Modernität in der Tübinger Schule und in ihrer Auffassung der Religionsgeschichte; (d) die Idee, daß die romantische Wertung der geschichtlichen Religionen, das Bewußtsein des religiösen Wettbewerbs, die Entwicklung einer neuen Philosophie der Geschichte und der Tübinger Versuch um den Bruch mit der bisherigen Tradition der religiösen Selbstdarstellung gemeinsam die neue Lage herausbilden könnten, die zu einem neuen Typus des Denkens über Religion(-en) führen könnte. Die These des Aufsatzes lautet also: In der Zeit der intensiven Beeinflussung der Tübinger Schule durch das Denken der Spätromantik hatten sich die Voraussetzungen für die erst später entstandenen religionswissenschaftlichen Methoden der Religionsforschung herausgebildet.

Katedra filosofie
Filozofická fakulta
Masarykova univerzita
Arna Nováka 1
660 88 Brno

BŘETISLAV HORYNA