

BŮH, NEBO VÝVOJ?

NĚKOLIK POZNÁMEK K HISTORISMU V ÚVAHÁCH EVANGELICKÝCH MYSLITELŮ NA POČÁTKU 20. STOLETÍ

Jan Horský

God or Evolution? Several Notes on Historism in the Ideas of Early Twentieth Century Evangelical Thinkers

This study is based on a comparative analysis of certain features in the thinking of two Protestant liberal theologians, the Czech divinity scholar, historian of religion and subsequent proponent of comparative religious studies František Žilka and the classic German writer on the sociology of religion Ernst Troeltsch. Here the author focuses primarily on their conception of historical development in relation to religious values. While Troeltsch recognizes the possible influence of social and economic conditions on religion, Žilka on the other hand understands religion to be a factor in the creation of social structures. In contrast to Troeltsch, however, Žilka is more prone to recognize the influence of nationalities on the various forms of (Christian) religion. Both concur in seeing elements within Protestantism which contribute to the democratic development of society. Both authors also agree that the validity of religious values themselves cannot be decided by historical or sociological methods. Both wish to tone down the methods used in 19th century historism by acknowledging the autonomy of theological methods.

Jan Horský (*1963) působí na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy, honza.horsky@seznam.cz

Úvodem

V tomto krátkém pojednání bych se chtěl ještě jednou podrobněji vrátit k otázce historismu v myšlení českých evangelíků (na příkladu Františka Žilky) na konci „dlouhého 19. století“ a především v prvních dvou desetiletích 20. věku. Otáz-

kou bych chtěl učinit některé z tezí (či snad jen hypotéz), které jsem se snažil argumentačně podepřít již na jiném místě.¹ Jde o následující tvrzení: Na prahu 20. let 20. století můžeme shledat u českých evangelíků, resp. u části jejich intelektuálních elit, které by mohl reprezentovat právě Žilka, pojetí dějin, jež jim umožňovalo jak cítit se sourodými s politickými modernizačními procesy, tak i se snad až identifikovat s (předpokládaným) obecnějším dějinným procesem směřujícím k univerzalitě individuálního etického náboženství. Je tak otázkou, co tento smysl pro historizaci a evoluční povahu (jak socio-kulturní, tak ale i spirituálně-religijní) skutečnosti znamenal pro další vývoj českých evangelíků (zejména evangelicky orientovaných intelektuálů), pro jejich vědeckou práci, politickou praxi, ale také pro jejich víru a nábožensko-etické postoje. Je otázkou, nakolik koncept procesu spiritualizace a univerzalizace náboženství jeho etickou individualizací mohl nabývat v myšlení některých z nich sám o sobě určité kva-zi-náboženské transcendence.

V tomto článku si nečiním ani ambice odpovědět na všechny tyto otázky, ani podat induktivně založený přehled jejich řešení jednotlivými autory. Půjde mi naopak o podrobnější rozbor vybraného příkladu jednoho německého a jednoho českého představitele evangelické teologie, přičemž oba se vyznačovali smyslem pro historickou analýzu, a to buď v rámci sociologie náboženství (Ernst Troeltsch), či v rámci srovnávací vědy náboženské (František Žilka). Oba lze označit za představitele evangelické liberální teologie.² Půjde mi především o jejich pojetí dějinného vývoje ve vztahu k náboženským hodnotám, jež (alespoň potencionálně) vystupují s nárokem na nadčasovou platnost.³ Stranou na tomto místě naopak nechávám jak jejich pojetí (teorii) samotného náboženství, tak

1 JAN HORSKÝ, *Historismus v myšlení českých evangelíků 19. a 20. století*, in: *Církev 19. a 20. století ve slovenské a české historiografii*, (ed.) Pavel Marek, Brno 2010 (v tisku). Některé zde pojednávané otázky jsem podrobněji analyzoval v JAN HORSKÝ (ed.), *Kulturní a sociální skutečnost v dějzpytném myšlení. Příspěvky k dějinám českého dějepiscevtví doby Gollovy školy*, Ústí nad Labem 1999, zejména s. 153–185, 317–347; JAN HORSKÝ, *Analýzy makroprocesů v dějepiscevtví. Několik úvah o problematice propojení sociologických a historiografických postupů při studiu náboženských dějin*, Lidé města 11/2009, č. 1, s. 99–142.

2 K zařazení Troeltsche a Žilky do kontextu liberální teologie srov. z nových prací MARK D. CHAPMAN, *Ernst Troeltsch and Liberal Theology. Religion and Cultural Synthesis in Wilhelmine Germany*, Oxford 2001; ZDENĚK R. NEŠPOR, *Ne/náboženské naděje českých intelektuálů. Vývoj české sociologie náboženství v mezinárodním a interdisciplinárním kontextu*, Praha 2008, s. 126–128, 228–229.

3 K historizaci metod protestantské teologie 19. století a k postupně nastupujícím kritikám historismu srov. KURT NOWAK, *Historische oder dogmatische Methode? Protestantische Theologie im*

i věroučné otázky. Troeltschovy a Žilkovy názory zasluhují pozornost jak z hlediska teorie a metodologie historických věd, tak z hlediska dějin náboženského myšlení novověku.

Lidské duše coby řečiště dějinného procesu Ducha, nebo záchrana křesťanských hodnot jejich historizací?

Na stránkách časopisu *Dějiny – teorie – kritika* vyšel nedávno soubor článků souvisejících s životním jubileem Bedřicha Loewensteina, jimiž – díky badatelskému zaměření samotného jubilanta – mimo jiné prostupuje téma „pokroku“ a „víry v pokrok“. Aniz bych se na tomto místě chtěl pouštět do diskuse s některými z těchto pojednání, využiji přece jen možnost svým způsobem navázat na tyto studie. Termíny/pojmy „pokrok“ či „vývoj“ se přinejmenším během uplynulých dvou století staly mimo jiné i součástmi ideologií, jež mohly být předmětem víry. Oba termíny/pojmy tak nabyly konotací, jež mohou dnes budit buď příkré, nejednou emotivní reakce, nebo naopak jen pocit tragikomičnosti. Zároveň však je pojem „vývoj“, a zčásti i „pokrok“, legitimní součástí myšlenkového světa přírodních, společenských či humanitních věd. Zajisté však pouze tehdy a potud, pokud se jejich užívání pojí s jasným vymezením entity, která má vývoji podléhat a pokrok vykazovat, a pokud se jasně a zřetelně stanoví kritéria „vyvinutosti“ či „pokročilosti“. Evolučního biologa dnes může snad až zaskočit, že část současných (českých) historiků považuje třeba jen úvahy o vývoji za znak „levičáctví“ či reziduum marxismu. Nejednou jde však o nedorozumění, jež plyne z toho, že je více konceptů „vývoje“ či pojmů „pokroku“. Je proto zapotřebí s těmito termíny pracovat reflektovaně. Domnívám se, že i pro dnešní debaty může být zajímavé, jak zacházeli s pojmy „vývoje“, „procesuality“ či „historicity“ starší autoři, když se snažili nějakým způsobem *dějinně* vymezit svoji *náboženskou pozici*. Přitom zároveň řešili otázku oddělení vědeckého uchopení socio-kulturní skutečnosti od jejího vnímání religijního.

Vyjít můžeme kupříkladu od radikální romantické kritiky náboženství. Ludwig Feuerbach říká mimo jiné: „Bůh je odlišná a vydělená nejsubjektivnější,

Jahrhundert des Historismus, in: *Geschichtsdiskurs*, díl 3: *Die Epoche der Historisierung*, (edd.) Wolfgang Küttler, Jörn Rüsen, Ernst Schulin, Frankfurt am Main 1997, s. 282–297; FRIEDRICH WILHELM GRAF, *Geschichte durch Übergeschichte überwinden. Antihistorisches Geschichtsdenken in der protestantischen Theologie der 1920er Jahre*, in: *Geschichtsdiskurs*, díl 4: *Krisenbewußtsein, Katastrophenerfahrungen und Innovationen 1880–1945*, Frankfurt am Main 1997, s. 217–244.

nejvlastnější podstata člověka, člověk tedy nemůže jednat ze sebe, všechno dobro tedy pochází z Boha. Čím je Bůh subjektivnější, lidštější, tím více se člověk odcizuje své subjektivitě, svému lidství, protože Bůh o sobě a pro sebe je jeho vlastní odcizenou subjektivitou, kterou si však přesto zároveň znovu přivlastňuje.⁴ Lze si představit přinejmenším dvojnásobný dopad tohoto pojetí náboženství na představu dějinného vývoje. Prvou možností je příklon ke koncepci obecného (světově)dějinného vývojového procesu, jehož obsahem je postupné překonávání onoho odcizení jeho uvědomováním. Onen pro německou filozofii 19. století velmi významný přechod od stavu „o sobě“ ke stavu „pro sebe“ může mít jak hegelovskou idealistickou podobu sebeuvědomování světového ducha, tak podobu antropocentricko-materialistickou postupného lidského překonávání uvedeného odcizení. Tak či onak dějinný proces ústí v absolutnu (například Hegelovo absolutní stadium světového ducha jako jeho plné sebeuvědomění).⁵ Historismus v této podobě (přijetí myšlenky všeprostopujícího a všeurčujícího dějinného procesu) může zajisté zakládat „víru v pokrok“ a může podle Ernsta Troeltsche vést k tomu, že budeme spatřovat „náhradu za Boha ve vývoji“. Na místě je i otázka, kterou, abych citoval také někoho z evangelických teologů druhé poloviny 20. století, má za naléhavou Rudolf Bultmann v podmínkách tohoto historismu, totiž „zda má naše osobní existence ještě nějaký skutečný smysl, když nám naše činy takřikajíc nepatří“, neboť v nás vlastně jedná dějinný proces.⁶

Je tu však ještě druhá možnost. Představuje ji úsilí vykládat kupříkladu překonávání onoho Feuerbachem pojmenovaného odcizení jen jako parciální vývojový proces, jako jeden z nesčetných souběžných, mimoběžných či i protichůdných procesů dějinné proměny, jež je možné pojednat. V tomto případě smysl pro dějinnou procesualitu nutně neznamená přijetí koncepce světovědějinného vývojového procesu, jenž veškerou skutečnost (totalitu) postupně proměňuje cestou progresu (pokroku) k vrcholnému cíli (absolutnu).

V tomto druhém případě není problémem sdílet mínění Emanuela Rádl, že „ideje“ mají svoji „vývojovou sílu“ a že jednotlivé parciální procesy vývoje idejí se

4 LUDWIG FEUERBACH, *Podstata křesťanství*, Praha 1954, s. 87.

5 Spojitost s filozofií dějin a to, jak v Schellingově a Hegelově filozofii souvisí úzce kategorie „absolutna“ s problémem „rozdvojení“ a překonání tohoto rozdvojení srov. MILOŠ HAVELKA, *Co může znamenat „filozofie“ v tzv. „filozofii dějin“*, Dějiny – teorie – kritika 1/2004, s. 191–211, zejména s. 194, pozn. 7.

6 RUDOLF BULTMANN, *Dějiny a eschatologie*, Praha 1994, s. 11.

odehrávají v „nevědomé sféře ducha“.⁷ Ideje tak mohou být vymezovány (Max Weber by řekl, že v sociálních a historických vědách jen konstruovány jako ideální typy) z hlediska badatelovy přítomnosti (tj. modernisticky, svým způsobem ahistoricky) a zpětně může být zkoumán (konstruován) jejich dějinný vývoj, proces jejich postupného myšlenkového ujasňování, uvědomování. Ideje tak jsou do určité míry – řečeno terminologií Reinharta Kosellecka – „obsahy“, které dříve ještě nebyly jazykově artikulovány, které však pomocí našich hypotéz a metod vylupujeme z pozůstatků (z pramenných textů). V tomto duchu by mluvil Rádl o lidech minulosti, jejichž „myšlenky byly [z hlediska určité námi dnes uvědomované ideje] jen nedokonalé, neujasněné, nahodilé, ale v takových případech jest naši věci je domyslití a formulovati přesněji“ za předchozí generace.⁸ Také Ernst Troeltsch postupuje obdobně, když ve svých *Soziallehren* sleduje kupříkladu to, jakých podob v učení jednotlivých skupin či jedinců nabývala idea přirozeného zákona, jak byla postupně vydefinována, restrukturována či reinterpretována. (Re)konstrukce dějinného vývoje určité ideje může mít i povahu teorie.⁹

7 EMANUEL RÁDL, *Dějiny biologických teorií novověku*, díl 2: *Dějiny evolučních teorií v biologii 19. století*, (edd.) Tomáš Hermann, Anton Markoš, Zdeněk Neubauer, Praha 2006, s. 413. Rádl říká: „Je sice pravděpodobné, že ideje mají jistou vývojovou sílu a šíří se dál za hranice úsilí jednotlivce (...) ale tento vývoj se děje v nevědomé sféře ducha, lze jej historicky konstatovat, nikoli vědomě řídit.“

8 MAX WEBER, *Metodologie, sociologie a politika*, Praha 1998, s. 7–63, zejména s. 48–50; DUK-YUNG KIM, *Georg Simmel und Max Weber. Über zwei Entwicklungswege der Soziologie*, Opladen 2002, s. 504; EMANUEL RÁDL, *O smysl našich dějin. Předpoklady k diskusi*, Praha 1925, s. 73–74; REINHART KOSELLECK, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main 2000, s. 127, 349–350. Podle Kosellecka se historik pohybuje stále ve dvou rovinách: buď zkoumá obsahy, které byly již dříve artikulovány v (pramenném, akterském) jazyce, nebo rekonstruuje obsahy, které dříve ještě nebyly jazykově artikulovány, jež však pomocí svých hypotéz a metod vylupuje z pozůstatků. V prvním případě mu slouží pojmy přejaté z jazyka pramenů jako heuristický vstup do pojednání minulé skutečnosti, ve druhém případě užije historik pojmů či vědeckých kategorií vytvořených až ex post, jež jsou užity, aniž by byly vykazatelné v pramenném obsahu, s. 349–350.

9 Může být plně slučitelná s pojetím teorií v historických vědách coby explicitních a konsistentních pojmových systémů, které, aniž by byly odvoditelné z pramenů, slouží k identifikaci, rozkrytí a vysvětlení historických problémů – srov. HANS-ULRICH WEHLER, *Anwendung von Theorien in der Geschichtswissenschaft*, in: *Theorie und Erzählung in der Geschichte*, (edd.) Jürgen Kocka, Thomas Nipperdey, München 1979, s. 17–18; JÜRGEN KOCKA, *Sozialgeschichte, Begriff – Entwicklung – Probleme*, Göttingen 1977, s. 99–108; JÜRGEN KOCKA, *Gegenstandsbezogene Theorien in der Geschichtswissenschaft: Schwierigkeiten und Ergebnisse der Diskussion*, in: *Theorien in der Praxis des Historikers*, (ed.) Jürgen Kocka, Göttingen 1977 (*Geschichte und Gesellschaft. Zeitschrift für Historische Sozialwissenschaft, Sonderheft 3*), s. 178–188.

Duch, v jehož rámci se v Rádlově či Troeltschově pojetí ideje vyvíjejí či mohou vyvíjet (a to z velké části bez vědomého přičinění aktérů), je oproti Hegelově pojetí desubstancionalizován. Kupříkladu Ernst Cassirer, na jehož teorii symbolických forem bude níže ještě odkázáno, sice říká, že každá historická vývojová řada vyžaduje „subjekt“, jenž leží v jejím základu a v ní se představuje a vyjadřuje. Avšak chybou metafyzické filozofie je, že tento subjekt „zvěčňuje“. Podle Cassirera by měl zůstat jen metodickým předpokladem, a to i tehdy, jedná-li se o ducha, jemuž je připisován imanentní vývoj.¹⁰

Oproti metodice historické sociologie, dějin pojmů a idejí či duchovních dějin autorů prvních desetiletí 20. století by se současní badatelé (v rámci sociologie náboženství, dějin pojmů, dějin myšlení, dějin kultury či intelektuálních dějin) patrně více než na ideje zaměřovali na soustavy symbolů v rámci jednotlivých kultur, na diskurzivní praktiky a formalizované mody vypovídání či na jazykovou a komunikační rovinu socio-kulturní skutečnosti.¹¹ Postupovali by tak přinejmenším proto, že by se jim „historické pojmy“, již proto, že jsou „neostré“, „polytetické a difuzní“ (Zdeněk Vašíček), jen těžko vztahovaly k „idejím“ v jejich obsahové ujasněnosti.¹² Přesto se domnívám, že Rádlovy, Troeltschovy či Cassi-

10 ERNST CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Berlin 1922, s. 16–17.

11 Srov. GANGOLF HÜBINGER, *Geistesgeschichte*, in: Lexikon Geschichtswissenschaft. Hundert Grundbegriffe, (ed.) Stefan Jordan, Stuttgart 2002, s. 101–104; TÝŽ, *Kulturgeschichte*, in: Lexikon Geschichtswissenschaft. Hundert Grundbegriffe, s. 199–202; ROGER CHARTIER, *Intellektuelle Geschichte und Geschichte der Mentalitäten*, in: Mentalitäten-Geschichte. Zur Rekonstruktion geistiger Prozesse, (ed.) Ulrich Raulff, Berlin 1987, s. 69–96; REINHART KOSELLECK, *Begriffsgeschichte*, in: Lexikon Geschichtswissenschaft. Hundert Grundbegriffe, s. 40–44; LUISE SCHORN-SCHÜTTE, *Ideengeschichte*, in: Lexikon Geschichtswissenschaft. Hundert Grundbegriffe, s. 174–178.

12 Zdeněk Vašíček upozorňuje, že „pojem má celou řadu předstupňů. Nejprve to jsou jakési předpojmy, pojmy-obrázky, komplexy, pseudo-pojmy, potom obecné představy a posléze pojmy obecné“. Pro vysvětlení užívá výkladu L. S. Vygotského: „Nejpodstatnějším pro vytváření komplexu je to, že jeho základem není abstraktní nebo logická souvislost, nýbrž konkrétní a faktická souvislost jednotlivých elementů, které jsou jeho součástí. [...] Je to spíše obrázek, duševní kresba pojmu, malé vyprávění o něm, než soustavná definice, co určuje obsah ‚komplexu‘. ‚Komunikace‘ ale, dodává Vašíček, „byla vedena právě prostřednictvím komplexů a asociací a historii nezbyvá, než je respektovat.“ „Proto jsou historické pojmy,“ píše dále Vašíček, „polytetické a difuzní (tj. překrývající se a neohraničené; neurážející výrazy pro vágni). Proto se musejí uvádět jejich různé významy, různé kontexty, různá použití a jejich vývoj. Proto mohou být různé interpretovány. Nebyly jiné a nemohou být jiné a historiografii zbývá jen jejich kontrolované užití.“ – ZDENĚK VAŠÍČEK, *Archeologie, historie, minulost*, Praha 2006, s. 94–95.

rovy postupy, jimiž konstruují dějinný vývoj jednotlivých idejí či myšlenkových soustav, nejsou kulturně-dějinnými, diskurzivně-analytickými či lingvistickými kritikami převrstveny a zneplatněny. Naopak mám za to, že současné metody (kupříkladu popisu diskurzivních pravidelností) je zapotřebí užívat v součinnosti se staršími metodami (interpretativního rozboru – Foucault by řekl – „deduktivní architektury“ soustav idejí) tak, aby se navzájem doplňovaly a korigovaly.

Smysl pro paralelnost jednotlivých dějinných procesů (včetně vývoje idejí) umožňuje, jak ukazuje Bultmann, ponechat dějiny „otevřené“ v každém jednotlivém „Já“ ve všech jeho „Zde“ a „Nyní“. Dějinný vývoj idejí vede k historické proměně „světových názorů“, které zakládají různé interpretace evangelijní Zvěsti.¹³ Svůj způsob teologického zpracování historismu (včetně využití všech jeho prospěšných stránek) a jeho propojení s existencialismem považuje Bultmann za dynamičtější, než je Troeltschovo řešení historismu. Troeltsch totiž klade proti historické variabilitě a relativitě kulturních hodnot, jež se dobovým aktérským uvědomováním vyhraňují z původně nevědomé roviny ducha doby, striktně nedějinnou oblast osobní etiky svědomí.

Vzdělané vrstvy německého protestantismu 19. století byly nakloněny evolučnímu myšlení a historismu. Kritika hegelovské či marxistické víry ve světodějinný proces neznamenala opuštění historické kritiky jako takové. Naopak historismus coby smysl pro parciální vývojové procesy a vědomí potřeby kulturně-dějinné kontextualizace náboženských obsahů, včetně dogmatiky a zvěsti evangelia, se stalo součástí „sociálního milieu“ tzv. „kulturního protestantismu“, jak jej charakterizuje kupříkladu Gangolf Hübinger.¹⁴ V rámci „kulturního protestantismu“ se podoby vzdělanecké zbožnosti s důrazem na evangelickou svobodu

13 RUDOLF BULTMANN, *Ježíš Kristus a mytologie*, Praha 1995, s. 26–60.

14 GANGOLF HÜBINGER, *Kirchen und Staat im Deutschen Kaiserreich*, in: Max Webers Religionssoziologie in interkultureller Perspektive, (edd.) Hartmut Lehmann, Jean Martin Ouedraogo, Göttingen 2003, s. 17–28. „Kulturní protestantismus“ je, jak upozorňuje Hübinger, kategorie vzniklá až ex post (podobně jako třeba „historismus“). Kulturním protestantismem míní určité sociální milieu, jež je spíše městské než venkovské, je to zároveň milieu vzdělanostních elit, důvěřujících vědeckému poznání, podporující civilní zbožnost a spoléhající na kulturní převahu. Toto milieu se zároveň vyznačuje specifickým vnějším vyhraněním vůči konzervativnímu luterství, katolicismu a sociální demokracii. Dobové heslo *Kulturprotestantismu* (tisk z roku 1889) zní: „Obnova protestantské církve v duchu evangelické svobody a ve shodě s obecným kulturním vývojem naší doby.“ (s. 23). Na jiném místě (s. 20) označuje Hübinger za ústřední myšlenku kulturního protestantismu (i Troeltschem propagovanou) ideu, aby se nedogmatické křesťanství a kulturní stát nakloněný reformám sjednotily na principu autonomní osobnosti a propojily se na bázi vědeckosti ve světě moderních idejí.

snoubily s důvěrou ve výsledky vědy (včetně evoluční teorie a historické kritiky) a se smyslem pro obecný, modernu určující kulturní vývoj. Byl to smysl pro historicitu, jenž umožňoval v rovině vědecké analýzy přiznat kulturně-dějinný význam prvkům náboženského života, které by se jinak z hlediska etického jevíly záporně. Kupříkladu Max Weber označuje dokonce v dopise Adolfu von Harnack (z 5. února 1906) luterství v jeho historických projevech za „nejhroznější ze všech hrůz“. Historické podoby luterství hodnotí takto negativně pod vlivem Ernsta Troeltsche (soudí Andreas Anter s odkazem na Friedricha Wilhelma Grafa) a připisuje jim podíl na poddanském duchu vůči vrchnostářství Němců.¹⁵ Přesto však připisuje luterství v *Protestantské etice* a v *Sociologii náboženství* kulturní a dějnotvorné významy. A zároveň to byla patrně možnost historizace (vyslovme to alespoň jako hypotézu), jež v rovině vlastní zbožnosti umožňovala pro nejednoho vzdělance uchovat v platnosti náboženské hodnoty a rovněž je i příslušným (kulturnímu vývoji odpovídajícím) způsobem (re)interpretovat.

Troeltsch a Žilka

Oba autoři, jejichž některé texty zde chci porovnávat, se samozřejmostí užívali metod historické analýzy jak ve smyslu rozborů diachronní procesuality a vývojové proměny, tak ve smyslu synchronní kontextualizace náboženských idejí, postojů či hodnot. Troeltsch (jak podrobněji rozebírám v textu, na nějž odkazuji v úvodu tohoto článku) měl více smysl pro sociální a potažmo i hospodářské faktory náboženského vývoje. Žilka by povahu „sociální struktury“ spíše vyvozoval z vlastního náboženství, za to by však jako podstatný faktor podob náboženství považoval „národ“ (či „národnost“), v jehož rámci se náboženství rozvíjelo.

Ernst Troeltsch uznává kriticko-analytický význam historismu.¹⁶ Neznamena to však, že by připouštěl možnost rozpoznat nějaký obecný, vsourčující dějinný proces. Ani v rámci historického, sociologického či kulturněvědního bádání,

15 ANDREAS ANTER, *Charisma und Anstaltsordnung. Max Weber und das Staatskirchenrecht seiner Zeit*, in: Max Webers Religionssoziologie in interkultureller Perspektive, s. 29–49, zejména s. 33.

16 Moderna podle Troeltsche rozvinula „historický smysl“ jako „smysl kritický“ – ERNST TROELTSCH, *Z dějin evropského ducha*, přeložil a uspořádal Jaroslav Werstadt, Praha 1934, s. 154–158. Ten by s modernou sdílel i sám Troeltsch, jak dokládá jeho způsob historické kontextualizace křesťanských idejí, včetně kontextualizace sociální a potažmo i hospodářské, kterou pokládá za přínos marxismu, byť si vůči němu v jiných otázkách uchovává kritický odstup – srov. ERNST TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen 1912, 1994², s. 975–977.

ani v rámci vlastní náboženské orientace by nepřikročil k tomu, aby hodnotu určitých entit (idejí, nauk, postojů apod.) vykládal jejich začleněním do světodějinného vývojového procesu. Ačkoli kupříkladu připouští nemalou produktivitu marxistické metody, přece odmítá její snahu považovat „celá období a skupiny jen za přípravné stupně pro absolutno, jež není v historii přece nikdy k nalezení“.¹⁷ Právě tak odmítá i snahy některých představitelů historismu (na myslí má spíše jeho materialistické proudy), učinit z vývoje svým způsobem nové náboženství.¹⁸ Co se týče platnosti samotných křesťanských hodnot, odmítá Troeltsch možnost jakkoli o ní rozhodovat nějakým vědeckým poznáním a spolu s tím i představu, že by dějinný vývoj vedl k nějakému nesporně vyššímu, správnějšímu rozpoznání vlastní povahy křesťanských idejí. Závěrem svého díla *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (1912) Troeltsch soudí, že neexistuje žádná absolutní křesťanská etika, kterou by bylo možné teprve nyní rozpoznat, nýbrž vždy půjde jen o snahu křesťanskými ideály ovládnout neustále se měnící povahu světa. Neexistuje ani možnost nějaké absolutní moralizace, nýbrž jen potykání s materiálnem a s lidskou přirozeností.¹⁹

Takové stanovisko však Troeltschovi nebrání, aby tematizoval parciální vývojové procesy, týkající se jednotlivých částí socio-kulturní skutečnosti. Pomocí jejich pojednání lze učinit pokus o porozumění způsobům a okolnostem interpretativního zacházení s evangelijní zvěstí v té které době a tou kterou konfesijní skupinou. Příkladem může být způsob, jímž Troeltsch pojednává mystiku a spiritualismus. Pro nás zde může být zajímavé i to, jak Troeltschovy postupy v těchto otázkách interpretoval Julius Glücklich (1914). Troeltschovy *Soziallehren* Glücklich hodnotí následovně: „Jestliže z celé knihy vycitujeme, že thomismus a kalvinismus Troeltschovi nejvíce imponuje, lze říci, že *mystika* a *spiritualismus* jsou jeho náboženskému cítění nejbližší.“ Glücklich si všímá Troeltschových snah nalézat různá vývojová propojení na základě shledávání „příbuznosti“ či „spřízněnosti volbou“ (*Wahlverwandtschaft*) mezi spiritualistic-

17 E. TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, s. 975–977.

18 „Sociální demokracie“ konce 19. století má podle Troeltsche „svou náhradu za Boha ve vývoji, který se slepou logikou všecko sune kupředu“ – srov. E. TROELTSCH, *Z dějin evropského ducha*, s. 173–174.

19 E. TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, s. 977–978, 986: „Es gibt keine absolute christliche Ethik, die jetzt erst zu entdecken wäre, sondern nur Bemeisterungen der wechselnden Weltlagen, wie auch das die frühere auf ihre Weise gewesen ist. Es gibt auch keine absolute Ethisierung, sondern nur das Ringen mit der materiellen und der menschlichem Natur.“

kou protestantskou mystikou a moderní racionalitou. Glücklich tak dále rozebírá a přetlumočuje Troeltschův výklad: „Kritikou dogmatu a tím, že se odvolává na vždy stejný životní základ, spočívající v duši, který se stykem s biblí a kázáním o Kristu toliko aktualizuje, spiritualismus stává se příbuzným *racionalismu*; na druhé straně však jest v přímém odporu s ním pro své ustavičné osvětlení; pro zavržení litery a vnějšně smyslového rozumu, ač opět při uhasnutí mystického žáru snadno v racionalismus přechází, jak tomu bylo u Spinozy, Edelmanna a některých deistů. Tou měrou, kterou podle novoplatonského vzoru svůj zážitek pokládá za aktualizování božské jiskry obsažené v každém rozumu, mystika vede k *universalismu*, který ve všech *positivních* náboženstvích poznává onen základní průběh, a tak při všem uctívání bible nivelisuje rozdíl mezi náboženstvími a poznává Krista v nás také v náboženstvích nekřesťanských, zkrátka, přechází snadno v *univerzální náboženskou filosofii*.“²⁰

Myslím, že Glücklichova interpretace Troeltsche je v těchto bodech přesná. Troeltsch považuje „mystiku“ – vedle „církve“ a „sekt“ – za jeden ze tří základních typů sociálních útvarů či postojů, do nichž ve svých dosavadních dějinách vyúsťovalo křesťanství. Všechny tyto tři typy se vyskytovaly a vyskytují po celé období křesťanských dějin a na půdě všech základních konfesijních křesťanských proudů. Zároveň se sám přiklání k určité formě mysticismu. Určitou měrou by to dokládal kupříkladu závěrečný odstavec celých *Soziallehren*, v němž zní rozhodně, že Říše Boží je uvnitř nás.²¹ Troeltsch by zároveň považoval mystiku za slučitelnou s vědeckým racionalismem své doby. Mohli bychom říci, že s moderním vědeckým racionalismem, pokud bychom do jeho výkladu dosadili, že věda je až věcí modernity (což Troeltsch na tomto místě ovšem výslovně neříká). Mystika podle něj vykazuje „spřízněnost volbou“ s autonomií vědy, a vytváří tak azyl pro religiozitu vědecky vzdělaných vrstev.²² Výslovně pak Troeltsch označí „mystiku“

20 JULIUS GLÜCKLICH, *Nové názory o vývoji křesťanských církví a skupin*, ČČH 20/1914, s. 188–199, 297–329, 379–396, citováno ze s. 390–391. Glücklich zde mimo jiné prokazuje (mezi českými historiky Gollovy školy možná nejzdatněji) svoji způsobilost orientovat se v Troeltschově pojmosloví a základních teoretických konceptech.

21 E. TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, s. 986. Celý závěrečný odstavec zní: „Es bleibt dabei – und das ist das alles zusammenfassende Ergebnis – das Reich Gottes ist inwendig in uns. Aber wir sollen unser Licht in vertrauender und rastloser Arbeit leuchten lassen vor den Leuten, da sie unsere Werke sehen und unseren himmlischen Vater priesen. Die letzten Ziele aber alles Menschentums sind verborgen in seinen Händen.“

22 E. TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, s. 967: „Die Mystik hat Wahlverwandschaft zur Autonomie der Wissenschaft und bildet das Asyl für die Religiosität wissenschaftlich gebildeter Sichten.“ Zde rovněž srov. typologii „církve“, „sekt“ a „mystiky“.

za „vlastní náboženství moderního člověka“ v textu *Die Sozialphilosophie des Christentums* z roku 1911, který do českého prostředí uvedl až Jaroslav Werstadt v roce 1934. Mystika se do této role podle Troeltsche dostala díky Hegelově a Schellingově filozofii. Náboženstvím moderního člověka se mystika dále stala pro svůj „nádech filozofický a imanentní“ a z toho důvodu, že se zbavila „askese a sentimentální lásky ke Kristu“. Moderní člověk pak „v souhlase s tím má také málo zájmu a porozumění pro církev, společenství, kult a historickou spojitost“. Mystika „vnikla také hluboko do vědecké teologie, jejíž nábožensko-filozofické založení je s ní úzce spřízněno od doby Schleiermacherovy a Hegelovy. Právě proto se ocitá v ostře napjatém poměru k pietisticky osvěžená a oživené ortodoxii, která nabyla v 19. století opět převahy v církvích.“ „Sociální význam“ mystiky spatřuje Troeltsch v tom, „že uvolnila církevnictví a podporovala moderní nálady autonomně individualistické“.²³

Troeltsch přitom vidí rozdíly mezi katolickou a protestantskou mystikou. Katolická mystika je kompenzační církevní vnějškovostí. Naproti tomu protestantská mystika je svébytným principem náboženského poznání, niternosti a etiky. Protestantská mystika vede ke spiritualismu. Tím se ale liší jak od ideje (katolické) církve, tak i od ideálu sekty, ale rovněž také od novokřtěnců (spoléhajících na zákon Kristův a kázání na hoře a na jeho vztah k přirozenému zákonu). Spiritualisté protestantské mystiky naproti tomu mají na zřeteli jen ducha, jeho svobodu a niterné působení. Z dalších charakteristik mystiky, vysvětlujících její odlišení od církví a sekt (a to i v rámci protestantismu), je ve zde sledovaných souvislostech zajímavé následující: „Kristus je [tzn. pro mystiku] duch, který je zbaven svého omezení dějinami a který působí v duších jakožto neviditelná síla veškerého náboženského hnutí. Duch a nikoli zákon rozhoduje o křesťanskosti. Proto také etika se zde nepřipíná ke kázání na hoře jakožto k zákonu božímu a přirozenému, nýbrž je volným puzením ducha nebo svědomí.“²⁴

Troeltsch nepovažuje mystiku za prvek, jenž by byl v protestantismu cizorodý, právě naopak. Odmítá – jak ostatně zdůrazňuje i Glücklich – starší stanovisko klasiků německého protestantského dějepisu Albrechta Ritschla a Adolfa von Harnack, kteří spojovali mystiku s katolicismem. Harnackovo tvrzení, že kdo je mystikem a nestane se katolíkem, je diletant, považuje Troeltsch za zcela nesprávné a má je za nedostatečné porozumění psychologické hloubce problému.

23 E. TROELTSCH, *Z dějin evropského ducha*, s. 58–62, citováno ze s. 62.

24 E. TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, s. 847–863, citováno ze s. 861, 863; E. TROELTSCH, *Z dějin evropského ducha*, s. 58.

Troeltsch rozebírá „nábožensko-filozofickou mystiku“ některých protestantských autorů 16. století a líčí – jak, zdá se, že pochvalně, rovněž zmiňuje Glücklich – „spiritualismus jako nutný důsledek této mystiky“. Vnímavost vůči významu protestantské mystiky a spiritualismu však zároveň Troeltschovi nebrání v tom, aby zdůraznil, že tuto mystiku a spiritualismus nelze plně ztotožnit s „pravou ideou protestantismu“.²⁵

Troeltsch pak předpokládá, že modernímu člověku je vlastní právě i spiritualistické stanovisko. Ukazuje se to kupříkladu tam, kde soudí, že Lutherův spiritualistický sklon je tím, co dělá Luthera srozumitelného pro moderního člověka.²⁶ Troeltsch by však dějiny nepojednával jako nějaký jednoznačný, jasně směřovaný spiritualizační proces. Soudil by patrně, že kulturní vývoj, jímž se ustanovila moderna, vede k spiritualistickému a mystickému náhledu na svět, alespoň u vzdělaných evangelických vrstev, avšak mysticismus a spiritualismus nejsou nijakými absolutními cíli dějinného vývoje. Náleží, resp. jejich dobová akcentace náleží spíše ke kulturně-dějinnému, proměňujícímu se rámci, v němž vystupují nadčasové obsahy křesťanství. Troeltsch tak uvažuje o „poznání věčných etických hodnot“, které však není vědeckým poznáním. Nadto tyto hodnoty nejsou ve své platnosti vědecky dokazatelné.²⁷ Toto Troeltschovo stanovisko patrně souvisí s jeho pojetím „kulturních hodnot“. Soustavy kulturních hodnot jsou ryze historickými útvary. Vyrůstají z oblasti nevědomí, ale jsou dobově, díky individuálním intelektuálním výkonům významných myslitelů, uvědomovány, a mohou se tak stávat předmětem vědomého mravního usilování. Lze tak sice načrtnout výsledky dějinné analýzy utvoření moderního systému kulturních hodnot včetně kupříkladu v něm obsažené akcentace individualismu, spiritualismu a mystiky, které mohou vést ke smyslu pro náboženský univerzalismus. Tato dějinná analýza však nebude ani poznáním nesporné nutnosti vzniku tohoto systému hodnot, natož pak nalezením dějinného zákona, podle něž by se systémy kulturních hodnot transformovaly jeden v druhý, a tudíž zároveň nebude ani dokladem nutné platnosti těchto hodnot.²⁸

25 E. TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, s. 860; J. GLÜCKLICH, *Nové názory o vývoji křesťanských církví a skupin*, s. 390. Troeltsch se od Harnacka odlišuje i v hodnocení samotného Kristova vystoupení (s. 40–44), na což rovněž upozorňuje i Glücklich (s. 194).

26 E. TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, s. 860; J. GLÜCKLICH, *Nové názory o vývoji křesťanských církví a skupin*, s. 390.

27 E. TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, s. 977–978.

28 ERNST TROELTSCH, *Der Historismus und seine Überwindung*, Berlin 1924, s. 21–41.

Obezřetní bychom měli být i vůči tvrzení, že by náboženský univerzalizmus měl být v Troeltschově pojetí výsledkem kulturně-dějinného vývoje tkvícího v akcentaci mystiky a prosazování se spiritualismu. Z určitého hlediska viděno je univerzalizmus pro Troeltsche s křesťanstvím spojen od jeho samého počátku. Uvažuje totiž již v souvislosti s Ježíšovým vystoupením o absolutním individualismu a o (z něj plynoucím) absolutním univerzalizmu. Oba jsou ryze nábožensky založeny.²⁹

Považuje-li Troeltsch mystiku za náboženské stanovisko moderního člověka, pak by šlo – alespoň na základě přednášky *Národnost a náboženství* z 28. ledna 1919 – říci, že František Žilka by patrně za náboženství moderního člověka považoval etické náboženství, jež poskytuje jedinci oporu jak vůči nárokům státu, tak vůči kolektivitě národa. Podle Žilky moderní „člověk se osamostatňoval jako osobnost ve státě a v národě, namnoze proti státu a národu, nabýval vědomí, že má existenci a hodnotu sám o sobě, ne pouze jako člen národa a jako občan státu“. Toto postavení individua je v Žilkově pojetí výsledkem individualizujícího a univerzalizujícího vývoje náboženství. Soudí, že „náboženství etické“ „jest vyšším typem než náboženství kultické a přírodní“. Etické náboženství je „nejvyšším stupněm“. Žilka odmítá rasovou podmíněnost možnosti dosáhnout vývojového stupně etického univerzálního náboženství. Argumentuje tím, že „křesťanství v dané formě skutečnosti jest plodem ducha arijského právě tak jako ducha semitského“.³⁰

Otázkou však je, v jakém období by bylo možné spatřovat v tomto vývoji rozhodující či podstatnou proměnu, zda až v evropském (raném) novověku, nebo by ji šlo spojovat již se samotným vystoupením Ježíšovým a apoštolskou dobou? Z Žilkových výkladů nelze vyčíst zcela jednoznačnou odpověď. V životopisné práci *Jan Kalvín* z roku 1909 pojímá „hlubší pochopení evangelia“ jako faktor, jenž by mohl dějinný vývoj směřovat k „vřelejší lásce, vyšší spravedlnosti a citlivější lidskosti“. Na počátku novověku, kdy byl tento vývoj značně posílen v evangelické reformaci, mu v Žilkově pojetí však stále místy zbraňoval, a to i v myšlení a jednání reformátorů – „duch katolického středověku“ a „setrvačnost věkových institucí“ (církve, státu, dogmatu, práva). Dnes nás podle Žilky „zaráží (...) jak jest možné, že lidé tak hluboko vniknuvší do ducha Kristova evangelia lásky“ – na mysl má přitom Kalvína, Farel a další reformátory prosazující tvrdé Serve-

29 E. TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, s. 40–41.

30 FRANTIŠEK ŽILKA, *Národnost a náboženství, rozbor jejich vzájemného vztahu v historii a v přítomnosti*, přednášky Filosofické jednoty č. 8, Praha 1919, s. 20–21.

tovo potrestání – „nepronikli k důsledkům lidství, spravedlnosti a snášenlivosti. Mohli proniknout a měli.“³¹

Na jedné straně by platilo, že směřuje-li vývoj k etickému, jednotlivcovu autonomii podporujícímu náboženství, které se může tudíž stát i náboženstvím univerzálním, přispěl by v Žilkově pojetí k jeho pokroku „protestantismus mocí svého individualismu osobního náboženství“. Vyplývalo by to i z letného rozlišení, které Žilka činí a jež je v rámci porovnávání s Troeltschem také zajímavé z hlediska hodnocení mystiky. Žilka říká: „Z podstatných znaků ortodoxní orientální církve bych vyzvedl na první místo její mystický, hierurgický, kultický charakter. Římský katolicismus bych nazval církví svátostí a autority. Protestantismus církví náboženského individualismu.“ Říká to s vědomím, že „toto třídění není vyčerpávající, ale poněvadž nám jde jen o velké rysy, pro náš účel stačí“. Z toho vyplývá „ráz každé církve v jejím poměru k životu, ke státu, k národu, ke společnosti, k ethice“. Viděno z hlediska tohoto třídění, které podle Žilkových slov není ani tendenční, ani není hodnocením, nýbrž při něm jen, jak říká, „prostě zjišťuje skutečnosti dané historickým vývojem“, představovala by raně novověká reformace významný vývojový posun v dané otázce.³²

Na druhé straně však Žilka určující změnu výslovně spojuje s Ježíšovým vystoupením. Interpretuje je podobně jako Troeltsch, jak je svrchu uvedeno, ve smyslu propojení absolutního individualismu a absolutního univerzalizmu. Žilka soudí, že ve vztahu národnosti a náboženství však dochází k proměně ve smyslu „vývoje od národního partikularismu k universalismu“. Tuto změnu přinášejí již starozákonní proroci. „Půda, ze které tato [tzn. univerzalistická] představa vyrůstá, jest *ethický* názor o Bohu.“ V tomto vývoji má v Žilkově pojetí rozhodující místo Ježíš a Pavel, neboť „skutečně *univerzální* náboženství nadnárodní a mezinárodní světové vytvořilo prvně *křesťanství*“. „Prostředkovatelem jest *individualisace* náboženství: subjektem zbožnosti a náboženských citů a představ přestává být nejen národní útvar – jako u Číňanů a starého Izraele – nýbrž i náboženská společnost – jako u poexilového judaismu – a stává se jím jednatel. Hlavní jádro náboženství se krystalizuje v poměru mezi Bohem a duší člověkovou. Náboženství se odpoutává od určitého typu národnosti, od kterékoli výlučně národní kultury, stává se samostatným zjevem, a tím přerůstá hranice útvarů daných

31 FRANTIŠEK ŽILKA, *Jan Kalvín, život a dílo. Ke čtyřstaleté památce jeho narození*, Praha 1909, s. 90–91.

32 F. ŽILKA, *Národnost a náboženství*, s. 27.

historií a utvářených sociálním vývojem.³³ Z tohoto hlediska viděno by se tedy změny, které přinesla reformace, zdály spíše druhotné a podružné.

Žilka by patrně nebyl ani toho mínění, že během vývoje křesťanství docházelo k postupnému plynulému přibývání spirituality. Ukazuje to jeho výklad o povaze prvotního pojetí svátostí, zejména večeře Páně, který podává v pozdějším pojednání *Ježíš Kristus a počátky církve křesťanské* z roku 1936. Zdá se, že zde jakoby – ve stylu starších výkladů rázu Ritschlova a Harnackova pojetí, jež, jak je svrchu řečeno, kritizoval kupříkladu již Troeltsch – promítal do raně křesťanských dob reformační teologické ideály 16. století. Žilka kupříkladu říká: „Rituální pojem a praxe oběti zmizely úplně. Křesťanství zná jedinou sebeobět Kristovu a závaznou duchovní sebeobět věřících Bohu. (Přeměna prosté slavnosti Večeře Páně v složitou eucharistii a přeměna památky v symbolickou a rituální obět Kristovu, opakovanou v každé mši, je pozdějšího původu. Kolem tohoto obětního středu vyrostl veškerý mešní ceremoniál katolické a pravoslavné církve v návratu k formě kultu v jeruzalémském chrámu.)“³⁴

Ráz Žilkovy koncepce vynikne při porovnání s jemu v zásadě současným Cassirerovým výkladem. Ernst Cassirer uvažuje o imanentním vývoji ducha, v němž se neustále otevírají při tvorbě jednotlivých symbolů nové duchovní dimenze. Zároveň dochází k ustavičnému oddělování „jsoucná“ a „významu“, tj. k postupnému uvědomování symbolů jako pouhých znaků (přechod od magického ke znakovému způsobu nahlížení symbolů). Platí to podle Cassirera i pro dějiny křesťanství. „Také zde se ‚ideální‘ jen zcela pozvolna propracovává ze sféry věčného, reálně skutečného. Zejména křest a eucharistie byly zpočátku chápány a hodnoceny zcela v tomto reálném smyslu podle bezprostřední účinnosti, jež jim byla připisována.“ Tak se od raného křesťanství až na práh novověku odehrával „stálý zápas mezi původním dějinným smyslem ‚symbolů‘, podle něhož se ještě zcela projevují jako ‚svátostí‘ a ‚mystéria‘, a jejich odvozeným čistě ‚duchovním‘ smyslem“.³⁵ Naproti tomu by Žilka – řečeno Cassirerovou terminologií a zjednodušeně vyhoceným způsobem – patrně onen odvozený, čistě duchovní smysl svátostí měl za původní, vlastní prvotnímu křesťanství, zakrytý posléze nánosem pohanských prvků, které od 4. století do křesťanství začaly hojněji pronikat, a po tisíciletí opět odkrytý reformací.

33 F. ŽILKA, *Národnost a náboženství*, s. 14–15, 18–19.

34 FRANTIŠEK ŽILKA, *Ježíš Kristus a počátky církve křesťanské*, in: Dějiny lidstva od pravěku k dnešku, (ed.) Josef Šusta, díl 2, Praha 1936, s. 389–440, citováno ze s. 415.

35 ERNST CASSIRER, *Filosofie symbolických forem*, díl 2, Praha 1996, s. 283.

Mystiku Žilka považuje za podstatný rys východní pravoslavné církve. Tím se sice výslovně nepopírá, že by mystika nemohla být podružným znakem i v katolicismu či v protestantismu, přece však by náboženský individualismus moderního člověka v rámci (protestantského) západního křesťanství pro Žilku patrně nebyl takovou měrou spojitelný s mystikou, jako je tomu u Troeltsche. To ostatně souvisí s tím, že Žilka by – alespoň v rozebírané přednášce z roku 1919 – před typologickým rozlišením „církve“, „sekt“ a „mystiky“ dával spíše přednost odlišení národních či geografických typů zbožnosti. Rozlišuje „evropský kontinentální typ evangelické zbožnosti a druhý angloamerický“. „Do tohoto kontinentálního typu náleží také evangelická zbožnost česká a zvláštní jest, že v tom jest příbuzná s německou přes velikou rozdílnost vývoje. Podstatným rysem jejím jest jakási uzavřenost, niternost, nevtíravost v projevech. Český evangelík málo mluví o svém náboženském životě, neodhaluje svého nitra. Známkou angloamerické zbožnosti jest okázalost, útočnost, výbojnost a methodismus.“ V důsledku toho „na českého evangelíka působí americká zbožnost dojmem hysteričnosti, ne dosti pietní a ne dosti cudné okázalosti“.³⁶ Mystika, pokud by o ní u protestantů uvažoval, by tak v Žilkově pojetí snad mohla souznít s kontinentální evangelickou zbožností, nikoli však se zbožností angloamerickou.

Považuje-li Žilka některé prvky (moderního protestantského) křesťanství za „dané historickým vývojem“ a má-li za to, že tím se ještě nikterak nevyjadřuje o jejich hodnotě, je tím v principu ve shodě s Troeltschovým postupem. Jak jsme mohli vidět v předchozím odstavci, shodný vývoj by pro Žilku byl vysvětlením obdobných rysů dvou či více typů (případů, podob) té které zbožnosti, avšak shoda může nastat i přes vývojovou odlišnost. Studium historického vývoje tak může v Žilkově postupu přispět k porozumění povaze věci (kupříkladu typu zbožnosti), není (ani nemůže být) však rozkrytím její zákonitosti a dějinné nutnosti. Žilka by tím v principu naplňoval roli, kterou „filozofii dějin na půdě vědeckého poznání historického“ připisuje s pochvalným odkazem na Troeltsche Jaroslav Werstadt. Taková filozofie dějin je pak podle Werstadta „konstrukcí dějinného vývoje, která se zakládá na vystižení jednotlivých závažných činitelů a hnutí dějinných všeobecných pojmů a na poznání jejich souvislosti a jejich významu pro další vývoj“.³⁷ S Troeltschem by se Žilka tak shodoval také patrně

36 F. ŽILKA, *Národnost a náboženství*, s. 35–36.

37 JAROSLAV WERSTADT, *Rozhled po filosofii českých dějin*, in: *Spor o smysl českých dějin 1895–1938*, (ed.) Miloš Havelka, Praha 1995, s. 777–809, citováno ze s. 777. Filozofii dějin jde „o jakousi kulturní syntézu přítomnosti, založenou na poznání a zhodnocení dějinných sil, jež ji

i v tom, že by tento vývoj nepovažoval za světo dějinný proces, jenž by měnil a zúrodňoval samotný obsah křesťanství.

V tomto smyslu nelze chápat univerzalizmus etického náboženství, o němž Žilka mluví, jako nějaký sjednocující cíl světových dějin. Žilka sice na jedné straně říká (1919), jak je již svrchu ukázáno, že křesťanský náboženský individualismus činí jádrem náboženství „poměr mezi Bohem a duší člověkovou“ – „náboženství se tím odpoutává od určitého typu národnosti, od kterékoli výlučně národní kultury“. Na druhé straně ale zároveň Žilka „jako typický liberál“, jak upozorňuje Zdeněk R. Nešpor, aplikoval metody srovnávací vědy náboženské, sledoval náboženské synkreze a nebránil se ani „tvrzení (...) o nepřevoditelnosti jednotlivých náboženství do jiných kulturních prostorů“ (Z. R. Nešpor). Ve výkladu k výboru textů *Člověk a Bůh* (1926) by byl Žilka vůči přenosům celých náboženství z kultury do kultury skeptický, neboť „celá kultura, jmenovitě mravní názor a správa života, ale také pojem společnosti a její praktické uspořádání souvisí s náboženstvím, ano roste z něho“.³⁸ Individualismus etického náboženství, jenž zakládá autonomii jedince vůči státu i národu a jenž činí náboženství univerzalistickým, by tak měl být patrně chápán jako vyrostlý na křesťanské půdě, z pozice křesťanů sice bez dalšího přenositelný do nekřesťanských kultur. Otázkou by však bylo, nakolik by měl být (nutným) výsledkem budoucího vývoje nekřesťanských kultur.

Závěrem

Troeltschovo prohlášení mystiky za náboženství moderního člověka (či alespoň vzdělaného evangelíka) a její na jedné straně smířování s vědeckým vzděláním, včetně jeho evolučně-teoretické a historizující dimenze, a na straně druhé její

připravily a vytvořily, a o pochopení dalšího směru vývojového“ (s. 777). Taková syntéza však není (nemusí nutně být, z povahy skutečnosti, jak by ji chápal Troeltsch, Werstadt a snad i Žilka, ani být nemůže) vysvětlením přítomnosti jako nutného výsledku dosavadních dějin a jako zákonitého vývojového stupně na cestě k určitému, domněle absolutnímu cíli dějin. Werstadt se ostatně k Troeltschovi v tomto textu znovu vrací, když jej srovnává s Masarykem. V citovaných pasážích chápe Werstadt „filozofii dějin“ „obsahově“ – řečeno rozlišující terminologií M. HAVELKY, *Co může znamenat „filozofie“ v tzv. „filozofii dějin“*, s. 197–198, avšak v tomtéž pojednání vykazuje Werstadt smysl i pro „transcendentální“ pojetí filozofie dějin.

38 Z. R. NEŠPOR, *Ne/náboženské naděje českých intelektuálů*, s. 127. Říká to na základě rozboru spisu FRANTIŠKA ŽILKY, *Člověk a Bůh. Výběr z posvátných knih světových náboženství*, Praha 1926, citováno ze s. 305.

postavení proti protestantskému církevnictví ladí jednoznačně s „kulturním protestantismem“ (tak jak jej charakterizuje kupříkladu Hübingler). Žilkův důraz na eticko-náboženskou autonomii každého individuálního Já vůči státu a vůči národu (za pozornost stojí, že – alespoň v textu z roku 1919 – nikoli explicitně vůči církvi), právě tak jako i Žilkův smysl pro historizaci a komparativní studium náboženství nás vede k otázce, do jaké míry bychom mohli u českých evangelíků v době „zintenzivnění“ jejich „intelektuální práce“ (Martin C. Putna) shledávat určité obdoby německého (liberálního či liberálně-teologického) „kulturního protestantismu“? V českém katolickém prostředí lze v části intelektuálních kruhů shledat některé rysy, jež vykazují určitou obdobu se stanoviskem „kulturně-protestantsky“ laděné německé inteligence. Pro dobu zhruba mezi léty 1850–1880 lze mluvit o „vytlačení křesťanství a konkrétně katolicismu na okraj, o jeho zahrnutí do ‚katolického ghetta‘“ (Martin C. Putna). Nový zájem o náboženství v 90. letech 19. století měl pak již poměrně neortodoxní ráz. Snad bychom se mohli ptát, zda to nebylo projevem snahy některých intelektuálů vymanit se z určitého „kvazi-náboženství“, které mohlo představovat masové národní hnutí té doby, návratem k původní náboženské víře, avšak v duchu liberalismu a kulturního vývoje již v nedogmatických podobách?³⁹ To, že by nemuselo jít jen o věc katolickou, ukazuje ono Žilkovo rozhodné proklamování nezávislosti etického Já na národě.

Počítá-li pak Martin C. Putna – z lidí mnou zde jmenovaných – Žilku a Rádlka ke „společensky uznávané protestantské intelektuální elitě první republiky“, je pak věcí dalších studií podrobněji rozebrat, jak se tato elita mohla ustavit, a to jak ve smyslu sociálně-dějinném (dlouho po celé 19. století jsou protestantské sbory v českých zemích venkovskými, selskými církvemi; po roce 1918 je však nápadný nárůst podílu evangelíků mezi studenty Univerzity Karlovy),⁴⁰ tak

39 MARTIN C. PUTNA, *Religiozita v 19. století: zbožnost nezbožných*, in: Bůh a bohové. Církev, náboženství a spiritualita v českém 19. století, (edd.) Zdeněk Hojda, Roman Prahel, Praha 2003, s. 9–16, citováno ze s. 9; MARTIN C. PUTNA, *Místo osobnosti z protestantského prostředí v české kultuře po roce 1918*, Lidé města 10/2008, č. 3, s. 45–81, citováno ze s. 49.

40 JAN HAVRÁNEK, *Příprava Husových oslav a antiklerikalismus českých studentů v předvečer první světové války*, in: Bůh a bohové. Církev, náboženství a spiritualita v českém 19. století, s. 235–244. Rozbory, které provedl Jan Havránek, ukazují, že v letech 1918–1929 rostl mezi studenty Univerzity Karlovy nápadně podíl těch, kteří se hlásili k evangelickým konfesím. Jejich podíl převyšoval celkové zastoupení této církve v populaci českých zemí. Toto větší zastoupení evangelíků bylo však méně nápadné, než tomu bylo u studentů hlásících se k judaismu. Naopak nápadně nižší zastoupení mezi studenty oproti své přítomnosti v celé populaci vykazovali katolíci. V letech 1918–1929

z hlediska vlastních církevních (otázka tzv. druhé konfesionalizace) a náboženských dějin (podle Ulrike Gleixner je v 18. a 19. století sekularizace prováděna protichůdným procesem rechristianizace, jenž má povahu spiritualizace víry). Konečně je to i otázka zajímavá z hlediska vlastních dějin myšlení (terminologií Miloše Havelky řečeno: „evangelicko-demokratická koncepce českých dějin“ dalece přesáhla hranice vlastních evangelických církví).⁴¹ V dalších studiích se tak můžeme ptát, nakolik tento vzestup evangelické inteligence a její odezva ve společnosti souvisely s jejím smyslem pro vědeckou analýzu historicity a třeba i s – byť patrně jen implicitní – špetkou oné „víry v pokrok“.⁴²

se podíl evangeliků mezi studenty Univerzity Karlovy pohyboval s jednoznačně narůstající tendencí mezi 3,6–7 %. Přitom v roce 1921 se k evangelickému vyznání přihlásilo v Čechách 3,7%, na Moravě 3,2% a ve Slezsku 9,6% obyvatel, v roce 1930 pak v Čechách 4,6% a na Moravě a ve Slezsku dohromady 4,9 %. Studenti příslušní k Československé církvi byli 1918–1929 zastoupeni na Univerzitě Karlově od nuly až po 5,6%, přičemž v celkové populaci byla tato církev zastoupena 1921 6,5% v Čechách, 2,3% na Moravě a 3,6% ve Slezsku, v roce 1930 pak 8,7% v Čechách a 4,5% na Moravě a ve Slezsku počítaných dohromady. Církve československá tedy vykazovala opačnou tendenci, než je patrná u evangelických studentů a také u studentů židovského náboženství. Příslušníci izraelského vyznání se v českých zemích pohybovali mezi 1,1–1,4% obyvatelstva, přitom své izraelské vyznání v letech 1918–1929 deklarovalo mezi 3,7–10,4% studentů s nápadnou rostoucí tendencí. Naproti tomu podíl katolíků mezi studenty klesal pro některé roky až pod 50%, byť v populaci českých zemí byli zastoupeni vždy přinejmenším třemi čtvrtinami obyvatelstva (v Čechách roku 1930). Mezi studenty byl zároveň značně vyšší výskyt bezvěrců (v letech 1922–1925 až přes 20%), než jich bylo v celkové populaci.

41 ULRIKE GLEIXNER, *Pietismus und Bürgertum. Eine historische Anthropologie der Frömmigkeit*, Göttingen 2005, s. 393; MILOŠ HAVELKA (ed.), *Spor o smysl českých dějin 1895–1938*, Praha 1995; TÝŽ, *Dějiny a smysl. Obsahy, akcenty a posuny „české otázky“ 1895–1989*, Praha 2001; TÝŽ (ed.), *Spor o smysl českých dějin*, díl 2: 1938–1989. *Posuny a akcenty české otázky*, Praha 2006; JIŘÍ JUST, ZDENĚK R. NEŠPOR, ONDŘEJ MATĚJKA, *Luteráni v českých zemích v proměnách staletí*, Praha 2009; ZDENĚK R. NEŠPOR, *Náboženství na prahu nové doby. Česká lidová zbožnost 18. a 19. století*, Ústí nad Labem 2006; M. C. PUTNA, *Místo osobností z protestantského prostředí*, s. 49.

42 Tato studie vznikla v rámci projektu GAČR č. 404/08/0029 Intelektuální a lidová zbožnost v českých zemích v 19. století mezi nacionalismem a novou konfesionalizací.