

Otakar A. Funda
K FILOSOFII
NÁBOŽENSTVÍ



KAROLINUM

K filosofii náboženství

Otakar A. Funda

Recenzovali:

prof. PhDr. Miloš Havelka, CSc.

prof. Ivana Noble, Ph.D.

Vydala Univerzita Karlova

Nakladatelství Karolinum

Redakce Lenka Ščerbaničová

Grafická úprava Zdeněk Ziegler

Sazba DTP Nakladatelství Karolinum

Vydání první

© Univerzita Karlova, 2017

© Otakar A. Funda, 2017

ISBN 978-80-246-3748-8

ISBN 978-80-246-3757-0 (online : pdf)



Univerzita Karlova
Nakladatelství Karolinum 2017

www.karolinum.cz
ebooks@karolinum.cz

OBSAH

ÚVODNÍ SDĚLENÍ.....	7
ČLOVĚK BYTOST SE VZTAHUJÍCÍ.....	9
Původ náboženství	9
Člověk tvor náboženský	10
Náboženství tématem filosofie	17
Vztah filosofie a náboženství	29
Pohled zevnitř a úsilí o nepředpojatost a nezaujatost – rozdíl mezi teologií a religionistikou	31
Řeč náboženství	39
Náboženství a věda.....	41
Náboženství jako hermeneutické drama zpřítomnění	42
Filosofická reflexe mýtu o Kristu	53
Spor o Boha v rámci křesťanského diskursu	59
Biologický humanismus, kritický realismus a kritický racionalismus	77
Racionalita jako způsob myšlení, jednání, žití i umírání	85
Facit.....	92
Údajná budoucnost náboženství jako toku interpretací.....	94
VÝBĚR Z LITERATURY DOPORUČENÉ K DALŠÍMU STUDIU.....	102

ÚVODNÍ SDĚLENÍ

Tato knížka je mým příspěvkem k filosofii náboženství. V závěru mé knihy *Ježíš a mýtus o Kristu* (Praha, Karolinum 2007) se nachází dodatek nadepsaný „Člověk bytost se vztahující“, věnovaný filosofické reflexi především křesťanského mýtu o Kristu, ale i náboženství obecně. Tento text jsem nyní upravil a doplnil a předkládám jej zde samostatně. Je současně i pozváním k uvedení do problematiky filosofické reflexe náboženství pro studenty i další čtenáře, kteří – podobně jako já – přistupují k fenoménu náboženství bez vázanosti k určitému náboženství, bez jeho sdílení či praktikování, tedy které náboženství zajímá jako lidský výtvar, jako lidský jev lidských dějin a kultury. Protože text je adresován i zájemcům, kteří nejsou profesně filosofové, religionisty nebo teology, je formulován se zřetelem k obecné sdílnosti. Filosofie, jak jí rozumím, má především vzdělavatelné a výchovné poslání, a to vznáší nárok na její srozumitelnou sdílnost i vůči těm, kteří svou odborností filosofové nejsou.

Většinou – pokud vůbec – tematizují náboženství ve svých filosofických konceptech i dílech filosofové, kteří chovají značný odstup od tradice empirismu, pozitivismu i kritického racionalismu. V mém případě je poněkud neobvyklé, že tematizují náboženství – a to v plné vážnosti, úctě a respektu – v přístupu, který je naopak určen tradicí empirismu, pozitivismu, neopozitivismu a kritického racionalismu – a že právě z tohoto podloží se ptám po antropologických výšinách náboženství, v našem kontextu především křesťanství. Ne všichni myslitelé, kteří sdíleli empirismus, pozitivismus a racionální kritičnost, přistupovali k náboženství s vulgarizujícím despektem, nýbrž mnozí je chápali – jako i já – jako výtvar člověka seberefektivního vědomí, který si zaslouží vážnou pozornost a citlivou filosofickou reflexi.

Protože tento text je nedílně spojen s mým životním příběhem a je si vědom znepokojení, zda to, co jsme říkali a psali, jsme mysleli doopravdy, dovolil jsem si na mnoha místech psát v první osobě, abych zvýraznil, co si osobně myslím a jaké jiné názory nesdílím a proč. Předkládám zde tedy

svůj pohled, svůj příspěvek k filosofii náboženství, jak jsem se k němu dopracoval od šedesátých let minulého století.

Pokud mé zde předložené zamyšlení k filosofii náboženství vzbudí Váš další zájem, najdete na samém závěru doporučenou literaturu k dalšímu studiu, výběr několika titulů dostupných v češtině.

V Praze, v lednu, únoru a březnu 2016

ČLOVĚK BYTOST SE VZTAHUJÍCÍ

Původ náboženství

Člověk vznikl v procesu přírodní evoluce a je její nedílnou součástí. Palcem obráceným do dlaně uchopil nástroj, aby si zajistil obživu a pečoval o své potomstvo. Pozvedl oči k hvězdnému nebi, pocítil údiv. Vnímá cyklický řád přírody a začal si uvědomovat, že řád je opakem chaosu a že do tohoto řádu sám patří. Člověk však také vstoupil do vzájemných konfliktů. Stal se druhému člověku i přírodě nepřítelem. Neprovázela ho vždy jen vítězství, zaplacená smrtí poražených i mnohých útočníků. Člověk nahlédl, co je hrůza a děs, pohlédl do tváře smrti a zakusil, co je bezmoc a otroctví. V člověku bylo od počátku něco kladného, pozitivního, tvůrčího, ale i něco ďábelského, stvořil zlo. To přestalo být jen jevem, ale stalo se metafyzickou veličinou. Prostupuje celými lidskými dějinami jako lidská konstanta. Osobně se domnívám, že v hlubinách vzniku náboženství je přítomno lidské volání po záchraně, po vykoupení, vysvobození z moci zla. Různé projevy primitivních náboženství prošly řadou transformací a nakonec vyústily do náboženství nesených touhou po vykoupení a potřebou být přijat. I v případě náboženství lze vysledovat jeho evoluci.

Náboženství je lidský jev. Setkáme se s ním už od prvních dostupných nám projevů lidské kultury. Existuje řada zcela odlišných názorů antropologů, etnologů, filosofů, religionistů, psychologů, sociologů, kteří se snaží vyložit vznik náboženství. Upouštím od přetlumočení těchto výkladů a místo toho čtenáři doporučuji, aby si opatřil knihu Karla Skalického, *Po cestách neznámého Boha*, a knihu Maxe Webera, *Sociologie náboženství*, a zde věnoval pozornost především úvodní studii od Miloše Havelky, *Max Weber a počátky sociologie náboženství*, případně přihlédl i ke knize Richarda Schaefflera, *Filosofie náboženství*.¹ Předností těchto prací je kromě

¹ Skalický, Karel, *Po stopách neznámého Boha*, Křesťanská akademie Řím, Trinitas, Svitavy – Praha 2011; Havelka, Miloš, *Max Weber a počátky sociologie náboženství*, in Max Weber, *Sociologie náboženství*, Praha, Vyšehrad 1998; Schaeffler, Richard, *Filosofie náboženství*, Praha, Academia 2003.

zasvěcené informace i odstup od všech zjednodušujících, primitivních teorií o vzniku náboženství a jejich kritika.

Nedostatek řady dřívějších, dnes v podstatě překonaných výkladů o vzniku náboženství spočíval v tom, že se snažily vyložit náboženství podle jednoho klíče, z jednoho principu. Takové výklady znamenaly jednostranné zúžení a tím byly vzhledem k tématu neadekvátní. Jistěže při vzniku náboženství sehrál určitou roli i člověkův strach z přírodních jevů, které si nedovedl vysvětlit. Snad tento motiv lze u některých primitivních kmenů vytušit. Ale vznik náboženství jako lidského jevu tím dostatečně nevysvětlíme. Jistěže náboženství nejednou stálo ve službě mocných jako nástroj k pacifikaci porobených. Vznik náboženství však nelze vysvětlit ani z tohoto motivu. Jistěže mohla v některé pradávno, spíše okrajové oblasti primitivních kmenů vzniknout praxe uctívání totému jako kompenzace viny za zabití nejstaršího samce v tlupě, ale hledat zde klíč ke vzniku náboženství je víc než zavádějící sebeprojekce Freudova zúžení psychoanalýzy na libido. Stejně tak, jako je divokou fantasmagorií, bez opory o nejmenší podklad, Freudova fikce o dvou Mojžíších a o tom, že Izraelci Mojžíše zabil.

Člověk tvor náboženský

Člověkovu pobývání na světě se rozprostírá mezi úzkostí a nadějí a je provázáno tázáním. Tázáním bytostným, tázáním na ty lidské otázky, které se nakonec prokáží jako stále se vracející a otevřené. Odkud přicházím, kdo jsem, proč jsem na světě, kam směřuji, má to, co dělám, nějaký význam, ptá se člověk. A i člověk, který se takto artikulovaně neptá nebo se těmto otázkám vysmívá, podvědomě o nich ví. Má je v sobě někde zasuté. Můžeme z určité filosofické pozice filosoficky i oprávněně zproblematizovat smyslnost těchto otázek, můžeme je důvodně označit za bezpředmětné,² nicméně jejich kladení většinou patří k lidskému životu, je součástí lidství. Člověk řeší jistě mnoho mnohem základnějších otázek, které bezprostředně souvisejí s jeho udržením se při životě. Nelze bagatelizovat, že bez řešení těch nejzákladnějších lidských potřeb, bez člověkovy adaptace ve světě

² Popper, Karl R. *Otevřená společnost a její nepřítelé, díl II*. Praha, Oikumené 1994, s. 229–238; Funda, Otakar A. *Racionalita versus transcendence, Spor Hanse Alberta s moderními teologi, Filosofie*, Praha 2013, s. 71–72; Albert, Hans, *Kritik des theologischen Denkens*. Berlin, LIT Verlag 2013, s. 204–205.

a bez zachování života jako hodnoty nejvyšší, by žádné jiné otázky a hodnoty nemohly být vůbec uvažovány. Nicméně když toto řekneme se vši materialistickou a biologickou vážností a jednoznačností, je třeba říci posleze i s Dostojevským: Člověk se nají, a co dál?

Člověk je bytost se vztahující. Vztahuje se ke světu, který se rozprostírá kolem něho. Vztahuje se k druhým lidem nebo k určité skupině. Vztahuje se ke své práci, ke svým nadějím, tužbám. Vztahuje se ke svým předkům i ke svému vlastnímu příběhu. Vztahy je způsob, kterým to anonymní, bezejmenné, lhostejné se stává pro člověka tím významným, jedinečným, vzácným, tím, na čem mu záleží, oč mu jde. Vztahy vykupuje člověk své vyskytování se na světě do autenticity lidského bytí.³

Tato dimenze vztahování, jako nedílný průvodčí lidství, zakládá náboženství jako veskrze lidský fenomén. Člověk jako bytost se vztahující je tvor náboženský. Nábožnost je vedle schopnosti mravní odpovědnosti jedním z těch znaků, kterými se člověk odlišuje od ostatních živých tvorů, s nimiž má jinak mnoho společného, mnohem víc, než si někdy ve své antropocentrické namyšlenosti hodlá připustit. V případě živočichů nepřesahuje chování, které bychom mohli chápat jako projev odpovědnosti, většinou pudový vztah rodiny, hnízda, smečky. Snad jen v případě delfína, vepře, vlka, psa a koně si začínáme trochu všimnat rozšíření tohoto vzorce chování. Obecně je však přijímán názor, že v plném slova smyslu je schopnost projevit mravní odpovědnost, mravně jednat, překročit vlastní já, spojena úzce s člověkem. S člověkem je zcela výlučně spojen též projev, který označujeme jako náboženský. Člověkova sebereflexe je základním filosofickým počinem jako projevem lidství. Člověk je schopen nejen vnímání a reflexe všeho, co jej obklopuje, ale i své sebereflexe. A je schopen si uvědomit, ano víc, prožít zkušenost přesahu. Že jej přesahuje vesmír, příroda, že jej přesahují lidské dějiny, že jej přesahují jeho vlastní činy, a především že je tu něco jako mravní nárok – a že za sebou vleče své prohry a svá selhání.

To, k čemu se člověk vztahuje, má v úctě. To, co má v úctě, ctí, často i uctívá. To, k čemu má člověk vztah a úctu, je pro něj nesamozřejmým, neběžným, ozvláštněným, nevšedním, jiným, tedy svatým, odděleným. K čemu člověk chová úctu, k tomu přistupuje s jistou bázní. Bázeň není strach, bázeň je velebné a pokorné ztišení před skutečností. Není to pokora shrbená ani kapitulující, je to pokora důstojná, vznešená, ta nádherná

³ Funda, Otakar A. *Mezi vírou a racionalitou*, Brno, Marek 2003, s. 324–327.

pokora člověka vědomého si svých hranic. Úcta, bázeň a vznešená pokora jsou základními rysy člověkovy nábožnosti.

Již z těchto několika vět čtenář vyrozumívá, jak nesmírně široký je rozsah i obsah pojmu náboženství. Od nábožné úcty před skutečností vesmíru, přírody, přes úctu k tajemství života, přes různé podoby a prožitky hlubokého respektu a obdivu k lidské práci, od zoraného lánu až k výtvorům lidského ducha, až k náboženské úctě prokazované určitým hodnotám či veličinám, o kterých někdy člověk říká, že jej přesahují. To, co člověk vnímá jako jej přesahující, označuje slovem božské. Původnější je, zdá se, výskyt tohoto pojmu v adjektivu – božský, božské (*theos*) – než v substantivu bohové, božstvo, Bůh – (*theos*).

Člověk si uvědomuje, spíše citově než racionálně prožívá, vnímá, že svět, který jej obklopuje, jej přesahuje a člověk se snaží sám sebe přesáhnout. Alespoň ve svých potomcích a ve svém díle. Člověk prožívá, že jej přesahují tužby a naděje, které do něčeho vkládá. Ale ta touha přesáhnout sám sebe jej vede dál, až k vidině posmrtnosti či nesmrtnosti. Nejstarší literární památka, epos o Gilgamešovi, je toho dokladem. Zároveň si ale Gilgameš uvědomuje, že sám sebe nikdy s konečnou platností nepřesáhne. Že nepřesáhne své zrození ani svou smrt. Člověk si je bytostně vědom své ohraničenosti a konečnosti. Právě toto vědomí v něm probouzí touhu po přesahu, onen základní nepokoj lidské existence, vyjádřený později Augustinem: „inquietum est cor nostrum, donec requiescat in Te“ – nepokojné je srdce naše, dokud nespočine v Tobě.⁴ Člověk bytostně touží být přijat, touží po spočinutí, po tom, co vyjadřuje německé stěžní přeložitelné slovo Geborgenheit – zaštitěnost, být přijat, být skryt v bezpečí.

Člověk prožívá, jak během svého ohraničeného pobývání na světě je z mnoha stran ohrožen, jak je nezajištěný, při všech svých schopnostech a výkonech nemohoucí. To vyjadřují Heidegger a Sartre, když mluví o obklopenosti Nicotou. Proto úzkost patří k základním existenciálním dimenzím lidského života. Člověk existuje v úzkosti. Existuje v úzkosti především směrem k budoucnosti, kterou nezná, neví, co ho v ní čeká. Člověk se však bytostně rozvrhuje právě směrem k budoucnosti. Svě dnes žije se zřetelem k zítřku. A i když bude filosoficky vědomě tuto dimenzi minimalizovat a soustředí se především na své dnes, nemyslím teď v hédonistickém, ale v pozitivně tvůrčím smyslu, je toto dnes vymezené zítřkem. Budoucnost, to, co je před ním, to, k čemu směřuje – a nemysleme hned hlubokomyslně

⁴ Augustin, *Vyznání*, Praha, Kalich 2012, s. 10.

na nějakou „poslední“ „hlubinnou“ budoucnost, nýbrž na zcela reálnou bezprostřední budoucnost –, je tím, k čemu se člověk vztahuje naději. Něco pro něco dělá, něco si přeje, po něčem touží, k něčemu vztahuje své úsilí. Člověk existuje ve směřování, člověk existuje v naději.

Z toho mála, co jsme si právě pověděli, je patrné, že obsah pojmu náboženství je hlouběji založen než vulgarizovaná představa, že si člověk božstvo, boha vytvořil jen jako služebníka svých tužeb a přání, jako nadpřirozenou bytost, kterou si vymyslel ze strachu před přírodními úkazy, jež si neuměl vysvětlit. Pojem náboženství – religio – s výjimkou slovanských jazyků v sobě hned neimplikuje představu boha. Většinou však člověkovu nábožné vztahování se k posvátnému, k náboženské představě či myšlence božského, bohů či boha dochází. To, co člověk vnímá jako svůj přesah, jako to, co nemá ve své moci, označuje jako vyvýšené, naprosto jiné, neuchopitelné, tedy božské. Jakkoli se bude člověk snažit v různých náboženských ritech se tomuto božskému přiblížit či si naklonit jeho přízeň – v pokleslé podobě dokonce praktikami magie, snahou manipulovat božstvem –, odkazuje jej pojem božský, bohové, bůh k tomu, co vnímá, prožívá jako svůj nemanipulovatelný přesah. Právě zápas o nemanipulovatelnost božstvem bude katalyzátorem náboženských dějin lidstva a vyústí do vrcholné podoby Jahveho, svatého, nemanipulovatelného, osobního, náročného a milostivého Boha Izraele. Zde pak naváže křesťanství.

Myšlenka božského, božstva, boha již svou povahou vyjadřuje mimořádnost, jedinečnost, a tak tenduje k osobnostnímu pojetí – že bůh není něco, ale někdo, neboť vztah vůči někomu je bytostnější, osobnější než vůči něčemu. Vztah orientovaný k božstvu jako osobě implikuje představu reciprocit takového vztahu. Člověkova potřeba hovořit sám se sebou je zde projektována jako dialog. Myšlenka božstva tenduje k exkluzivitě, že ten skutečný, vyvýšený, pravý Bůh je jen jeden, který navazuje s člověkem dialog.⁵ V Bibli začíná otázkou: Kde jsi, Adame?

Ale není tomu tak v dějinách náboženství vždy nutně. Jsou náboženství, kde představa osobního božstva není prvořadá. Nábožnost jako člověkovu vztahování se k přesahu je obecněji a širěji založena než náboženskost vázaná na určitou představu božstva, bohů či boha. O tom všem vyprávějí bohaté dějiny náboženství, jejichž počátky se mlhavě ztrácejí v úsvitu lidského

⁵ Otázka, zda na počátku lidského náboženského projevu stojí představa jednoho božstva, nebes či velké Matky, která se pak rozrůžnila do polyteismu, a ten pak zase směřoval k monoteismu, či zda cesta vedla od původního polyteismu k monoteismu, je jednou z otevřených otázek religionistického bádání a odborných diskusí. V textu se k tomu ještě vrátím.

příběhu, aby se pak rozvinuly do mohutných proudů, které tekou různými řečišti, směry a trendy, diferencují se v různém porozumění světu, životu a člověku a spoluutvářejí odlišné modely lidské kultury v dějinách. Spojitost mezi kultem a kulturou je dodnes zřejmá ze samotného pojmu.

Náboženství je tedy vážný, klíčový jev lidských dějin a lidské kultury. To je dostatečný důvod k tomu, proč se tímto tématem musí vážně zabývat každý, kdo se chce zabývat tématem člověka, kdo se chce zabývat antropologií a kdo se chce zabývat kulturou. Studium náboženství je klíčové téma kulturní antropologie.

Když řeknu vážně se zabývat tématem náboženství, pak tím myslím zabývat se tímto tématem přiměřeně, adekvátně. Přiměřeně vůči němu samému. Snažit se co nejvíce adekvátně postihnout, jak to které náboženství samo sobě rozumí, jak mu rozumějí ti, kteří je sdílejí a vyznávají. Snažit se postihnout, jaké pochopení světa, života a člověka to které náboženství artikuluje, jakou z tohoto pojetí odvozuje etiku a jaké koncipuje rozvrhy vztahů i v oblasti sociální a politické.

Náboženství a etika mají společné pomezí. Ta lidská otázka, odkud, k čemu a kam směřuji, v sobě implikuje otázky: Na čem skutečně záleží? Co je dobré? Co mám dělat? Co je správné? Proč není všechno jedno? Jistě je možná i etika bez náboženství. Jak však pověděl T. G. Masaryk K. Čapkovi, „Náboženství etiku posvěcuje“.⁶ Náboženství dává etice rozměr neoddiskutovatelného nároku. Náboženství bere etickou diskusi z rukou člověka a staví ji, řekněme opět s Masarykem, „pod zorný úhel věčnosti“. „Je něco svatého v životě lidském,“ říká ten starý děda na hřbitově ve hře T. Wildera Malé městečko. Jsou hranice, které nepřekročíš. Proč bych je nemohl překročit, namítne člověk, jsem-li já sám tou nejvyšší instancí? Bohem ale nejsi, připomínají člověku všechna náboženství. Nepatříš ani mezi Titány. „Jsme lidičkové, ne bozi, jsme lidičkové nebozi,“ pověděl v polovině 60. let na jirchářském čtvrtku v rámci vznikajícího marxisticko-křesťanského dialogu přední znalec antiky Dušan Machovec, který podobně jako jeho bratr Milan Machovec vycházel z humanistického ateismu.

Nebudu zde nyní rozvíjet obhajobu sekulární etiky ani obhajobu náboženské etiky. To je samostatné a víceméně patové téma. Osobně si zdaleka nemyslím, že etika bez náboženství musí vést k bezbřehému relativismu či libovůli. Naopak, myslím si, že právě tento druh argumentace ve prospěch náboženské etiky je určitým nečestným zkratem, kterého se často dopouš-

⁶ Čapek, Karel, *Hovory s T. G. Masarykem*, Praha, Československý spisovatel 1969, s. 212–213.

tějí obhájeci náboženství, aby zdůvodnili, „že to bez Boha nejde“. Nábožensky postavenou alternativu, Bůh nebo nicota, označují za zúžení možných alternativ do jedné slepé uličky,⁷ na jejímž konci čeká náboženský misionář, aby nabídl spásné řešení. Nesleduji však nyní spor o založení etiky, ale chci toliko poukázat na odvěké spojení náboženství a etiky a na určité důvody, které toto spojení upevňují.

Náboženství, zejména ty eticky nejvíce profilované vrstvy v dějinách různých náboženských soustav, rozumí člověku jako tvorů, který žije pod nárokem. Pod nárokem, který platí nad ním. Již ty velmi jednoduché formy náboženství sledují platnost řádu, respektování určitých tabu a sakrálně sankcionují určité vzorce chování. Celé dějiny náboženství jsou zároveň dějinami pohybu etického myšlení, od náboženského zdůvodnění krevní msty k významnému mravnímu posunu, který vyjadřuje pravidlo „oko za oko, zub za zub“, až k zakotvení právního řádu, ano dokonce až k paradoxní proklamaci neodplácení zlu zlem, k představě, že zlo nestačí jen omezit, nýbrž je třeba je překonat. A že překonat zlo je možné jen tak, že se změní ten, kdo je působil. A že tuto proměnu může způsobit jen setkání s láskou, která jde nepříteli vstříc svou bezmocnou mocí, mocí proměny. Jakkoli se tato představa může prokázat jako naivní a iluzorní, patří k paradoxům náboženského etického myšlení, a to jak v Číně již pět století před n. l., tak v Ježíšově kázání na hoře.

Pomezí mezi náboženstvím a etikou si byla vědoma filosofie. Připomeňme jen, že když Sokrates zdůvodňuje konání dobra, mluví o daimoniū, božském hlasu, který se ozve v lidském svědomí jako varovné: To se nedělá. Je to hlas v nás, a přece pro Sokrata není z nás, je božský. Podobně I. Kant, když opustí víru v supranaturálního Boha, poví, že zrušil Boha, aby uprostranil víře, neboť platnost mravního nároku nakonec stojí a padá vírou v tuto platnost. Víra postuluje platnost mravního nároku. Bůh není, ale platí, dopoví pak v Čechách E. Rádl.

Když roku 2007 navštívil Prahu přední světový filosof levicového a ateistického přesvědčení, někdejší slovinský disident Slavoj Žižek, šokoval českou filosofickou obec tématem Humanismus nestačí.⁸ Žižek vyprávěl au-

⁷ Pro takovou argumentaci užívá Leszek Kołakowski termín „radikale Erpressung“. Kołakowski, Leszek, *Der Mensch ohne Alternativen*, München, Piper 1960, s. 80.

⁸ Slavoj Žižek v rozhovoru s Michaellem Hauserem – *Kulturní týdeník* č. 1/ 2008, s. 15, knižně: Praha, *Filosofia* 2008, ediční řada Parva philosophica, svazek 17, recenzoval O. A. Funda in *Filosofický časopis*, ročník 57, č. 2/2009, s. 287–290.

tentickou vzpomínku španělského autora Jorge Semprúna, který ji později zachytil literárně. Do koncentračního tábora přivezli transport Židů. Byl vysoký mráz. Dospělí ve vagónech zmrzli. Vyběhly jen děti, které dospělí umístili do středu a obklopili je svými těly. Němečtí dozorcí v koncentračním táboře děti postříleli. Nechali sobě pro pobavení naživu jen dva chlapce, jednoho staršího, jednoho mladšího. Na ty pustili psy. Chlapci před psy utíkali. Mladší upadl. Tu se ten starší zastavil, vrátil se k němu a chytil ho za ruku, aby neumíral sám. Pak k nim dorazili psi a začali je trhat.

Ten stisk ruky, říká filosof-ateista Slavoj Žižek, to je to křehké absolutní, to je okamžik protnutí časnosti věčností, to je absurdita protnutá tím absolutním. V tom návratu staršího chlapce k mladšímu chlapci, v tom stisku ruky ve chvíli hrůzného roztrhání psy, vstupuje věčnost do časnosti, absolutní do absurdního. V tu chvíli stává se Bůh událostí. Ne Bůh supranaturální, nýbrž Bůh na kříži. Bůh ateistický. Bůh jako šifra nejhlubší dimenze lidství, která člověka přesahuje. V tom stisku ruky stává se Bůh člověkem. K tomu stisku ruky uprostřed absurdity humanismus nestačí, říká – jako znepokojivé připomenutí – Slavoj Žižek.

Ateistický kritický racionalista poví, ale nic jiného než humanismus nemáme. Ten Žižkův ateistický Bůh je přece nakonec tím nejvyšším, co člověk vytvořil, aby to nechal platit nad sebou. Žižek však věděl, proč svoji tezi „humanismus nestačí“ nechal trčet uprostřed absurdity jako memento, jako otevřený paradox. Uvedl jsem tento Žižkův výrok, abych ateistickému čtenáři, sám jako ateista, pověděl, že Bůh není vyřízené téma.⁹

Náboženství nejen sankcionuje a garantuje etiku myšlenkou odplaty, vyjadřovanou různě, až po její křesťanskou a islámskou podobu, že ti, kteří činí vůli boží, mají odplatu v nebesích, nýbrž určité náboženské vrstvy v různých náboženských soustavách dosahují na svých výšinách až k etické kategorii nepodmíněného a bezpodmínečného nároku, nevázaného na myšlenku odplaty. Setkání s etickým nárokem je pochopeno jako setkání s transcendentí, jako setkání s nepodmíněnou a bezpodmínečnou výzvou. Je to výzva, která není podmíněna strachem z autority, která má nad člověkem moc, ani zřetelem k odměně, kterou člověk splněním požadavku získá. Je to výzva nepodmíněná, a přec do lidského života vkráčuje s bezpodmínečnou naléhavostí a bezodkladností.¹⁰

⁹ Obrat „Bůh není vyřízené téma“ zvolila Jitka Paitlová jako nadpis recenze mojí knížky *Racionalita versus transcendence*. Recenze J. Paitlové in *Filosofický časopis*, ročník 62, č. 1/2014, s. 145–150.

¹⁰ Termín „nepodmíněné, nepodmíněný požadavek“ užívá Karl Jaspers, když mluví o transcen-

Můžeme jistě z různých názorových pozic provést kritiku náboženství, můžeme vůči náboženství důvodně zaujmout odmítavé stanovisko. To však v ničem neumenšuje skutečnost, že člověk je bytost se vztahující. Toto vztahování se děje nejen směrem k veličinám evidentním, k přírodě, k lidem, k dějinám, k lidskému dílu, nýbrž nabývá i podoby náboženského přesahování k dimenzím lidského rozhodování, chcete-li k existenciálám, jejichž reálnost nelze doložit evidencí. Tato existence nepodmíněného nároku je mnohem závažnější než představa nadpřirozeného božstva či Boha.

S výjimkou evropské civilizace od doby osvícenství, kdy se nejprve v intelektuálních kruzích v evropské kultuře přihlásil o slovo ateismus jako legitimní filosofická pozice, aby se zejména po první světové válce v západoevropském a středoevropském prostoru stal záležitostí masovou, jsou všechny světové civilizace civilizacemi náboženskými. Ale i v sekularizované části Evropy jsme svědky jednak trvajících religiozity, jednak dílčí renesance postmoderní religiozity, jako i různých projevů kvazi-náboženství. Na druhé straně ovšem i velké náboženské systémy v procesu své cesty dějinami vykazují nejednou na svém okraji nevelké heterodoxní skupiny, jejichž názorové pozice jsou do značné míry zakrytým ateismem či jeho předjímkou. I člověk, který své vztahování neprožívá nutně v souřadnicích náboženských, v referenčním rámci náboženské nauky, mýtu, ritu či instituce, je bytostí se vztahující. A protože své vztahování se k tomu, co jej obklopuje, potřebuje artikulovat, zvolá někdy zcela bezděky: „panebože, to je krása“, nebo: „bože, to je hrůza“. Ani profilovaný ateista, pokud není primitiv a hlupák, nepopírá, že potřeba vztahovat se, klást si bytostné otázky, nábožně se ztížit před skutečností, zmlknout v pokoře před velebností jsoucna, prožít svou vlastní ohraničenost a nicotnost, vztahovat se k situaci, která se stala mravní výzvou, je bytostným projevem lidství.

Náboženství tématem filosofie

Řekneme-li ve snaze o co nejširší obecnost, že filosofie je myšlení o lidských názorech a problémech, které se snaží lidské názory a mínění o světě, životě a člověku i teorie výkladu světa, lidských dějin, možností a hranic lidského poznání a společenského soužití učinit předmětem své kritické reflexe, utřídit je, logicky upřesnit a důsledněji je domýšlet, obohatit je o další

denci. Jaspers, Karl, *Filosofická víra*, Praha, Oikumené 1994, s. 26, podrobněji Jaspers, Karl, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München – Zürich, Piper 1984, s. 451–454.

otázky a myšlenkové obzory, ve snaze být co nejvíce právo skutečnosti jako takové, pak všechny jevy a problémy, které se týkají světa, života a člověka, jsou důvodem, aby se jimi filosofie zabývala. Protože v případě člověka a jeho dějin se setkáváme s jevem, který nazýváme náboženství, pak k filosofické reflexi člověka, k filosofické antropologii patří i filosofická reflexe náboženství – filosofie náboženství.

Pokusím se nyní jako malý příspěvek k filosofii náboženství vnést do naší řeči o náboženství určitý řád. Zmatek, neutříděnost, neujasněnost v pojmech náboženství, víra, bůh, provází většinu zejména laických debat. Je úkolem filosofie náboženství nabídnout úvahám o náboženství určité upřesnění a utřídění.

Čtenář si již v předchozím oddíle všiml určitého rozdílu mezi nábožností a náboženstvím. Shodněme se – alespoň pracovní a rámcově – na tom, že nábožností rozumíme zvláštní prožitek lidského vztahování se k něčemu či k někomu, prožitek úcty a ztišení. To, k čemu se tento prožitek vztahuje, nemusí být hned veličina takříkajíc náboženská, nadsvětelná či nadpřirozená. Nábožnou úctu lze prožívat k docela reálným skutečnostem našeho světa, především ke světu samému jako jsoucnu. V lidských dějinách však zjišťujeme, že tato nábožná úcta se začala vydělovat, specifikovat a začala se vztahovat k entitám, které člověk vnímá jako jinოსvětelné, vyjadřované často v představách tajemna, tajuplna, zászvetna, nadpřirozena či v představách jinakosti, vydělení, svatosti. Tak se nábožnost mění v náboženství, v určitou představovou, názorovou a naukovou soustavu, provázenou určitou praxí, určitým ritem, kultem a institucí, v jejichž rámci se tato nábožnost realizuje.

Když řekneme náboženství, pak přísně vzato bychom měli mít na mysli vždy určité, zcela konkrétní historické náboženství, ať již je jeho historie dlouhá či krátká, ať již jeho historie v minulosti skončila či v přítomnosti trvá. Přísně vzato není žádné obecné náboženství, jako není žádný obecný člověk. Filosofie náboženství by se tedy měla vždy zabývat určitým náboženstvím a vycházet z religionistiky, ze studia konkrétního náboženství.

Religionistika však zjišťuje, že při srovnávání různých konkrétních náboženství lze vysledovat jevy, které přes všechnu specifickou odlišnost v tom kterém konkrétním náboženství mají něco společného. Jako je např. mýtus, vzývání, modlitba, obřad, oběť, kult, téma posmrtnosti, téma duše i samotný pojem božstva či boha. Tak vznikla religionistika jako srovnávací věda o náboženství, jako komparativní religionistika. Protože filosofie, zejména v evropské tradici, se utvářela nikoli ve snaze postihnout to jedi-

nečné, konkrétní, nýbrž postihnout to obecné, co je různým jevům společné, vyústila filosofie náboženství zejména na přelomu 19. a 20. století do obecné teorie náboženství.

Nechci zde nyní otevírat debatu o přiměřenosti či nepřiměřenosti obecné teorie náboženství. Osobně se kloním spíše k těm badatelům, kteří kladou větší důraz na to, že každý jev v lidských dějinách je jedinečně neopakovatelným originálem a že všechny dodatečné, zobecňující a povšechně teoretizující přístupy mu nikdy nejsou zcela právy.

Proto když řekneme náboženství, musíme si uvědomit, zda máme na mysli určité, konkrétní náboženství, což považuji za smysluplnější, nebo máme-li na mysli jakýsi obecný abstrakt, který je zobecněním určitých konkrétních, historických jevů.

Chceme-li studovat náboženství co nejvíce přiměřeně, uvědomujeme si, že nemůžeme pominout jeho konkrétní kontext, z něhož teprve určitým náboženským jevům můžeme rozumět. Mám na mysli nejen kontext, v němž se náboženství nachází, ale i kontext, který samo vytváří. Tak se často setkáváme s důrazem na kontextuální religionistiku. Rozumíme jen díky kontextům.

Význam komparativní religionistiky je však veliký. Ukazuje nám, jak lidé v odlišných a na sobě nezávislých kulturách, v odlišných kulturních kontextech si kladli stejné či podobné otázky a jak na ně při vši odlišnosti dávali odpovědi, které vykazují určitou podobnost. Komparativní religionistiku lze dělat buď se záměrem vyzvednout tyto podobnosti, či naopak při jejich srovnání poukázat na specifičnost a nezaměnitelnost jednotlivých odpovědí a vzorců chování v určitých konkrétních náboženstvích. Komparativní religionistika nám však především odkrývá, že a jak se jednotlivá konkrétní náboženství navzájem ovlivňovala i jak jednotlivá náboženství transformovala podněty, které převzala z jiných náboženství. Důležité přitom je, že mnoho podobných náboženských projevů či nauk nelze vyložit vzájemným ovlivněním, nýbrž že lidé ve zcela odlišných kulturách, bez vzájemného doteku, došli k podobným představám.

Řekli jsme si již v předchozím oddíle, že fenomén náboženství je základnější než představa a pojem bohů, božstva, boha. Jsou náboženské soustavy, kde pojem boha není prioritní a není dominantní. Většinou však k němu všechna náboženství ve svém vývoji určitým způsobem docházejí. Mluví o božském, poslze o bozích, božstvu, bohu. Tendence od polyteismu k monoteismu je v dějinách náboženství evidentní. I když dnes tezi o původním polyteismu religionistika opouští. Spíše se zdá, že nejstarší

podoby náboženství na planetě Zemi byly monoteistické, uctívána byla bohyně přírody, bohyně plodnosti, velká Matka. Teprve později byl tento přírodní monoteismus vytlačen polyteismem, aby se pak vývoj náboženství ubíral opět směrem k monoteismu. Ovšem už nikoli k monoteismu přírodnímu, nýbrž etickému. Vývoj náboženství, myslím nyní zcela konkrétního náboženství, lze nejlépe sledovat na tom, jak ve svých dějinách utváří, profiluje a transformuje představu a pojem božstva či boha.

Srovnáme-li různá náboženství, můžeme se odvážit vytvořit určité – jistě jen pracovní – schéma, kterým vyznačíme hlavní odlišnosti užití pojmu náboženství a bůh. Jedno takové ve filosofii náboženství obecně akceptované pracovní schéma si zde čtenáři dovoluji nabídnout.

Když mluvíme o náboženství, můžeme o něm mluvit v obecném, nebo ve specifickém smyslu.

Náboženstvím v obecném smyslu myslíme lidské mínění vyjadřované často oním běžným a zdánlivě povrchním rčením „v něco věřím, něco musí být“. Mluvíme tedy o obecné nábožnosti či o obecné náboženskosti, většinou nevázané či jen velmi vzdáleně, volně vázané na zcela konkrétní náboženský útvar a nejednou náchylné k velice povrchnímu synkretismu různých náboženských prvků a motivů. Tuto obecnou náboženskost provází značná neutříděnost a neujasněnost.

Kultivovanější podobou náboženství v obecném smyslu je jeho jakási filosofující varianta, která si uchovává filosofický odstup od konkrétních náboženských představ, zejména od antropomorfismů, a proto se snaží lidskou náboženskou dimenzi vyjadřovat určitým filosofickým symbolem či metaforou, např. „život pod zorným úhlem věčnosti“ nebo „hlubina bytí“. Náboženství chápáné takto obecně se vyznačuje velkou otevřeností a tolerancí vůči jednotlivým konkrétním náboženstvím a jejich symbolům a metaforám, nemá žádnou profilovanou nauku, nábožný prožitek nadřazuje doktríně. O bohu mluví značně obecně, užívá tohoto pojmu většinou jako symbolu, do něhož je možné nažívat různé obsahy, podle vlastních nábožných citů.

Náboženstvím ve speciálním smyslu máme vždy na mysli určité konkrétní náboženství. Nábožný vztah, nábožný prožitek se zde odehrává v určitém vymezeném referenčním rámci, v rámci určité nauky a určitého ritu. Většinou je vázán k určité tradici a namnoze i k určité instituci. Obrovský komplex náboženství ve speciálním smyslu, který v podstatě zahrnuje všechna konkrétní náboženství, je možné dále rozdělit do několika hlavních typů. Ze srovnávání jednotlivých náboženství si – jistě s rizikem