

Editori sborníku požádali o příspěvky sociology a filosofové z řady zemí. Jednotlivé studie rozdělili pak do pěti oddílů: *Tributes to Kewal Motwani, Reconstruction of Indian Social Thought, Dialogue Between East and West, Technology and Ideology, Emerging Conceptions of Global Sociology*. V třetím oddíle je zařazen i příspěvek J. L. Fischera: *An Invitation to a Dialogue East and West*.

Stať J. L. Fischera si klade za cíl přispět alespoň v obecné rovině k řešení zmíněného Motwaního úkolu formulaci problému, jenž by se měl stát především předmětem společného zájmu východní (indické) a západní (evropské) filosofie a sociologie. Indický pohled na vlastní současný stav lze charakterizovat slovy Kewala Motwaního jako krizi indické filosofie a duchovní kultury vůbec, způsobenou vlivem západní kultury, v níž je typický důraz na vědu a stroj.

J. L. Fischer se domnívá, že v tomto případě nejde o výhradně indickou záležitost. Konstatuje, že východní i západní svět mají společné to, že se ocitly v hluboké společenské krizi. Jestliže v Indii dochází k odcizení v důsledku rychle postupujícího rozkladu systému hodnot a společenských institucí, nalézá se společnost ve vysoce industrializovaných zemích Západu v situaci podobné, i když komplikovanější.

Podstatnou část svého příspěvku věnuje autor analýze indického i evropského myšlení a jeho vývoje, a to zhruba od počátku evropského středověku. Studium vývoje evropského myšlení nalézá odpověď na otázku odcizení ve vyspělé společnosti. Zdroje současného kritického stavu vidí ve filosofickém a přírodovědeckém myšlení 17. století, které vytvořilo umělou propast mezi člověkem a realitou. Mimolidská skutečnost byla redukována na měřitelné kvantitativy, zatímco kvalita byla pokládána za čistě subjektivní fenomén. Člověk ztotožňuje materiální svět s mechanismem, a protože je to člověk hrdý, svobodný, chce tento svět do všech důsledků ovládat. Ovládá tento mechanický svět za cenu přizpůsobení se mechanickému řádu; jedním z důsledků této skutečnosti je pak i pocit zmanipulovanosti a ztráty vlastní osobnosti.

Východisko z této krize v oblasti duchovní kultury vidí autor ve zrušení prvních filosofických předpokladů, které k ní vedly. Významným přínosem v tomto směru je nová fyzika (teorie relativity), jejíž filosofický základ je v představě světa jako řádu kvalit. Rodí se nová epocha lidské historie, epocha, kterou autor nazývá integrovanou. A ta se neobejde bez přínosu indického myšlení, které je tradičně syntetické a které klade důraz na duchovní zkušenost.

*Břetislav Nekola*

V. I. Garadža: *Protestantism*; Izd. polit. literatury, Moskva 1974, 194 stran.

V. I. Garadža se ve své knize zabývá historií protestantismu a zároveň se pokouší o kritickou analýzu současné protestantské ideologie. Kniha je rozdělena do čtyř oddílů; první tři sledují historický vývoj protestantismu, poslední oddíl je věnován ekumenickému hnutí, jeho formám i obsahu.

V I. oddíle V. I. Garadža píše o vzniku a základních rysech protestantismu. Popisuje nejdříve celkovou situaci v 16. století, potom se soustřeďuje na analýzu reformního hnutí, na teologické boje Viklefa, Husa, Luthera, Kalvína, Münzera, Zwingliho. Srovnává dvě linie, jimiž se ubírá nové buržoazní myšlení: cestu humanismu a renesance a cestu protestantské reformace. Pro protestantskou reformaci je charakteristická kritika římskokatolické církve a snaha o zformování nové náboženské koncepce, postavené na osobním vztahu člověka k bohu, nové pojetí víry, odmítání zprostředkujících článků, návrat k bibli, nové pojetí obřadu proměny chleba a vína v tělo a krev Ježíše Krista. S těmito obsahovými změnami souvisí i změna organizační struktury církve. V závěru tohoto oddílu autor explikuje teologické přeměny společensko-ekonomickou situací 16. století a dokazuje, že boj buržoazie proti feudalismu se v ideologické oblasti projevil zvláště v protestantské kritice katolického náboženství a církve.

II. oddíl je nadepsán Neoprotentismus, od liberální teologie k teologii krize. Autor se v něm zabývá nejdříve zakladatelem liberální teologie Schleiermacherem a pak představuje hlavní postavy tohoto teologického proudu: Troeltsche, Ritschla, Harnacka a Sabatiera. Upozorňuje na souvislost liberální teologie se „sociálním křesťanstvím“. Dokládá, že se za tímto „náboženským socialismem“ kryl typický buržoazní program; „královstvím božím“ se rozuměl reformovaný kapitalismus. V souvislosti se společenskými poměry 20. století dochází ke změnám uvnitř protestantské teologie. Přechod kapitalismu v imperialismus, fašismus, světové války, smrt miliónů lidí — to vše působí na křesťanské myšlení teologicko-filosofické. V 20. letech, v období skepse, vzniká škola „nové ortodoxie“, „teologie krize“.

Nejvíce místa věnoval autor oddílu Současná protestantská teologie. Základní faktory nových teologických koncepcí shledává v měnícím se způsobu života lidí a ve změně společenského vědomí; ty si vyžadují nové prověření dosavadních filosoficko-teologických základů křesťanství. Z představitelů teologie krize jmenuje V. I. Garadža na prvním místě Kierkegaarda, píše zvláště o jeho kritice církve a o jeho pojetí víry jako paradoxu. Marxistické kritice je zde podrobena i Kierkegaardova filosofie. V jednotlivých kapitolách III. oddílu pak Garadža dále vysvětluje existenciální koncepci P. Tillicha, Bultmannova a Barthova pojetí víry, antropologizaci křesťanství u D. Bonhoeffera a J. Robinsona. Upozorňuje i na Bultmannovu interpretaci mýtu demytologizací pojatou antropologicky, „existenciálně“, nikoliv tradičně kosmologicky.

Poslední oddíl knihy jedná o problematice ekumenického hnutí a o protestantismu. Autor podává informace o historii i současnosti ekumenického hnutí (např. o jeho orientaci na sociální otázky, o jeho politické aktivitě), o Světové radě církví atd. Oddíl končí zprávou o IV. sjezdu Světové rady církví v Uppsale a o jeho programu.

Garadžova kniha je svědectvím zájmu sovětských autorů o filosofické a teologické koncepcce soudobého protestantismu, dokládá význam, který se připisuje jejich marxistické analýze a kritice.

Jaroslava Musilová

Wolfgang Trillhaas: Religionsphilosophie; Walter de Gruyter, Berlin—New York 1972, 278 stran.

Trillhaasova Filosofie náboženství vyšla v edici de Gruyterových učebnic (před časem tu byly vydány i jeho Dogmatika a Etika). Již to napovídá, že autorovi nešlo o volnější filosofické úvahy o náboženství (jaké můžeme číst např. v Hirschových Hauptfragen christlicher Religionsphilosophie, vydaných v roce 1963 rovněž u de Gruytera), ale o ucelený výklad základních problémů uvažované disciplíny.

Ve své knize autor rozčlenil otázky filosofie náboženství do tří částí: I. Základy; II. Objektivace; III. Problémy intersubjektivit. V první části (kapitola 1.—3.) se zamýšlí především nad filosofií náboženství samou, jejím cílem a posláním, vztahem k některým dalším oborům. Trillhaas několikrát opakuje, že filosofie náboženství není teologická disciplína; spolu s dějiny náboženství, s psychologií a sociologií náboženství představuje vědu o náboženství. Jde jí o filosofickou interpretaci náboženství, jeho základních představ, pojmů, výpovědí, o řešení otázky smyslu náboženství, analýzu jeho řeči (výrazových prostředků) atp.

V této souvislosti autor uvažuje také o „otázce pravdy“ náboženství a „kritické funkci“ filosofie náboženství. Právem varuje před zjednodušováním této problematiky. Chtěl bych však zdůraznit, že vskutku kritická filosofie náboženství se bez pravdivostního hodnocení „výpovědi víry“ (pokud nejde o výpovědi, u nichž se ptáme spíše na správnost) neobejde — byl by se k němu dostávala třeba přes otázky, „jak dlouho má nějaké náboženství smysl“, „pokud mu lze věřit“ apod. Trillhaas sám ukazuje, že filosofie náboženství není nezávislá na filosofii; vždy předpokládá určitá ontologická a noetická stanoviska. To je dobře vidět i na takových koncepcích, které chtěly přispět k nalezení „čistého náboženství“, k jeho oddělení od mýtů a pověr. Proto také na druhé straně i „ateistické teze“ jsou nakonec vždy záležitostí celého filosofického systému (zde ovšem zůstáváme na půdě teorie). Filozofové se jistě mohou snažit dohodnout se o „základních úkolech filosofie náboženství“, ovšem jejich různá filosofická orientace bude nadále bránit „názorovému sjednocení“.

Každá úvaha o náboženství předpokládá, že se nějak vymezí sám pojem náboženství. O této složité otázce píše autor v druhé kapitole K fenomenologii náboženství. Má za to, že nejschůdnější cestu představuje fenomenologický popis. Podle Trillhaase jde v náboženství vždy o vztah člověka ke světu, v náboženství člověk vyjadřuje svůj poměr k tajemstvím světa, řeší otázku smyslu vlastního bytí, vyslovuje své naděje a očekávání; každé náboženství má svou antropologii, praxi (etiku), objektivaci (kult, ritus, ceremonie). Důležité je, dodává autor, aby takový popis respektoval všechny manifestace náboženství, aby se v něm každé náboženství mohlo poznat.

Závěrečná kapitola první části knihy je věnována dosavadnímu vývoji filosofování o náboženství. Autor rozlišuje filosofii náboženství předkritickou, skeptickou a kritickou. V kritické filosofii náboženství se prosazuje výše naznačený specifický přístup k náboženství, zdaleka tu už nejde jen o otázky pravdivosti a dokazatelnosti jednotlivých náboženských tezí. Trillhaas rovněž ukazuje, jak jednotlivá pojetí filosofie náboženství vyjadřovala rozdílné společenské historické situace. Autorův zájem o soudobé teologické koncepcce se v této části knihy projevuje mj. v dodatku, ve kterém se ptá, „zda je křesťanství náboženstvím“.