

Gabriel, Jiří

Náboženská "teorie" jako konstitutivní prvek náboženství

Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. B, Řada filozofická.
1982, vol. 31, iss. B29, pp. 35-46

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/107010>

Access Date: 30. 11. 2024

Version: 20220831

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

JIŘÍ GABRIEL

Náboženská „teorie“ jako konstitutivní prvek náboženství

1. Množství a různost definic náboženství ukazují, jak se už v těchto vymezeních podstaty náboženství odráží nejen složitost zkoumaného předmětu, nýbrž i světonázorová orientace jejich autorů.¹

Následující poznámky mají být jakýmsi stručným komentářem k marxistickému (Engelsovu) pojetí náboženství jako „fantastického zrcadlení v hlavách lidí oněch vnějších sil, jež ovládají jejich každodenní život, v zrcadlení, v němž pozemské síly přijímají formu sil nadpozemských“.²

Pokud jde o konkrétnější určení struktury náboženství, můžeme ve vědeckoateistické, případně filozofické literatuře číst, že jde a) o „zvláštní formu společenského vědomí, vyznačující se jednotou světového názoru, citů a kultu“; b) „konglomerát několika prvků — náboženského vědomí, náboženského kultu a náboženských institucí a organizací“; nebo že c) „náboženský fenomén může být spatřován v relativně vymezených sférách: náboženském vědomí, náboženských obřadech (kultu) a náboženských institucích“.³

Necháme zatím stranou rozdíly v těchto formulacích a vyjdeme z předpokladu, že zkoumat náboženství znamená studovat 1. myšlenkový obsah náboženství (náboženské představy a názory), 2. náboženské jednání lidí (náboženský kult) a 3. náboženské pospolitosti (organizace, instituce). Půjde

¹ Dosavadní definice náboženství se pokusili utřídit Stanisław Kaminski a Zofia J. Zdybicka v článku *Definicja religii a typy nauk o religii*, Roczniki Filozoficzne 1974, sv. XXII, č. 1, s. 103–160. Z. J. Zdybicka se k této problematice vrátila v knize *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1977.

Teologové obvykle (po příkladu A. Augustina: „Religat nos religio uni omnipotenti Deo“) zdůrazňují, že náboženství je především vztahem člověka k bohu (posvátnému); podle D. Pecky náboženství je „nejhlubší a nejobsáhlejší, osobní i společenský, vnitřní i zároveň vnější vztah člověka k Bohu“ (*Cesta k pravdě*, Praha 1969, s. 105). Také od tohoto vymezení podstaty náboženství (jež ovšem předpokládá objektivní existenci boha, popřípadě posvátného) se přechází k úvahám o jednotlivých stránkách náboženství.

² Bedřich Engels: *Anti-Dühring*. In Karel Marx—Bedřich Engels: *Spisy 20*, Praha 1971, s. 309.

³ a) *Filozofický slovník*, Praha 1976, s. 312; b) *Abeceda ateisty*, Praha 1979, s. 286; c) Jiří Loukotka a kol.: *Vědecký ateismus*, Praha 1976, s. 35.

nám především o povahu náboženské „teorie“ jako konstitutivního prvku (stránky) náboženství a o její poměr k náboženskému kultu a náboženským organizacím.

Předpoklad „trojstránkovitosti“ náboženství odpovídá i běžné zkušenosti s náboženstvím a je přijímán i v nemarxistické literatuře.

2. Máme za to, že náboženství je především určitou sumou *představ a názorů* — náboženskou „teorii“. (Mluvíme-li zde o „teorii“, pak uvozovky u tohoto výrazu mají naznačit, že neodpovídá požadavkům kladeným na teorii ve vědě a ve filozofii.) Náboženství např. učí, že bůh je stvořitelem nebes i země, že existuje nesmrtelná lidská duše a posmrtný život; podle tradičního křesťanství Ježíš Kristus je synem božím, spasitelem lidstva atp.

Sociolog a filozof náboženství Joachim Wach napsal, že v každém náboženství je obsaženo alespoň minimum teoretického projevu.⁴ Přitom ovšem dobře věděl, že i dnes mnozí věřící mohou např. o bohu říci pouze to, že jde o „jaktousi sílu“, „jaktousi nadpřirozenou moc“, o „něco tajemného“ apod.

3. V duchu Engelsovy definice považujeme za náboženské pouze ty názory, v nichž se počítá s objektivní existencí nadpřirozených (nadpozemských) sil, a tedy i s relací nadpřirozený—přirozený, popřípadě nadpozemský—pozemský. (Užívám zde výrazu „počítá“, protože ne ve všech náboženských větách musí být řeč přímo o náboženských, tj. nadpřirozených objektech.)

To je třeba zdůraznit především proti tvrzení, že za náboženství lze označit každý světový a životní názor.⁵ Někdy se zase za náboženství považují už určité city a nálady (popř. se v nich vidí podstata náboženství).⁶

Nadpřirozené má v náboženství různou, velmi proměnlivou podobu; jde o nadpřirozené síly, bytosti, jevy, události. Vždy se jedná o něco nadobyčej mocného, významného, co si proto vyžaduje zvláštní pozornosti. V historickém vývoji náboženského myšlení dochází časem k tomu, že tyto „náboženské objekty“ transcendentují svět přírody a lidí a vytvářejí svěbytnou „nadpřirozenou“ („nadpozemskou“) vrstvu reality.

Problém boží transcendence, nadsvětскosti (srov. např. K. Barth: Bůh je „der ganz Andere“, „totaliter aliter“) či imanence (bůh působí nikoli nad věcmi, nýbrž ve věcech) patří ke stálým ústředním problémům teologie. Na příkladu Hromádkova úsilí o nalezení náležité formulace myšlenky boží transcendence to názorně dokládá např. studie Cyrila Horáka *Zapomenutý objev J. L. Hromádky* (Křesťanská revue 1979, č. 7–8). Z Hromádkovy (a Horákovy) analýzy tohoto teologického problému vy-

⁴ Joachim Wach: *Sociology of Religion*, Chicago 1945; polský překlad *Socjologia religii*, Warszawa 1961, kap. *Náboženská zkušenost a její projev*.

⁵ Takové stanovisko zastávají např. novopozitivisticky orientovaní autoři, představitelé anglické analytické filozofie; srov. sborník německých překladů jejich studií *Sprachlogik des Glaubens*, München 1974, nebo knihu J. A. Martina *Philosophische Sprachprüfung der Theologie*, München 1974. (Recenze obou těchto prací viz SPFFBU B 23, 1976 a B 26–27, 1979–80.)

⁶ Po příkladu R. Otta, který specifičnost náboženských citů spatřoval v tom, že se váží k numinóznímu, definují někteří fenomenologové a sociologové náboženství pomocí výrazu „sacrum“. Tento termín, umožňující relaci sakrální–profánní, je však pro marxistickou definici náboženství přijatelný jen tehdy, je-li jednoznačně spojován s „nadpřirozeným“.

plyvá, že z hlediska potřeb výstavby náboženského názoru teologii nejlépe vyhovuje jakýsi umírněný transcendentismus, který předpokládá, že bůh není jen „imanentní duší kosmickou“ ani „vzdálenou transcendentní substancí“, tj. pojetí umožňující, aby bůh byl sice „nad světem“ (nadřazeným světu), ale aby byl zároveň „pro člověka“, aby byl člověku dostupný. Horák připomíná, že i u Bartha „Bůh v čase v'še napravuje“; není tedy v nadsvětu nehybně trnícím jsoucnem, objektem lidského nazírání, nýbrž jednajícím subjektem, bytostí zasahující do minulosti, přítomnosti i budoucnosti“ — jak se to konkretizuje především v osobě a díle Ježíše Krista. Horák z Hromádky cituje myšlenku, že „biblicky orientovaná víra je zápasem proti imanentismu v různých podobách“, že „imanentismus je jedinou univerzální herezí“, již se prý také náboženství proměňuje v mytologii či filozofii.

4. Proměny v chápání nadpřirozeného (od primitivní víry v moc fetišů, totemů . . . , přes personifikovaná božstva polyteismu až k monoteistickému spiritualismu) vedou některé autory k tvrzení, že je třeba zřítci se úsilí o definici (obecného) pojmu náboženství. Např. podle J. Hellera⁷ termín náboženství činí nepřekonatelné potíže, má-li se jím označit „náboženství obecné“; o náboženství je prý „nutno mluvit vždy v plurálu“. (Heller přitom považuje za náboženství každý pokus odpovědět na „otázku bytí, života a smrti“.)

Chceme-li odmítnout takový skeptický názor na možnost „obecné“ definice náboženství odkazem na to, že úlohu tzv. specifické diference může v definici náboženství převzít pojem nadpřirozeného (nadpozemského), musíme předpokládat, že jde o výraz, který je sám vymezen už s dostatečnou určitostí.

Teologové chápou často nadpřirozeno jako to, co je bezprostředně závislé na bohu; nadpřirozené jsou např. tzv. boží dary — milost, zjevení, zázrak, spása atp. Existence boha se při tom bere jako samozřejmý předpoklad.

Může se zdát, že přechodem od „náboženství“ k „nadpřirozenu“ se nic nemění: proměny náboženství jsou především proměnami nadpřirozeného. Rozsah „nadpřirozena“ se dosavadním náboženským myšlením velmi rozšířil a jeho podoby výrazně diferencovaly. Patří sem např. vodník našich předků (s tělem velmi podobným lidskému), stejně jako křesťanský bůh — čirý duch, pobývající kdesi „v hlubinách bytí“.

Pojem nadpřirozena je jedním z výsledků studia jevů označovaných za náboženské. Jako každá abstrakce má své přednosti i své meze. Je nositelem obecného poznatku, že v náboženském myšlení se konstruuji koncepty bytostí, sil a jevů, jež pak vzhledem ke svým vlastnostem, schopnostem a funkcím vytvářejí svébytnou vrstvu skutečnosti, nadřazenou v řadě ohledů té vrstvě, k níž patří člověk (a proto z ní také nevyložitelnou).⁸ V historickém vývoji náboženství se ovšem „konkrétní podoba“ nadpřirozeného proměňuje, a proto je třeba ve výpovědích o něm spojitvat obecné se zvláštním a jedinečným; jen potom také můžeme rozlišit např. „pohanského“ vodníka od křesťanského boha. Na počátku svého vývoje bylo nadpřirozeno ponořeno do jednotného, nerozčleněného bytí a teprve postupně se z něho vydělovalo, vytvářejíc tak i protiklad nadpřirozeného a přirozeného. Povaha a problémy soudobé teologie naznačují, že svou monistickou podobou dosáhlo nadpřirozeno své vrcholné a zároveň nejzazší podoby, za níž už náboženské myšlení nemůže jít, aniž by přitom nezačalo popírat samo sebe i nadpřirozeno.

⁷ *Homo religiosus*, Křesťanská revue 1975, č. 3, s. 66 an.

⁸ Citovaná Engelseva definice náboženství vysvětluje tento proces právě jako „fantastické zrcadlení . . .“

5. *Předpoklad existence nadpřirozena (náboženských objektů) je jádrem (základem) celého náboženství.* Výroky o tom, že nadpřirozené objekty reálně existují, jsou presupozicemi všech dalších náboženských vět: norem, příkazů, zákazů, proseb, performativů, a tedy i náboženské morálky, sociologie, politologie apod. Z toho zase vyplývá, že *za náboženské můžeme pokládat pouze takové projevy, jež vycházejí z předpokladu pravdivosti vět vypovídajících o objektivní existenci nadpřirozena.*

Například přikázání „cti otce svého i matku svou!“ je součástí náboženské morálky, tj. náboženským faktem (resp. náboženskou řečí) jen tehdy, uznává-li se existence (příkazujícího) boha. – Vědeckoateistická kritika náboženské morálky nemusí proto znamenat automatické odmítání „jejich“ norem; v mnoha případech půjde jen o kritiku náboženské interpretace všelidsky závazných norem chování.

6. První náboženské představy vznikaly živelně, v důsledku praktické potřeby lidí porozumět přírodním a potom i společenským silám zasahujícím do jejich života. Proto se také v náboženství nadpřirozené (božské) vždy vztahuje k lidskému, popřípadě lidské k božskému.⁹ Na další vývoj náboženských představ působila už i činnost náboženských specialistů (kouzelníků, kněží) a organizací (církvi). Nejvyšší formou náboženského učení („teorie“) se stala teologie.

Už spisy prvních učitelů křesťanské církve ukazují, že prací teologů¹⁰ (a pak i náboženských filozofů) se text někdejšího „zjevení“ raně křesťanských obcí výrazně proměňuje, že dochází k „racionalizaci biblických událostí a situací pomocí filozofických kategorií.“¹¹ Všechny tyto metafyzické rekonstrukce mají však jen znovu potvrdit, že existence člověka a jeho světa je závislá na bohu jako nejvyšším stvořiteli a soudci.

7. Religiózní lidé předpokládají, že nadpřirozeno doopravdy existuje a že i jejich další představy o něm víceméně odpovídají objektivní skutečnosti. To platí i v případě, že si problém pravdivosti svých náboženských názorů vůbec nekladou. Pod tlakem různých okolností je však i náboženské myšlení nuceno k jisté sebereflexi a uvědomuje si nesamozřejmost (problematičnost) svých soudů. To se pak odráží v pojmu *náboženské víry*; Náboženské objekty jsou „nad um a rozum lidský vznešené“, a proto nejsou ani tak předmětem vědění, jako spíše věření.

Při aspiracích náboženství fungovat jako světový a životní názor řadí se otázka specifičnosti náboženského poznání (náboženské víry, vztahu náboženství a vědy a filozofie, rozumu a víry) k ústřední problematice sebereflekující teologie a náboženské filozofie.

V náboženském pojetí je náboženská víra zvláštní boží milostí, a proto zase nadpřirozeným jevem. Soudobá teologie se ovšem snaží prokázat, že potřeba náboženské víry je zakotvena v hlubinách samotné lidské existence, že víra je ve své podstatě svébytným existenciálním aktem – a že proto nemusí a nemá být ztotožňována s častým „jen slepým souhlasem s nějakými věcnými obsahy, konstantováním a dogmatickými představami“ (G. Ebeling).

⁹ Srov. Karel Micháček: *Ke kritice antropologismu ve filozofii a teologii*, Praha 1969, s. 28 an. („Vůbec první slova, která se v bibli týkají člověka, charakterizují ho vztahem k bohu...“)

¹⁰ Teologie je součástí všech „náboženství knih“, tj. náboženství, jež mají svá svatá písmena. V křesťanství se tradičně dělí na teologii zjevenou, založenou na „přímém božím zjevení nebo intuici“, a teologii přirozenou, jež chce vycházet z bible a z poznatků lidského rozumu.

¹¹ Karel Micháček: *Ke kritice antropologismu*, s. 155.

Člověk má — jako nesmírně složitá kulturní bytost — nepochybně i „přirozenou“ potřebu víry, a to „nejen jako parciálního aktu“, nýbrž jako něčeho, co určuje „celou jeho existenci“. Je ovšem třeba dodat, že za prvé tato víra musí být vždy naplněna víceméně určitým, konkrétním obsahem, a že za druhé nemusí ani zdaleka vždy jít o víru náboženskou. Pokud jde o náboženskou víru, platí tedy i nadále, že tu v podstatě jde o z vědeckého hlediska neodůvodněné a také neodůvodnitelné přesvědčení¹² o pravdivosti, případně správnosti náboženství, tj. jeho učení o nadpřirozenou a jeho vztahu k člověku.

Především v tomto smyslu rozumíme také tezi, že v náboženství je rozum v područí víry. V náboženství totiž nejde o absenci rozumové činnosti. Vznik každé náboženské představy a názoru předpokládá už náročnou práci lidské hlavy — tvorbu pojmů, soudů, úsudků.

8. Vzhledem k charakteru nadpřirozených objektů nemůže být teologie — ani v žádné své moderně vyhlížející podobě — ničím jiným, než pokusem o apologetiku „základních pravd“ náboženství, o doložení jejich legitimitnosti, užitečnosti, smysluplnosti atp. v dané společnosti a její kultuře. Základní potíž teologie pak vyplývá z toho, že člověk, kterého chce oslovovat, se stále více sekularizuje, tj. odvyká si při řešení svých osobních i společenských záležitostí a problémů počítat nejen s náboženskou organizací, ale i s jejím učením a nadpřirozenem vůbec.¹³

Nové interpretace „biblické zvěsti“, reagující s větší či menší citlivostí a rychlostí na proměňující se podmínky života lidí a jim odpovídající proměny náboženské mentality, se ovšem podílejí na tom, že náboženství je stále rozšířeným světovým názorem.

Možnosti náboženského myšlení („poznání“) jsou předurčeny skutečností, že jeho předmětem jsou nereálné nadpřirozené objekty, že jeho koncepty jsou pouze fantastickým odrazem přírodních a společenských sil. Slova jako bůh, anděl, duše, nebe atd. nemají (neoznačují) žádný denotát, tj. vyjadřují koncepty, jež v univerzu předmětů objektivně reálných nekoncepíjí (nekonstruují) žádné předměty. Náboženská teorie musí proto nerozhodně manévrovat mezi uznávanými pravidly opravdové teoretické práce a nekritickým odvoláváním se na tajemství víry.

Obtíže teologie s „náboženským poznáním“ se odrážejí i v úvahách o zvláštním charakteru náboženského jazyka (řeči). Např. S. Šóka ve své učebnici přirozené teologie v souvislosti s otázkou poznávání boha píše, že ve větě „boh je živé bytíe“ se „život boha“ musí brát „ako niečo celkom iné, ako život akéhokoľvek živého bytia“, pričom i výraz „bytíe“ znamená opäť „niečo celkom iné, ako keď sa povie, že niečo „je““.¹⁴

9. Protože presupozice všech náboženských vět (tj. výroky o objektivní existenci nadpřirozena) jsou nepravdivé, jsou nepravdivá, popřípadě ne-

¹² Výrazem „přesvědčení“ tu naznačujeme, že víru chápeme jako jednotu myšlenky a citu; přesvědčení totiž předpokládá určitý morální a citový vztah k uvažovanému poznatku (a jeho prostřednictvím ke skutečnosti samé).

¹³ Tím nechceme popírat, že by teolog nemohl při řešení některých problémů, např. etických, dospět k pravdivým nebo alespoň podnětným poznatkům a formulacím — ovšem nikoliv o nadpřirozeném, nýbrž o reálné existujícím světě, např. o lidském bytí.

¹⁴ Silvester Šóka: *Přirozená teológia*, Bratislava 1979, s. 16–17.

smyslná i všechna další tvrzení o nadpřirozených objektech. Výroky jako „bůh je tvůrcem světa“, „bůh je nanejvýš spravedlivý“ atp. jsou stejně nesmyslné, jako v logice pověstné tvrzení o holohlavosti současného francouzského krále.

Něco jiného je ovšem otázka, zda to či ono tvrzení je součástí nějakého náboženského vyznání. Je např. pravda, že podle křesťanské věrouky „bůh stvořil svět z ničeho“ a není pravda, že „bůh jen zformoval věčně existující látku“.

Studium náboženského učení (náboženské „teorie“) není poznáváním nějaké nadpřirozené vrstvy reality, nýbrž poznáváním výsledků fantastického odrazení objektivní skutečnosti v hlavách lidí — a tím i určitým poznáváním lidské reality. Studium náboženství, jeho vzniku a vývoje, je důležité z hlediska rolí, jež ve světových dějinách fakticky hrálo a hraje.

10. Náboženství není pouze myšlením o nadpřirozenou, jen „teorií“, nýbrž i návodem k jednání a jednáním samým: Neodmyslitelnou součástí (prvkem) každého živého náboženství jsou určité praktiky — *náboženský kult*.

Podle některých autorů je kult dokonce nejpodstatnější složkou náboženství. Např. slavný znalec Starého zákona W. Eichrodt píše, že „kult není něčím náhodným, ale stanovuje pravdivý a skutečný projev náboženství, který proniká celým lidským životem a přetváří nejen jeho duchovní a osobnostní, nýbrž i materiální stránku do podoby instrumentu a prostředníku svého vlivu“ (*Theologie des Alten Testaments*). V kapitole o kultu J. Wach v citované už knížce poznamenává, že „historie kultu vykazuje stejný konglomerát donucení a tradice z jedné strany a stejnou neustálou touhu po individuální svobodě, která znamená zrod nových impulsů a tvůrčí činnosti na druhé straně, jak jsme to pozorovali i ve vývoji myšlenkových schemat. Velká část dynamiky náboženských dějin je poplatná právě této dialektice“.

V některých náboženstvích (náboženských směrech, vyznáních) se vyvinul kult tak rozsáhlý a složitý, že ho v celém rozsahu a obsahu mohou zvládnout jen někteří věřící; kult sám se stává předmětem složitých teoretických úvah.

V kultu se ještě výrazněji než v náboženské „teorii“ odráží fakt, že náboženství vzniklo z praktických potřeb člověka, z nutnosti osvojit si přírodní i lidský svět. Jestliže tedy na prvním místě mluvíme o „teoretické“, naukové stránce náboženství, pak tím nepopíráme, že skutečně živé a fungující je pouze praktikované náboženství, že i tu jde nakonec o náboženský čin.

11. Nejstarší magické úkony, stejně jako bohoslužby a obřady současných církví, jsou vnějším projevem přesvědčení o existenci nadpřirozena a o jeho vlivu na pozemské a lidské; jsou výrazem úsilí lidí o navázání kontaktu s nadpřirozenem, o jeho ovlivnění.

Posláním kultovního jednání (bohoslužeb, obřadů, svátostí, modliteb aj.) není informovat o nadpřirozenem, ale každý takový akt, má-li mít náboženský smysl, z nějaké takové „informace“ vychází. Například udělování rozhřešení hříšníkům předpokládá, že bůh je soudcem člověka a že je soudcem nejen přísným, nýbrž i odpouštějícím.

Náboženskému názoru na poměr nadpozemského k pozemskému odpovídá z kultovních činností nejspíš obět a modlitba: nejlépe vyjadřují jak podřízené postavení člověka vůči nadpřirozenou, tak očekávání a naděje, jež věřící do kontaktu s nadpři-

rozenem klade. Z poměru nadpozemského a pozemského rovněž vyplývá, že kultovní jednání bylo považováno za nutné, a proto i za povinné (dnes se alespoň doporučuje).

Analogie s komunikací v lidské společnosti vedla k tomu, že se ve všech náboženstvích v rámci kultu mimořádný význam připisuje slovu, a to božskému i lidskému. Svědčí o tom vedle příznačné emotivnosti, expresivnosti a evokativnosti náboženského jazyka i častý výskyt performativních vět.

12. Stejně jako náboženská „teorie“ je i kult záležitostí v podstatě společenskou. Individuální kultovní jednání bývá odvozeno z kultu společenský, institucionálně kodifikovaného (např. domácí modlitba). Ve společnosti (především náboženské) se také jednotlivci seznamuje s normami a vzory kultovní činnosti, s jejich významem a smyslem.

Účast na kultovním jednání navozuje u věřících pocit vnitřní integrace s božstvem, nového potvrzení pravdivosti, správnosti a smysluplnosti jejich víry. Pomáhá rovněž vytvářet a upevňovat vztahy mezi členy náboženské organizace, což opět podporuje jejich náboženské přesvědčení.

Náboženští teoretikové i praktikové proto účast na společných bohoslužbách a obřadech a individuální kultovní jednání doporučovali jako nejbezpečnější cestu k víře, k osvojení náboženského názoru a k životu v jeho duchu. Podle starokřesťanských asketů „nikoli víra vede k modlitbě, nýbrž modlitba k víře“.

V novodobých společnostech ztratily už většinou církve někdejší možnost i vnějšího nucení svých členů k účasti na veřejném kultu. To také podporuje větší individualizaci kultovního jednání (a nakonec i smýšlení) věřících.

13. Charakter náboženského učení vede k tomu, že lze mluvit i o *náboženském jednání mimo oblast vlastního kultu*. Jde o náboženskou motivaci (ovlivnění, zdůvodnění) chování lidí např. v oblasti mravní, kulturní, ekonomické, politické aj., o náboženskou totalizaci života: Nábožensky založený člověk se snaží žít vždy a všude v souladu se svým přesvědčením.

14. Jako každý společenský jev má i náboženství své organizační formy – *náboženské instituce*. Tato společenství mají různou podobu a rozličný stupeň organizovanosti: od prostých shromáždění lidí stejného náboženského smýšlení až po církve se složitou hierarchickou strukturou. Nauka o náboženské organizaci se u řady náboženských pospolitostí stala důležitou součástí jejich učení. (Např. podle římského katolicismu patří i církev k nadpřirozeným objektům; je označována za „tajemné tělo Kristovo“ apod.)

Pěstováním a šířením náboženské „teorie“ a výkonem kultu hrají náboženské společnosti v životě věřících a náboženství samého velmi důležitou úlohu; současná podoba náboženství (jeho proudů, směrů) je bez nich nemyslitelná. Pokud jde však o vnitřní strukturu náboženství, jsou prvkem z hlediska logického i historického odvozeným, podmíněným potřebami rozvoje náboženské teorie a kultu. V definicích náboženství se také odkaz na náboženské organizace objevuje jen výjimečně.

Náboženské organizace jsou také jediným prvkem náboženství, který v životě věřících může hrát jen zprostředkovanou roli. Někteří věřící nejsou členy žádné církve, nezotožňují se s žádným oficiálním církevním učením (věroukou) a neúčastní se jimi organizovaného kultu. Někdy se ovšem věřící rozcházejí s církví už proto, že nesouhlasí se stanovisky, jež církve jako instituce z tohoto světa musí zaujímat k nejruznějším problémům sociálním, kulturním, politickým atp. (V daných společenských podmínkách mohou být totiž určité náboženské poučky, příp. jejich interpretace vyzdvihovány proti jiným poučkám, příp. jejich jiným interpretacím. Lze proto mluvit

o relativní stálosti základních tezí náboženské věrouky a historické dynamičnosti ideologických dominant v náboženských učeních.¹⁵)

15. Ve výčtu konstitutivních prvků (stránek) náboženství se někdy výslovně uvádějí – srov. i citaci a) na straně 35 tohoto textu – rovněž *náboženské city*.

Někteří autoři v citech spatřují dokonce samu podstatu náboženství.¹⁶ Jednotlivé formy náboženství, náboženské představy a kultury, jsou prý pouze historicky podmíněnými výrazy tzv. náboženských citů (někdy prohlašovaných za vrozené), jež – jako např. cit závislosti na něčem nadindividuálním, na tajemných silách, pocit vlastní slabosti, nicotnosti, sounáležitosti se světem, ale i strach ze smrti, atp. – člověka nutí vytvářet si představy o transcendentnu, nadpřirozenu. Někdy se v této souvislosti mluví i o zvláštním citovém (neracionálním) poznání.

Názor shledávající podstatu náboženství v citech vede ke zdůrazňování náboženského prožitku, osobního vztahu k bohu, a tím jakoby k přehlížení myšlenkového obsahu víry.

Významná úloha citů v náboženství je mimo jakoukoliv pochybnost. Musíme ji brát v úvahu při výkladu vzniku náboženství, stejně jako např. při analýze náboženského života současných věřících.

Věřící lidé nejen „vědí“ o existenci boha, ale mají k němu i jistý (někdy dost komplikovaný) citový vztah. Láska k bohu bývá v náboženských společnostech pokládána za první a nejdůležitější znak věřících. Náboženské přesvědčení a kultovní jednání mohou věřícím navozovat pocit bezpečnosti, vyrovnanosti, smyslnosti života, něčeho slavnostního; někdy ovšem také pocit strachu, zoufalství, beznaděje.

16. Už stará teze, že „strach stvořil bohy“, vystihovala, že některé citové stavy lidí, především strach z neznámých přírodních sil a ze smrti, vytvářejí příznivou půdu pro vznik a pak i udržování fantastických náboženských představ. Nikdy však nejde o nějaké apriorní náboženské nebo náboženskotvorné city: Vlastní vznik náboženských představ je jednak záležitostí kognitivní činnosti, tj. smyslového a abstraktně pojmového odrazu reality, a jednak se uskutečňuje v určitých historickospolečenských podmínkách. A podobně při šíření už „hotového“ náboženství jde zase o přejímání určitých náboženských představ, byť třeba často především z důvodů citových a nikoli racionálních.

O zvláštním náboženském citění a citech lze mluvit jen v tom ohledu, v jakém jsme výše uvažovali o náboženském myšlení,¹⁷ nebo o náboženské řeči: Jsou svébytným jevem pouze tím, že se vztahují k (iluzorním) náboženským objektům, jak jsou konstruovány náboženskou teorií. Strach, láska, údiv, nadšení, pocit něčeho posvátného, nadindividuálního, touha po dokonalosti, po zachování hodnot atd. se stávají náboženskými až svým spojením s představou nadpřirozena: jde-li o lásku k bohu, strach před pekelnými tresty, o nadšení z boží všemohoucnosti apod. Člověk, který se

¹⁵ Srov. Jirí Gabriel: *Vrstvy náboženského vědomí*, SPFFBU B 23 (1976).

¹⁶ Např. L. Wittgenstein píše: „Úžas nad tím, že existuje svět, je podle mého mínění totéž, co míní lidé, když říkají, že Bůh stvořil svět“.

¹⁷ Specifičnost „náboženského myšlení“ je – vzhledem k myšlení vůbec – dána jeho předmětem, tj. zaměřením na náboženské (nadpřirozené) objekty. Má sice i některé své formální rysy, např. dogmaticnost, časté analogizování, logické skoky v argumentaci, užívání vágních termínů apod., ty však nemusí být znakem jen náboženského myšlení.

cítí osamoceny, bojí se smrti, touží po zachování hodnot, může, ale nemusí přijmout náboženské řešení svých problémů, tj. náboženský světový a životní názor.

Místo citů v rámci náboženství a jejich vztah k uvedeným prvkům náboženství dobře charakterizují ty definice náboženství, jež v definiens uvádějí, že jde o *city provázené představy* o nadpřirozenu (a jim, tj. představám, odpovídající kultovní chování).

17. Některé formulace vymežující náboženské prvky mluví o *náboženském vědomí*, případně o *světovém názoru* (viz formulace a, b, i c na straně 35 tohoto textu).

Pojem *náboženského vědomí* (užívaný v rámci vědeckého ateismu) zahrnuje – v souladu s marxistickým vymezením kategorie „společenské vědomí“¹⁸ – nejrůznější formy, v nichž se uskutečňuje náboženský odraz reality. Spolu s představami, myšlenkami a teoriemi sem patří i „city, emoce, sklony, tužby, snahy, mínění, vůle, připravenost k určitým činům a jiné psychické jevy, procesy a stavy.“¹⁹ Protože jsme při úvaze o jednotlivých konstitutivních prvcích náboženství chtěli zdůraznit na prvním místě kognitivní stránku náboženství (tj. jeho představy a názory), dali jsme přednost výrazu náboženské myšlení (náboženská „teorie“).

V podstatě totéž platí i o termínu *světový názor*, protože i ten bývá někdy vymezován tak, že se vedle jeho naukové stránky sem zahrnují i určité psychologické, sociálně psychologické a emocionální momenty.²⁰

18. Jestliže jsme výrazu „náboženské myšlení“ („teorie“) dali přednost před výrazem „náboženské vědomí“ při abstraktní úvaze o konstitutivních prvcích náboženství, pak výrazu „náboženské vědomí“ dáváme přednost v tom případě, že jde o analýzu určité náboženské situace, tj. když se o konkrétním náboženství mluví v souvislosti s jeho konkrétními nositeli, tj. přecházíme-li od úvah o náboženství k úvaze o religiozitě.

Pojem *náboženského vědomí* nám dovoluje (jak jsme to ostatně naznačili už zmínkou o vývoji náboženských představ) rozlišovat vrstvu empiricko-racionální, označovanou v literatuře i jako empirické, všední náboženské vědomí, či jako náboženská psychika, náboženská mentalita, a vrstvu „teoretickou“.

Pro adekvátní poznání společenské funkce náboženství, jeho směrů a vyznání, v určité době a na určitém místě, je nutné zkoumat obě tyto vrstvy náboženského vědomí a jejich vzájemné ovlivňování. Takové poznání se uskutečňuje na jedné straně prostřednictvím studia výsledků náboženské „teoretické“ práce, tj. časopiseckých, knižních a jiných publikací, kázání atp., a na druhé straně prostřednictvím studia tzv. masové religiozity (např. pomocí sociologického šetření).

Mluvíme zde o „prostředcích“ zkoumání, protože rozlišení vrstev náboženského vědomí je záležitostí v první řadě psychologicko-gnoseologickou, kdežto termín „masová religiozita“ patří především sociologii náboženství.

Proti ztotožňování „masové religiozity“ s „každodenním náboženským vědomím“ (a teologie s náboženským teoretickým vědomím) polemizuje Boris Lobovik v článku *Místo každodenního a teoretického* (Ateizmus 1980, č. 2). Podle něho jde

¹⁸ Srov. např. P. Brychnáč a kol.: *Marxisticko-leninská filozofie*, Praha 1978, s. 317, 329.

¹⁹ Viz R. M. Samsonov: *Socialnaja psichika i ideologija*, Jerevan 1970, s. 20.

²⁰ Viz např. heslo *Světový názor* ve *Filozofickém slovníku*, Praha 1976, s. 460–461.

o různé stupně konkrétnosti a abstraktnosti obrazů nadpřirozena. V teoretickém náboženském vědomí je „myslenie nielen formou na vyjadrenie poznatkov citovej praxe, ale aj prostriedkom na osvojenie takého obsahu, ktorý bezprostredne nevyplýva z empirického“ (s. 112). I když se rovněž snažíme rozlišit psychologicko-gnoseologický a sociologický aspekt problému vrstev náboženského vědomí, považujeme v této souvislosti za potřebné znovu připomenout hranice všeho náboženského myšlení (včetně všech jeho abstrakcí), hranice dané iluzorní povahou jeho předmětu (nadpřirozených objektů). Např. představa duše jako nehmotného a nesmrtného původce a podstaty všeho živého a duševního (na „duši“ Lobovik ilustruje své pojetí vrstev náboženského vědomí) vznikla jako výsledek snahy porozumět rozdílu mezi živým a mrtvým, tělesným a psychickým. Všechno další teoretizování o duši v rámci náboženství může jít – jak to ukazují dějiny náboženského myšlení o duši – za „poznatky“ všedního vědomí jen 1. odstraňováním evidentních logických rozporů v pojímání duše a jejích vlastností a funkcí ve všedním náboženském vědomí, 2. vynalézáním nových argumentů ve prospěch existence duše a 3. snahou o nové formulace prohlubující dosavadní vědění o duši. Úkol 2. a 3. se však náboženské myšlení může pokoušet plnit jen jakýmsi pojmovými a dalšími výpůjčkami od jiných forem společenského vědomí, především od vědy a filozofie; jež dosahují pozitivních výsledků v dané oblasti, protože nezkoumají nadpřirozenou duši (o neexistujícím objektu nelze nic nového objevit), nýbrž skutečný duševní život člověka.

19. Náboženství může doopravdy žít jen v podobě náboženského myšlení a jednání lidí, popř. jejich organizací. Proto je tak blízko od pojmu náboženství k pojmu *religiozity*, tj. od náboženství pojatého jako soustava určitých prvků, k náboženství chápanému v jeho konkrétnosti, ve vztahu k jeho nositeli.

Náboženství působí především jako celek, vzájemnou souhrou svých stránek. Právě jako celek podává člověku jednak obraz o světě a o jeho vlastním životě, jednak návod k jednání, jemuž se zase připisuje schopnost působit ve prospěch těchto potřeb; v náboženské organizaci věřící pak nachází nejen zdroj informací a místo pro kultovní jednání, nýbrž i povzbuzující pocit sounáležitosti s lidmi stejného přesvědčení a stejných životních cílů.

Znakem intenzivní religiozity bývá proto přítomnost a působení všech prvků náboženství. V závislosti na typu osobnosti věřícího, na míře jeho znalostí, zkušeností, může ovšem do popředí vystupovat buď kognitivní, nebo emocionální aspekt náboženského vědomí a jednání.

20. V této souvislosti se opět nabízí problém vztahu náboženského myšlení („teorie“) a kultu, nebo přesněji řečeno možnost náboženství bez jistých kultovních forem projevu, tedy vlastně možnost náboženského myšlení samého o sobě.

Vědecký ateismus i nemarxisticky orientovaná věda o náboženství odpovídají na tuto otázku v zásadě stejně: Náboženské vědomí nutně zavazuje každého věřícího k určitému kultovnímu jednání. K tomu je ovšem třeba dodat, že v procesu celkové sekularizace společenského života na jedné straně a jakéhosi dalšího „pofilozofičování“ náboženství na straně druhé může docházet v náboženské teorii vůbec a u jednotlivých věřících zvláště k výraznému poklesu významu připisovanému tradičním formám veřejného i soukromého kultu. Důraz se pak klade na vlastní spolupráci s bohem při dovršování jeho stvořitelského díla, na celkový život *sub specie aeternitatis*.²¹

²¹ K takovému přístupu k tradičním formám veřejného náboženského kultu měli vždy blízko ti náboženští teoretikové a praktikové, kteří vyzdvihovali morální stránku náboženského učení: stálou bohoslužbou má být celý život věřícího.

РЕЛИГИОЗНАЯ „ТЕОРИЯ“ КАК КОНСТИТУТИВНЫЙ ЭЛЕМЕНТ РЕЛИГИИ

Тему предлагаемой статьи автор анализирует в связи с марксистским определением религии как „фантастического отражения в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни —, отражения, в котором земные силы принимают форму неземных“ (Ф. Энгельс, Анти-Дюринг, Соч. т. 20, стр. 209); он исходит из предположения, что исследовать религию — значит изучать 1. идейное содержание религии (религиозные представления и взгляды, т. е. религиозную „теорию“), 2. религиозное поведение людей (культ) и 3. религиозные общности (церкви и т. п.). Автор сосредоточивает свое внимание прежде всего на характер религиозной „теории“ как первого и наиболее важного элемента религии и на её отношение к религиозному культу и религиозной общности; его интерпретацию религиозной теории можно резюмировать следующим образом.

Религия является прежде всего определенной суммой представлений и взглядов, т. е. религиозной „теорией“. В соответствии с определением Энгельса религиозными можно считать только те взгляды, в которых принимается во внимание объективное существование сверхъестественных (неземных) сил и, следовательно, соотношение сверхъестественного — естественного (неземного — земного). Постулат существования сверхъестественного (в его исторически обусловленных формах) — основа всей религии. Высказывания, исходящие из постулата объективного существования сверхъестественного, являются пресуппозициями всех остальных религиозных высказываний: норм, приказов, запретов, прощ, перформативов и следовательно, религиозной морали, социологии, политологии и т. п. Из сказанного вытекает, что религиозным поведением также следовало бы называть только те его проявления, которые вытекают из предположения, что постулаты объективного существования сверхъестественного — истинны.

Теология — наиболее высокая степень развития религиозной „теории“. Все её разновидности представляют собой прежде всего апологию „религиозных истин“, попытку обосновать их полномочие, пользу, смысл а т. п. для данного общества и его культуры. Возможности всякого религиозного мышления („познания“) предопределены тем, что его предметом являются нереальные, сверхъестественные объекты, что его концепты (понятия) представляют собой лишь фантастическое отображение природных и общественных сил. Религиозная „теория“ поэтому принуждена принципиально маневрировать между общепризнанными правилами истинной теоретической деятельности и некритической ссылкой на таинство веры. (Трудности теологии отражаются также на размышлениях об особенном характере религиозного языка, с которыми приходится очень часто встречать в настоящее время.) Так как пресуппозиции всех религиозных предположений (постулаты объективного существования сверхъестественного) не истинны, то в таком случае также не истинны или даже бессмысленны и все последующие утверждения, касающиеся сверхъестественных объектов. Изучение религиозной „теории“ не представляет собой познания какого-то сверхъестественного слоя действительности, но познание результатов фантастического отражения объективной действительности в головах людей — и в этом смысле оно имеет большое значение для понимания человеческой действительности.

Что касается так называемых „религиозных чувств“, автор считает, что они являются своеобразным явлением лишь в том, что относятся к (иллюзорным) религиозным объектам, как они конструированы религиозной „теорией“, т. е. как связаны с представлением сверхъестественного. Человек, который, напр., чувствует себя оди-

ноким, боится смерти, стремится к сохранению ценностей и т. д., может, но не должен принять религиозное решение своих жизненно-философских проблем. Место чувств в рамках религии и их отношение к нижеупомянутым элементам религии наглядно характеризуются такими определениями религии, для которых религия является чувствами сопровождаемым представлением о сверхъестественном.

Размышляя о так называемых конститутивных элементах религии, автор подчеркивал прежде всего „когнитивную“ сторону религии (её представления и взгляды); поэтому он предпочитал выражение „религиозное мышление“ или религиозная „теория“ выражению „религиозное сознание“ и „религиозное мировоззрение“. Понятие „религиозное сознание“ включает в себе — в соответствии с марксистским определением категории „общественного сознания“ — разнообразные формы, посредством которых осуществляется религиозное отражение действительности. Вместе с представлениями, идеями и теориями к этому понятию причисляются также и „чувства, эмоции, склонности, желания, стремления, мнения, воля, готовность к определенным действиям и другие психические явления, процессы и состояния“ (Р. М. Самосонов, Социальная психика и идеология, стр. 20). То же самое относится к понятию „мировоззрения“.

Если автор предпочитает выражение „религиозное мышление“ (или „религиозная теория“) выражению „религиозное сознание“ в случае абстрактного анализа элементов религии, то выражение „религиозное сознание“ он предпочитает в том случае, когда речь идет об анализе определенной религиозной ситуации, т. е. когда определенная религия (направление, исповедание) объясняется в связи с её конкретными носителями, т. е. когда мы в действительности переходим от размышлений о религии к размышлениям о религиозности. Дело в том, что понятие „религиозное сознание“ позволяет нам отличить эмпирическо-рациональный слой (обозначаемый иногда как эмпирическое, повседневное религиозное сознание или как религиозная психика, религиозный склад ума) от теоретического слоя. Для адекватного познания общественной функции религии (её направлений, исповеданий) в определенное время и на определенном месте необходимо иметь в виду оба этих слоя религиозного сознания и их взаимодействие.

Перевел Л. Новы