

Religionistika a teologie *

Břetislav Horyna

Pokud položíme otázku po vztahu religionistiky a teologie člověku, který neprošel odpovídající průpravou, zpravidla zjistíme, že kontury obou disciplín splývají. Obvykle se má za to, že obojí má co do činění s náboženstvím, že obojí hovoří o náboženství či o Bohu a že v obou jde vlastně o týž (v lepším případě o přibližně týž) zájem.

Téma religionistika a teologie ovšem nelze uzavřít takovým neinformovaným způsobem. Vyznačuje je totiž značná mnohovrstevnatost proměnlivých vztahů, které souvisejí s teoretickými, ale též s praktickými, prakticko organizačními a institucionálními otázkami. Ty se navzájem proplétají a vytvářejí síť různých postojů religionistů k teologům a naopak, v níž nalezneme vstřícnost i odmítavost, spolupráci i izolacionismus, respektující úctu i difamační podezřívavost, otevřenou toleranci i chladnou zdrženlivost. Tato komplikovanost je ovšem dána převážně historicky a méně již současnou situací. Přesto naznačuje, že téma vyžaduje citlivý přístup. Pokud nevyjdeme nad holý fakt, že jsou religionisté, odmítající opouštět rámec srovnávacích studií náboženství směrem k analýzám náboženstvími zprostředkovaného smyslu, protože v tom vidí teologizaci religionistiky a s ní spojené riziko ohrožení vědecké autonomie a svobody svého oboru, nebo že naopak existují teologové, kteří nahlízejí religionistiku jako povrchní pohrávání s náboženstvím bez pevného stanoviště ve víře, bez nutné odpovědnosti k předmětu víry a tím bez možnosti nahlížet "pravou" podstatu náboženství, případně jí podsouvají nějaké destruktivní záměry, mineme se s nejdůležitější polohou vztahu obou disciplín.

Ta vyplývá z kontextu mezikulturní komunikace a jeho podstatné součásti, mezináboženského dialogu. Požadavky, které zde zaznívají, již dávno překročily práh pouhého *rozumění* vlastnímu i cizím náboženstvím, vlastní i jiné kultuře. Nejde jen o otázku, *jak* rozumět vlastní kultuře nebo náboženství a jak rozumět kulturám jiným. Stále závažnější je problém, *proč* musíme klást tyto otázky, proč a s jakým smyslem hovoříme o svém a o jiných náboženstvích, o jinosti kultur. Co to vůbec je jinost jiného náboženství? Proč je jiné a jiné než co? Co je dělá jiným, co je kritériem řeči o jeho jinosti?

Tyto otázky mají řadu aspektů, ale jednu společnou linii. Ukazují, že základní problém mezikulturní komunikace a mezináboženského dialogu je

* Tento text je zkrácenou a upravenou verzí kapitoly "Religionistika a teologie" z připravované publikace *Úvod do religionistiky*.

dorozumění, pro něž je teologické i religionistické rozumění náboženstvím sice prvním a nezbytným, ale vždy jen vstupním předpokladem, *předstupněm obratu*. Chtějí-li se religionistika a teologie valorizovat v dimenzi globálního dorozumívání, znamená to pro ně kromě jiného také potřebu *nově vyjádřit svůj vztah*. Jako ve všech vztazích i mezi religionistikou a teologií je velmi snadné nalézt to, co je odlišuje či dokonce rozděluje. Odlišnosti jsou ovšem zdroj i výraz jejich autonomie a bylo by nesmyslné vyvozovat z paradigmatu dorozumění požadavek jakéhosi splynutí, ztotožnění obou. Právě *diferentnost* religionistiky a teologie by měla umožnit sblížování a dorozumívání, a to nikoli formou průniku, ale kontaktu v těch aspektech a znacích, které se k tomu otevírají. Skýtají obě disciplíny takovou možnost? Odpověď nepochybně závisí na tom, jaký položíme důraz při pojetí religionistiky a teologie. Pokud přijmeme jejich programové pojetí, pak možnost dotyku nabízí religionistika, chápaná jako *interkulturní hermeneutika*, a teologie, akcentující program *teologie náboženství*. Abychom se k nim mohli vyjádřit, musíme nejprve rekapitulovat hlavní rysy poměru mezi religionistikou a teologií.

Teologie se obecně chápe jako nauka (řeč) o Bohu; jejím vlastním předmětem je Bůh. Dějiny pojmu teologie ale nezačínají s křesťanstvím, nýbrž svým počátkem spadají do dějin antického řeckého filosofického myšlení. V Platónově *Ústavě* se objevuje termín *theología*, který označuje kritickou filosofickou interpretaci mýtických vyprávění o bozích a cílem je demytologizovat a pomoci filozofických pojmů vyjádřit jejich podstatu. Vedle toho jsou termíny *theologi* a *theologésantés* označování původci mýtických vyprávění, básníci, což už u Platóna naznačuje blízkost a spřízněnost poetické a náboženské řeči. Aristoteles označil filosofické učení o principech jsoucna jako *theologické filosofii*, splývající s první (*proté*) filosofií, později přeznačenou na *metafyziku*. Pro antické filosofy této doby nebyla ještě teologie naukou o bozích nebo Bohu, ale označovala v sobě základní princip jsoucna. Tyto dvě roviny nejsou vždy plně ztotožnitelné. K jejich identifikaci docházelo až později, v novoplatónsko-křesťanské tradici a na základě křesťanského čtení Aristotela a jeho tzv. kosmologického důkazu boží existence.

S tím souviselo další rozšiřování tematického záběru teologie o otázky Boží *oikonomiá*, tedy o to, co křesťanská učení chápou jako Boží plán spásy počínaje stvořením a konče eschatologickým vyvrcholením dějin. Studium předmětů, jevů a jejich pojmů, které vystupují v Boží *oikonomiá*, je nedílné od studia jejich *relací* k Bohu v dějinách spásy. Tyto relace teologie pojímá jako výrazy jím vlastní skutečnosti a hledisko vztahovosti k Bohu (hledisko *sub ratione Dei*) se stává základním kritériem odlišení naukové teologické práce s předměty a jevy jsoucna od práce ostatních disciplín, které je tematizují pod jinými zornými úhly.

Jím se odlišuje také od religionistiky. Předmětem religionistiky jsou náboženství a projevy náboženskosti v jejich vertikální a horizontální pluralitě. Už z toho můžeme odvodit první dílčí, zkratkovité rozlišení: religionista je pře-

devším odborník na náboženské věci a teolog především náboženský specialista. Taková teze by ale mohla obsahovat mnoho významů, mezi jiným i významů diskvalifikačních, které nemusejí odpovídat historii ani současnosti bádání o náboženstvích. Proto je třeba pamatovat nejméně na dvě okolnosti, které podmiňují její chápání.

Jednak je třeba rozlišovat mezi vědeckými, metodologickými postupy, jimiž badatel zpracovává náboženství nebo náboženský jev jako objekt svého studia, a existenciálním postojem víry. Náboženství, které religionista studuje, si svobodně vyhledává; svobodně znamená, že přitom nezná žádná historická, geografická, typologická nebo jiná omezení a také žádný jiný zájem, než (v širokém smyslu slova) kognitivní. Osobní postoj víry sice může přinášet subjektivní pocit svobody na mnoha různých úrovních, ale to je jiná dimenze duchovní skutečnosti. Ve vztahu k religionistickým výzkumům potenciálně a mnohdy i reálně omezuje bezpředpokladovost badatelského výkonu. Projevuje se kriteriálně, tedy jako systém hodnot, předpokladů, norem a někdy též nereflektovaných předsudků, které stojí mezi poznávajícím a poznávaným. Z nich je vybudován most mezi vlastním náboženstvím a náboženstvím jiných, po něm přecházejí poznatky o víře jiných. Tento přírůstek naznačuje, jak nesmyslná je domněnka, že stačí most strhnout, aby byla zachráněna jinost jiných náboženství a jakási "objektivita" jejich poznání. Nejen teologie, ale ani religionistika totiž jinou možnost nemá; žádný badatel a žádná věda nepracuje bez předpokladů.

Problém je v něčem jiném. V religionistice nesmí být tyto předpoklady ničím víc, než čistou *hypotézou*, která umožňuje základní orientační dotazování na zkoumaný předmět. Jsou-li pro religionistiku mostem, pak ve funkci lávky, která dovoluje přejít do prostoru poznávané víry, která přesazuje badatele na druhý břeh, kde svoje hypotézy může a často musí zcela opustit, protože hlas náboženství, v kterém pobývá, promlouvá jinak. Nemůže z nich vytvořit stabilní koridor, který je vlastně prvním sítím při příjmu informací a vyúsťuje v jejich dalších reduktivních analýzách. Osobní víra a zakotvenost ve vlastním náboženství ovšem brání badatelskému přecházení na libovolné náboženské břehy. Proto se v religionistice objevuje požadavek, aby tyto momenty byly metodicky "uzávorkovány", tedy aby byly eliminovány jako normy při výzkumu náboženství. Je nutné poznamenat, že prakticky se tento požadavek běžně naplňuje a cenné příspěvky k rozvoji religionistiky ze strany teologické nejsou zvláštností.

Druhá okolnost, která zpřesňuje význam uvedeného rozlišení, souvisí s objektivní nutností každé (vědní) disciplíny, a tedy i religionistiky a teologie, vymezovat pole svého diskursu. To se děje prostřednictvím demarkačních linií, které se ovšem netýkají pouze samotných předmětů religionistických a teologických výzkumů, ale širšího zázemí epistém, v nichž pracují. Religionistika a teologie se tak ocitají ve dvojím napětí. Na jednu stranu jsou nuceny vést vlastní diskurs; pokud by tuto podmínku nesplňovaly, vystavovaly

by se riziku rozplynutí své řeči ve významových souvislostech jiných disciplín (např. historie, psychologie, kulturní antropologie ad.), resp. jiných kulturních útvarů (např. synkretických forem nové religiozity). Z druhé strany je ale zázemí, z něhož poznatkově vycházejí, oběma oborům do značné míry společné. Oba pojednávají o předmětech a jevech náboženskosti a sdílejí empirický materiál, který o nich lze získat. Tato skutečnost, obecně platná stále, byla zvlášť zjevná v raných fázích osamostatňování religionistiky, která čerpala z bohatství údajů, nashromážděných křesťanskou misíí.

Kromě toho sdílejí podstatné části svého jazyka, svých kategoriálních aparátů, jimiž vyjadřují obsahy poznávaných náboženských fenoménů a interpretují je ze svých hledisek. Jak oprávněně zdůraznila řada autorů, jejich pojmová výbava je osvojením uzpůsobených filosofických vyjadřovacích prostředků. Základním rozdílem pak zůstávají interpretační zorné úhly a intence obou: *sub ratione Dei* teologie a objektivizující, nábožensky nezaujatá hlediska religionistiky.

Uvedené prvky religionistiku s teologií současně rozdělují i sblížují. Rozdělují je požadavky jejich diskursivně založené autonomie a sblížují možnosti vzájemných kontaktů, dané společným zázemím. Religionistika proniká skrze exkluzivní teologickou řeč, a protože pracuje s mnoha tímž pojmy, dokáže se chovat prohibitivně vůči různým smyslovým absolutizacím, které vznikají v diskursu teologie. Teologie naopak proniká exkluzivní řečí religionistiky s nárokem na její korektury v případech, kdy ta ztrácí schopnost odkrývat a uznávat vedle vnějších charakteristik náboženských jevů také jimi zprostředkovaný smysl. Z religionistických hledisek by se taková teologická kritika měla chápat jako příležitost sebereflexe a sebekritiky religionistiky.

Konkrétní vztahy religionistiky a teologie v tomto napětí mají za sebou nedlouhý, o to však pestřejší vývoj. Jeho dějiny jako reflektovaného problému se začínají odvíjet s první velkou diskusí na toto téma, datovanou přelomem 19. a 20. století. Ta je spojena s vystoupením představitelů německé tzv. nábožensko historické školy (*religionsgeschichtliche Schule*), zejm. Ernsta Troeltsche, a dále s názory historika náboženství Paula de Lagarda. Silnou opozici proti nim představoval protestantský teolog Adolf von Harnack. Oproti extrémním postojům de Lagardovým a Harnackovým, z nichž první razil myšlenku, že křesťanská teologie nemůže být pěstována jako věda, protože nikdy nedostojí požadavku na bezpředsudečnost a měla by tedy být na univerzitách zrušena a nahrazena studiem obecné religionistiky, zatímco druhý ve snaze zastavit pronikání myšlenek náboženského pluralismu popíral samostatnost oboru obecných dějin náboženství a religionistice upřel právo na existenci, tvořily názory Troeltschovy školy při zpětném hodnocení nejschůdnější kompromis. Její program se po řadě peripetií nakonec stal velmi zvláštním propojením teologických a religionistických prvků. Jedna intence - a to odmítnutí apriorního kladení křesťanství jako výjimečného či

jediného pravého náboženství a nahrazení tohoto předpokladu výzkumem celkových dějin náboženství - směřuje k religionistické perspektivě. Na druhou stranu je ale právě ona stále řízena druhou intencí, teologickou vůlí najít v dějinách náboženství argumenty pro pochopení křesťanství jako jejich vyvrcholení, a tím pro potvrzení normativních křesťansko náboženských postojů.

Dvojakost intencí Troeltschovy školy pochopitelně vzbudila soustředěnou kritiku z teologické i z religionistické strany. Přes nezdělané šťavnaté formule jako z pozic teologických (K. Barth, W. Hermann, E. Brunner), tak od religionistů (J. Wach, o mnoho později také K. Rudolph a M. Pye) by ale nemělo uniknout ze zřetele, že historicko náboženská škola svým vlivem definitivně prosadila konsekventní historický náhled na náboženství a zne-možnila exemplární studium křesťanství na místo studia dějin náboženství. To se pozitivně projevilo na vcelku harmonickém rozvoji vztahů mezi religionistikou a teologií v době po první světové válce, který dokumentují setkání a diskuse na teologických či religionistických kongresech. Až do konce 20. let se víc než rozdílnosti zdůrazňují společné zájmy, metodické postupy a možnosti spolupráce.

Přerývků, způsobenou v těchto vztazích protireligionistickou barthovskou teologií, začaly překlenovat až nové teologické postoje, recipující potřebu mezináboženského dorozumění. Dnes se shrnují pod pojem *teologie náboženství*, jejich počátky však sahají do roku 1928 k práci protestantského teologa Paula Althause. Ve studii *Mission und Religionsgeschichte* zavedl pojem *teologie dějin náboženství*, který se stal prvním kamínkem dnešní široké mozaiky projektů v oblasti teologie náboženství. Na straně římského katolicismu měl rozhodující význam 2. vatikánský koncil s deklarací *Nostra aetate* a samozřejmě celá řada teoretických teologických prací (za všechny alespoň obdivuhodné dílo Rahnerovo).

Program teologie náboženství rozhodně změnil charakter myšlení o vztahu teologie a religionistiky. Vytratila se z něj tendence k vzájemnému demonizování a stále větší prostor v něm zaujímá strategické uvažování. K němu nyní patří nejen konec polemik o oprávněnosti a kompetentnosti religionistiky a teologie, ale především vědomí nezbytné transformace teoretických východisek a funkcí obou disciplín ve vztahu k dnešní planetární mezikulturní a mezináboženské situaci.

Soudobá teologie i religionistika postrádají ucelenou teorii mezináboženského dialogu. Obecná pravidla, jimiž se ve vztahu k němu řídí, jsou velmi neurčitá a respekt vůči nim plyne jen ze stále zřejmější skutečnosti, že se současnou náboženskou situací světa není možné jiné než dialogické vyrovnání. Můžeme je rozdělit do dvou skupin: V první se soustřeďují pravidla, jejichž smyslem je disponovat plným, hlubokým a závazným rozuměním vlastní tradicí. Lze je formulovat i tak, že usilují o komplexní informovanost o vlastní pozici. Druhá skupina koncentruje pravidla zaujímání postoje

k ostatním kulturám a náboženstvím: nepředpojatost, nepovyššenost, respekt vůči jinost, vnímavost, úctu, bezpředsudečnost, toleranci. Souhrně řečeno, vyjadřuje se jimi požadavek rovného a rovnocenného vztahu k lidským kulturám a náboženstvím obecně.

Obvykle se má za to, že naplňovat první skupinu pravidel je úkol teologie či náboženství vůbec. Předpokládá se, že by měla vymezit svou pozici jako jakési pole, na němž se při dialogu může pohybovat, a které je ohraničeno náboženskými hodnotami, za které v zájmu uchování své autenticity nemůže a nesmí jít. Jako samozřejmé se naopak vnímá, že religionistika takový problém nepocítí, bude-li se nadále přidržovat své objektivitu, odideologizovanosti, racionality, zkrátka, zůstane-li nezaujatou vědou o náboženstvích. Toto schematické uvažování je ovšem z hlediska vedení teologického a religionistického diskursu v interkulturní komunikaci naprosto nedostatečné. Při řešení těchto problémů je třeba stále pamatovat, že tzv. vědecký zorný úhel religionistiky není ničím víc, než *funkcí* naší, *evropské kultury*. Je to táž kultura, jejímiž jinými funkcemi je třeba magický nebo křesťansko náboženský nebo teologický pohled na skutečnost. Adekvátní seberozumění religionistiky i teologie v interkulturní komunikaci závisí právě na hermeneutice jejich vlastní *kulturní relationality*. Teprve z ní mohou odvozovat předpoklady a požadavky pro vzájemné i globální mezináboženské dorozumění.

Zvlášť religionistiky se dotýkají rizika, která by mohla vést až k její krizi jako oboru. Její vývoj, totožný s teoretickou reflexí pojmu náboženství, lze rozčlenit do tří stupňů: *pozitivismus*, *fenomenologie*, *hermeneutika*. Zatímco pozitivismus je povětšinou minulost a hermeneutika dosud nevyjasněná perspektiva, tvoří fenomenologie náboženství a fenomenologické metody podstatu dnešní religionistiky. Religionistika popisuje, srovnává, třídí, katalogizuje a objasňuje náboženské jevy. I když pomineme, že fenomenologická metoda je naprosto neúčinná při samotném mezináboženském dialogu, zůstává otázka: poznává takto religionistika objektivní skutečnost náboženství? Na ni dostaneme často jednoznačně kladnou odpověď. Ovšem právě ta je výrazem opomíjení kulturní podmíněnosti religionistiky.

Religionistika poznává objektivní skutečnost náboženství do té míry, do jaké rozumí vlastní kulturní relationalitě a relationalitě zkoumaných jevů. Pojem skutečnosti, s nímž pracuje, je sám kulturně podmíněný, tj. odpovídá *tradici evropského myšlení o skutečnosti*. Z různých způsobů myšlení, z různých kulturních tradic plynou ale různá pojetí skutečnosti, a ta nejsou aplikovatelná mimo svůj kontext. Tímto kontextem je vlastně jejich smysl, avšak smysl toho, co je "skutečné", není dán o sobě, nýbrž jen v jazykových aktech, v konkrétním, osmyslujícím užívání pojmu skutečnost.

Proto je nutné zkoumat užívání takových pojmů v jazyku, v řeči, která je osmysluje. Musíme tedy znát úroveň religionistického, teologického a náboženského diskursu, abychom mohli rozumět pojmům "pravda", "skutečnost", "objektivita" apod. Religionistika je např. v Eliadého totální hermeneutice

nebo v analýzách náboženství jako systémů jazykových znaků interpretuje na úrovni *jazyka vědy*, tzn. v tradici diskursu *sekulárního universalismu*. Teologie mluví o podstatě skutečnosti jazykem *teocentrického universalismu*. Shodují se právě v nároku na *universálnost* své řeči a ten tvoří jádro jejich kulturní podmíněnosti; jinak řečeno, je *základní informací* o jejich pozici vůči sobě a v interkulturním polylogu.

Universalismus je společný horizont teologie a religionistiky, pod kterým interpretují, co rozumí rozhovorem, bezpředsudečností, respektem k jinosti jiných a tolerancí. Tím mají jasně danou *podmínku smyslu*, která je ale největší překážkou jejich rozumění v kulturách s jiným chápáním skutečnosti. Najít společný jazyk s jinými kulturami, tedy s kulturami jinak myslících a jinak věřících, pak předpokládá dostat se *nad horizont universalismu*. Znamená to prokázat, že k *podmínkám smyslu* našeho myšlení, řeči a víry nedílně patří *možnost radikálně jiného myšlení, jiné řeči a jiné víry*. To by měl být nejbližší úkol religionistické interkulturní hermeneutiky a teologie náboženství.