

Schmittovo řešení v „politické teologii“ muselo nutně selhat, protože nástupem technického a posléze technologického věku dosahuje tato profanace svůj vrchol, který znamená definitivní odtržení vývoje sféry politiky a sféry technického civilizačního pokroku. Kromě jiných důsledků, obecně shrnutých pod označení „kultura krize“ (s. 80), přináší tento vývoj změnu v chápání dějin, dějinnosti, času a časovosti, již Marramao komentuje v závěrečné kapitole o moderně a post-histoire.

Myšlení posthistoire se v religionistických studiích objevuje velice vzácně, přestože spolu s filosofickou postmodernou (tematizovanou již nepoměrně častěji) a novými filosofickými teoriemi mýtu a remytologizace náleží k přinejmenším heuristicky pozoruhodným možnostem přístupu k západní kultuře a jejím náboženským představám. Podrobnosti o posthistoire se lze dočíst jinde, zde pouze upozornění, že ať již je jeho původ jakýkoli (uvádějí se např. Antoine Augustin Cournot, Hendrik de Man, a další), obsah termínu posthistoire rozpracoval Arnold Gehlen na podkladě teze o sekularizaci pokroku. Marramao ji poměrně pečlivě sleduje společně s dalším Gehlenovým teórem o kulturní krystalizaci a ukazuje, jak pod jejich vlivem dochází k „druhé sekularizaci“: podobně jako při „první“ sekularizaci, jež byla vlastně pouhým zesvětštěním teologicko náboženského pojetí světa, při něm hraje hlavní roli pojem pokroku, nyní však nikoli jako nezpochybnitelná osvícenská pojistka nadcházející sekularizované eschatologické budoucnosti, ale jako odkouzlený, oslabený, kritizovatelný a kritizovaný pojem. Víra v pokrok o sobě nezaniká, precizuje Marramao spolu s Gehlenem, nýbrž je „sekularizována“, pozbývá svou neotřesitelnou sebejistotu, střídlivá a zbavuje se utopismů, futurismů, mesianismů. Na místo utopií o „novém člověku“ nastupují vize kontinuální adaptivní evoluce sociálního systému (s. 126), kterou zajišťuje kooperace exaktních věd, techniky a jejich průmyslového využití. Tuto novou situaci Gehlen označil výrazem posthistoire, jímž myslel krizi budoucnosti jakožto budoucnostních očekávání.

Utopie tak v posthistoire vykřídí pozice před uchroní a v diskusi o chápání času se

Marramao dostává již více ke své vlastní filosofické problematice. Pro problém sekularizace zůstává v recenzované práci zajímavá ještě pasáž o kriticích sekularizační teze, zejm. o Christopheru Laschovi a Ernestu Gellnerovi, v jehož názoru o dějinné diskontinuitě poznání nachází Marramao jisté východisko z napětí mezi supersekularizovanou formou soudobého vědeckého růstu a „kosmickým exilem“ současníků. Je to východisko, jež samozřejmě otevírá dveře nové sakralizaci dějinného světa, která, se zkušeností „první sekularizace“ v zádech, ponese či již nese znaky různosti od způsobů, jimiž se náboženství stabilizovalo v moderně. V posthistoire se tak objevuje jeden z pramenů nových náboženství, a je-li Gellnerem popsán dějinný mechanismus zjevení-opakování-sekularizace vskutku funkční, již nyní se v ní rodí přští sekularizace.

Marramaova knížka v dnešních reorientačních náboženských, filosoficko náboženských a religionistických pohybech určitě nezapadne. Neměla by uniknout ze zřetele ani české religionistice.

BŘETISLAV HORYNA

Michal Striženec, Psychológia náboženstva, Bratislava: Veda 1997, 111 s.

Posuzovaná publikace je v naší kulturní oblasti prvním moderním dílem z psychologie náboženství psaným bez ideologických omezení. Ve srovnání např. s Polskem máme v tomto oboru značné zpoždění. Je třeba uvítat, že se autor pokusil o vytvoření systematického přehledu tematiky psychologie náboženství po pečlivé průpravě studijní a ediční – v r. 1994 totiž vydal jako pracovní pomůcku *Encyklopedická hesla z psychologie náboženství* a osm přehledových i výzkumných studií.

Autor definuje psychologii náboženství jako aplikovanou „disciplínu psychologických věd, která zkoumá psychologické zákonitosti náboženského chování, ale i náboženské zkušenosti, postoje a hodnoty lidí, kteří věří v existenci a vlivy božstva nebo jiných nadpřirozených sil“. Shoduje se s ji-

nými odborníky v tom, že psychologie náboženství není kompetentní vyjadřovat se k oprávněnosti náboženství, ani není s to podat úplné objasnění náboženských jevů. Za významné považují jeho úsilí popisovat a analyzovat náboženské jevy jako objekty a obsahy prožívání. To znamená, že ať už je realita těchto jevů jakákoliv, jde o jevy, které v mysli působí a vyvolávají často i významné účinky v životě lidí.

Ve vymezování místa psychologie náboženství v průsečíku religionistiky, filosofie a sociologie náboženství se autor podrobněji věnuje pastorální psychologii a jejím úkolům, které již jednoznačně korespondují s uskutečňováním psychologické první pomoci zakotvené ve víře a aktivizující spiriální dimenzi lidského života.

Za základní pojmy psychologie náboženství autor považuje náboženství, religiozitu (zbožnost) a víru. Jde opravdu o klíčové pojmy, jejichž rozpracování by si zasloužilo daleko více pozornosti, než jim autor měl možnost věnovat. Čtenář zde může postrádat diskusi vztahu zbožnosti, jako něčeho často vnějškového a týkajícího se obřadů, a víry, která je více niterná. Víceméně v rozsahu encyklopedických hesel pojednává M. Stráženec o svědomí, konverzi, náboženské zkušenosti, meditaci a extázi.

Zařazením psychologie náboženství do historického kontextu religionistiky se autor nevyhnul konfrontaci s obdobím marxistické reglementace svobodného nábožensko-psychologického bádání v našich zemích; připomíná zejména absenci výzkumů i omezených příležitostí ke kontaktům s odbornou literaturou a nemožnost třibení názorů v dané problematice.

Jako experimentální psycholog – zasloučeně, byť stručně – pojednává o možnostech zkoumání v psychologii náboženství. Zde mnozí psychologové ocení jeho sympatizující postoj k metodě, kterou popisuje a nazývá „experimentální introspekce“.

V souladu s tradicí, která považuje vývojový princip za nepominutelný v kterékoliv oblasti psychologie, věnuje samostatné kapitoly vývoji religiozity, náboženských pojmů a vztahu religiozita – osobnost.

Významné je zařazení psychologického pohledu na náboženská hnutí, kultury a sekty a na vztah náboženství a zdraví, kde je expli-

citně zmíněn i vztah náboženství a psycho-terapie. V těžce kapitole autor publikuje výsledky svého výzkumu prokazujícího, že víra pomáhá konstruktivněji zvládat životní problémy.

Poslední kapitola publikace uvádí výčet významných světových badatelů v oboru psychologie náboženství (W. James, G. Allport, S. Freud, C. G. Jung, E. Fromm, A. Maslow, W. Frankl, A. Vergote, V. Šatura).

Slovenský i český čtenář musí ocenit, že M. Stráženec učinil první pokus o vytvoření systému psychologie náboženství a zprostředkoval nesporné poznatky a tvrzení. V tom nezapřel svou erudici experimentálního psychologa.

VLADIMÍR SMÉKAL

Zdeněk Uhlíř, Literární prameny svatováclavského kultu a úcty ve vrcholném a pozdním středověku, Praha: Národní knihovna ČR 1996, 268 s.

Práce si klade nemalé cíle. Chce ozřejmit proměny svatováclavské hagiografické tradice, nastínit hagiografickou typologii a seznámit čtenáře s předběžným soupisem rukopisů, edic a literatury vztahujících se k dějinám svatováclavského kultu a úcty. Autor je dobře obeznán s recentní literaturou (unikl sborník *Hagiography and Medieval Literature*, Odense 1981), respektuje „skutečný“ a „druhý“ život svěťce a prameny typologicky rozlišuje podle jejich funkce a přijetí publikem. Jak se proměňovala role svěťce, tak se měnily i hagiografické skladby, které jej utvářely. Vedle starých textů, s nimiž se různě manipulovalo (srov. např. deriváty), vznikaly i texty nové. Proměňovala se jejich motivická stavba, kladly se jinak důrazy, přechyloval se význam dějových prvků, rostla role reflexe a scholastickou živěné exegze. Určujícím motorem dění byly aktuální potřeby církve a snaha najít a oslovit odběratele. V Uhlířově přístupu vadí jen některá zděděná klišé. Autor sice správně vidí předěl mezi