

Hlavoň, Karel

**Otázky psychologie náboženství v české odborné a teologické literatuře let 1918-1938**

*Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. B, Řada filozofická.*  
1979-1980, vol. 28-29, iss. B26-27, pp. [35]-50

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/106229>

Access Date: 03. 12. 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.

KAREL HLAVOŇ

## OTÁZKY PSYCHOLOGIE NÁBOŽENSTVÍ V ČESKÉ ODBORNÉ A TEOLOGICKÉ LITERATUŘE LET 1918—1938

Kdybychom mezi práce pojednávající o problémech náboženské psychologie chtěli zahrnout jen ucelená a specializovaná díla, museli bychom se omezit na konstatování, že v předmnichovské ČSR takové práce nikdo nepsal.<sup>1</sup> Nedostatek větších specializovaných prací na toto téma souvisí s tehdejšími stavy naší psychologie i religionistiky jako vědních oborů. Obě se teprve postupně vymaňovaly ze závislosti na filozofii, a to téměř výhradně z jejich idealistických nebo pozitivistických směrů. Psychologie náboženství byla ostatně i z hlediska světové vědy disciplinou mladou. (Její počátek — nepočítáme-li předchůdce — se obvykle klade do roku 1902., kdy vyšly Jamesovy *Varieties of Religious Experience*).

Přes nedostatek ucelených prací o psychologii náboženství byl ovšem zájem o náboženství i o jeho psychologické stránky značný. Byl podmíněn jednak profesionálním zaměřením teologů, filozofů, sociologů, religionistů a psychologů, jednak celonárodní zkušeností (která ovšem podněcovala i zájem odborníků) o tom, že náboženská otázka v našich dějinách často těsně souvisela s otázkami národní existence i se sociálními problémy. Podobně jak od řešení problémů světónázorových (se kterými problémy náboženské byly často ztotožňovány) čekala se od řešení náboženské otázky odpověď na základní problémy života v době velkých společenských otřesů po první světové válce.

Významným inspiračním zdrojem byly některé zahraniční práce zabývající se psychologickými otázkami náboženství: převážně literatura americká a německá, řídkěji francouzská a ruská. Ze starších autorů se nejčastěji ci-

---

<sup>1</sup> První (pokud víme) informativní stať Josefa Novotného *Ke studiu psychologie náboženství*, najdeme v evangelickém „Kalichu“ (r. XI., s. 27). Tam se v r. 1926 zjišťuje, že „u nás psychologičtí pracovníci dosud míjeli pole náboženské“ a ve výčtu literatury se neuvádí jediný československý autor, ať psycholog, ať nepsycholog. O 8 let pozdější stať teologa L. J. Jokla *K otázce náboženské filosofie a psychologie* (Náboženská revue, r. V.) poukazuje na živelnou psychologickou dovednost náboženských činitelů minulosti a zdůrazňuje význam psychologie náboženství pro pastorační a kazatelskou praxi, avšak i ona se může odvolávat jen na cizí práce na toto téma.

toval liberální protestantský teolog Schleiermacher (zejména *Der christliche Glaube* z r. 1821–1822), z pozdějších pak James, Leuba, Wundt, Otto, Troeltsch, Freud a další. V této souvislosti je třeba se zmínit i o překladech některých Jamesových děl a jednoho díla Freudova do češtiny.<sup>2</sup>

Je samozřejmé, že se autoři také opírali o české tradice z doby před 1. světovou válkou. Nejčastěji se dovolávali T. G. Masaryka (*Sebevražda* – 1881, *Moderní člověk a náboženství* – 1896–1898, *V boji o náboženství* – 1904) a Fr. Krejčího (*Náboženství* – 1901, *O filosofii přítomnosti* – 1904); dosti často je citován F. X. Šalda (*Umění a náboženství* – 1914), zatímco obsáhlá kniha B. Klinebergera (*Náboženský cit* – 1904) zůstala téměř bez odezvy.

V následujících kapitolách si budeme všimnout i autorů-teologů, přestože jejich přístup k problematice není možno tam, kde se projevuje jejich fideismus, pokládat za vědecký. Je třeba tak postupovat prostě proto, že právě tyto autory daná problematika zajímala dříve a více než naše odborné filozofy a vědce.

## 1. POJETÍ PŘEDMĚTU PSYCHOLOGIE NÁBOŽENSTVÍ

V pojetí předmětu psychologie náboženství se vyskytují v naší meziválečné literatuře značné rozpory vzhledem k tomu, že nejednotně a přitom více nebo méně nesprávně je chápáno samo náboženství. Někteří autoři, v první řadě *teologové*, vyhrazují pojem náboženství pro víru v boha, příp. jiné nadpřirozené bytosti ovládající svět člověka a pro jejich obřadné uctívání. Nepochybují přitom o objektivní existenci nadpřirozena a liší se – v závilosti na svém vyznání – mezi sebou jen tím, jaké vlastnosti tomuto nadpřirozenu přisuzují a jakým kultem je uctívají. Definice psychologie náboženství, jak je implikovaná v tomto užším pojetí, by bylo možno formulovat asi jako *vědu o psychických jevech spojených s vírou v nadpřirozeno (ať už jakkoli pojmáné) s jednotlivými stránkami náboženského kultu, ritu a chování*. V otázce šíře předmětu psychologie náboženství se kryje teistické hledisko s hlediskem důsledného ateismu, i když se tu ovšem naprosto protikladně odpovídá na otázku po objektivnosti předmětu náboženské úcty. K zastáncům užšího pojetí patří např. teologové Hanuš, Habáň, Linhart, Kovář, Spisár atd. i ateista Pertold.

Četní jiní autoři chápou pojem náboženství a tedy i psychologii náboženství širě. Náboženstvím je jim *jakákoli víra nebo přesvědčení, že empiricky daný svět je ovládán obecným či vyšším řádem (obecnými zákony nebo principy) – ať už jakkoli se vysvětluje původ a podstata tohoto řádu – , který určuje i postavení člověka ve světě, a je tedy schopen dát smysl lidskému životu a určovat normy lidského chování*. Toto rozšíření pojmu náboženství („filozofický pojem náboženství“ v terminologii některých ne-

<sup>2</sup> William James: *Vále k víře*, Praha 1921; *Druhy náboženské zkušenosti*, Praha 1930; *Výklad o pramenech a způsobu náboženského poznání ze stanoviska pragmatismu*, Praha 1930. Sigmund Freud: *Budoucnost jedné iluze*, Praha 1929.

marxistů) a tedy i rozšířené pojetí psychologie náboženství, není ničím specificky českým. Má poznávací základ v tom, že se některým, na určitém vývojovém stupni se objevujícím stránkám společenského vědomí, které mají *obecnou* povahu, přisuzuje na základě analogie se skutečnými náboženskými formami „náboženský“ charakter. Jde tu o jednostranný psychologismus. Rozhodujícím kritériem náboženskosti je zde spíše *psychologický fakt víry*, někdy odlišované, někdy neodlišované od přesvědčenosti, než to, v co se věří. Jedinou vlastností, kterou předmět víry musí mít, aby víra sama byla uznána za „náboženskou“ v tomto pojetí, je vysoký seupeň obecnosti a determinační síly.

Zahrnutí různých světových názorů pod jednotný pojem náboženství je také následkem tendence řady autorů, využít pro svou ideovou soustavu nebo pro své hnutí kladného postoje, který vůči některým stránkám nejasně nebo nesprávně chápaného náboženství zaujímají široké vrstvy i četní teoretici. Pod tlakem odvěkých iluzí o náboženství používají i někteří zastánci myšlenkových soustav nebo společenských hnutí, které v podstatě *nejdou* náboženské, výrazů „náboženství“, „náboženský“ atp. s úmyslem *pozvednout prestiž* své soustavy. Tímto způsobem „povýšil“ Šalda před 1. světovou válkou na úroveň náboženství umění a poezii;<sup>3</sup> ateista Krejčí vydává r. 1918 za svého druhu náboženství pozitivistickou filozofii,<sup>4</sup> Josef Tvrdý pokládá za náboženství i ateismus,<sup>5</sup> Ladislav Kunte<sup>6</sup> a Josef Tvrdý<sup>7</sup> vidí „nové náboženství“ v humanismu (Kunte), resp. v humanismu (Tvrdý) a Kunte se snaží r. 1923 imputovat náboženský charakter všem hnutím, které plynou „z potřeb lidské solidarity“ včetně nacionalismu a socialismu.<sup>8</sup> *Objektivně* vedlo takovéto rozšiřování a zušlechťování pojmu náboženství ovšem vždy také k upevňování pozic (skutečného) náboženství, neboť historicky i v masovém povědomí bylo slovo „náboženství“ spjato s idealistickou a (v dané sociální skutečnosti) vykořisťovatelským třídám sloužící vírou v nadpřirozeného boha a zásvětný život, která snižovala význam jakýchkoli snah o vědecký výklad světa a pokrokového přetváření společnosti.

Obcházení, příp. popírání fantazií vytvořeného světa nadpřirozena jako předmětu náboženské víry, vedlo ovšem také k tomu, že se pro posuzování těchto rozšířených „náboženství“ psychologická metoda musela jevit jako zvláště významná. To je nutný důsledek zanedbání *předmětu* víry a soustředění na sféru jejího vnitřního prožívání. Z psychologie náboženství se tak stávala fakticky psychologie nejasně pojatých světových názorů vůbec. Psychologické postřehy získávané touto metodou nejsou sice bez zajímavosti, ale některé z nich — např. postřehy o lidském úsilí po celostním názoru na svět s odpovídajícím osmyslněním života a mravního jednání — se nevztahují *jenom* k náboženství, jiné pak připisují náboženskou kvalitu — např. zbožnou bázeň, pokoru a úctu před antropomorfizovanými tajemnými vyššími silami — světovým názorům nenáboženským. Jedno-

<sup>3</sup> Srov. F. X. Šalda: *Umění o náboženství*, Praha 1914, zejm. s. 4.

<sup>4</sup> Srov. Frant. Krejčí: *Filosofie posledních let před válkou*, Praha 1918, s. 3–4.

<sup>5</sup> Jos. Tvrdý: *Filosofie náboženství*, Brno 1921, s. 115.

<sup>6</sup> Srov. Lad. Kunte: *Vznik nového náboženství*, Brno 1921, s. 115.

<sup>7</sup> Srov. Jos. Tvrdý, *tamtéž*, s. 128.

<sup>8</sup> Srov. Lad. Kunte: *Náboženství, socialism, národ*, Praha 1923, s. 17.

stranný psychologismus spojený se zanedbáváním otázky *předmětu* psychických hnutí znemožňuje tak, aby se psychologie náboženství soustředila opravdu na pole náboženské mentality a aby se vystríhala záměn příbuzných prvků náboženské a nenáboženské mentality.

## 2. VŠEOBECNĚ PSYCHOLOGICKÉ OTÁZKY NÁBOŽENSTVÍ

Při veškeré nejasnosti v otázce hranic náboženství a náboženské mentality vytyčuje česká filozofie a věda mezi dvěma světovými válkami řadu otázek a snaží se na ně alespoň rámcově odpovědět. Ve *dvacátých letech a počátkem let třicátých* se přitom věnují téměř výhradně *obecně teoretické problematice*, která hraničí s filozofií a někdy fakticky do filozofie ústí. Vychází se spíše z literatury než z praxe a jedinou psychologickou metodou je introspekce. Obrat k *empiričtějšímu přístupu* a ke speciálnějším otázkám nastává až kolem poloviny třicátých let. Tehdy se také objevují mj. statě používající techniky dotazníkového šetření v této oblasti.

a) *Intelekt, cit a vůle v náboženském vědomí*. Této problematice je věnována většina prací. Celkem jednotně se pro náboženskou oblast zdůrazňuje úloha mimorozumových složek duševna — citu a vůle. Volní stránka je někdy také označována jako stránka snahová, hodnotící nebo praktická. Obvyčejně se existence všech nebo některých těchto stránek náboženského vědomí uvádí přímo v definici náboženství i takovými autory, kteří se blíže psychologii náboženství nezabývají. Už v definici bývá někdy obsaženo i bližší kvalitativní určení představ, citů či snah považovaných za náboženské. Přitom si mohou být blízcí autoři, kteří se jinak světonázorově, vyznáním a odborným zaměřením od sebe naprosto liší. Např. *cit závislosti* (podle Schleiermachera) uvádějí shodně katolický teolog Josef Hanuš,<sup>9</sup> evangelický teolog a filozof František Linhart,<sup>10</sup> teolog a filozof církve československé Alois Spisar,<sup>11</sup> masarykovský filozof Josef Tvrdý,<sup>12</sup> sociolog Ladislav Kunte<sup>13</sup> i pozitivistický religionista Otakar Pertold;<sup>14</sup> o citu *lásky* a *bázně* hovoří Hanuš,<sup>15</sup> Linhart,<sup>16</sup> Spisar<sup>17</sup> i Tvrdý<sup>18</sup> atd. Většinou se uvádí celá řada citů, které se účastní utváření náboženského vědomí, např. také *radostná pokora, pokoj, povznesenost, cit povinnosti* apod.

Rozdílů mezi autory jsou v tom, kterému citu přisuzují největší význam. U Tvrděho je to láska, u Linharta *úcta před tajemnými vyššími*

<sup>9</sup> Jos. Hanuš: *Úvod do srovnávací vědy náboženské*, Praha 1920, s. 44.

<sup>10</sup> Frant. Linhart: *Úvod do filosofie náboženství*, Praha 1930, s. 36.

<sup>11</sup> Al. Spisar: *K objektivitě náboženské víry*, Náboženská revue Československé církve, r. IV., s. 14.

<sup>12</sup> Jos. Tvrdý, *tamtéž*, s. 93.

<sup>13</sup> Lad. Kunte, *tamtéž*.

<sup>14</sup> Otak. Pertold: *Úvod do studia náboženství*, Praha 1918, s. 8.

<sup>15</sup> Jos. Hanuš, *tamtéž*.

<sup>16</sup> Frant. Linhart, *tamtéž*.

<sup>17</sup> Al. Spisar, *tamtéž*, s. 11.

<sup>18</sup> Jos. Tvrdý, *tamtéž*, s. 105.

*silami*,<sup>19</sup> u *Kunteho cit závislosti*. Někteří uvádějí místo jednotlivých jednoduchých citů celý *citový komplex*, aby lépe vyjádřili jejich náboženskou povahu: *Krejčí* hovoří (už před 1. světovou válkou) o *citů zbožnosti*,<sup>20</sup> *Zbořil* (podle Durkheima, Otto aj.) o *citů svatosti*.<sup>21</sup> Autoři s kladným poměrem k náboženství přitom neuvádějí buď vůbec negativní city, jakými jsou *strach*, *cit marnosti*, *zoufalství* apod., nebo je uvádějí jako přednáboženské,<sup>22</sup> „úvodní“,<sup>23</sup> resp. jako vlastní jen primitivům a náboženské minulosti.<sup>24</sup> Pokud se přeče jen v křesťanství jejich existence uznává, zušlechťují se spojením s představou křesťanského boha tak, aby z nich vznikly city pozitivní.<sup>25</sup>

Poměrně málo si autoři uvědomují *problematičnost pojmu „náboženský cit“*. U *Františka Linharta* najdeme výhrady proti tomu, aby jako náboženský cit byl označován cit svatosti s odůvodněním, že všechny duchovní hodnoty jsou svaté.<sup>26</sup> Jen *Spisar* jde ještě dále a konstatuje, že vůbec všechny city a tužby jsou náboženskými jen ve spojení s předmětem, ke kterému se pojí, tj. ve spojení s představou boha.<sup>27</sup> Vnější projevy náboženských citů vidí *Pertold* ve zbožnosti.<sup>28</sup> *Kovář* v náboženském umění.<sup>29</sup>

To, co bylo řečeno o názorech na citovou stránku náboženství, platí analogicky o názorech na stránku *volní* (snahovou, hodnotící praktickou). Nejčastěji uváděnou tužbou náboženského vědomí je *touha po nejvyšší dokonalosti*, resp. *po plnosti života*.<sup>30</sup> Teisté (*Kovář*, *Linhart*, *Hanuš*) chápou ovšem tuto touhu jako *touhu po bohu*, *Kunte* hovoří též o *mesianistické touze* po nějakém ideálu budoucnosti,<sup>31</sup> *I. A. Bláha* o touze *totalizační*.<sup>32</sup> Jako vnější projev snahové stránky náboženství uvádějí všichni autoři *náboženský kult* a většina (kromě ateistů) i *mravní chování*.

I pro tyto touhy ovšem platí to, co bylo řečeno o citech: že totiž jejich

<sup>19</sup> *Frant. Linhart*, tamtéž, s. 36.

<sup>20</sup> Viz heslo *Náboženství*, zpracované *Krejčím* pro *Ottův Slovník naučný*, Praha 1901.

<sup>21</sup> *Blah. Zbořil: Budoucnost náboženství*, Brno 1931, s. 11.

<sup>22</sup> *Srov. např. tamtéž s. 18.*

<sup>23</sup> *Srov. např. Jos. Tvrdý, tamtéž, s. 91.*

<sup>24</sup> *Srov. tamtéž; nebo: Frant. Linhart, tamtéž, s. 36; nebo: Otto Rutrle: Někteří fakta náboženské zkušenosti nekulturních národů*, Náboženská revue, r. VII., s. 333.

<sup>25</sup> *Srov. Al. Spisar, tamtéž, s. 11–12.*

<sup>26</sup> *Frant. Linhart, tamtéž, s. 93–95.*

<sup>27</sup> *Al. Spisar, tamtéž, r. V., s. 179–180.* Spisar se nezmiňuje o tom, že by toto hledisko byl převzal odjinud. Nezastává je ovšem sám. V naší literatuře lze je najít už v r. 1906 u *B. Klinebergera*, který píše: „Každý cit může být náboženským, pokud náboženské vědomí mu dává tón a obsah“ (*Náboženský cit*, s. 6). Nebo: „Náboženský cit jest druh prostého citu; náboženským citem může být pokora, sebezapření, láska, které jsou též citem nenáboženským“ (tamtéž, s. 7).

<sup>28</sup> *Srov. Ot. Pertold: Náboženství národů nekulturních*, Praha 1925, s. 18.

<sup>29</sup> *Srov. Frant. Kovář: K základům*, Náboženská revue, r. I., s. 9.

<sup>30</sup> *Srov. Tvrdý, tamtéž, s. 107, Zbořil, tamtéž, s. 16, Linhart, tamtéž, s. 107* a další autoři. Je třeba si v této souvislosti všimnout, že „nejvyšší dokonalost“ sama obsahuje náboženské jádro, neboť může být konečnou jen vlastností „nejvýše dokonalého“ boha. Tvůrčové různých „nových“ náboženství „bez boha“, kteří tohoto pojmu používají, upadají tak znovu do područí boha, kterého předtím „zrušili“.

<sup>31</sup> *Lad. Kunte: Náboženství, socialism, národ*, s. 116.

náboženskost je dána náboženskostí předmětu, k němuž se upínají a že si tuto okolnost jasně uvědomují jen důslední teisté a ateisté.

*Intelektuální stránku náboženského vědomí* spatřují všichni autoři v *určování předmětu náboženské víry*. Teisté (Spisar, Linhart atd.) tu hovoří o „poznávání boha“, ateisté (Krejčí, Pertold) o myšlení nesamostatném, omezeném citovými a praktickými ohledy.<sup>33</sup> resp. o myšlení „pod tlakem citu“.<sup>34</sup> Zastánci širšího („filozofického“) pojetí náboženství v souladu se svým psychologismem intelektuální stránku náboženství obcházejí a podceňují, pokládají ji za druhotnou, odvozenou z citu a vůle a výsledky náboženského myšlení (představy nadpřirozena, boha a z toho plynoucí náboženský světový názor) považují v rámci náboženských citů a tužeb za nahraditelné jinými, modernějšími a racionálnějšími představami.<sup>35</sup> Vnější projev intelektu v náboženském vědomí je všemi spatřován v *teologických teoriích, dogmatice, ve vytváření světového názoru*.

Není snad autora, který by tak či onak neuznával, že na náboženském vědomí participují všechny uvedené stránky psychického života. Apogeti náboženství někdy zdůrazňují potřebu ideální rovnováhy mezi nimi. Např. František Kovář varuje před „přebujením“ té či oné stránky: v přebujení stránky intelektuální vidí nebezpečí teoretické scholastiky, v přebujení vůle nebezpečí legalismu a ritualismu, v přebujení citu nebezpečí blouznění, pietismu a citlivůstkářství.<sup>36</sup>

b) *Složky psychiky a problém „náboženského poznání“*. Zajímavé rozdíly jsou v konkrétním pojmání ideální rovnováhy, příp. (u objektivističtějších badatelů) v konkrétním posuzování skutečného „poměru sil“ mezi uvedenými jednotlivými složkami psychiky v náboženském vědomí. V této souvislosti je radno si všimnout závislosti hodnocení tohoto „poměru sil“ (příp. této rovnováhy), na tom, zda bůh je pokládán spíše za *imanentní* nebo *transcendentní* bytost a (v souvislosti s tím) na způsobu „poznávání“ tohoto boha.

Výrazným příkladem *imanentního pojmání boha* ze strany neteologa je koncepce Blahoslava Zbořila. Zbořilovo „náboženství budoucnosti“ nezná tradičního všemocného (jak se tu říká „monarchického“) osobního boha. Bohem je tu bytost, která je člověku imanentní a zápasí o „nejvyšší dokonalost“. Jinak řečeno: to, co si v nás klade ideální („nejvyšší dokonalé“) cíle a zápasí o jejich realizaci, je nazýváno bohem.<sup>37</sup> — V této souvislosti nás nezajímá jako celek toto zbytečné zbožštění mravní síly, která už proto nezasluhuje být nazývána bohem, že zcela jednoznačně závisí na historicky se vyvíjejícím člověku samotném. Zajímá nás zde jen jeho imanentnost. Takového „boha“ nelze dokazovat především argumentací, která hledá pravdu v objektivním světě. Lze jej „odvodit“ převážně jen ze subjektivní psychické potřeby a „zjišťovat“ předpojatou introspekci toho (nebo těch), kdo apriorně věří, že takového boha v sobě má (mají). Každé náboženství imanence, které si toto ve své teorii uvědomuje, bude tedy boha do-

<sup>32</sup> In. A. Bláha: *Filosofie mravnosti*, Brno 1922, s. 267.

<sup>33</sup> Ot. Pertold: *Mezní tvary náboženství*, Nové Atheneum 1921, s. 438.

<sup>34</sup> Fr. Krejčí: *Positivism a Volná myšlenka*, Nové obzory, r. I, s. 7.

<sup>35</sup> Srov. zde s. 36.

<sup>36</sup> Srov. Frant. Kovář, *tamtéž*, s. 7–9.

<sup>37</sup> Srov. B. Zbořil, *tamtéž*, zejm. s. 34 a 49 n.

kazovat na prvním místě poukazem na citové prožívání boha, nikoli na poznání zaměřené na venek, do objektivní skutečnosti. V náboženskopsychologické teorii těchto věrouk budou tedy stavěny na první místo mimo-racionální elementy (cit, touha atd.), nikoliv intelekt. Zbořilův „bůh“, imanentní duchu člověka budoucnosti, je tudíž také v naprostém souladu s jeho již zmíněným názorem, že podstatou náboženství je *cit* (svatosti).<sup>38</sup>

Z velkých náboženských proudů je tento názor příznačný zejména pro *protestantská vyznání* různého druhu. Ta věří spíše v imanentního než v transcendentního boha, i když ovšem nejsou tak radikální jak filozofové typu Zbořilova a zůstávají plně na půdě teismu. Také pro ně jsou proto primární cit a touha v náboženství, kdežto rozum je druhotný. Inteligentnější evangeličtí teologové si pak musí lámat hlavu tím, jak při tomto pojetí boha zároveň čelit námitce, že náboženské představy jsou ryze subjektivní, libovolné a nedokazatelné.

František Linhart se tu uchyluje k pojmům „náboženské poznání“<sup>39</sup> nebo „praktická známost“,<sup>40</sup> které výslovně odlišuje od poznání vědeckého. Náboženské poznání, praví v roce 1922, „neužívá kritického myšlení a vědeckého výkladu“.<sup>41</sup> Za kritérium jeho pravdivosti nepokládá Linhart soulad s objektivní realitou, nýbrž to, jak odpovídá společné „duchovní podstatě“ všech lidí. (Poukaz na kolektivní „duchovní podstatu“ má vyvrátit výtku individuálního subjektivismu). A vzhledem k tomu, že náboženská víra podle Linharta tvoří obsah této „duchovní podstaty“, neboť jen ona „uspokojuje náš rozum, vůli i citění“ a „osvědčila se“ v dějinách lidstva; proto tedy může být „náboženské poznání“, „pravdivé“. Linhart omezuje výslovně sféru „náboženského poznání“ na to, co pro náboženství pokládá za podstatné, tj. na víru v boha jako „nejvyšší hodnotu“. Jednotlivé konkrétní otázky věrouky a kultu je ochoten přenechat vývoji a kritice. Jinak vyjádřeno: o pravdivosti „náboženského poznání“ rozhoduje prožitek boha, imanentního naší „duchovní podstatě“. U evangeliků si tak víra ve zjemnělého imanentního boha vynucuje otevřené vyloučení vědy a vědeckého poznání z užší náboženské sféry.

Naproti tomu „objektivnější“ *transcendentní bůh katolíků* a (u nás také) československé církve si vyžaduje i „objektivní“ důkazy boží existence. Proto se zde *rozumu přisuzuje primát před citem a vůlí* a rozdíl mezi vědeckým a náboženským poznáním se nedělají. Spíše se dokazuje, že náboženské myšlení má stejnou teoretickou hodnotu jako myšlení vědecké, resp. že vědecké myšlení může své vývody v oblasti nejabstraktnější teorie stejně málo dokázat jako náboženské věrouky.

Příznačným příkladem tu může být již citovaná stať Aloise Spisara *K objektivitě náboženské víry*. Spisarovy rádoby gnoseologické úvahy ztožňují náboženské „představivé myšlení“ s pojmovým myšlením vědeckým, náboženské hypotaze s teoretickými hypotézami vědy. Na základě této hrubé vulgarizace dospívá ke krajnostnímu závěru, že „filosofie (věda) a náboženství liší se od sebe spíše jen terminologií, výrazy, než věcně“.<sup>42</sup>

<sup>38</sup> Viz zde s. 39.

<sup>39</sup> Frant. Linhart: *Problém náboženského poznání*, Kalich, r. VII, s. 149.

<sup>40</sup> Frant. Linhart: *Úvod do filosofie náboženství*, s. 128.

<sup>41</sup> *Problém náboženského poznání*, tamtéž.



*Pozitivistické* hledisko k této otázce vykládá v polemice s Linhartem František Krejčí. (Krejčí, jak už uvedeno, pokládá dominanci citu za příznak náboženství.) Roku 1931 se obrací proti Linhartovu tvrzení, že ve víře „jest vždycky, i na nejnižším stupni, obsažena činnost poznávací“.<sup>43</sup> Tuto myšlenku napadá dvěma argumenty: za prvé, představy o nadpřirozených bytostech nevznikly z pouhé myšlenky, nýbrž pod tlakem citu; za druhé, takovéto myšlení *není* ve skutečnosti poznáním ve smyslu postiho-  
vání objektivní pravdy. „Při náboženství o nějaké poznání neběží ani na prvních stupních vývoje ani na nejvyšším“.<sup>44</sup>

Krejčí tu má jistě pravdu v podstatném, když poukazuje na to, že náboženská představivost je neslučitelná subjektivním poznáním. Na druhé straně *nemá* pravdu svým jednostranným intelektualismem, který citům vůbec přisuzuje výhradně negativní vliv na myšlení a věří v možnost nějakého „čistého“, city a vůlí neovlivněného poznání (takovým má být „volná myšlenka“). Krejčího intelektualismus ovšem v *praxi* před citem kapituluje. Na již citovaném místě<sup>45</sup> hovoří dokonce o tom, že sám vyznává „boha vědy“ a staví tohoto „boha“, pokud jde o schopnost působit na „mysl, cit a vůli člověka“ po bok Jehovovi a trojedinému bohu.<sup>46</sup>

c) „*Náboženské stavy*“ a „*náboženská zkušenost*“. Řešení otázky vztahu mezi intelektuální stránkou a stránkami mimointelektuálními v náboženském vědomí je jistě nejdůležitější v tom, že umožňuje od sebe odlišovat základní filozofické, příp. věroučné přístupy. Někdy se však v naší literatuře mezi dvěma světovými válkami vyskytují i postřehy na *vztahy uvnitř mimointelektuální stránky*.

Je tomu tak v již zmíněné obsáhlejší práci Josefa Tvrdého, který věnuje psychologii náboženství<sup>47</sup> celou kapitolu pod nadpisem *Psychologie stavů náboženských*.<sup>48</sup> V jejím rámci podává historický přehled názorů na vývoj náboženských citů sahající od antiky po současnost. U křesťanství si všímá též *vzájemného vlivu a ambivalence náboženských citů*. Konstatuje, že obecně náboženský cit závislosti získává v křesťanství zvláštní zabarvení díky citu lásky.<sup>49</sup> Historický význam přisuzuje *rozporu mezi citem lásky a touhou po dokonalosti* (po obrození, spasení, vykoupení). Za žádoucí pokládá rovnováhu obou. Avšak zatímco láska prý převládá v „náboženské povaze Slovanů“, u Germánů převládá touha po dokonalosti ustíci někdy v titanismu (např. v Nietzscheho představu nadčlověka). Z ideálu dokonalosti vyvozuje Tvrdý konečně *ideál pravdy* (vidí jej zejména v náboženské povaze české) a „pravou náboženskou podstatu *ideje nesmrtnosti*“, kterou chápe jako nesmrtnost všeho hodnotného. Přínosná myšlenka vzájemného působení a rozpornosti některých prvků náboženské mentality je tu Tvrdým psychologicky dováděn k nacionalisticky zabarvené filozoficko-historické spekulaci.

<sup>42</sup> Náboženská revue, r. V., s. 182.

<sup>43</sup> Frant. Linhart: *Úvod do filozofie náboženství*, s. 34.

<sup>44</sup> Frant. Krejčí, *tamtéž*, s. 6.

<sup>45</sup> Viz zde s. 37.

<sup>46</sup> Frant. Krejčí: *Filozofie posledních let před válkou*, s. 63–64.

<sup>47</sup> U Tvrdého jde vlastně o psychologii světového názoru, neboť „náboženství“ chápe široce jako „koncentraci hodnot lidských a její objektivaci“ (*Filozofie náboženství*, s. 76).

<sup>48</sup> *Tamtéž*, s. 91–120.

Podle stavu rovnováhy, příp. nerovnováhy těchto prvků rozlišuje pak Tvrdý *harmonické a disharmonické náboženské osobnosti*. U harmonických jsou všechny tendence rozvinuty souměrně. Jsou to spíše racionální než iracionální typy a mají sklon k optimismu. Za disharmonické pokládá ty povahy, kde se „koncentrace hodnot děje ztěžka“ a „náboženská tendence velkým úsilím udržovaná ovládne ostatní“. Jsou to typy nervózní, melancholické a pesimistické.<sup>50</sup>

U četných autorů se vyskytuje výraz *náboženská zkušenost* (podle Jamese) jako pojem zahrnující celý komplex náboženských citů, tužeb a představ. Zvláštní oblibě se „náboženská zkušenost“ těší u teologů, jimž slouží jako „empirický důkaz“ boží existence: co známe „ze zkušenosti“, tomu přisuzujeme právem objektivnost. U „náboženské zkušenosti“ hraje ovšem rozhodující úlohu subjektivní prožitek boha, jehož objektivnost se, i podle velké části teologů, vymyká vědeckému ověření. Např. Frant. Kovář uvádí, že „logickým postupem rozumu“ se dá dojít „k hranicím náboženské víry“, kdežto „skutečné náboženství se teprve začíná, když tato víra se stane vnitřním zážitkem, *zkušeností* celé lidské bytosti“. Vznik této zkušenosti se dle Kováře v podstatě vymyká rozumovému postižení, neboť se jí účastní nejen celá lidská bytost, nýbrž i „skutečnost boží, která se přitom s lidskou duší setkává, člověku se zjevuje“.<sup>51</sup> Náboženská zkušenost je tak „ze stránky Boha“ zjevením, že stránky člověka vírou a bůh je předmětem i příčinou víry.<sup>52</sup>

Přeložíme-li podobné vývody z jazyka náboženského obskurantismu do řeči psychologie, zjistíme, že mystické „zjevení“, které je jádrem „náboženské zkušenosti“, je způsobeno autosugescí samotného nositele této zkušenosti. Jeho základní příčinou je hluboká náboženská víra, vštípená výchovou náboženského prostředí. Podnětem může být jakýkoli zážitek, spojený s náboženskou činností nebo i s jinou zkušeností nábožensky věřícího člověka. Bez víry není náboženské zkušenosti.

Podobnou nábožensky apologetickou tendenci má stať *Náboženská zkušenost* z VI. ročníku Křesťanské revue. Zde se jménem neuvedený autor snaží vyvrátit námitku, že „náboženská zkušenost“ nemá skutečného objektivního obsahu tím, že naivně (či demagogicky) na místo objektivního obsahu najeďnou podsune „psychologickou skutečnost“.<sup>53</sup>

Poněkud vědeckěji může o „náboženské zkušenosti“ psát Otto R u t r l e, neboť se zabývá tímto jevem u nekulturních národů, jejichž náboženství nepředstavuje pro křesťana tabu a opírá se o objektivnější empirický materiál získaný odbornými antropology. Autor zdůrazňuje, že i u primitivů má náboženská zkušenost individuální charakter. Jde o city „adorace, strachu, hrůzy, žádosti, hněvu, které se přimykají k objektu náboženské víry“ a o procesy vize a halucinace.<sup>54</sup> K tématice primitivní mentality se týž autor vrací ještě o rok později, když čtenáře objektivním a popisným způ-

<sup>49</sup> Srov. tamtéž, s. 104–105.

<sup>50</sup> Srov. tamtéž, s. 115–119.

<sup>51</sup> Frant. Kovář, tamtéž, s. 5–6.

<sup>52</sup> Tamtéž s. 10.

<sup>53</sup> *Náboženská zkušenost*, Křesťanská revue, r. VI., s. 153.

sobem seznamuje s pracemi řady soudobých amerických, francouzských a německých psychologů a antropologů.<sup>55</sup>

Závěrem dodejme, že pojmu „náboženská zkušenost“ mohou používat i zastánci širšího pojetí náboženství, jak o tom svědčí příklad Josefa T v r d é h o. Pro něj je „náboženská zkušenost“ prožíváním určitých citů a tužeb, především ideálu dokonalosti, jenž je „základem tvoření lidské osobnosti“. „Náboženskou osobností“ je tedy ten, kdo má „skutečně náboženské zkušenosti“ v tomto smyslu. A to mohou být i lidé stojící mimo církve nebo dokonce ateisté.<sup>56</sup>

### 3. PSYCHOLOGISTICKÉ TEORIE SOCIÁLNÍHO VÝVOJE NÁBOŽENSTVÍ

Už na příkladě J. Tvrdeho bylo možno pozorovat tendenci přejít od psychologie náboženství k filozofii dějin, a to cestou extrapolace a absolutizace prvků náboženské mentality. Tyto tendence se mohou ovšem projevat také (a především) na koncepcích dějin samotného náboženství. U nás jsou tvůrci takovýchto koncepcí sociolog Ladislav K u n t e a do jisté míry též religionista Otakar P e r t o l d.

a) *Dějiny náboženství jako analogie vývoje individuální psychiky (Lad. Kunte)*. O relativně neměnném prvku, který podle K u n t e h o tvoří podstatu „emočního živlu“ náboženství, byla řeč shora (s. 38). *Vývoj náboženského vědomí* zasahuje autor do rámce analogie vývoje kolektivní mentality (náboženské) s vývojem lidského individua.

*Katolicismus* je reprezentován jako analogie *dětské psychologie*. Jde o víru autoritativní, apodiktickou, dogmatickou a objektivizující, kde vlastní rozum a svědomí člověka jsou vyřazeny; věří se v zázraky, převažuje fantazie a obřady mají hypnotickou funkci. Katolická zbožnost má halucinační povahu, praví Kunte dále. Psychologii katolicismu se podobá psychologie davu a psychologie feudalismu.<sup>57</sup>

*Protestantismus* naproti tomu je analogií psychologie vyspělejšího člověka. Vyniká větší aktivitou rozumovou a větší samostatností vůle, schopností sebevlády, osobní odpovědnosti, opravdovosti a charakternosti. Oslabena je zde funkce kněží a posílen přímý vztah člověka k bohu. Náboženství se zniterňuje a církve znárodňuje (odřímštuje). Jestliže katolicismu odpovídá poddanství, protestantismu odpovídá konstitucionalismus a parlamentarismus.<sup>58</sup>

U *člověka moderního* konečně „rozum individuální a kolektivní zastiňuje boha, zastupuje místo boha“. Nacionalismus postavil na místo boha národ, socialismus — „hybný zákon dějin“. Vznikajícím náboženstvím nové doby (dospělosti? K. H.) je *humanitism*. Na místo víry v boha nastupuje „víra v sebe a víra v národ“. Člověk, bůh a lidstvo splývá v jedno.<sup>59</sup>

<sup>54</sup> O. Rutrie: *Některá fakta náboženské zkušenosti nekulturních národů*, Náboženská revue, roč. VII., s. 333–334.

<sup>55</sup> O. Rutrie: *K otázce primitivní mentality*, Náboženská revue.

<sup>56</sup> Jos. Tvrdý, tamtéž, s. 111–115.

<sup>57</sup> Lad. Kunte: *Vznik nového náboženství*, s. 15.

<sup>58</sup> Srov. tamtéž, s. 41–53.

<sup>59</sup> Srov. tamtéž, s. 78–81.

Kunteho skok od náboženských věrouk ke světovým názorům nenáboženským je možný díky tomu, že autor, jako mnozí jiní, vidí podstatu náboženství v *emočním žvlvu*, nikoli v předmětu víry. Tak může tvrdit, že tento živel „který „se kdysi připínal k supranaturalismu, se dnes u mnoha lidí připíná k názorům vědy a filozofie“.<sup>60</sup>

Kunte sice někdy předkládá psychologicky zajímavý materiál, avšak způsob, jak jej zobecňuje jen dokládá autorův povrchní psychologismus a nadto nepůvodnost a eklekticismus. Ozývají se tu ve zvludgarizované směsi názory G. V i c a (paralela vývoje společenského jevu s individuálním dětstvím, mládím a dospělostí), E. D u r k h e i m a (pojetí „potřeb lidské solidarity“ jako zdroj „náboženskosti“ nejrůznějších ideologií), M. W e b e r a (psychologické paralely mezi katolicismem a feudalismem, protestantismem a konstitucionalismem), snad S. F r e u d a (schopnost citu „přelévat se“ na různé objekty, včetně ideologií), K. M a r x e (myšlenka, že se za poměrem jedince k bohu skrývá jeho poměr ke společnosti)<sup>61</sup> a zejména také A. V. L u n a č a r s k é h o (bohostrůjcovské ztotožňování socialismu s náboženstvím).<sup>62</sup>

Vydáváním socialismu za druh náboženství předjímá Kunte myšlenky revizionisty H. d e M a n a.<sup>63</sup> A zejména zde se nejvýrazněji projevuje jeho psychologická jednostrannost s jejími ideologickými důsledky: podstatné není, v co člověk věří, nebo o čem je přesvědčen, nýbrž už jen to, že *vůbec v něco věří* (že je o něčem přesvědčen); není podstatné, *kdo* reálně může a má lidi vést a za *jakým* společným cílem, nýbrž *samo věření* v *nějakou* vůdčí sílu a v kladení *nějakého* vyššího cíle; není podstatné, k čemu se zastánci nějakého názoru, členové nějakého hnutí *zavazují*, nýbrž *morální zavazování* samo. Psychologické procesy jsou vším, předmět jejich zaměřenosti ničím. Je nepodstatné, zda se věří v boha nebo v zákony historického vývoje, v mesiáše nebo v historickou úlohu dělnické třídy, v království boží nebo v socialistickou společnost. Proroci a svatí jsou libovolně zaměnitelní socialistickými vůdci, závaznost křesťanské víry vědomím stranické povinnosti atd.

Protiklad mezi vědeckým a náboženským světovým názorem, mezi reakčními a pokrokovými ideologiemi je tak setřen a revoluční novost marxismu popřena; je jen „novým náboženstvím“.

b) *Dějiny náboženství jako výsledek vývoje rozporů mezi rozumem, citem a vůlí* (O. P e r t o l d). Religionista Otakar P e r t o l d je druhým autorem, který kdysi vytvořil psychologickou teorii vývoje náboženství. Zde nás nezajímá celek jeho v podstatě průkopnické práce na poli ateistické religionistiky, nýbrž jen jeho pokus z r. 1921, stanovit na základě kvantitativního zastoupení psychických elementů v náboženském vědomí, kde jsou *mezní hranice náboženství*.<sup>64</sup>

Pertold tvrdí, že rozdíly mezi konkrétními formami náboženství „nejsou

<sup>60</sup> Srov tamtéž, s. 91–135.

<sup>61</sup> Srov. zejm. Lad. K u n t e: *Náboženství, socialism, národ*, s. 20.

<sup>62</sup> Kunte se dovolává Lunačarského myšlenky, že se sociální demokracie má prohlásit za novou velkou náboženskou sílu a že Marx „povznesl (feuerbachovskou) antropologii na stupeň teologie“ (*Vznik nového náboženství*, s. 101).

<sup>63</sup> Srov. Hendrik d e M a n: *Duch socialismu*, Praha 1928.

<sup>64</sup> Ot. P e r t o l d, tamtéž, s. 433 n.

ani tak v *jakosti* psychických složek (tj. intelektu, citu a vůle), jako spíše v *množství* té které složky“.<sup>65</sup> Typické pro náboženství je, že „rozumová činnost neděje se sama pro sebe“ (jak tomu je podle Pertolda u filozofie), „nýbrž děje se pod zorným úhlem druhých dvou složek“, tj. složky citové a praktické (= *snahové* v pozdější Pertoldově terminologii). Naprosté převládání citu vidí Pertold v mysticismu, avšak za nejtypičtější pro náboženství vůbec pokládá složku praktickou, která se nejvýrazněji projevuje kultem. (Pertold se na rozdíl od jiných autorů nezmiňuje o mravnosti jako praktickém projevu náboženství, což vyplývá logicky z jeho ateismu.) Tato složka, první, se rozbujela zejména v katolicismu, kdežto pro evangelíky je příznačná větší citovost. *Vývoj náboženství* je dán tím, že díky „přirozenému sklonu člověka k rozumovému bádání“ nejdříve upadá citovost, vzniká značná formálnost zejména po stránce praktické, z níž následuje (. . .) odpor proti kultu vůbec. Ve svých důsledcích vede pak tato snaha přes hranice náboženství vůbec, k samostatnému myšlení rozumovému, neomezovanému ani prvky citovými ani ohledy praktickými“.<sup>66</sup>

Nedocenění vývoje materiálního života společnosti jako konečkonců určující příčiny takovýchto psychologických a ideologických změn vede Pertolda k mylným geografickým a rasistickým hypotézám. O míře rozumovosti prý rozhoduje zejména „příslušnost plemenná“ a „poměry podnebné“. Největší rozumovost přisuzuje autor v této souvislosti „plemeni“ indoevropskému, největší náboženskost „plemeni“ semitskému. „Vrchní mez“ náboženskosti (tj. mez maximální rozumovosti uvnitř rámce náboženství) spatřuje v původním buddhismu a v džinismu.<sup>67</sup>

Pertold jednotlivé psychické složky náboženského vědomí od sebe přilíká stroze a uměle odděluje a přeceňováním rozumu jako hybné síly pokroku upadá do podobného intelektualismu jak filozof K r e j č í. V celku je zde Pertoldovo hledisko psychologické, byl korigované uznáním představy nadpřirozena jako předmětu náboženské víry: náboženství přestává být náboženstvím, jakmile rozum překoná citovou a praktickou víru v nadpřirozeno.

Pertoldův psychologismus se projevuje také v tom, že nedoceňuje náboženství jako jev *kolektivní* mentality. V jeho pracích se lze dočíst na více místech, že náboženství je původně jev individuální a že teprve s vývojem civilizace se stalo jevem hromadným.<sup>68</sup>

Nešťastné výlety do oblasti filozofie a filozofie dějin zajisté nejsou pro Pertoldovu práci celkem charakteristické. Její těžiště spočívá v empiricko-

<sup>65</sup> Tamtéž, s. 436.

<sup>66</sup> Tamtéž, s. 438.

<sup>67</sup> Tamtéž, s. 454–456.

<sup>68</sup> Srov. např. Ot. Pertold: *Úvod do studia náboženství*, s. 9, nebo *Náboženství národů nekulturních*, s. 16. Tímto psychologicky podmíněným individualismem je pak oslabován i Pertoldův ateismus: znemožňuje Pertoldovi operovat proti obhájčům náboženství argumenty vývoje vědy a dějinné společenské praxe a přivádí ho na hranice solipsismu. Je-li individuální Já „podmětem každého uvědoměného dění“ a „subjektem veškerého jsoucna“, jak Pertold říká v rozhlasové přednášce *Jak se ateista dívá na cestu k bohu* (Praha 1938, s. 11), pak by přece stačilo, aby toto Já mělo „náboženské zkušenosti“ a ateismus by tím byl „vyvrácen“.

teoretickém zkoumání a srovnávání konkrétních forem náboženství. Avšak předmět, kterým se v této stati zabýváme, nás přinutil, zaměřit se také na tuto autorovu slabou stránku.

#### 4. NĚKTERÉ SPECIÁLNÍ OTÁZKY PSYCHOLOGIE NÁBOŽENSTVÍ

Vedle *obecných* úvah o otázce náboženských citů, tužeb a náboženského myšlení najdeme zejména v literatuře od poloviny třicátých let stále více statí na *speciálnější* (sociálně) psychologické náměty. Články tohoto typu dosvědčují nesporně vzrůst odborné úrovně, jak ve smyslu celkového vývoje psychologie jako vědy, tak ve smyslu příklonu některých teologů k ní. Teologie si stále více uvědomuje potřebu osvojit si výsledky vědy, a to nejen proto, aby se zmodernizovala jako teologie, nýbrž (v případě psychologie) také proto, aby zlepšila metody své masové propagandy.

O *psychologii symbolu* píše v katolické Filosofické revue Jaroslav Hruban, který tu parafrázuje práce Paula Tillich a jiných německých autorů<sup>69</sup>

Metoděj Habáň v téměř časopise se zabývá příbuznou tematikou: *vztahem mezi kouzelnictvím a náboženskými obřady*. Autor polemizuje s Pertoldem, který se domnívá, že náboženské obřady se vyvinuly z dřívějších primitivních kouzel, kdežto Habáň, kterému takové rouhačské spojování křesťanských obřadů s „pohanskou“ magií je proti mysli, dokazuje, že „podle psychologických zákonů je nutné nejdříve poznání a pak teprve se utvářejí symbolická vyjádření k poznanému a milovanému Bohu“.<sup>70</sup> Jedině *předmět* náboženské úcty (křesťanský bůh) tedy určuje charakter křesťanských obřadů; souvislost s „pohanskou“ magií neexistuje. Habáň pak (celkem zdařile) ukazuje, jak se vyvíjelo symbolické vyjadřování, které je koneckonců podstatou náboženského obřadu. Autor tu rozlišuje tři etapy: 1. na primitivním stupni obraz a jeho význam splývají v jedno; 2. symbol se mění v *alegorii*, tzn. alegorický obraz se stává známkou pojmu; konečně 3. přestává se věřit v magickou oživenost obrazu, přesto však jeho uživatelé mu zůstávají věrni.<sup>71</sup> — Tím ovšem, že Habáň dokazuje historickou kontinuitu symbolického vyjadřování, koriguje vlastně své tvrzení o nesouvislosti kouzel a obřadů, neboť musí uznat, že obřady jako symbol se koneckonců opravdu vyvinuly z něčeho, co sahá hluboko do předkřesťanské „pohanské“ éry, do éry, kdy „obraz a jeho význam splývaly v jedno“, kdy kouzelník jako předchůdce kněze působil na „magicky oživený obraz“ — předchůdce boha.

Za kritický ohlas na *freudovskou psychologii* a příspěvek k otázce *sexuality v náboženské mentalitě* je možno pokládat úvahu Eros od téhož autora.<sup>72</sup> Tendence oddělit křesťanské náboženství od jiných ideologií a praktik a povýšit je nad ně, je i zde hlavním Habáňovým záměrem. Tak jak ve shora zmíněné práci křesťanské obřady byly líčeny jako naprosto odlišné

<sup>69</sup> Jar. Hruban: *Psychologie symbolu*, Fil. revue, r. 8., s. 115 n.

<sup>70</sup> Met. Habáň: *Kouzelnictví a náboženské obřady*, Fil. revue, r. VIII., s. 142.

od kouzel a vysoko nad nimi stojící, zde zase ční „vyšší, čistá, duchovní a Boží láska“<sup>73</sup> nad erotem. Habáň je ovšem dost moderní, aby byl ochoten uznat, že je „možné, že si sexuální erotika nachází někdy jemnější průchod a proniká někdy i do svatých věcí“, odlišuje toto pronikání však zásadně od „čisté“ křesťanské lásky. (Jinak řečeno: *agapé*, kterou Freud pokládal za sublimaci *erotu*, je podle Habáně od ní zásadně odlišná.)

Příbuznou anti-pansexualistickou tendenci má též o tři roky starší stať Václava Fryčky *Sociálně konstruktivní působnost erotických prvků v křesťanství*.<sup>74</sup> Fryček zde vyvrací názor, že některé estetické prvky a symbolika zřejmě pohlavního původu by vždy dokazovaly, že náboženský cit pramení v neukojení pohlavního pudu. Prvky pohlavní polarity (žensky oblečení kněží, mužsky jednoduše oblečené jeptišky) mají jen agitační a pomocnou funkci a nesmějí být pokládány za podstatu náboženského dění.<sup>75</sup>

O *autoritě náboženských vůdců* píše Otto Rutrle,<sup>76</sup> o kterém už byla řeč výše.<sup>77</sup> K námětu přistupuje historicky, tzn. že se snaží o charakteristiku vůdcovských autorit v souvislosti s historií jednotlivých typů náboženství od nejstarší doby po současnost. Hodnotu práce snižuje okolnost, že se tu často nedůsledně zaměřuje psychologická a historicko-ideologická charakteristika. Stojí tu vedle sebe nesouměřitelné veličiny: např. autorita *charismatická*, autorita *kolektivní*, autorita *starsích*, autorita *prorocká*, *mysterijní* atp.

Od poloviny třicátých let se začínají také objevovat práce, týkající se *náboženského vědomí*, příp. *světového názoru* mládeže. (Statě o *náboženské výchově* se vyskytují ovšem už dříve ve velice hojné míře a zde k nim nepřihlížíme.) Tyto práce jsou pozoruhodné tím, že jsou podloženy konkrétním empirickým materiálem a v jednom případě jde zároveň o první sociálněpsychologické šetření náboženského vědomí, prováděné u nás metodou *dotazníku*.

Sociologická revue (roč. 1935) přináší zprávu R. Fantla a J. Šímy o výsledcích šetření *náboženských názorů u 12 až 16letých žáků*. Dospívají k nijak překvapivému závěru, že děti přijímají náboženství i náboženskou skepsi pasivně ze svého okolí a že vlastní náboženská zkušenost je mezi nimi řídkým jevem.<sup>78</sup>

Zajímavější je stať Jana Uhra *Příspěvek k psychologii náboženského života našich studentů*,<sup>79</sup> která podává podrobnější informaci o *dotazníkovém šetření mezi středoškolskou mládeží*. Z malého počtu odpovídajících (72 z celkového počtu 300) autor těží značné množství informací. Na základě

<sup>71</sup> Tamtéž, s. 143.

<sup>72</sup> Filosofická revue, roč. VIII., s. 145 n.

<sup>73</sup> Tamtéž, s. 148.

<sup>74</sup> Sociologická revue, r. 1935, s. 335 n.

<sup>75</sup> Je třeba dodat, že Fryčkovy v podstatě správné vývoody proti přímému, tj. (ve freudovské terminologii) *nesublimovanému* vyvozování kulturních jevů ze sexuality, jsou fakticky namířeny proti freudismu *z vulgarizovanému*, proti té podobě, jaké nabyl u Wilhelma Reicha a jeho stoupenců.

<sup>76</sup> O. Rutrle: *O autoritě náboženských vůdců*, Náb. revue, r. IX., s. 15 n., 157 n., 216 n.

<sup>77</sup> Viz zde s.

<sup>78</sup> Srov. Rud. Fantl - Jar. Šíma: *Náboženství v myslí dětí*, Sociologická revue 1935, s. 338.

malé návratnosti dotazníku soudí na náboženskou lhostejnost většiny studentů. I dnes nás může zajímat, že z odpovídajících udalo asi 55 % kladný, 19 % záporný a 26 % nejistý vztah k náboženství. V náboženském založení zjišťuje autor „celou stupnici pevnosti a síly“, kterou tento výzkum mohl zejména proto podchytit, že dotazník umožňoval, aby dotazovaní na otázky odpovídali *volně*. (Nebyly předepsané typizované odpovědi.)

Objektivní údaje sociologické zůstávají v tomto výzkumu omezeny na uvedení *věku* a *pohlaví* respondentů. Zjišťují se všeobecné představy studentů o bohu, ale také osobní „zážitky boží přítomnosti“, víra v nesmrtelnost duše, pojetí nesmrtelnosti, poměr k církvi a obřadům, názor na smysl náboženství, vztah mezi intelektem a citem v náboženské víře, míra soustavnosti, příp. nejasnosti jejich náboženských představ.

Teolog Stanislav P e l d a píše na téma *Zbožnost mládeže*.<sup>80</sup> Fideistický účel mu přitom nebrání v odborném přístupu k otázce psychologie a částečně i sociologie mládeže. Z těchto pozic probírá typy zbožnosti po stránce rozumové, citové i volní, zamýšlí se nad intelektuálními a morálními příčinami náboženských konfliktů ve vztahu k věku a sociálním podmínkám mládeže a zkoumá konečně důvody, proč mládež hledá za náboženství „náhražky“, tj. proč se uchyluje k jiným náboženstvím než křesťanství (ke spiritismu nebo panteismu) nebo k marxismu. Přestože náboženská tendence snižuje hodnotu práce, lze tu najít zajímavé psychologické postřehy o intelektuální a mravní stránce náboženských konfliktů, o pubertálním znehodnocování autority, o vývoji citového života mladistvých a o psychologii šíření a zakotvování světových názorů.

## Z Á V Ě R

Z přehledu knižní literatury a významnější literatury časopisecké vyplývá, že pro naši psychologii náboženství v letech 1918–1938 jsou příznačné rysy, jimiž se vyznačuje každý obor na počátku svého rozvoje: nedostatek vlastní literatury a závislost na vyspělejší vědě zahraniční, v tomto případě zejména na pracích angloamerických, německých a francouzských. Tato závislost implikuje též celkovou omezenost rámcem buržoazní ideologie: idealistický (obvykle teistický) nebo pozitivistický filozofický základ a nejednotnost v pojetí obsahu pojmu náboženství.

Prvky vlastního, českého přínosu k psychologii náboženství se objevují nejdříve v rámci obecných teorií náboženského vývoje a jsou ovlivněny dobovou ideologií českého buržoazního a maloburžoazního nacionalismu a mäsarykismu. Později (asi od poloviny třicátých let) se autoři zaměřují též na specificky československé formy a nositele náboženského vědomí. Z všeobecných problémů je nejčastěji řešena otázka vztahu mezi intelektuální, citovou a volní složkou náboženského vědomí; z problémů specifitějších — náboženské vědomí mládeže třicátých let. Všeobecná problematika je řešena v těsné souvislosti s otázkami filozofickými, někdy ústí do psychologické teorie obecných dějin nebo náboženského vývoje. V rámci užší

<sup>79</sup> Psychologie, roč. I. (1935), s. 36–53.

<sup>80</sup> Náboženská revue, roč. X. (1938) a XI. (1939).



nábožensko-psychologické problematiky se reaguje na freudismus, řeší se otázka „náboženské zkušenosti“, náboženské symboliky, autority náboženských vůdců, konají se první empirické výzkumy náboženského vědomí.

Specifikem psychologie náboženství let 1918–1938, je, že je především zájmovým polem teologů. Přináší-li přesto některé cenné výsledky, je to tedy nejen díky příklonu vědy k této problematice, nýbrž také díky příklonu teologů ke speciálním vědám (včetně psychologie náboženství) jakožto nástroji šíření a upevňování nevědeckého, náboženského světového názoru.

### **FRAGEN DER RELIGIONSPSYCHOLOGIE IN DER TSCHECHISCHEN FACHLICHEN UND THEOLOGISCHEN LITERATUR DER JAHRE 1918—1938**

Ein Überblick über die theoretischen Arbeiten der Zwischenkriegszeit läßt erkennen, daß die Religionspsychologie zur gegebenen Zeit in der CSR in den Anfängen war. Es mangelte an originellen größeren Arbeiten und die Thematik der Religionspsychologie erscheint fast ausschließlich als Nebenprodukt philosophischer oder religionsgeschichtlicher Erwägungen. Die Abhängigkeit von der anglo-amerikanischen, deutschen, französischen und älteren russischen Literatur ist evident. Diese Abhängigkeit impliziert auch den bürgerlich ideologischen Charakter der Arbeiten, der auch dadurch gefördert wurde, daß ein Großteil dieser Produktion von Theologen (Linhart, Spisar, Kovář u.a.) oder idealistisch, event. positivistisch orientierten Philosophen und Gesellschaftswissenschaftlern stammt (Tvrdý, Zbořil, Kunte, Bláha, Krejčí, Pertold u. a.).

Der Gegenstand des religiösen Glaubens wird in den Schriften unterschiedlich aufgefaßt: entweder als Glaube an die Existenz und Macht des Übernatürlichen (bei Theisten oder konsequenten Atheisten), oder als Weltanschauung schlechthin (bei einigen Positivisten). Dieser Unterschied resultiert naturgemäß auch in eine entsprechende engere, bzw. breitere Auffassung der Religionspsychologie.

Bis in die Hälfte der dreißiger Jahre überwiegen allgemeine, an die Philosophie grenzende Themen, insbesondere Arbeiten über das Verhältnis von Intellekt, Gefühl und Wille im religiösen Bewußtsein, andere über religiöse (geistige) Verfassungen (Tvrdý) oder „religiöse Erfahrung“ (Kovář, Rutrle, Tvrdý). Die genannten Themen führen manchmal auch zu erkenntnistheoretischen Erwägungen („religiöse Erkenntnis“ — Linhart, Spisar) oder münden in psychologistische Auffassungen der Religionsgeschichte oder der Geschichte überhaupt (Kunte, Pertold).

Die zweite Hälfte der dreißiger Jahre sind durch eine Zuwendung zu konkreteren religionspsychologischen Themen und empirischen Methoden gekennzeichnet. Es wird über die Psychologie des Symbols, das Verhältnis von Ritus und Magie, die Funktion der Sexualität in der Religion, die Autorität religiöser Führer und die Religiosität der Jugend geschrieben. Das letztere Thema ist in einem Falle mit der Anwendung der Fragebogentechnik verbunden (Uher).