

5 NATURALISMUS A PROTEKCIONISMUS V RELIGIONISTICE (2): VZESTUP A PÁD FENOMENOLOGIE

It is not true that our study is a theoretical activity with which our practical life is not concerned. There is simply no doubt that we grow during our scientific work; when religion is the subject of our work, we grow religiously. In saying this, we have indicated the highest significance of our scientific task. We believe that we work objectively and scientifically, but the fruitful labour, without any doubt, takes place by the illumination of a Spirit who extends above and beyond our spirit.

(Brede Kristensen)⁵¹⁶

The realms of human personality and human values are often invaded by a scientism which insists upon only one method of knowing and one type of knowledge. One of the weightiest arguments for those who want to preserve human personality and its values against the imperatives of science is the demonstration that any form of reduction falls short of the aim of a student of religion, which is to do justice to that religion's true nature.

(Joachim Wach)⁵¹⁷

V předchozí kapitole byly stručně představeny nejvýznamnější teoreticko-metodologické přístupy k náboženství z přelomu 19. a počátku 20. století. Badatelé náležející k naturalistickému paradigmatu si kladli za cíl vysvětlit náboženskou zkušenost prostřednictvím její redukce na nenáboženské prvky, čímž ji (ať již přímo, nebo nepřímě) prohlásili za iluzi. Představitelé protekcionistického paradigmatu naopak popírali, že by takováto redukce byla možná, původ náboženské zkušenosti spatřovali v objektivně existující sakrální sféře (Bůh, posvátno, Nekonečno) a rodní se religionistiku chápali jako prostředek k reformaci a „očistě“ jednotlivých náboženských tradic, a to zejména křesťanství. Mým cílem je nyní doložit, že naturalistické paradigma ve 20. století postupně ustupuje do pozadí a protekcionismus se stává základním východiskem pro značnou část bádání v oblasti studia náboženství. Fenomenologický přístup rozvíjí předchozí komparativní pokusy, navíc však mezi jeho zástupci lze identifikovat početnou skupinu historicky velice vlivných badatelů, u nichž je možné doložit jistou návaznost na raně křesťanský diskurz vztahu filosofie a křesťanského náboženství. Téměř všichni představitelé klasické fenomenologie náboženství totiž předpokládají autonomii náboženské zkušenosti a její neredukovatelnost na nenáboženské konstitutivní prvky, přičemž kladou důraz také na metodu epistémického odůvodnění *per hominem*, která sice za účelem

516 KRISTENSEN (1960: 10).

517 WACH (1958: 12).

ověřování pravdivostních hodnot proposic již nevyžaduje zázraky nebo mučednictví, ale transformuje se v požadavek, aby badatel na poli studia náboženství byl sám věřící, případně také v tezi, že konečnou instancí při posouzení výsledků religionistického zkoumání může být pouze verdikt věřících. V období po druhé světové válce mnozí religionisté navazují na fenomenologický přístup, začíná se k němu ale formovat také nová opozice, která se však nevrací k naturalistickému paradigmatu, nýbrž usiluje dominantní fenomenologický přístup reformovat a nalézt vyváženou pozici mezi historickým a fenomenologickým uchopením náboženské zkušenosti.

5.1 Ustavení klasické fenomenologie

Termín „fenomenologie náboženství“ je značně neostrý a sdružuje místy poněkud nesouradou směs badatelů,⁵¹⁸ u kterých však lze identifikovat řadu sdílených východisek, což alespoň heuristické užití tohoto obecného termínu do jisté míry ospravedlňuje. Tento termín na poli religionistiky užil jako první Chantepie de la Saussaye, který jím označoval pouhou deskriptivní typologii, tzn. přístup, který nezkoumá náboženské tradice primárně v jejich diachronním, dějinném vývoji, nýbrž cílí na sestavení základního inventáře jednotlivých konstitutivních prvků náboženských systémů (e. g., rituál, způsob uctívání božstva, modlitba apod.) a na synchronní popis jejich manifestace v jednotlivých náboženských tradicích. Nejstarší fáze fenomenologie u Nathana Söderbloma a Rudolfa Otta je spojena zejména s ustavením „posvátna“ jako klíčového pojmu religionistického bádání. Klasickou fenomenologii náboženství zakládá norskonoizozemská dvojice Brede Kristensen a Gerardus van der Leeuw a některé z jejich metod využívali také různí němečtí autoři, jako např. Max Scheler, Heinrich Frick, Gustav Mensching nebo Friedrich Heiler před tím, než ji do svérázná a velmi populární podoby transformovali Joachim Wach a zejména Mircea Eliade.

5.1.1 Objev posvátna: Söderblom, Otto

Interpretace teoreticko-metodologických východisek u Nathana Söderbloma a Rudolfa Otta musí začít krátkým odkazem k dílu Friedricha Schleiermachers, protože některé základní teze jejich přístupu lze najít právě u něj, přičemž návaznost Söderbloma a Otta na Schleiermacherovo myšlení je zcela explicitní – v roce 1899 u příležitosti stého výročí vydání Schleiermacherových *Reden über die Religion*

518 KING (1984: 40): „The field is characterized by an extreme fragmentation so that one can discern almost as many different phenomenologies as there are phenomenologists.“ Srov. také HORVNA (1994: 95–113).

přednesl Söderblom v Uppsale svou nástupní profesorskou přednášku s názvem *Význam Schleiermacherových Řečí o náboženství (Bedeutung von Schleiermachers Reden über die Religion)*⁵¹⁹ a Otto v tomtéž roce editoval a publikoval jejich novou edici. Schleiermacher ohlašuje návrat k epistémickému odůvodnění *per hominem* tím, že zavádí speciální *conditio sine qua non* jakéhokoliv smysluplného zkoumání náboženství. Touto nevyhnutelnou podmínkou je pro něj nějaká předchozí přímá náboženská zkušenost,⁵²⁰ což ve své podstatě znamená, že náboženství dokáže kompetentně zkoumat pouze speciální skupina lidí, totiž sami věřící. Jejich osobní náboženská zkušenost slouží jako předpoklad a prubířský kámen všech propozic, které by ji popisovaly. Ve druhé řeči svého hlavního díla (*Über das Wesen der Religion*) Schleiermacher vymezuje oblast náboženství vůči metafyzice a morálce, přičemž odmítá dobově častý názor, který pojímá náboženství pouze jako nedokonalou složeninu zmíněných disciplín. Schleiermacher tvrdí, že náboženství se sice vztahuje také k přírodě, ovšem na rozdíl od konečné přírody se vztahuje k přírodě nekonečné. Stejně tak se ve sféře jednání (tedy ve sféře etické) morálka vztahuje k svobodě, náboženství však k nutnosti. Podstatou náboženství pak není myšlení (to náleží metafyzice), ani jednání (to náleží morálce), nýbrž bezprostřední nahlížení (*Anschauung*) a cit (*Gefühl*).⁵²¹ Propojení těchto dvou modalit vytváří náboženskou zkušenost a „posvátný instinkt“, který je vlastní podstatou náboženství.

Söderblom a Otto tyto teze s drobnými modifikacemi přejímají. Náboženská zkušenost je pro ně dále neredukovatelná sféra *sui generis*,⁵²² pro kterou oba autoři zavádějí termín „posvátno“, jehož „objev“ byl dokonce prohlášen za „největší výdobytek religionistiky posledních sta let“.⁵²³ Termín „posvátno“ je sice kanonicky spojen s Ottovou publikací stejného jména (*Das Heilige*, první vydání 1917), ovšem již Söderblom považoval posvátno za základ všeho náboženství ve stejnojmenném hesle (*Holiness*) pro Hastingsovu *Encyklopedii náboženství a etiky (Encyclopaedia of Religion and Ethics*, první vydání 1913), kde uvádí, že posvátno je pro pochopení náboženství „dokonce významnější než termín ‚Bůh‘“ a dodává, že „skutečné náboženství sice může existovat bez jasného konceptu božství, žádné skutečné náboženství ale neexistuje bez rozlišení posvátného a profánního“.⁵²⁴

519 SHARPE (1997: 160).

520 SCHLEIERMACHER, *Über die Religion*, p. 63: „Wer von ihr etwas ausspricht, muß es nothwendig gehabt haben.“

521 SCHLEIERMACHER, *Über die Religion*, p. 79.

522 SHARPE (1969: 270): „To Söderblom, the fact of religious experience, and its *sui generis* character, was beyond all discussion. It is there, and its own conviction, in whatever religion it may be found, is that it bears a distinct relation to powers or deities beyond the sphere of human life.“

523 V úvodu ke slovenskému vydání Eliadeho *Dějiny náboženských představ a idejí* se takto vyjadřuje nestor slovenské religionistiky Ján Komorovský, viz ELIADE (1995: 13).

524 SÖDERBLOM (1914: 731): „Holiness is the great word in religion; it is even more essential than the notion of God. Real religion may exist without a definite conception of divinity, but there is no real re-

Nathan Söderblom byl v roce 1893 vysvěcen za kněze a od roku 1914 působil jako arcibiskup švédské evangelické církve v Uppsale,⁵²⁵ v roce 1930 se stal nositelem Nobelovy ceny za mír s ohledem na jeho přínos k ekumenickému hnutí a jeho myšlení a dílo významně ovlivnily dva mystické osobní zážitky.⁵²⁶ Jádro náboženské zkušenosti spatřuje v individuální komunikaci Boha s člověkem a člověka s Bohem, čímž implicitně odmítá Durkheimovu teorii náboženství a jakékoliv sociálně-redukcionistické pokusy o jeho vysvětlení.⁵²⁷ Söderblom navazuje na Langovy a Schmidovy teze o primátu monoteistického náboženství a „vysokém Bohu“, ovšem přítomnost tohoto božstva u nekřesťanských náboženství hodnotí z normativního křesťanského hlediska: „Ačkoliv se ukazuje, že tito [vysocí bohové] jsou důležitější než přízraky a duchové, stejně postrádají hodnotu pro skutečné náboženství.“⁵²⁸ Již samotné použití termínu „skutečné náboženství“ (kurzíva J. F.) je dostatečně výmluvné a Söderblom dále zdůrazňuje, že „jediný raný monoteismus na světě, který je hoden tohoto jména, je biblická víra ve zjevení ve své dokonalosti“.⁵²⁹ Pokud lze u Tieleho, Robertsona Smitha nebo Müllera doložit většinou pouze implicitní narážky na exkluzivní postavení křesťanství mezi ostatními náboženskými tradicemi, Söderblom vystupuje explicitně z pozice křesťanského teologa. Ostatní náboženství nehodnotí historicky z hlediska jejich dějinného vývoje, ale uplatňuje normativní křesťanské stanovisko, dle kterého všechna ostatní náboženství obsahují pouze částečnou pravdu, kterou Bůh v nějaké míře zjevuje i v nekřesťanských náboženských tradicích. Argumentuje tedy podobně jako Justin Mučedník, který se taktéž domníval, že filosofie obsahuje pouze částečnou pravdu, a to v té míře, ve které má podíl na božském Slovu:

In der Tat entspricht dem Zusammenhang, der alle Religionsformen zu einer einheitlichen Gruppe von Erscheinungen verbindet, der prophetische und christliche Glaube an eine göttliche Selbstmitteilung auch außerhalb des „ausgewählten Volkes“ und der Christenheit. An

Vzájemná spojitost, která váže všechny náboženské formy do integrované množiny fenoménů, odpovídá prorocké a křesťanské víře v božské sebe-prohlášení také mimo okruh „vyvoleného lidu“ a křesťanství. Co se týče různých národů a kultur, pokusil jsem se na druhé

ligion without a distinction between holy and profane.“ Jak upozorňuje LANGE (2011: 247), Söderblom napsal již v roce 1909 heslo „posvátno“ pro švédský konverzační lexikon *Nordisk familjebok*.

525 SHARPE (1997: 161).

526 TWORUSHKA (2011: 97): „In zwei religiösen Erlebnissen (1892, 1893) widerfährt Söderblom eine direkte Begegnung mit Jesus Christ und mit der Heiligkeit Gottes.“ Pro detailní Söderblomův životopis srov. zejména JONSON (2016); k jeho angažovanosti v ekumenickém hnutí viz LANGE (2011: 310–414).

527 SÖDERBLOM (1942: 1): „Religion muß vorhanden sein und in der Seele des Menschen aufkeimen, ehe sie in seinen Worten und Taten, Gebräuchen und Institutionen Ausdruck findet. Sie muß, bevor sie Angelegenheit der Gemeinschaft wird, im Einzelmenschen vorhanden sein.“

528 SÖDERBLOM (1979: 341): „Und wenn sie sich bedeutsamer zeigen als Geister und Seelen, so fehlt ihnen andererseits der Wert für die wirkliche Religion [...]“

529 SÖDERBLOM (1979: 343): „Wie aber verhält es sich mit dem einzigen Urmonotheismus auf der Welt, der diesen Namen verdient, mit dem biblischen Offenbarungsglauben in seiner Vollendung?“

anderer Stelle habe ich, was die verschiedenen Völker und Kulturen betrifft, versucht, den christlichen Glauben an eine göttliche Offenbarung anzuwenden. Worin das Offenbarungsmoment in einer bestimmten Religionsform nach christlichem Glauben besteht, das ist oft schwer zu bestimmen; es wird unmöglich, wenn man eine intellektualistische Betrachtungsweise anwendet. Aber daß ein Maß von Offenbarung, d. h. von göttlichen Selbstmitteilung, vorliegt, wo auch immer wir religiöse Aufrichtigkeit finden, das ist ausdrücklich vom Offenbarungsglauben innerhalb und außerhalb des Christentums ausgesprochen worden.⁵³⁰

straně aplikovat křesťanskou víru na božské zjevení. V čem podle křesťanské víry tento moment zjevení v nějaké formě náboženství spočívá, je často těžké určit – a pokud zaujmeme intelektualistický náhled, je to nemožné. Avšak jistá míra zjevení, tj. míra božského sebe-prohlášení, je přítomna všude tam, kde nalézáme náboženskou upřímnost. To je výslovně řečeno ve víře v zjevení, a to jak uvnitř křesťanství, tak mimo něj. (přel. J. Franek)

Söderblom dále dodává, že „je to křesťanská mise, která započala celosvětový duchovní proces, ze kterého by mělo vyvstat vítězné uvědomění si Boha jako společného majetku všeho lidstva, proces, který toto uvědomění pohání směrem k dokonalosti“.⁵³¹ Švédský teolog tedy na rozdíl od Daniela Chantepieho de la Saussaye nepokládá za nutné oddělovat religionistiku a teologii⁵³² – religionistika neboli dějiny náboženství slouží (stejně jako např. u Tieleho) za důkaz Boží existence svého druhu⁵³³ a je provozována imperialistickým způsobem, při kterém sice ostatní náboženské tradice nejsou *a priori* odmítnuty jako pověry nebo „pohanství“, protože mají jistou účast na božském zjevení, kterou jim propůjčuje „posvátno“ pochopené jako „komunikace Boha se sebou samým“, avšak Söderblom nenechává nikoho na pochybách, že toto zjevení došlo svého naplnění pouze a jedině v křesťanství – Walter Capps v této souvislosti např. mluví o autorově „oddanosti k normativnímu postavení biblického zjevení“.⁵³⁴ Zjevení posvátna je pro Söderbloma „zkušenost,

530 SÖDERBLOM (1942: 373).

531 SÖDERBLOM (1979: 345): „Den weltumfassenden geistigen Prozeß, aus dem die siegreiche Gotteserkenntnis als ein gemeinsamer Besitz der gesamten Menschheit hervorgehen soll, hat die Mission in vollem Ernst ins Leben gerufen und treibt ihn seiner Vollendung entgegen.“

532 SHARPE (1986: 155): „As Professor in Uppsala and Leipzig he was responsible for creating an atmosphere in which comparative religion and theology were reconciled as never before.“ Jak dodává WAARDENBURG (1997a: 29), „pro Söderbloma [nastoupily] obecné dějiny náboženství na místo přirozené teologie a dějiny náboženství se staly teologickým oborem.“

533 SHARPE (1986: 158–159) uvádí, že na smrtelné posteli Söderblom oznámil svým přátelům a rodině: „I know that God lives; I can prove it by the history of religion.“

534 CAPPS (1995: 274): „As one who was loyal to his Lutheran heritage, Söderblom was committed to the normative status of biblical revelation.“ Srov. také JONSON (2016: 65): „His study of Ritschl had taught Söderblom that the more generously, unreservedly, and honestly one acknowledged that which is good, true, and moral in other religions and the more substantively one endeavored to understand the faith present in those religions, the clearer it became that Christianity was unrivaled and irreplaceable. The study of religion could be the best defense of Christian faith.“

kteřou nelze reduktivně vysvětlit ani racionálně uchopit⁵³⁵ pročež jej můžeme bezpečně řadit k protekcionistickému paradigmatu.

Söderblomovým současníkem byl Rudolf Otto, jehož vliv na studium náboženství ve 20. století lze pouze stěží přecenit – jeho dílo *Posvátno (Das Heilige)* bylo dokonce označeno za „bezpochyby nejvýznamnější dílo religionistiky“⁵³⁶ a jeho role při ustavení fenomenologie náboženství není o nic méně významná, protože „všichni fenomenologové náboženství jsou v nějakém smyslu Ottovi žáci“.⁵³⁷ Obsahem nevelký Ottův spis, který byl prvně publikován v roce 1917 a následně se dočkal několika desítek opakovaných vydání, formuluje základní teze protekcionistického paradigmatu ve studiu náboženství snad jasněji než jakékoliv jiné dílo. Otto předpokládá, že posvátno je základní a dále neredukovatelnou náboženskou podstatou, kterou člověk vnímá jako specifický a racionálně stěží plně uchopitelný pocit, který německý teolog označuje termínem „numinóza“ (*das Numinöse*).⁵³⁸ Jak dále uvádí, „je to ovšem kategorie *sui generis* a tak jako vůbec žádnou původní a základní danost ji nelze, přísně vzato, definovat, nýbrž jen popisovat. Aby čtenář pochopil, můžeme mu napomoci tím, že mu popisem připomeneme jistou stránku jeho vlastního vědomí, v němž se mu pak sama musí vynořit, vyvolat a uvědomit.“⁵³⁹

Posvátno je zcela *a priori* pojem,⁵⁴⁰ čímž, jak si všímá Gregory Alles, Otto staví kantovství na hlavu, protože u Kanta je zkušenost výsledkem „přecedění“ vjemů přes apriorní kategorie, zatímco u Otta je naopak zkušenost prvotní a její schematizací se teprve kategorie pro uchopení náboženské zkušenosti konstituují.⁵⁴¹ Protože je numinózní pocit a jeho modalita (tedy *mysterium tremendum* jako bázeň, kterou stvoření pocítuje tváří v tvář svému stvořiteli; *mysterium fascinans* jako úžas nad bytím a jeho původcem; *mysterium augustum* jako vznešená kontemplace bytí

535 SHARPE (1997: 167).

536 BOLLE (1984: 301): „no doubt the single most influential work in the history of religions.“ Podobný verdikt vynáší SHARPE (1986: 161): „[*Das Heilige*] now holds a near-canonical status as one of the books which every student of comparative religion imagines himself or herself to have read.“ Vliv zmíněného díla v teologii a religionistice 20. století popisuje blíže GOOCH (2000: 1–8).

537 BOLLE (1984: 324): „All phenomenologists of religion are somehow pupils of Otto.“

538 Český překlad poněkud zápasí s tím, že jak termín *das Heilige*, tak termín *das Numinöse* lze nejlépe přeložit jako „posvátno“, srov. OTTO (1998: 20–21). Pro detailní analýzu této základní kategorie viz RAPHAEL (1997); GOOCH (2000: 104–131) a CROWDER (2003).

539 OTTO (1963: 7): „Da diese Kategorie [*scil.* das Numinöse] vollkommen *sui generis* ist so ist sie wie jedes ursprüngliche und Grund-datum nicht definibel im strengen Sinne sondern nur erörterbar. Man kann dem Hörer nur dadurch zu ihrem Verständnis helfen daß man versucht, ihn durch Erörterung zu dem Punkte seines eigenen Gemütes zu leiten wo sie ihm dann selber sich regen entspringen und bewußt werden muß.“ Přel. J. J. Škoda.

540 OTTO (1963: 137): „eine Kategorie rein *a priori*“.

541 ALLES (1997: 206). Vliv Kanta na Ottovo myšlení stručně nastiňuje ALMOND (1984: 34–38), detailněji GOOCH (2000: 52–77).

apod.) v principu nepřístupný vědeckému bádání, znamená to, že jej může analyzovat pouze ten, kdo tuto zkušenost s posvátnem sám má, tedy pouze a jedině sám věřící. Otto (stejně jako Schleiermacher) zcela otevřeně požaduje, aby se jeho čtenář na tuto zkušenost rozpomněl, a pokud toho není schopen, má okamžitě přestat jeho knihu číst.⁵⁴²

Tento požadavek lze dle mého vnímat jako návrat k epistémickému odůvodnění *per hominem*, jak byl identifikován u raně křesťanských autorů. Pravdivostní hodnota určité propozice popisující náboženskou zkušenost se již sice nezdůvodňuje zázraky nebo dokonalým morálním jednáním jejího původce, ovšem Ottův koncept v leccčem připomíná modalitu epistémického odůvodnění prostřednictvím duchovní inspirace. Je to pouze sám věřící *qua* věřící, který může posoudit a analyzovat odezvu člověka na posvátno vyjevující se v různých modalitách numinózního pocitu. Stejně jako Müller nebo Tiele také Otto předpokládá, že existuje specifická mentální mohutnost, která zprostředkovává věřícímu zkušenost s posvátnem, a tuto mohutnost označuje termínem „divinace“.⁵⁴³ Stejně jako Söderblom také Otto ani na moment nepochybuje o tom, že tato zkušenost dochází nejzazšího naplnění v křesťanství, čímž v praxi utváří normativní hierarchickou škálu nejrůznějších náboženských tradic, ve kterých je v různé míře přítomno posvátno a které mají větší či menší účast na zjevení. Posvátno „žije“ a je přítomno ve všech náboženstvích, ovšem „neobyčejně silné to však je v semitských náboženstvích a obzvláště v náboženství biblickém“.⁵⁴⁴ Otto dále dodává, že harmonie racionálního a iracionálního momentu v náboženství je prubířským kamenem přesvědčivosti toho kterého náboženství, a také tady dochází k závěru, že „i podle tohoto měřítká vyniká křesťanství nad svá sesterská náboženství na světě“,⁵⁴⁵ avšak někteří badatelé se domnívají, že Ottovi nejde ani tak o obranu křesťanství, jako spíše o „ochranu náboženství obecně před protináboženskou kritikou“.⁵⁴⁶ Nejpodstatnější aspekt Ottova myšlení představuje jasné odmítnutí vědeckého přístupu k náboženství, a jakkoliv je následující úsek poněkud obsáhlý, považuji za vhodné odcitovat jej v úplnosti, protože nejlépe dokládá základní teze protekcionistického paradigmatu:

542 OTTO (1963: 8): „Wir fordern auf, sich auf einen Moment starker und möglichst einseitiger religiöser Erregtheit zu besinnen. Wer das nicht kann oder wer solche Momente überhaupt nicht hat, ist gebeten nicht weiter zu lesen.“

543 OTTO (1963: 173): „Das etwaige Vermögen, das Heilige in der Erscheinung echt zu erkennen und anzuerkennen, wollen wir *Divination* nennen.“

544 OTTO (1963: 6): „Aber mit ausgezeichneter Kräftigkeit lebt es in den semitischen Religionen und ganz vorzüglich hier wieder in der biblischen.“

545 OTTO (1963: 171): „Auch nach diesem Maßstabe ist das Christentum die schlechthin überlegene über ihre Schwesterreligionen auf der Erde.“

546 ALLES (1997: 200): „Schutz der Religion im allgemeinen vor antireligiöser Kritik“.

Das religiöse Gefühl selber empört sich gegen diese Versteifung und Materialismus des Zartesten was es in der Religion gibt: Des Gott-begegnens und -findens selber. Denn wenn irgendwo der Zwang durch Beweise, die Verwechslung mit logischem oder juridischem Verfahren ausgeschlossen ist, wenn irgendwo Freiheit im Anerkennen und inniges Zugestehen aus freier Regnung inwendigster Tiefe ist ohne Theorie und Begriff, so ist es da wo ein Mensch in eigenem oder fremdem Geschehen, in Natur oder Geschichte, des waltenden Heiligen inne wird. Nicht erst ‚Naturwissenschaft‘ oder ‚Metaphysik‘ sondern schon das gereifte religiöse Gefühl selber stößt solche Massivitäten von sich, die aus Rationalismus geboren Rationalismus zeugen und echte Divination nicht nur hemmen sondern sie als Schwärmerei Mystizismus oder Romantik verdächtigen. Mit Naturgesetz und Beziehung oder Nichtbeziehung darauf hat echte Divination überhaupt nichts zu tun. Sie fragt garnicht nach dem Zustandekommen eines Vorkommnisses, sei es Ereignis Person oder Sache, sondern nach seiner Bedeutung, nämlich nach der Bedeutung ein ‚Zeichen‘ des Heiligen zu sein. Das Vermögen der Divination verbirgt sich in der erbaulichen und in der dogmatischen Sprache unter dem schönen Namen des *testimonium spiritus sancti internum* (das hier begrenzt wird auf die Anerkennung der Schrift als des Heiligen).⁵⁴⁷

Otto „se povznáší nad veškerou redukcionistickou teorii fenoménu náboženství, která jej rozkládá na jednoduché psychologické mechanismy“,⁵⁴⁸ přičemž zavedení posvátka jako racionálně, vědecky a logicky nepřístupného termínu „spocívá v záměru zjednat náboženství nezávislost a znemožnit jeho odvození z nenáboženských jevů“. ⁵⁴⁹ Lze tedy uzavřít, že Söderblom a Otto náležejí k protekcionistickému paradigmatu religionistiky. Náboženství v jejich pojmání nesmí být vysvětlo-

547 OTTO (1963: 174). Jak dokládá GOOCH (2000: 76), v Ottově použití termínů *spiritus sanctus in corde* nebo *testimonium spiritus sancti internum* „Lutheran doctrine is transported onto the history of religion as a whole, and the *testimonium spiritus sanctum [sic] internum* is conceived as a general capacity for recognizing the holy in history (DH 174), and for distinguishing the relative validity of individual manifestations of the holy.“

548 MESLIN (1973: 73): „Otto s'était déjà élevé contre toute théorie réductrice du phénomène religieux à de simples mécanismes psychologiques.“ Ke stejnému závěru dochází TWORUSCHKA (2011: 117): „Ottos Grundthese: Religion fängt mit sich selber an. Sie ist eine eigenständige Größe, nicht von anderen psychischen oder sozialen Gegebenheiten ableitbar.“

549 LANCZKOWSKI (1978: 39): „Wesentlich ist das folgende: die Einführung des Begriffes beruht auf der

váno reduktivním způsobem; „materialismus“ nebo „přírodní věda“ nemají v oblasti studia náboženství žádné uplatnění; náboženská zkušenost není iluze, nýbrž přirozená reakce člověka na objektivně existující doménu posvátna a možnost této náboženské zkušenosti zakládá zjevení (Söderblom) či specifická mohutnost „divinace“ (Otto). Normativním hodnocením jednotlivých náboženských tradic a vyzdvižením křesťanství jako dokonalého náboženství se oba badatelé prozrazují jako liberálně-protestantští apologeté. Mimo odmítnutí redukcionistických teorií se u Otta objevuje výslovně formulovaný požadavek žité víry u badatele na poli studia náboženství, který v jistém smyslu představuje návrat k epistémickému ospravedlnění *per hominem*. Tento požadavek pak ve fenomenologickém přístupu ustavuje *sine qua non* jakékoliv smysluplné práce na poli religionistiky.⁵⁵⁰

5.1.2 Zakladatelé klasické fenomenologie: Kristensen, Van der Leeuw

Nathan Söderblom a Rudolf Otto prosazovali vizi studia náboženství jako disciplíny *sui generis*, která si neklade za cíl náboženství vysvětlit, nýbrž pochopit za pomoci intuitivního vhledu do podstaty posvátna. Zejména pro Otta je *ex definitione* vyloučena redukce náboženství na nenáboženské prvky, protože náboženství může studovat pouze člověk, který je sám věřící a disponuje svou vlastní zkušeností s posvátnem (a tudíž u něj zmíněná redukce vůbec nepřichází v úvahu).⁵⁵¹ Na tyto motivy přímo navazují dva religionisté působící v Nizozemí, kteří v první polovině 20. století vtiskli fenomenologii její „klasický“ charakter. Nor Brede Kristensen, který nastoupil po Tielem na profesuru srovnávací religionistiky na univerzitě v Leidenu, navázal s jistými změnami na Ottův koncept posvátna⁵⁵² a přejímá také centrální tezi modifikovaného epistémického odůvodnění *per hominem*, dle které je pro badatele v oblasti studia náboženství naprosto nezbytné, aby byl sám věřící:

It is evident that in the philosophical determination of the essence of religion, we make use of data which lie outside the territory of philosophy, outside our knowledge. We make use

Je zřejmé, že při filosofickém uchopení esence náboženství užíváme data, která leží vně oblasti filosofie, vně našeho poznání. Používáme naši vlastní náboženskou zkušenost, abychom mohli

Intention, die Selbstständigkeit der Religion herauszustellen und damit zugleich die Unmöglichkeit, sie aus nichtreligiösen Erscheinungen ableiten und begründen zu wollen.“

550 SHARPE (1986: 166) sarkasticky poznamenává, že Ottův požadavek osobní víry u badatele nebo čtenáře je „surely an odd request to make in a work of comparative religion“, avšak tato kvalifikační podmínka pro religionistickou práci v kontextu fenomenologie první poloviny 20. století není vůbec neobvyklá a v různých podobách ji formulují téměř všichni její nejvýznamnější představitelé.

551 Srov. JAMES (1995: 199): „For Kristensen there can be no doubt that the depth of one's interpretation [of religion] depends upon the nature and breadth of one's own religious apperceptions“.

552 KRISTENSEN (1960: 15–18).

of our own religious experience in order to understand the experience of others. We should never be able to describe the essence of religion if we did not know from our own experience what religion is (not: what the essence of religion is!). This experience forces itself upon us even in purely historical research. That has already been demonstrated by the mutual relation of the three areas of study. A rational and systematic structure in the science of religion is impossible. Again and again a certain amount of intuition is indispensable.⁵⁵³

porozumět náboženské zkušenosti druhých. Nikdy nebudeme schopni popsat esenci náboženství, pokud my sami z naší vlastní zkušenosti nevíme, co je to náboženství (nemusíme ale poznat podstatu náboženství!). Tato zkušenost se nám vnucuje dokonce i v čistě historickém bádání. To již bylo prokázáno vzájemnými vztahy mezi třemi oblastmi studia. Racionální a systematická struktura je v religionistice nedosažitelná. Znovu a znovu je nutná určitá dávka intuice. (přel. J. Franek)

Kristensen ovšem formuluje ještě dodatečný princip, který opět lze charakterizovat jako návrat k epistémickému odůvodnění *per hominem* do studia náboženství. Společně s Ottem odmítá „racionální a systematickou strukturu“ náboženské zkušenosti; požaduje, aby byl každý religionista zároveň věřícím; postuluje autonomii disciplíny a její programatické odstínění od ostatních modalit vědění; religionistiku chápe jako oblast lidského poznání, která se zakládá primárně na introspekci a intuitivním poznání. Navíc však norský badatel dokonce požaduje, aby jeho kolegové a kolegyně na poli religionistiky automaticky předpokládali, že věřící *qua* věřící má vždy pravdu, ať bude o svém náboženství tvrdit cokoliv. Kristensen se nezastavuje u konstatování, že „každé náboženství by mělo být pochopeno ze svého vlastního hlediska, protože tak je chápáno svými příslušníky“,⁵⁵⁴ ale otevřeně požaduje, aby „pro religionistu bylo možné pouze jediné hodnocení, totiž že ‚věřící měli úplnou pravdu‘“,⁵⁵⁵ protože „pokud se historik pokouší pochopit náboženská data z jiného úhlu pohledu, než z toho, který zastávají věřící, popírá tím náboženskou realitu, protože neexistuje žádná jiná náboženská realita, než víra věřících“.⁵⁵⁶ Kristensen „měl za cíl vzdorovat generaci Tylora a Frazera, tedy generaci sebejisté snahy o *vysvětlení* náboženství, resp. o jeho ‚odvysvětlení‘ (*explain away*) a redukci“.⁵⁵⁷ Jeho argumentační strategie je poměrně jednoduchá: Naturalistické paradigma vždy předkládá interpretaci náboženství, se kterou věřící nikdy nemů-

553 KRISTENSEN (1960: 10).

554 KRISTENSEN (1960: 6): „Every religion ought to be understood from its own standpoint, for that is how it is understood by its own adherents.“

555 KRISTENSEN (1960: 14): „For the historian only one evaluation is possible: “the believers were completely right.” Only after we have grasped this can we understand these people and their religion.“

556 KRISTENSEN (1960: 13): „If the historian tries to understand the religious data from a different viewpoint than that of the believers, he negates the religious reality. For there is no religious reality other than the faith of the believers.“

557 STRENSKI (2006: 176): „[Kristensen] intended to counteract a generation of confident efforts, like Tylor’s or Frazer’s, to *explain* religion, and indeed to ‘explain it away’: ‘reductionism’.“ K podobným závěrům stran Kristensenova myšlení dochází CAPPS (1995: 125), dle kterého „true phenomenological approach should supplant all interpretations that function reductionistically“. Pro detailní analýzu Kristensenovy kritiky redukcionismu viz JAMES (1995: 175–200).

že souhlasit. Víra věřícího totiž (z jeho vlastního pohledu) jistě *není* kompenzační fantazií nebo reakcí na nebezpečné okolí a jejím zdrojem *není* pouhý strach ze smrti nebo snaha o ovládnutí přírody. Jinými slovy, pro věřícího není jeho víra iluzí. Pokud budeme s Kristensenem *a priori* předpokládat, že jediná možná interpretace náboženské zkušenosti je ta, se kterou bude souhlasit také věřící jakožto příslušník konkrétního zkoumaného náboženství, pak je zřejmé, že religionistika nikdy nemůže náboženství reduktivně vysvětlovat, nýbrž pouze deskriptivně popisovat a pokoušet se o jeho pochopení.

Fenomenologii náboženství v její klasické podobě formuloval Kristensenův žák Gerardus van der Leeuw (Kristensen byl vedoucím jeho dizertační práce),⁵⁵⁸ mimo jiné také nositel titulu *doctor honoris causa* Masarykovy university (1946). Van der Leeuw byl (stejně jako Söderblom) teologem a byl vysvěcen za pastora v roce 1916.⁵⁵⁹ Se všemi již zmíněnými autory ho pojí téměř identická východiska: Ottovo *Posvátno* Van der Leeuw hodnotí jako „jednu z nejpozoruhodnějších knih, které kdy byly napsány“⁵⁶⁰ a jeho vlastní koncepce náboženské „síly“ (*Macht; power*) je variací na Ottovu koncepci posvátna.⁵⁶¹ Souhlasně odkazuje na Otta také v kontextu jednoznačného odmítnutí naturalistického paradigmatu a vyzdvihuje fakt, že „Otto nikdy neustal a stále znovu opakovaně varoval před ‚epigenézí‘ a vždy bránil samostatnost a autonomii náboženské zkušenosti před každým pokusem o její odvození z jiných motivů“.⁵⁶² Na Kristensena i Otta dále navazuje také požadavkem, aby byli religionisté také sami věřící – při své inaugurační přednášce na Universitě v Utrechtu v roce 1918 uvádí, že „od badatele v oblasti náboženství je nutné požadovat, aby byl také on sám nábožensky založený“.⁵⁶³

558 WAARDENBURG (1978: 244).

559 WAARDENBURG (1997b: 264).

560 VAN DER LEEUW (1938: 80): „eines der merkwürdigsten Bücher, die je geschrieben wurden“; o stránku později je *Das Heilige* označeno jako „geniales Buch“ (*op. cit.*, p. 81). Van der Leeuw také akceptuje vymezení Ottova posvátna jako „ganz Andere“, viz VAN DER LEEUW (1963: 681).

561 WAARDENBURG (1997b: 271): „Was van der Leeuw mit «Macht» andeutet, ist von Söderblom, Rudolf Otto und auch Friedrich Heiler als «Heiliges» gefaßt und von Otto systematisch durchdacht worden.“

562 VAN DER LEEUW (1938: 82): „Otto ist nicht müde geworden, immer wieder vor der ‚Epigenesis‘ in jeder Form zu warnen, die Selbstständigkeit und Eigengesetzlichkeit des religiösen Erlebnisses gegen jeden Versuch der Ableitung aus anderen Motiven zu schützen.“

563 Citováno dle WAARDENBURG (1978: 236), originál je dostupný pouze v holandštině. JAMES (1995: 274–275) si pokládá otázku, zda by dle Van der Leeuwa byl nevěřící schopen říci cokoliv smysluplného stran náboženství a dovozuje, že tato otázka pro něj nemá hlubší význam, protože každý člověk je ze své podstaty *homo religiosus* (Eliade bude později argumentovat stejným způsobem): „Van der Leeuw had already stated that nothing concerning religion or faith can be known without existential engagement. Yet he is saved from considering such a person by his claim that in one way or another one’s perspective is always religiously determined because the human person is *homo religiosus*. As with the case of Kristensen’s appeal to the *sui generis* feature of religion, the difficulty here is the evident origin of the notion of humanity as *homo religiosus* in a theological doctrine of man.“

Van der Leeuw formuluje dva základní metodologické předpoklady klasické fenomenologie náboženství, totiž princip *epoché* a fenomenologického závorkování, které má následovat přímý vhléd do podstaty náboženských fenoménů (*Wesensschau*) a intuitivní vcítění (*Einfühlung*). Již v raných pracích se staví proti metodě přírodních věd a proti jakémukoliv pokusu o reduktivní vysvětlení náboženství, což je mimo jiné zřejmé také z jeho charakterizace metody intuitivního vcítění: „Tady je málo platná identifikace kauzálních vztahů (ty by také vůbec nebylo možné ‚znovu prožít‘), ale musíme se vpravit do vnitřní spojitosti, kterou není možné uchopit tím, že se ji budeme pokoušet zvenčí kvantifikovat, počítat a měřit. Lze ji pochopit pouze zevnitř, musíme na nás nechat působit neporušený celek ve své celistvosti.“⁵⁶⁴ Když Van der Leeuw popisuje fenomenologa při práci, zdůrazňuje, že postupuje „intuitivně, nikoliv analyticky, vůbec nemá co do činění s empiricky uchopitelnými skutečnostmi, ale zaobírá se bezprostředně pochopitelnými skutečnostmi v neporušenosti jejich podstaty“.⁵⁶⁵ Nikoliv kauzální vztahy (tedy *a fortiori* žádá explanace), nýbrž uchopení vnitřních souvislostí (Van der Leeuw používá v návaznosti na Jasperse termín *verständliche Zusammenhänge*)⁵⁶⁶ umožňuje smysluplnou religionistickou práci. Toto uchopení vnitřních souvislostí je však uskutečnitelné prostřednictvím intuice a přímého vhledu, přičemž Van der Leeuw v této souvislosti sám přiznává, že religionistika v jeho pojetí není vědou, ale spíše uměním.⁵⁶⁷

V souladu s výše naznačenými tendencemi Van der Leeuwova myšlení je také jeho rozdělení věd, tematizováno zejména v holandsky psané práci *Úvod do teologie* (*Inleiding tot de theologie*, 1935), kterou detailně analyzoval Jacques Waardenburg, jeden z největších znalců Van der Leeuwova díla. Waardenburg dochází k závěru,⁵⁶⁸ že Van der Leeuw v rámci systému věd rozlišuje disciplíny „vysvětlující“ (*erfassende Ereigniswissenschaft*) a „rozumějící“ (*verstehende Erlebniswissenschaft*), přičemž pomyslný vrchol hierarchie věd tvoří teologické uchopení nejzazšího smyslu (*ultimate sense of meaning*). Analýzu uzavírá konstatováním, že „teologie je pro Van der Leeuwa normou a královnou všech věd“,⁵⁶⁹ přičemž tento závěr silně připomíná

564 VAN DER LEEUW (1926: 4): „Es gilt hier nicht einen Kausalzusammenhang festzustellen (den könnte man ja überhaupt nicht «nacherleben»), sondern in den Zusammenhang des Bewusstseinsstroms hind einzudringen, der sich in quantifizierenden, zählenden oder messenden, von aussen herantretenden Versuchen nicht «erfassen» lässt, sondern nur von innen heraus verstehen. Es gilt hier dieses ungeborene Ganze in seiner Ganzheit auf sich wirken zu lassen.“

565 VAN DER LEEUW (1926: 6): „Er analysiert intuitiv, nicht rationell; er hat es nicht mit den empirisch fassbaren Erlebnissen zu tun, sondern mit den unmittelbar verständlichen Erlebnissen in ihrer Wesensallgemeinheit.“

566 VAN DER LEEUW (1926: 8).

567 VAN DER LEEUW (1926: 10); VAN DER LEEUW (1963: 675).

568 WAARDENBURG (1978: 200–201).

569 WAARDENBURG (1978: 201): „Theology, for Van der Leeuw, functions as the norm (‘queen’) of all sciences.“

ná křesťanskou subordinaci filosofie ve vztahu k zjevení, jak byla doložena u raně křesťanských autorů a Augustina nebo Tomáše Akvinského. Přírodní vědy nejsou schopny podat nejzazší vysvětlení, podléhají vnitřním limitacím a samotné uvědomění si faktu, že věda poskytuje pouze provizorní a diachronně proměnlivé poznání, vede dle Van der Leeuwa k obratu k víře. Jakkoliv se na princip *epoché* Van der Leeuw často odvolává (a to i ve významu uzávorkování pravdivostních hodnot náboženských propozic), moderní interpreti jeho myšlení vesměs docházejí k závěru, že jeho vlastní recepce Husserlovy filosofie je zcela povrchní a v konečném důsledku se Van der Leeuw necítí být zavázán samotný princip *epoché* dodržovat.⁵⁷⁰

Understanding, in fact, itself presupposes intellectual restraint. But this is never the attitude of the cold-blooded spectator: it is, on the contrary, the loving gaze of the lover on the beloved object. For all understanding rests upon self-surrendering love. Were that not the case, then not only all discussion of what appears in religion, but all discussion of appearance in general, would be quite impossible; since to him who does not love, nothing whatever is manifested; this is the Platonic, as well as the Christian, experience.⁵⁷¹

Pochopení samo o sobě skutečně předpokládá intelektuální zdrženlivost. Ale ta nikdy není postojem chladnokrevného pozorovatele – naopak, je to milující pohled zamilovaného na milovaný předmět. Vždyť každé pochopení se zakládá na lásce, v odevzdanosti vlastního já. Pokud by tomu tak nebylo, pak by bylo celkem nemožné mluvit nejenom o tom, co se vyjevuje v náboženství, nýbrž také o tom, co se jeví obecně, protože tomu, kdo nemiluje, se nezjevuje vůbec nic. Toto je jak platónská, tak křesťanská zkušenost. (přel. J. Franek)

Van der Leeuw dále zdůrazňuje, že „fenomenologie neví vůbec nic o žádném ‚historickém vývoji‘ náboženství, a ještě méně o jeho ‚původu‘. Její věčná úloha spočívá v oproštění se od všech nefenomenologických perspektiv, aby si zachovala svou vlastní svobodu, a neocenitelnou hodnotu této pozice uchovává stále znovu“.⁵⁷² Klíčovou tezi protekcionistického paradigmatu, totiž důsledné odmítnutí možnosti explanace náboženství redukcionistickým způsobem, tedy jednoznačně zastává také Van der Leeuw, a jak uzavírá Ivan Strenski, „Van der Leeuw usiluje vykonat deskriptivní, nikoliv explanační práci [...] a člověk se pouze zklame, pokud bude u fenomenologů jako je Van der Leeuw očekávat explanaci“.⁵⁷³ V konečném důsledku je jeho

570 VAN BAAREN (1973: 46); BOLLE (1984: 318); CAPPS (1995: 131–132), srov. také TWORUSCHKA (2011: 193–194): „Trotz des von der Leeuw so hoch gehalten Prinzipes der *epoché* finden sich in seiner Phänomenologie viele ausgesprochene bzw. verdeckte Wert- und Wahrheitsurteile.“ HORYNA (1994: 104) smířlivěji uzavírá, že „pro rozvoj fenomenologie náboženství jako jedinečné disciplíny má filosofická teorie Husserlova význam inspirační, nikoli normativní“. Opačný názor zastává TUCKETT (2016), dle kterého náleží Van der Leeuw spíše do tradice filosofické fenomenologie.

571 VAN DER LEEUW (1963: 684).

572 VAN DER LEEUW (1963: 688): „Thus phenomenology knows nothing of any historical “development” of religion, still less of an “origin” of religion. Its perpetual task is to free itself from every non-phenomenological standpoint to retain its own liberty, while it conserves the inestimable value of this position always anew“. Tento názor přejímá také Eliade a naopak kritizuje „italská škola“, tedy zastánci historického proudu v religionistice, jako např. Pettazzoni nebo Bianchi.

573 STRENSKI (2006: 191): „It is thus important to note for our own understanding of phenomenology

fenomenologický projekt „mezistupeň ‚faktické‘ filologické a historické teologie na jedné straně a ‚pravdu prosvětlující‘ dogmaticko-systematické teologie na straně druhé“;⁵⁷⁴ anebo, vyjádřeno v zkratce, „doxologii křesťany uctívaného Boha“.⁵⁷⁵

5.1.3 Fenomenologie v Německu: Scheler, Frick, Heiler

Další vývoj fenomenologie náboženství v německé jazykové oblasti se nese plně ve směru, který jí vytyčil Rudolf Otto. Za jednoho z prvních představitelů filosoficky fundované fenomenologie náboženství lze považovat Maxe Schelera, který se problematice náboženství věnuje zejména ve druhé části svého díla *O věčném v člověku (Vom Ewigen im Menschen, 1921)*. V tomto spisu podrobuje kritice zejména psychologické explanační teorie, které dle Schelera redukují náboženství na „množinu psychických jevů, které je nutné popsat, kauzálně vysvětlit a chápat nanejvýš jako určitý stupeň procesu adaptace člověka na jeho prostředí, tedy teleologicky a v biologickém smyslu“.⁵⁷⁶ Vůči této „ateistické a explanační takřečené psychologii náboženství“ klade Scheler právě fenomenologii náboženství,⁵⁷⁷ přičemž stejně jako všichni výše zmínění autoři zdůrazňuje roli modifikované verze epistémického odůvodnění *per hominem*:

Da ein religiöses Objekt seinem *Wesen* nach nur durch und in einem Akte des *Glaubens* seine mögliche Realität aufzuweisen vermag, ist für alle diejenigen, die den je betreffenden Glauben an eine religiöse Wirklichkeit nicht besitzen, die *Voraussetzung* gar nicht erfüllt, unter der eine erlebbare Einwirkung des religiösen

Náboženský objekt může *ve své podstatě* vyjevit svou potenciální realitu pouze prostřednictvím aktu *víry* a v něm. Proto ti, kteří postrádají tuto víru v náboženskou skutečnost, vůbec nesplňují ani *předpoklad*, za kterého je možné pozorovat a poznávat živoucí působení náboženského předmětu na duši. Je například zřejmé, že člověk,

of religion that van der Leeuw seeks to do a job that is *descriptive*, not *explanatory*. [...] That is to say, that we will only meet with disappointment if we seek *explanations* from phenomenologists like van der Leeuw“. Také CAPPs (1995: 129) identifikuje u van der Leeuwa „opposition to reductionistic treatments of religion's essence“.

574 WAARDENBURG (1997a: 30).

575 CAPPs (1995: 132): „The aesthetic quality of *Religion in Essence and Manifestation* is the vehicle through which a phenomenological account became a doxology – a doxology to the God Christians worship.“

576 SCHELER (1933: 367): „Denn eben weil man hier den Wahrheitsanspruch der Religion mehr oder weniger *zurückwies*, wurde die Religion den Positivisten nichts als eine Gruppe psychischer Erscheinungen, die man zu beschreiben, kausal zu erklären und im höchsten Falle als eine bestimmte Stufe im Prozesse der Anpassung des Menschen an seine Umwelt auch teleologisch (im biologischen Sinne) zu begreifen habe.“

577 SCHELER (1933: 373): „Gewiß gibt es neben der (atheistischen) erklärenden sog. Religionspsychologie [...] noch eine ganz andere Untersuchungsrichtung, die wir am besten bezeichnen als: *Konkrete Phänomenologie der religiösen Gegenstände und Akte*.“ Pro detailnější zhodnocení Schelerovy fenomenologie náboženství viz KELLY (1997: 157–175).

Gegenstandes auf die Seele beobachtet und erkannt werden kann. Es ist z. B. klar: Niemand kann die seelischen Erlebnisse, die eine fromme Beiwohnung eines Katholiken bei der hl. Messe auslöst, irgendwie auch nur *beschreiben* wollen, der den *Glauben* an die reale Gegenwart Christi im Abendmahl nicht besitzt.⁵⁷⁸

který postrádá *víru* ve skutečnou přítomnost Krista při eucharistii, nebude schopen ani jenom *popsat* duševní prožitky, které účast na svaté mši vyvolává u zbožného katolíka. (přel. J. Franek)

Heinrich Frick, autor *Srovnávací religionistiky (Vergleichende Religionswissenschaft)*, drobného díla vydaného ve vlivné přehledové řadě *Sammlung Gösschen* v roce 1928, přejímá koncepci posvátna jako východisko své práce,⁵⁷⁹ a stejně jako Söderblom nebo Otto je přesvědčen o tom, že jakkoliv mohou mít na posvátnu účast i jiné náboženské tradice, pouze v křesťanství se posvátno zjevuje v plné míře: „Bázeň před tím, co je pod námi, bázeň, která poznává i to, co je nízké, utrpení a smrt, jako božské – ano, dokonce i hřích a přestupek cítí jako předpoklad posvátna –, to je to poslední a nejvyšší, to je křesťanství.“⁵⁸⁰ S ohledem na vztah teologie a religionistiky se u Fricka objevuje stejný poměr jako u Söderbloma nebo Van der Leeuwa: „Pokud se srovnávací religionistika drží vně svých pevně vymezených hranic, pak nejenom že nepředstavuje žádné nebezpečí pro sebeurčení teologie, ale spíše ji lze pokládat za nenahraditelnou disciplínu současné teologie.“⁵⁸¹ Tady je nutné dobře rozumět tomu, co se míní „pevně vymezenými hranicemi“ – totiž religionistika jako *ancilla theologiae*, tedy religionistika sloužící teologickým zájmům a konfesijní apologetice, ať již v misijní činnosti nebo jako zdánlivě „vědecký“ důkaz, že křesťanství je náboženstvím *non plus ultra* mezi ostatními náboženskými tradicemi.

Friedrich Heiler, mimo Wilhelma Schmidta jeden z nemnohých zástupců katolické konfese,⁵⁸² působil na Univerzitě v Marburgu (stejně jako Otto) a byl silně ovlivněn myšlením Nathana Söderbloma, jehož Giffordovy přednášky z pozůstatosti vydal v němčině pod názvem *Živoucí Bůh ve svědectví dějin náboženství (Der Lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte, 1942)* a setkal se s ním také osobně v Uppsale v roce 1919, kde přednesl přednáškový cyklus *Podstata katolicismu (Das*

578 SCHELER (1933: 371).

579 FRICK (1928: 19–26).

580 FRICK (1928: 12): „Die Ehrfurcht aber von dem, was unter uns ist, die auch das Niedrige, das Leid und den Tod als göttlich anerkennt, ja noch Sünde und Verbrechen als Fördernis des Heiligen verehrt, das ist das Letzte und Höchste, das Christentum.“

581 FRICK (1928: 134): „Hält sich also vergleichende Religionswissenschaft innerhalb ihres fest umschrankten Bezirkes, so bedeutet sie nicht nur keine Gefahr für die theologische Selbstbesinnung, sondern stellt sich vielmehr als unentbehrliche Disziplin aktueller Theologie dar.“

582 Heiler později právě pod vlivem Söderblomova myšlení konvertoval k protestantství, ovšem podržel si některé katolické názory, takže jeho příslušnost ke konkrétní konfesi lze určit pouze obtížně, viz blíže TWORUSCHKA (2011: 198–199).

Wesen des Katholizismus).⁵⁸³ Jeho významnou ranou prací je jeho dizertace *Modlitba (Das Gebet, 1917, knižní vydání 1919)*, která byla obhájena v téměř roce jako *Ottovo Posvátno*. Již v této autorské prvotině formuluje německý fenomenolog předpoklad víry u badatele jako profesní *sine qua non*: „Kdo nikdy sám nezakusil náboženský impuls, ten nikdy nebude schopen proniknout do světa náboženství, který je tak bohatý na zázraky a hádanky.“⁵⁸⁴ Zásadním pro fenomenologický přístup je ovšem pozdní syntetizující dílo *Jevové formy a podstata náboženství (Erscheinungsformen und Wesen der Religion)* z roku 1961, které lze považovat za jednu z posledních klasických fenomenologických monografií, dovršující trilogii po sobě následujících prací německé provenience k fenomenologii náboženství, přičemž všechny jasně navazují na Ottův odkaz.⁵⁸⁵

Instruktivní je zejména úvod posledně zmíněného Heilerova spisu, ve kterém německý religionista formuluje nezbytné požadavky, které musí badatel na poli studia náboženství splňovat. Po metodologické stránce Heiler předpokládá fenomenologický přístup jako nutnou podmínku jakéhokoli úspěšného zkoumání náboženství.⁵⁸⁶ Nezastavuje se ovšem u vědecké metodologie, nýbrž vyžaduje u badatele také jisté osobní předpoklady: Na prvním místě je nezbytná „bázeň před každým pravým náboženstvím“;⁵⁸⁷ ve druhém bodě požaduje Heiler „osobní náboženskou zkušenost“;⁵⁸⁸ třetí bod tvoří požadavek vnímat náboženství jako *a priori* pravdivé a zejména odmítnutí reduktivní explanace:

Das dritte Erfordernis ist das *Ernstnehmen des religiösen Wahrheitsanspruches*: man kann nicht Religion recht verstehen, wenn man sie als Aberglaube, Illusion, als Popanz abtut. [...] Alle Religionswissenschaft ist letztlich Theologie, insofern sie es nicht nur mit psychologischen und geschichtlichen

Třetím požadavkem je, abychom *brali pravdivostní nároky náboženství vážně*. Náboženství není možné správně pochopit, pokud jej odvrhneme stranou jako pověru, iluzi nebo strašáka. [...] V konečném důsledku je celá religionistika teologií, nakolik se nezabývá pouze

583 PYE (1997: 278).

584 HEILER (1921: 22): „Wer niemals selbst einen religiösen Impuls gespürt hat, wird nie in die an Wundern und Rätseln so reiche Welt der Religion eindringen.“

585 SROV. MENSCHING (1959) a GOLDHAMMER (1960). MENSCHING (1959: 18–19) má v definici náboženství výraz „posvátno“ hned dvakrát: „erlebnishaftes Begegnung mit dem Heiligen und antwortendes Handeln des vom Heiligen bestimmten Menschen“; GOLDHAMMER (1960: *passim*) má posvátno v názvu každé kapitoly druhé části jeho díla: „Umgang mit dem Heiligen“ (kap. V), „Heilige Gemeinschaft“ (kap. VI), „Die Welt vor dem Heiligen“ (kap. VII), „Das Heilige und der Tod“ (kap. VIII), viz dále také TWORUSCHKA (2011: 308).

586 HEILER (1961: 16): „Die fünfte methodische Forderung ist die phänomenologische Methode: vom φαίνόμενον gilt es zum εἶδος, zum Wesen vorzustoßen. Die Erscheinungen sind nur zu untersuchen um des Wesens willen, das ihnen zugrunde liegt, und im Blick auf dieses.“

587 HEILER (1961: 17): „Was vor allem nottut, ist *Ehrfurcht* vor aller wirklichen Religion.“

588 HEILER (1961: 17): „Das nächste Erfordernis ist *persönliche religiöse Erfahrung*. Ohne sittliches Gefühl kann man nicht Ethik treiben, [...] ohne Religiosität im weitesten Sinne des Wortes nicht Religionswissenschaft.“

Erscheinungen, sondern mit dem Erlebnis jen- psychologickými nebo historickými jevy, ale
seitigen Realitäten zu tun hat.⁵⁸⁹ zakoušením mimosvětských skutečností. (přel.
J. Franek)

Kompetentní badatel na poli studia náboženství je tudíž pouze věřící badatel a studium náboženství se v Heilerově pojetí proměňuje na „liberální filosofickou teologii“,⁵⁹⁰ přičemž jeho použití fenomenologické metody slouží „jako náhražka za důkaz existence Boha“.⁵⁹¹ Příslušnost všech zde zmíněných autorů k protekcionistickému paradigmatu není nutné dále rozvádět.

5.1.4 Atlantická spojka: Wach, Eliade

Další významnou postavou protekcionistického paradigmatu německé fenomenologie je Joachim Wach (studoval také u Friedricha Heilera v Mnichově).⁵⁹² Mnozí badatelé věnující se dějinám religionistiky jej považují za jednoho z „otců zakladatelů“ religionistiky ve Spojených státech amerických,⁵⁹³ kam emigroval před druhou světovou válkou. Dlouhá léta působil na univerzitě v Chicagu a společně se svým pozdějším nástupcem Mirceou Eliadem vytvořili tzv. „chicagskou školu“, která významnou měrou určovala religionistický diskurz ve Spojených státech. Stejně jako u všech již zmíněných autorů je doložitelná inspirace Ottem,⁵⁹⁴ náboženství definuje Wach jako „zkušenost posvátna“, přičemž hned dodává (stejně jako Scheler), že „tento koncept náboženství zdůrazňuje objektivní povahu náboženské zkušenosti v kontrastu s psychologickými teoriemi zakládajícími jeho čistě subjektivní (iluzorní) povahu, které tak často zastávají antropologové“.⁵⁹⁵ Jakkoliv autory těchto „psychologických teorií“ přímo nejmenuje, je zřejmé, že má na my-

589 HEILER (1961: 17).

590 PYE (1997: 285): „Sie [*scil.* Religionswissenschaft] wird zu einer Art liberaler, philosophischer Theologie.“

591 KING (1984: 66): „However, his stance is too narrowly normative here, influenced by a particular understanding of faith which uses the phenomenological method as a substitute proof for the existence of God and is too dependent on Otto's idea of the Holy.“

592 Jakkoliv Wach sám se zaobíral zejména sociologií náboženství (k jeho nejvlivnějším pracím se řadí *The Sociology of Religion* z roku 1944), jak uvádí COX (2006: 173), „Wach's sociology of religion was phenomenological through and through.“

593 FLASCHE (1997: 301).

594 WHALING (1984: 231); SMART (1973: 60). Sám WACH (1950: 115) považuje dílo Söderbloma, Otta a Van der Leeuwa za „neue Phase in der Entwicklung unserer Forschung“.

595 WACH (1944: 13–14): „An examination of definitions of religion is beyond our scope. However, the most workable one still appears to be short and simple: 'Religion is the experience of the Holy.' This concept of religion stresses the objective character of religious experience in contrast to psychological theories of its purely subjective (illusionary) nature which are so commonly held among anthropologists.“

slí Tylora, Frazera nebo Radina, přičemž jeho opovržení reduktivním přístupem k náboženství téměř nezná mezí:

Es gibt nichts Peinlicheres als den hilflosen Versuch, religiöse Texte oder Denkmäler zu interpretieren durch jemand, der nicht weiß, was Ehrfurcht und heilige Schauer sind, oder für den diese Zeugnisse menschlichen Suchens nach der Vereinigung mit der letzten Wahrheit nur äußerliche Zeugnisse des Empfindens „see-lisch kranker“ oder zurückgebliebener Menschen sind.⁵⁹⁶

Neexistuje nic ubožejšího než onen bezmocný pokus interpretovat náboženské texty nebo památky někým, kdo neví, co to je bázeň a posvátné chvění, anebo pro koho jsou tato svědectví lidské touhy po sjednocení s poslední pravdou pouze vnější citové doklady „duchovně chorých“ anebo zpozdílých lidí. (přel. J. Franek)

Wach přejímá *verbatim* také Ottovo vnitřní rozlišení posvátna do jednotlivých modalit (*mysterium tremendum, fascinans, augustum* apod.) a dodává, že tato náboženská zkušenost „v konečném důsledku vzdoruje jakémukoliv pokusu o popis, analýzu a pochopení jeho významu vědeckými prostředky“.⁵⁹⁷ Nejenom to, Wach jednoduše *a priori* postuluje, že fenomenologická hermeneutika „má v oblasti pochopení náboženství věčné právo nad vším racionalismem“,⁵⁹⁸ přičemž předpoklad empirické verifikace hypotéz je odmítnut již v jeho textech z mladšího období jako zcela nedostatečný základ religionistiky.⁵⁹⁹ Pokud je však „vědecká“, tedy empirická verifikace nebo falzifikace odmítnuta, lze se ptát, jakou metodu má tedy religionistika použít pro dosažení svého cíle. Wach opět v návaznosti na Otta přijímá jeho koncepci „smyslu pro vnímání posvátna“ (*sensus numinis*) a odmítá reduktivní explanaci náboženských fenoménů, která by náboženství mohla demaskovat jako iluzi.⁶⁰⁰ Wach také vyžaduje osobní náboženskou zkušenost jako nezbytnou podmínku pro úspěšné uplatnění badatele na poli religionistiky; je požadován „adekvátní emocionální stav, nikoliv lhostejnost, ale spíše angažovaná citová účast, zájem, podíl, participace“,⁶⁰¹ v jiném spisu Wach v návaznosti na Schleiermachera

596 WACH (1950: 119).

597 WACH (1944: 14): „The experience of that which Otto has so finely characterized as the ‘mysterium tremendum et fascinans’ will ultimately defy any attempt to describe, analyze, and comprehend its meaning scientifically. Religious creativity is inexhaustible, ever aiming at new and fuller realization.“

598 WACH (1968: 130): „This is the truth of the hermeneutic of depth-exegesis, which we encounter in all great religious complexes and which – however arbitrary and unprovable its interpretation of the particulars may seem – has an eternal right over against all rationalism in the understanding of religious expressions.“

599 WACH (1923: 34): „Wir können und wollen uns also nicht allein auf die empirische Forschung hinweisen lassen, wir halten es für falsch, wenn gelegentlich gesagt wird, alle Versuche *explicite* herzustellen, was notwendig *implicite* allein lebendig sei, seien nicht nur überflüssig, sondern auch schädlich.“

600 WACH (1951: 35–36): „We must reject all theories of religion which conceive of it as the fulfilment which imaginative or crafty individuals have supplied for a subjective, that is illusory, need.“

601 WACH (1958: 12): „Secondly, a successful venture in understanding a religion different from our

nebo Kristensena opakuje, že „se musíme učit z našeho vlastního náboženského života, abychom pochopili ten cizí“,⁶⁰² v návaznosti na německou *Religionsgeschichtliche Schule*, Söderbloma a Otta mu není cizí ani normativní hierarchické uspořádání jednotlivých náboženství, přičemž křesťanství je opět umístěno na pomyslném vrcholu tohoto žebříčku.⁶⁰³ Pro lepší pochopení Wachova přístupu k religionistice je klíčová pasáž, ve které otevřeně popisuje, co všichni ostatní badatelé protekcionistického přístupu fakticky dělají, ovšem zdaleka ne všichni se k tomu explicitně přiznávají. Wach tvrdí, že v religionistice jednoduše nelze zastávat „neutrální pozici“ ve vztahu k epistémickému odůvodnění či pravdivostním hodnotám náboženských propozic:

The West has to relearn from Kierkegaard that religion is something toward which ‘neutrality’ is not possible. It is true that dangers accompany the appeal to emotions and the arousing of passions. Yet emotions and passions do play a legitimate role in religions. It is precisely here that the *raison d’être*, the best justification, for the comparative study of religions can be and must be found. It is an error to believe that comparative studies must breed indifference. They contribute toward gaining the perspective, as well as of discernment and understanding.⁶⁰⁴

Západ se musí od Kierkegaarda znovu naučit, že ve vztahu k náboženství není možné zastávat „neutrální postoj“. Jistě, odvolávání se na emoce a jítření vášní není bez nebezpečí. Ale emoce a vášně hrají v náboženstvích legitimní roli. Je to právě tady, kde může a musí být nalezen vlastní význam komparativního studia náboženství a jeho nejlepší ospravedlnění. Je chybou domnívat se, že komparativní studia musejí plodit lhostejnost. Přispívají k nalezení perspektivy, k rozlišovací schopnosti a k pochopení. (přel. J. Franek)

Wachova pozice se téměř neliší od raných představitelů protekcionistického paradigmatu (Müller, Tiele, Robertson Smith, Delitzsch): „Úkolem teologie je zkoumat, podporovat a učit víru té náboženské komunity, které je oddána, a také rozněcovat horlivost a vroucnost pro obranu a šíření této víry. Zodpovědností srovnávacího studia náboženství je, aby tuto víru vedla a očisťovala.“⁶⁰⁵ Jak uzavírá jeden z komentátorů Wachova díla, „religionistika slouží na jedné straně jako dů-

own requires an adequate emotional condition. What is required is not indifference, as positivism in its heyday believed [...] but rather an engagement of feeling, interest, *metexis*, or participation.“

602 WACH (1968: 137): „Schleiermacher has seen that we must learn from our own personal religious life in order to encounter the foreign. We need not a blank sheet but an impregnated one, one that will preserve the pictures projected onto it.“ Jak upozorňuje Cox (2006: 175), tento vztah je obousměrný a účast badatele na cizí náboženské zkušenosti také posiluje jeho vlastní: „When the scholar describes and penetrates to the meaning of the social expressions of religion, the scholar’s own religious impulse is fortified.“

603 Primát křesťanství nad ostatními náboženstvími ve Wachově myšlení hezky ilustruje např. jeho srovnání se Sarvepallim Rádhakrišnanem, viz blíže PRESTON (2010).

604 WACH (1958: 9).

605 WACH (1958: 9): „It is the task of theology to investigate, buttress, and teach the faith of a religious community to which it is committed, as well as to kindle zeal and fervor for the defense and spread of this faith, it is the responsibility of a comparative study of religion to guide and to purify it.“ Srov. také WACH (1968: 127–129).

kaz přirozeného zjevení a na druhé straně má vést všechna náboženství podílející se na tomto zjevení k výjimečnému zjevení v Ježíši Kristu jako k nejvyšší formě sebe-zjevení Boha“.⁶⁰⁶

Závěrem tohoto stručného nástinu fenomenologie náboženství se musíme krátce zmínit také o jednom z nejvýznamnějších představitelů tohoto přístupu vůbec, jímž je Mircea Eliade.⁶⁰⁷ Jestliže byla Ottova práce *Das Heilige* prohlášena za jednu z nejdůležitějších knih religionistiky, Eliade je konzistentně označován za jednu z jejích nejvlivnějších osobností.⁶⁰⁸ Jakkoliv se v jeho nejvýznamnějších dílech často objevuje výraz „historie“ (srov. např. *Traité d'histoire des religions*, dílo původně napsáno rumunsky a záhy přeloženo do francouzštiny, nebo jeho trojsvazkové *opus magnum Histoire des croyances et des idées religieuses*)⁶⁰⁹ a Eliade na některých místech argumentuje ve prospěch odlišení religionistiky a teologie a klade důraz na empirický přístup,⁶¹⁰ současný badatelský konsensus považuje Eliadeho spíše za fenomenologa náboženství⁶¹¹ a někteří kritici dokonce vnímají jeho deklarovaný zájem o empirické a historicky kontextualizované zkoumání za bezobsažnou frázi, jejímž jediným cílem je vzbudit zdání vědeckosti.⁶¹²

Pro Eliadeho je zkoumání náboženství v jednotlivých historických tradicích pouze výchozím předpokladem. Skutečný cíl badatele by měl spočívat v identifikaci tzv. „hierofanií“ (zjevování posvátna) v těchto dějinných tradicích, analyzovat

606 FLASCHE (1997: 300): „Religionswissenschaft dient nun dem Aufweis der natürlichen Offenbarung einerseits und der Hinführung aller unter dieser stehenden Religionen zu der speziellen Offenbarung in Jesus Christus als der höchsten Form der Selbstoffenbarung Gottes andererseits.“

607 Eliade je mimořádně kontroverzní postavou dějin religionistiky a odpovídá tomu také množství a různorodost sekundární literatury zabývající se jeho dílem. Pozitivní hodnocení Eliadeho projektu předkládá např. DUDLEY (1977), který sice navrhuje reformovat některé Eliadeho metodologické teze, ale v širším kontextu považuje jeho program studia náboženství za inspirativní; CAVE (1993) hájí Eliadeho koncepci „nového humanizmu“. Kritické zhodnocení Eliadeho podávají McCUTCHEON (1997, zejména pp. 74–100), McCUTCHEON (2001b) nebo DUBUISSON (2005). Ke vztahu Eliadeho politické a ideologické profilace k jeho dílu viz ELLWOOD (1999: 79–126). Mezi sborníky k Eliadeho studiu náboženství vynikají příspěvky obsažené v pracích IDINOPOULOS – YONAN (1994: 65–197); RENNIE (2001) a WEDEMEYER – DONIGER (2010: 101–323).

608 STRENSKI (2006: 309): „one of the most influential comparativists and interpreters of religion in the twentieth century“; COX (2006: 177): „no figure has exercised such an extensive influence over the academic study of religions in North America, and arguably elsewhere, as Mircea Eliade“.

609 ELIADE (1949); ELIADE (1995).

610 ELIADE (1959: 88).

611 BERNER (1997: 344): „Eliade kein Historiker sei, sondern ein Vertreter der Religionsphänomenologie“. Ke stejnému závěru docházejí také MESLIN (1973: 147); COX (2006: 187); PALS (2015a: 231). BIANCHI (1975: 186) se v návaznosti na Pettazzonih v souvislosti s Eliadem ptá, „why religion, as such, should be absolutely antipathetic to history“; STRENSKI (2006: 312) uvádí, že „Eliade is flat out opposed to the historical study of religion“.

612 WHALING (1984: 219): „[...] it is clear that Eliade's way of doing comparative religion is based not so much upon objective empirical criteria but rather upon his own underlying presuppositions“.

je prostřednictvím „kreativní hermeneutiky“⁶¹³ a identifikovat v nich striktně ahistorickou esenci. Eliade posouvá *ad absurdum* tezi svých předchůdců o náboženství jako autonomní skutečnosti *sui generis* – pro Eliadeho je autonomní skutečností *sui generis* totiž také jeho vlastní metoda zkoumání náboženství.⁶¹⁴ Eliade není primárně historik, nýbrž fenomenolog, a v jeho myšlení lze doložit stejné charakteristiky tohoto přístupu jako u všech již zmíněných představitelů protekcionistického paradigmatu, a to zejména nemožnost použití metod přírodních věd v religionistice.⁶¹⁵ Mimo explicitní návaznosti na Ottův apriorní koncept posvátna⁶¹⁶ se u něj objevuje zejména rezolutní odmítnutí jakékoliv formy redukce náboženství na nenáboženské základní prvky:

But admitting the historicity of religious experience does not imply that they are reducible to non-religious forms of behavior. Stating that a religious datum is always a historical datum does not mean that it is reducible to a non-religious history – for example, to an economic, social, or political history.⁶¹⁷

I když připustíme historicitu náboženské zkušenosti, nelze z toho vyvozovat, že tyto zkušenosti jsou redukovatelné na nenáboženské formy chování. Když říkáme, že náboženské datum je vždy také historické datum, nemíníme tím, že je redukovatelné na nenáboženskou historii – např. na ekonomickou, sociální nebo politickou historii. (přel. J. Franek)

Pokud jde o předpoklad víry (anebo nějaké formy religiozity) u badatele na poli religionistiky jakožto nezbytné podmínky pro jeho práci, Eliade přichází se zcela radikálním řešením – člověk je jednoduše identifikován jako *homo religiosus*, ať s tímto označením subjektivně souhlasí, nebo ne. Jestliže Freud, Frazer nebo Tylor vysvětlovali náboženství redukcí na nenáboženské elementy, pak Eliade tento poměr staví na hlavu a tvrdí, že i lidé, kteří se za náboženské vůbec nepovažují, jsou stejně latentní věřící, kteří si svoji niternou víru sice neuvědomují, ale nevědomky hledají souznění s posvátnem a únik před hrůzami „historie“, jež nacházejí v jiných (druhotných a degenerovaných) formách, jako je třeba četba

613 Pro detailní popis této metody viz ELIADE (1969: 57–64).

614 STRENSKI (2006: 326): „Eliade does keep faith with phenomenology’s assertion of the autonomy of religion, but he does so in the most extreme way by declaring his methods of studying religion absolutely autonomous.“

615 OLSON (1992: 23): „It is Eliade’s conviction that no humanistic discipline should conform to models taken from the natural sciences.“

616 ELIADE (1965: 15). ELIADE (1969: 23) u Otta oceňuje také vyzdvížení religionistiky jakožto poslední nositelky hodnot v kontrastu se zkaženým a sekularizovaným moderním Západem: „Otto is important also for other reasons: he illustrates in what sense history of religions could play a role in the renewal of the contemporary Western culture.“

617 ELIADE (1961: 6). Srov. také KITAGAWA (1959: 21): „To be sure, Eliade is aware that there are no purely religious phenomena, because no phenomenon can be exclusively religious. But we agree with him that this does not mean that religion can be explained in terms of other functions, such as social, linguistic, or economic.“ PALS (2015a: 230, 254) považuje odmítnutí redukcionismu za jeden (ze dvou) axiomů Eliadeho myšlení.

knih nebo sledování filmů,⁶¹⁸ nebo dokonce v „americkém způsobu života“.⁶¹⁹ Dle Eliadeho religionistika není popisnou vědeckou disciplínou, nýbrž plní „sotériologickou funkci“⁶²⁰ – odhaluje posvátno a klade si za cíl reformovat moderního sekularizovaného člověka.⁶²¹ Z uvedeného je zřejmé, že jak Wach tak Eliade náleží do protekcionistického paradigmatu religionistiky, jakkoliv je nutno zdůraznit, že Eliade na rozdíl od Wacha a mnohých dalších badatelů na poli fenomenologie náboženství neprotežuje konkrétní náboženskou tradici (křesťanství).

5.2 Fenomenologie a její kritici po roce 1945

Jakkoliv se fenomenologové náboženství první poloviny 20. století v jednotlivostech od sebe často liší, všichni sdílejí základní charakteristiky protekcionistického paradigmatu, mezi něž patří zejména ustavení náboženství jako fenoménu *sui generis* a religionistiky jako vědecké disciplíny *sui generis*; důrazné odmítnutí redukcionistické explanace náboženské zkušenosti; předpoklad nemožnosti uplatnění teoreticko-metodologických postupů přírodních věd; důraz na introspekci, vcítění (*Einfühlung*) a porozumění (*Verstehen*); opomíjení historické podmíněnosti forem náboženského života; v neposlední řadě také návrat k modifikované verzi epistémického zdůvodnění *per hominem*, která na jedné straně vyžaduje u badatele na poli studia náboženství speciální atributy (totiž víru) jako nezbytnou podmínku k tomu, aby se o náboženství mohl vůbec nějakým způsobem kompetentně vyjadřovat, na straně druhé je u některých autorů verdikt věřících dokonce prohlášen za poslední instanci rozhodující o pravdivostních hodnotách propozic, které se dotýkají toho náboženství, jehož věřícími jsou.

Fenomenologie se v první polovině 20. století stala dominantním přístupem ve studiu náboženství, což zdůrazňují také její pozdější kritici. Theo van Baaren v roce 1973 poznamenává, že Gerardus van der Leeuw a Rudolf Otto v letech

618 ELIADE (1969, *preface*, v němž nejsou stránky číslovány): „In the most radically secularized societies and among the most iconoclastic contemporary youth movements (such as a ‘hippie’ movement, for example), there are a number of apparently nonreligious phenomena in which one can decipher new and original recoveries of the sacred – although, admittedly, they are not recognizable as such from a Judeo-Christian perspective.“ K Eliadeho koncepci „latentní religiozity“ viz blíže CAPPS (1995: 142); COX (2006: 186); PALS (2015a: 252–253).

619 ELIADE (1969: 97–99). Srov. také RENNIE (1996: 258): „Eliade’s system cannot support the valorization of any exclusive religion, but rather of religion itself, of religiousness, which he perceives to be a human universal. His thought is inherently, almost *a priori*, pluralist. It thus militates against ‘areligiousness’ as a form of self-deception [...], but it cannot militate for any specific form of religion.“

620 KING (1984: 113).

621 ELIADE (1969: 67): „In brief, the history of religions affirms itself as both a ‘pedagogy’, in the strong sense of that term, for it is susceptible of changing man, and a source of creation of ‘cultural values’, whatever may be the expression of these values, historiographic, philosophic, or artistic.“

1920–1940 ve své podstatě definovali teoreticko-metodologickou diskusí religionistiky a „jejich společný vliv je stále silný“,⁶²² Lammert Leertouwer v témže roce dochází k závěru, že „na evropském kontinentu je fenomenologie náboženství ještě stále považována za tu pravou metodu v systematickém studiu náboženství navzdory tomu, že právě problémy metody fenomenology příliš nezajímají“.⁶²³ Lauri Honko o několik let později mluví v souvislosti s fenomenologií o „metodologickém imperialismu“, a jakkoliv dodává, že „páter Wilhelm Schmidt, Rudolf Otto, Gerardus van der Leeuw a Mircea Eliade již nevládnou [metodologii religionistiky]“,⁶²⁴ tato teze vyjadřuje spíše přání finského badatele než skutečný stav věci.

Ačkoliv je pravdou, že od konce 70. let se fenomenologie náboženství postupně dostává pod palbu kritiků, Frank Whaling v souhrnném přehledu teorie a metodologie religionistiky ještě v roce 1984 uvádí, že „obecné fenomenologické koncepty *epoché* a *Einführung* byly docela široce přijaty jako základní principy studia náboženství obecně a komparativní religionistiky zvláště“,⁶²⁵ což lze doložit také na institucionální úrovni. Kongresy *Mezinárodní společnosti pro historii náboženství* (*International Association for the History of Religions*, IAHR) byly v letech 1950–1970 po organizační a rozhodovací stránce téměř výlučně v područí badatelů hlásících se k fenomenologickému přístupu.⁶²⁶ Nyní krátce představím nejvýznamnější proudy teoreticko-metodologické diskuse ve studiu náboženství v období od konce druhé světové války přibližně do roku 1980, které se s fenomenologickým přístupem různě vyrovnávají.⁶²⁷

622 VAN BAAREN (1973: 45): „Their combined influence is still strong.“

623 LEERTOUWER (1973: 80): „For it is still phenomenology of religion, at least on the continent of Europe, which is accounted *the* method of systematic science of religion, in spite of the fact that precisely problems of methods are little attended to by phenomenologists.“

624 HONKO (1979: xxiii): „I referred to methodological imperialism. Father Wilhelm Schmidt, Rudolf Otto, Gerardus van der Leeuw and Mircea Eliade no longer rule (if they ever did).“

625 WHALING (1984: 280): „[...] the general phenomenological concerns of *epoché* and *Einführung* have been fairly widely accepted as underlying principles of religious studies in general and comparative religion in particular“. WAHLING (1985: 16) dále označuje *epoché* jako „mainstream tendency“.

626 Gerardus van der Leeuw byl prezidentem prvního historického kongresu v roce 1950 a Geo Widengren převzal pozici prezidenta v letech 1960 a 1965; Jouco Bleeker zastával v letech 1950–1965 funkci sekretáře, viz KING (1984: 49); HORNYA (1994: 126–127) a zejména SHARPE (1986: 267–293).

627 Zejména sedmdesátá léta ohlašují obnovení zájmu o metodologii religionistiky. Jacques Waardenburg zakládá u nakladatele Walter de Gruyter ediční řadu *Religion & Reason*, která vydává spisy věnované teoreticko-metodologickým otázkám, a sám Waardenburg do ní přispívá v roce 1973 zásadním dílem *Classical Approaches to the Study of Religion*, viz WAARDENBURG (1999); Günter Lanczkowski o rok později edituje soubor teoreticko-metodologických statí pod názvem *Selbstverständnis und Wesen der Religionswissenschaft* pro prestižní řadu *Wege der Forschung* (LANCZKOWSKI 1974); dále dochází k publikaci četných sborníků, jejichž tématem je výlučně nebo převážně teorie a metodologie religionistiky, viz zejména BIANCHI – BLEEKER – BAUSANI (1972); VAN BAAREN – DRIJVERS (1973); HONKO (1979).

5.2.1 Historický přístup: Pettazzoni, Bianchi

Výše jsem doložil, že fenomenologický přístup často pomíjí dějinnou ukotvenost náboženské zkušenosti a pokouší se o uchopení vlastní podstaty náboženských jevů. Tato tendence, spojená zvláště se jmény Van der Leeuwa a Eliadeho, vyvolala kritickou reakci a značná část teoreticko-metodologické diskuse v období let 1950–1980 se nesla ve znamení konfliktu mezi fenomenologickým a historickým přístupem,⁶²⁸ přičemž za nejvýznamnější představitele historického přístupu je možné považovat zejména italskou dvojici Raffaele Pettazzoni – Ugo Bianchi. Fenomenologii vytýkali zejména její ahistoričnost, důraz na intuici jako metodologický klíč k pochopení náboženství a zejména směřování teologie a religionistiky, resp. kontaminaci vědeckého zkoumání normativními a apologetickými záměry.⁶²⁹

V konečném důsledku se však historický proud od fenomenologie zcela nedistancuje a vyzývá spíše k integraci obou hlavních větví studia náboženství, tedy systematiky a historie.⁶³⁰ S ohledem na rozlišení naturalistického a protekcionistického paradigmatu je důležité, že ani u představitelů historické větve nelze identifikovat snahy o reduktivní explanaci, ať již v jejich počátcích v 19. století, kdy „mnozí historikové [náboženství] považovali za explanaci popis [historických] faktů“,⁶³¹ nebo v její rozvinutější podobě ve 20. století. Ugo Bianchi výslovně upozorňuje na to, že „historik náboženství si musí dávat pozor na ‚redukcionistické‘ pokušení a na sklon k formulování zjednodušujících vysvětlení“.⁶³² Historický přístup tedy nepředstavuje návrat k naturalistickému paradigmatu a redukcionistické explana-

628 Tento konflikt detailně mapuje zejména KING (1984).

629 BIANCHI (1975: 170). Bianchi v tomto kontextu tematizuje a kritizuje zejména „marburskou školu“, tedy Hauera, Otta, Heilera a Benze (*op. cit.*, pp. 170–177). K Pettazzonimu viz blíže SKALICKÝ (2011: 54–60), ovšem s jeho názorem, že Pettazzoni čte fakta „brýlemi protiklerikální socialistické ideologie“ lze souhlasit pouze stěží. Pettazzonihovo koncepti tzv. historické komparace se věnuje ANTALÍK (2005: 71–80).

630 PETTAZZONI (1959: 66): „Religious phenomenology and history are not two sciences but are two complementary aspects of the integral science of religion [...]“; viz dále zejména úvodník k prvnímu číslu nově založeného periodika IAHR *Numen*, PETTAZZONI (1954a), přetištěn také in PETTAZZONI (1954b: 215–219) a HORYNA – PAVLINCOVÁ (2001: 344–349). Ke stejným závěrům dochází MESLIN (1973: 151–152) a ze strany fenomenologů LANCZKOWSKI (1980: 50): „Die Lösung des Konfliktes dürfte in einer möglichst engen Verbindung der Religionsphänomenologie mit der Religionsgeschichte zu erblicken sein.“

631 DRIJVERS (1973: 61): „many historians regarded description of the facts as tantamount to an explanation, so that there was often no stimulus to further analysis“.

632 BIANCHI (1975: 4): „historian of religions must beware of the ‘reductionist’ temptation, and of the tendency to give facile explanations“. Srov. také BIANCHI (1961: 78): „Au contraire, nous sommes convaincu que déjà une recherche historique objective donnera des indications positives que la portée ontologique des faits religieux est inéliminable et irréductible et que – sans elle – les faits seraient de fait méconnus.“

ci náboženských fenoménů, ale kritizuje jistou jednostrannost a nedostatečnost fenomenologického přístupu a vyzývá k integraci obou proudů bádání.

5.2.2 Britská škola sociální antropologie: Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard

Pokud bychom měli někde nalézt pokračovatele naturalistického paradigmatu ve studiu náboženství, pak snad na půdě britské antropologie, která ostatně mohla přímo navazovat na dlouhou tradici reduktivní explanace tak, jak ji provozovali její zakladatelé Tylor, Frazer a Malinowski, ovšem i krátké zhodnocení jejich hlavních protagonistů dokládá opak. Během první poloviny 20. století se konstituuje tzv. Britská škola sociální antropologie, která bezesbýtku opouští explanační ambice svých předchůdců a užívá sociálně-funkcionalistické metody s důrazem na práci v terénu. Alfred Radcliffe-Brown se v manifestu Britské školy sociální antropologie vyjadřuje docela jednoznačně, když odlišně od svých předchůdců zdůrazňuje, že sociální antropologie se „nezabývá původem, ale sociální funkcí, kterou různá náboženství plní – tedy příspěvkem, který vkládají do utvoření a zachování sociálního řádu“.⁶³³ Tuto pozici dokládá také jeho současník E. E. Evans-Pritchard, který věnoval celou monografii kritickému vyrovnání se s naturalistickým paradigmatem a jeho základními tezemi:

What use as a guide to field research are Tylor's and Müller's and Durkheim's theories of the genesis of religion? It is the word genesis on which emphasis is placed. It was because explanations of religion were offered in terms of origins that these theoretical debates, once so full of life and fire, eventually subsided. To my mind, it is extraordinary that anyone could have thought it worth while to speculate about what might have been the origin of some custom or belief, when there is absolutely no means of discovering, in absence of historical evidence, what was its origin. And yet this is what almost all our authors explicitly or implicitly did, whether their theories were psychological or sociological [...].⁶³⁴

Jakým způsobem jsou Tylorovy, Müllerovy a Durkheimovy teorie vzniku náboženství relevantní pro výzkum v terénu? Je to slovo „původ“, na které klademe důraz. Tyto teoretické diskuse, které byly kdysi tak plné života a zápalu, nakonec pohasly právě proto, že vysvětlení náboženství bylo podáváno v kontextu jeho původu a vzniku. Osobně považuji za podivuhodné, že někdo mohl považovat za smysluplné spekulace o tom, jaký asi mohl být původ nějakého zvyku nebo přesvědčení, když nemáme za nepřítomnosti historických dokladů vůbec žádné prostředky k tomu, abychom jeho původ objevili. A přece právě toto všichni naši autoři dělali, ať již implicitně, nebo explicitně, ať již byly jejich teorie psychologické, nebo sociologické [...]. (přel. J. Franek)

633 RADCLIFFE-BROWN (1952: 154): „From this point of view we deal not with origins but with social functions of religions, i. e. the contribution that they make to the formation and maintenance of a social order.“

634 EVANS-PRITCHARD (1965: 101).

Dle Evanse-Pritcharda tedy nemá vůbec smysl ptát se na vysvětlení původu náboženství, protože tato otázka leží mimo možnosti vědeckého zkoumání, přičemž tato základní teze strukturně-funkcionalistické metodologie „hrála vůdčí roli v sociální antropologii až do 60. let 20. století“.⁶³⁵ Pokud se tedy rané období britské antropologie neslo ve znamení pokusů o vysvětlení náboženství, v období mezi dvěma světovými válkami se začíná prosazovat konkurenční přístup, který tyto nezaplněné ambice opouští ve prospěch parciálních hypotéz o funkcích náboženství v konkrétním sledovaném společenském uskupení. Evans-Pritchard si uvědomoval základní konflikt mezi naturalistickým a protekcionistickým paradigmatem a jako katolický konvertita⁶³⁶ zarputile odmítal jakékoliv pokusy o reduktivní explanaci náboženství. Jak uvádí Daniel Pals, dle britského antropologa „není pravděpodobné, že by badatel postrádající jakékoliv osobní náboženské závazky mohl [ve studiu náboženství] uspět. Studium náboženství totiž nemá zcela stejnou povahu jako ostatní vědecké disciplíny. Badatelé, kteří odmítají všechna náboženství, budou zajisté hledat nějaké jejich reduktivní vysvětlení (*explanation*) a teorii – ať již biologické, sociální, nebo psychologické povahy –, která je ‚odvysvětlí‘ (*explain away*). Věřící je na druhé straně osobou, která bude mít větší sklon pohlížet na náboženství – včetně náboženství ostatních lidí – zevnitř a bude se jej snažit vysvětlit tak, aby nezpochybňovala jeho pravdivost (*on its own terms*)“.⁶³⁷

Ačkoliv na tomto místě nemůžu detailněji sledovat další proměny britské antropologie v poválečném období,⁶³⁸ kritické vymezení vůči redukcionismu Tylora nebo Frazera sdíleli její nejvýznamnější postavy, jako např. Evans-Pritchardova studentka Mary Douglasová nebo Victor a Edith Turnerovi. Timothy Larsen dokonce dochází k závěru, že u právě zmíněných badatelů hraje antropologie diametrálně odlišnou roli: Tylor studiem antropologie ztratil křesťanskou víru a manželé Turnerovi ji naopak našli; Frazerovi posloužila komparativní perspektiva ke zpochybňování pravdy křesťanství a Douglasová ji naopak využívala k jejímu posílení.⁶³⁹ Výslovné odmítnutí redukcionismu a hojné použití modifikované kate-

635 JACKSON (1985: 221): „came to dominate social anthropology until the 1960s [...]“.

636 Evans-Pritchard konvertoval již v roce 1944 ke katolicismu, viz SCHNEPEL (1997: 306) a PALS (2015a: 265), přičemž tato konverze také přímo ovlivnila jeho zkoumání náboženství, viz JACKSON (1985: 205).

637 PALS (2015a: 286): „[...] scholar without any personal religious commitment is unlikely to succeed in it. For the study of religion is not entirely like other disciplines. Scholars who reject all religion will inevitably be looking for an explanation that reduces it, for some theory – biological, social, or psychological – that will explain it away. The believer, on the other hand, is a person much more likely to see religion – including other people’s religions – from the inside and to try to explain it on terms that are its own.“

638 Pro přehled antropologických teorií viz např. SOUKUP (2000).

639 LARSEN (2014: 222): „E. B. Tylor was the Christian who lost his faith through studying anthropology; the Turners were the agnostics who found their Christian faith through studying anthropology. The Frazer chapter likewise corresponds to the chapter on Douglas. Both Sir James Frazer and Dame Mary Douglas advanced these theses through a bold use of the comparative method. Both wrote in

gorie „posvátna“ dále nalezneme také u jednoho z moderních klasiků ekologické antropologie, jímž je Roy Rappaport.⁶⁴⁰ Stejně jako v případě historického přístupu reprezentovaného Pettazzonim a Bianchim tedy nelze ani v případě výše zmíněných protagonistů antropologie náboženství mluvit o návratu k naturalismu a explanaci.

5.2.3 Proměny poklasické fenomenologie: Bleeker, Widengren, Smart

Jedním z posledních představitelů klasické fenomenologie a obránců Van der Leeuwova díla⁶⁴¹ byl Jouco Bleeker, významná postava na poli religionistiky i s ohledem na jeho působení v IAHR (sekretář v letech 1950–1965) a spolueditorství zásadního přehledu dějin náboženství *Dějiny náboženství (Historia Religionum, 1969–1971)*.⁶⁴² Bleeker se hlásí k protekcionistickému paradigmatu a otevřeně popírá možnost redukcionistické explanace, protože „nábožensko-historické vysvětlení by nikdy nemělo spočívat v redukci náboženství na nenáboženské fenomény, ať by již byly antropologické, psychologické, nebo sociologické provenience“.⁶⁴³ V návaznosti na Söderbloma, Kristensena a další představitele klasické fenomenologie

a lively manner that allowed their works to reach a wider audience. Frazer, however, sought to use general anthropological theories to undermine the case for Christianity, while Douglas advanced broader anthropological categories in order to make the claims of the Church more compelling.“

640 RAPPAPORT (1999: 2): „Nevertheless, the claim that elements of religion may have been indispensable to humanity's evolution may seem to threaten to subordinate the more abstract, rarefied and meaning-laden aspect of human life to so coarse a utilitarian interpretation that its deep meaningfulness is rendered invisible and inaudible. No such reduction is intended, nor will it take place. Neither religion 'as a whole' nor its elements will, in the account offered of them, be reduced to functional or adaptive terms. An account of religion framed, *a priori*, in terms of adaptation, function or other utilitarian assumption or theory would, moreover, and paradoxically, defeat any possibility of discovering whatever utilitarian significance it might have by transforming the entire inquiry into a comprehensive tautology. The only way to expose religion's adaptive significance (should such there be) as well as to understand it 'in its own right' is to provide an account that is 'true to its own nature'.“

641 BIEZAIS (1979: 145) popisuje Bleekera slovy „loyal champion of Van der Leeuw's phenomenological method“, ovšem zdůrazňuje také to, že Bleeker Van der Leeuwovy teze nepřijímá nekriticky, na což upozorňují také SHARPE (1986: 236) a COX (2006: 126). LANCZKOWSKI (1978: 25) považuje Bleekera za nejvěrnějšího žáka Van der Leeuwa. Sám nizozemský badatel nejjasněji formuluje svou metodologickou pozici v kontrastu s ostatními představiteli fenomenologie *in* BLEEKER (1959). HORYNA – PAVLINCOVÁ (2001: 107) uvádějí, že ačkoliv se Bleeker ve svém raném díle přidržuje Van der Leeuwa, v pozdějších pracích se přiklání spíše k „filologicky a historicky orientované koncepci uppsalské školy“.

642 BLEEKER – WIDENGREN (1969; 1971). Dvousvazkové dílo však bylo podrobeno četné kritice, viz třeba KING (1984: 60): „If the editors wanted a survey of the history of religions which would at the same time present the unity of religion and reveal its structure, this goal has not been achieved.“ Podobně laděnou kritiku podává také DRIJVERS (1973: 59–60).

643 BLEEKER (1979: 175): „Let me simply stress that in my opinion a religio-historical explanation should never be a reduction of religion to non-religious factors, either anthropological, or psychologi-

zastává názor, že mimo dobrou znalost historických dat by badatelé na poli studia náboženství měli následovat „princip zavedený Nathanem Söderblomem, který prohlásil, že pokud někdo chce porozumět náboženství afrických černochů (*negroes*), měl by se naučit myslet černě“.⁶⁴⁴ Poněkud méně kontroverzně tuto myšlenku Bleeker rozvíjí konstatováním, že „skutečné zhodnocení metod [v religionistice] by spočívalo v tom, že by se akceptovaly pouze ty metody, které umožňují nábožensky založeným lidem svědčit o své víře“.⁶⁴⁵ Na základě tohoto předpokladu je opět za poslední instanci rozhodující o vhodnosti nebo nevhodnosti výsledků studia náboženství prohlášen sám věřící.

Z jeho projevu u příležitosti otevření kongresu IAHR v roce 1975 je zřejmé, že dle Bleekera by se religionistika jakožto vědecká disciplína neměla omezovat na prostý popis náboženství, ale měla by sehrávat důležitou podpůrnou roli při obrození sekulárního světa do nové náboženské senzibility, jakkoliv tuto ideu podává v poněkud nepřímé podobě:

Let us not forget that we are living in a period in which religion and cultural values are compelled to fight for their very existence. The question arises: What will be the future of religion and of our civilization? Science cannot corroborate, nor can it renew a faltering faith and a decaying culture. Nor can the history of religions. But it could make its contribution to the solution of the crisis by presenting a clear picture of the intrinsic value of religion. The history of religions, studied impartially and critically, shows that religion always has been one of the noblest possessions of humanity, and that it has for the most part served to spiritualize culture. This is a truth which might bring new hope to the present generation, a generation which is struggling for more spiritual certainty and for a culture permeated by the ideas of justice and peace.⁶⁴⁶

Nezapomínejme na to, že žijeme v období, ve kterém jsou náboženství a kulturní hodnoty nuceny bojovat o vlastní přežití. Nabízí se otázka: Jaká bude budoucnost náboženství a naší civilizace? Věda nemůže potvrzovat ani znovuoobnovovat upadající víru a rozklad kultury. To nemůže ani historie náboženství, ovšem mohla by přispět svým dílem k vyřešení této krize, a to tak, že předloží jasný pohled na niternou hodnotu náboženství. Historie náboženství, pokud je studována nestranně a kriticky, ukazuje, že náboženství vždy bylo jedním z nejvznešenějších statků lidství a ve valné většině případů sloužilo ke zduchovnění kultury. Toto je pravda, která může přinést novou naději současné generaci, generaci, která bojuje o silnější duchovní jistotu a o kulturu prostoupenou idejemi spravedlnosti a míru. (přel. J. Franek)

cal, or sociological“. Stejný požadavek formuluje Bleeker i v jiných textech, srov. třeba BLEEKER (1971: 646).

644 BLEEKER (1979: 176): „Apart from the factual knowledge required there is only one reliable method, namely following the principle of Nathan Söderblom, who declared that in order to understand the religion of the African negroes one should learn to think black.“

645 BLEEKER (1979: 177): „I sometimes wonder whether the adherents of the religions which we are studying would recognize their belief in the picture which we present them. This means that the true evaluation of methods would be to retain only those methods which let religious people themselves testify their faith.“

646 BLEEKER (1975: 32). Na jiném místě – totiž v *Historia religionum*, možná se tedy jedná také o vliv Widengrena jako spolueditora – BLEEKER (1971: 649) ovšem spíše popírá, že religionistika mohla nebo

Z uvedeného je zřejmé, že Bleeker obhajuje základní teze protekcionistického paradigmatu a jako jednoho z posledních významných badatelů jej lze přiřadit ke klasickému fenomenologickému přístupu k náboženství. Geo Widengren, druhý editor již zmíněné dvousvazkové práce *Historia religionum*, již zastává poněkud jinou podobu fenomenologického bádání. Je autorem jedné z posledních velkých systematických příruček fenomenologie – jeho *Fenomenologie náboženství (Religion-sphänomenologie)*⁶⁴⁷ byla publikována německy v roce 1969 (první vydání ve švédštině 1945) a těšila se velmi pozitivním ohlasům.⁶⁴⁸ Widengren rozlišuje fenomenologii jako *systematiku*, jež nepřihlíží k historickému vývoji a sociálním nebo psychologickým vlivům, nýbrž podává strukturální typologii jednotlivých význačných okruhů, které jsou rekurentní v jednotlivých náboženských tradicích (např. mýtus, oběť, rituál, modlitba, problém existence zla, eschatologie, apokalyptika apod.), a *dějiny náboženství*, které diachronně popisují vývoj jednotlivých náboženských tradic. Na rozdíl od „klasické“ fenomenologie tedy nezdurazňuje objektivně pojaté „zření podstaty“ (*Wesensschau*) a nečiní si žádné zvláštní metafyzické nároky.⁶⁴⁹ Dle pozdějších interpretů jeho díla se jedná spíše o „neškodnou komparativistiku“,⁶⁵⁰ přičemž někteří badatelé oprávněně tvrdí, že „Widengren a Heiler se nemůžou více lišit v jejich pochopení fenomenologické metody“.⁶⁵¹ Widengren dokonce sám kritizuje úhelný kámen klasické fenomenologie, totiž Ottův koncept posvátna,⁶⁵² přičemž pochybnosti má i u možnosti aplikace široce přijímaného fenomenologického zdržení se soudu (*epoché*).⁶⁵³

měla tyto pragmatické cíle naplňovat: „Some believe that the purpose of the science of religion and also of the history of religions is to create a form of religion that satisfies the needs of the modern, spiritually-uprooted man. Others expect that the history of religions should be used to promote mutual understanding among the faithful and thus strengthen world peace. Our branch of study cannot satisfy these demands.“

647 WIDENGREN (1969).

648 LEERTOUWER (1973: 80) sice kritizuje arbitrárnost zvolených tematických a typologických okruhů, jinak ale Widengrenovu práci hodnotí kladně. Srov. také LANCZKOWSKI (1980: 49): „Sie verbindet in einer idealen Weise die philologisch-historische mit der systematischen Forschung [...].“

649 Dle klasifikace, kterou pro předválečnou fenomenologii navrhla Eva Hirschmannová, Husserlova doktorandka a neprávem spíše opomíjená postava dějin religionistiky, by Widengren náležel k „čistě deskriptivním fenomenologům náboženství“, jakým byl třeba Chantepie de la Saussaye, viz HIRSCHMANN (1940: 113).

650 Viz třeba WHALING (1984: 264): „[...] what he [*scil.* Widengren] actually produced was not phenomenological typology but comparative suggestions and analogies arising out of inductive history.“

651 KING (1984: 91): „Widengren and Heiler cannot be further apart in their understanding of the phenomenological method.“

652 WIDENGREN (1945: 103–105), v návaznosti na práci Waltera Baetkeho *Das Heilige im Germanischen*, viz BAETKE (1942). BAETKE (1952: 139), který je k Ottovi značně kritický, ovšem zapovídá religionistice možnost naturalistického vysvětlení původu náboženství: „Die Wissenschaft kann über den Ursprung der Religion so viel oder wenig feststellen wie über den Ursprung des Menschen oder der Welt.“

653 WIDENGREN (1968: 259): „Jedoch scheint es, daß dieses Prinzip der *epoché* auch von Gelehrten, die sich zu ihm bekannten, recht unvollkommen verwirklicht worden ist.“

Jakkoliv se Widengren vrátil od klasické fenomenologické metody zpět ke komparativní perspektivě, která by byla analogická spíše Müllerově konceptu komparativní teologie nebo Tieleho morfologii náboženské zkušenosti, švédský badatel programaticky popírá možnost vysvětlení náboženské zkušenosti redukcí na nenáboženské prvky, které je základní premisou naturalistického paradigmatu. Widengren úzce spojuje evolucionismus a explanaci původu náboženství (což je sice oprávněné), příliš ale nerozlišuje mezi historickým původem náboženství (kdy a za jakých okolností vzniklo „první“ náboženství lidstva?) a mezi psychologickým původem náboženství (jaké psychologické mechanismy jsou odpovědné za vznik a přenos náboženských představ a idejí?) – otázka „původu“ (který Widengren chápe spíše ve smyslu „historického původu“) je jednoduše odmítnuta jako nevědecká:

Der Ursprung der Religion liegt jenseits des wissenschaftlich Erforschbaren; wir können uns lediglich eine ungefähre Vorstellung von den ältesten vorstellbaren Formen der Religion machen. Der Versuch, den Ursprung der Religion zu finden, muß ebenso aufgegeben werden wie die alten evolutionistischen Methoden.⁶⁵⁴

Původ náboženství leží vně oblasti, kterou můžeme vědecky prozkoumat. O nejstarších představitelných formách náboženství si můžeme učinit pouze přibližnou představu. Pokusu o nalezení původu náboženství se tedy musíme vzdát, stejně jako se musíme vzdát starých evolucionistických metod. (přel. J. Franek)

Dalším autorem, který se pokusil fenomenologii vnitřně reformovat, je Ninian Smart. S ohledem na dějiny fenomenologie náboženství Smart rozlišuje „čistou typologickou fenomenologii“ (resp. krátce typologii) a „metafyzickou fenomenologii“,⁶⁵⁵ přičemž do první kategorie patří autoři jako např. Chantepie de la Saussaye nebo Tiele, a dále také právě zmíněný Geo Widengren, do druhé kategorie náleží Otto, Van der Leeuw, Kristensen, Heiler nebo Eliade. Smart řadí svůj vlastní přístup do první kategorie jako pokus o založení dynamičtější fenomenologie (o to se pokoušel již Bleeker se svou koncepcí *entelecheie*)⁶⁵⁶ a u zastánců „metafyzické fenomenologie“ nešetří kritikou.⁶⁵⁷ Stejně jako Widengren ovšem odmítá explanační redukcionismus naturalistického paradigmatu.⁶⁵⁸ Smart sice věnuje celou

654 WIDENGREN (1945: 113). Tuto argumentaci přebírá také LANCKOWSKI (1978: 19): „[...] Evolutionismus, insbesondere seitens der Ethnosoziologie, langanhaltend und hartnäckig der Religionsgeschichte Schemata zu oktroyieren versucht, in denen sich die Tendenz äußerte, die Religion natürlich erklären und damit doch letztlich als Religion überwinden zu wollen.“; srov. také LANCKOWSKI (1980: 88–90).

655 SMART (1973: 20): „It is thus possible to distinguish between pure typological phenomenology (which I shall call typology, for short) and metaphysical phenomenology.“

656 Viz zejména COX (2006: 131–136).

657 SMART (1973: 55–57) konkrétně kritizuje Cantwella Smitha, dále také Wacha a Eliadeho (*op. cit.*, pp. 64–67).

658 SMART (1973: 74–91) odmítá základní teze Bergerovy práce *The Sacred Canopy* (BERGER 1969), která je primárně explanační a redukcionistická (náboženství interpretuje jako projekci), kritice podrobuje také Freudovy teorie, viz SMART (1973: 144–148).

jednu kapitolu problému explanace,⁶⁵⁹ ta však pro něj neznamena redukcí náboženské zkušenosti na nenáboženské fenomény, nýbrž něco, co označuje termínem „vnitro-náboženská explanace“ (*intra-religious explanation*), tedy vysvětlení jednoho náboženského fenoménu jiným. Tato metoda má sloužit k reformaci původně statické klasické fenomenologie a Smart se staví skepticky k možnosti „mimo-náboženské“ (tedy reduktivní) explanace (*extra-religious explanation*), jakkoliv do budoucna naznačuje také možnost jejich propojení.⁶⁶⁰

5.2.4 Religionistika jako ekumenická teologie: Frick, Benz, Heiler, Cantwell Smith

Směr bádání, který se zaměřoval na reformu fenomenologie náboženství do podoby teorie a metodologie výzkumu náboženství, nebyl v rozmezí let 1950–1980 jediný. Vedle něj působili také autoři, kteří se klonili spíše k opačným cílům, jak je charakterizoval již ekumenický Parlament světových náboženství, který se sešel po prvé v roce 1893 v Chicagu a jako hlavní metu si vytyčil „sjednotit všechno náboženství proti všemu bezvěrectví“.⁶⁶¹ Heinrich Frick, který byl zmíněn výše, si hned na prvním moderním kongresu IAHR v roce 1950 položil otázku, zda proklamovaná (byť často nedodržovaná) „neutralita“ vědeckého bádání na poli religionistiky dostačuje a zda je dokonce morálně ospravedlnitelná.⁶⁶² Odpověděl na ni záporně a navrhl, aby „náš kongres byl nápomocen tomu, abychom se povznesli nad pouhou neutrální informací a bádání“⁶⁶³ ve službách široce koncipované ekumenické teologie. Ernst Benz na kongresu IAHR v roce 1965 předložil návrh, aby religionistika plnila stejnou úlohu, jakou plnila ekumenická křesťanská teologie pro navázání komunikace a sjednocení jednotlivých křesťanských denominací – religionistika má dle Benze být ekumenikou světových náboženství,⁶⁶⁴ přičemž sám autor je jako liberální protestantský teolog přesvědčen o tom, že „dějiny náboženství a dějiny vývoje náboženského vědomí musejí být nahlíženy jako koextenzivní

659 SMART (1973: 110–134).

660 SMART (1973: 139–140): „In brief, there could be a symbiosis between the intra-religious explanation and the social-developmental explanation [...]“

661 „To unite all Religion against all irreligion“, citováno dle KITAGAWA (1959: 3).

662 FRICK (1950: 125): „Angesichts dieser Voraussetzungen erhebt sich in allem Ernst die Frage, ob die eingangs skizzierte ‚Neutralität‘ wissenschaftlicher Haltung weiterhin ausreicht, insbesondere auch, ob sie noch in der traditionellen Form sittlich gerechtfertigt ist.“

663 FRICK (1950: 132): „Damit haben wir, wenn nicht alles täuscht, die entscheidende religiöse Frage der Gegenwart vor Augen, und mir scheint, daß unser Kongreß über die bloße neutrale Information und Forschung hinaus daran mitwirken sollte, eine lösende Antwort – und das kann ja nur die richtige Antwort, die sachlich begründete Antwort sein – auf die Frage zu finden.“

664 BENZ (1966).

s dějinami spásy. Pokud je zjevení v Kristu skutečně naplněním času, pak musí být toto zjevení také naplněním dějin náboženství.⁶⁶⁵

Friedrich Heiler ve stati z roku 1959 zdůraznil skrytou jednotu všech náboženství (za manifestacemi a fenomény jednotlivých náboženství se totiž ukrývá „skutečné náboženství“) a ze srovnání jednotlivých náboženských tradic vyvodil zcela opačný závěr než třeba Frazer. Pokud pro Frazera představovaly analogie křesťanských idejí a rituálů v pohanských náboženstvích linii potenciální kritiky, pro Heilera se v této jednotě naopak zrcadlí obecně platná pravda náboženství.⁶⁶⁶ Heiler svůj text triumfálně uzavírá následujícími slovy:

A new era will dawn upon mankind when the religions will rise to true tolerance and co-operation in behalf of mankind. To assist in preparing the way for this era is one of the finest hopes of the scientific study of religion.⁶⁶⁷

Když náboženství povstanou ke skutečné toleranci a kooperaci v zájmu lidství, pro lidstvo svitne nová doba. Jedna z největších nadějí vědeckého studia náboženství spočívá v tom, aby se podílelo na přípravě této doby. (přel. J. Franek)

Heiler tudíž bez obalu tvrdí, že *vědecké* studium náboženství se má stát ekumenickou teologií, aby naplnilo své poslání. Identické stanovisko zastává také Wilfred Cantwell Smith, po boku Joachima Wacha a Mircea Eliadeho jeden z nejvlivnějších religionistů v Severní Americe. Zcela v souladu s protekcionistickým paradigmatem *a priori* požadoval, aby v otázce pravdivosti nebo nepravdivosti propozic vztahujících se ke konkrétnímu náboženství měli poslední slovo věřící, kteří se k tomu kterému náboženství hlásí:

For I would proffer this as my second proposition: that no statement about a religion is valid unless it can be acknowledged by that religion's believers. I know that this is revolutionary, and I know that it will not be readily conceded; but I believe it to be profoundly true and important.⁶⁶⁸

Tohle předkládám jako svou druhou propozici: Žádné tvrzení o náboženství není platné, pokud není schváleno věřícími tohoto náboženství. Uvědomuji si, že toto je revoluční [stanovisko] a chápu, že nebude akceptováno bez jistého odporu, přesto se však domnívám, že je to stanovisko hluboce pravdivé a důležité. (přel. J. Franek)

665 BENZ (1959: 131): „[...] the history of religions and the history of the development of the religious consciousness must be seen as coterminous with the history of salvation. If the revelation in Christ is really the fulfilment of time, then it must also be the fulfilment of the history of religions.“

666 HEILER (1959: 139); k jednotě náboženství ve stejném smyslu (v textu ze stejného roku) viz také MENSCHING (1959: 371–379).

667 HEILER (1959: 160).

668 SMITH (1959: 42). O stránku dále (*op. cit.*, p. 43) Cantwell Smith vysvětluje, jak by měl takový princip být uplatněn v praxi: „Non-Christians might write an authoritative history of the church but however clever, erudite, or wise they can never refute Christians on what the Christian faith is. The only way that outsiders can ever ascertain what Christianity is, is by inference from Christian work or art or deed; and they can never be better qualified than those Christians to judge whether their infer-

Tento metodologický postulát není vůbec revoluční, ovšem Cantwell Smith měl pravdu alespoň v tom, že jím formulovaný požadavek nebyl akceptován zcela bez odporu. Četné návrhy podobného vyznění nezůstaly bez kritické odezvy, jak lze doložit třeba na protestní deklaraci proti infiltraci apologetické teologie do vědeckého studia náboženství, kterou nechal na kongresu IAHR v Marburgu (1960) kolovat jako soupis základních podmínek pro studium historie náboženství Zwi Werblowsky, zastávající vědeckého a naturalistického přístupu k náboženství.⁶⁶⁹ Jak na okraj výzev k praktickému uplatnění religionistiky uvádí o rok dříve s notnou dávkou ironie:

Wenn man die vielen Äußerungen zu diesem Thema liest und hört, gewinnt man oft den Eindruck, daß eine Welt, die von Haß, Zwietracht, gegenseitigem Mißtrauen und häßlichen Leidenschaften aller Art zerrissen ist, nur des sanften Lichts der Religion und der Ausstrahlung ihres Geistes milder Weisheit und Toleranz bedürfe, um wieder sicher auf den Pfad der Vernunft und des echten menschlichen Fortschritts zurückzufinden.⁶⁷⁰

Když člověk čte a poslouchá mnohá vyjádření k tomuto tématu, nabývá často dojmu, že svět, který je rozerván nenávisť, neshodami, vzájemnou nedůvěrou a odpornými vášněmi všeho druhu, potřebuje pouze jemné světlo náboženství a vyzarování moudrosti a tolerance jejího ducha, aby se znovu bezpečně vydal na cestu rozumu a pravého lidského pokroku. (přel. J. Franek)

5.2.5 Groningenská skupina: Van Baaren, Drijvers, Waardenburg

Zásadní kritiku fenomenologické metodologie představila v 70. letech 20. století tzv. Groningenská skupina, volně uskupení badatelů nespokojené se stávající úrovní teoreticko-metodologické diskuse na poli religionistiky. Mezi její nejvýznamnější představitele se řadí Theo van Baaren a Jacques Waardenburg. Van Baaren kritizuje fenomenologii z důvodu její disociace kulturního prostředí, ve kterém se jednotlivá náboženství formují,⁶⁷¹ Lammert Leertouwer odmítá *a priori* postulované centrální pojmy fenomenologie náboženství, zejména „posvátno“ (Otto) nebo „moc“ (Van der Leeuw), jako „mystifikace“, kterým ve skutečnosti nic neod-

ences are valid. Indeed, some Christians have maintained that in principle no one can understand Christianity who does not accept it. We do not go so far, but we recognize substance in this contention. We recognize also that a similar point applies to all religions. Anything that I say about Islam as a living faith is valid only in so far as Muslims say 'amen' to it.“

669 O tomto dění zpravuje SCHIMMEL (1960). Ironií zůstává, že jmenovanou deklaraci podepsal také Mircea Eliade, ovšem ne proto, že by se domníval, že religionistika nemá pozvedat lidi z jejich sekulární mizérie, nýbrž proto, že odmítal specificky křesťanskou povahu většiny pobídek k ekumenizaci.

670 WERBLOWSKY (1959: 180). Pro přímou reakci na dění kongresu v Marburgu viz WERBLOWSKY (1960), který jako jedno z největších nebezpečí pro budoucnost kongresů IAHR (a religionistiky obecně) považuje „the basically theological preoccupation of many participants, wrongly claiming to attend as *Religionswissenschaftler*“ (*op. cit.*, p. 218).

671 VAN BAAREN (1973: 50).

povídá;⁶⁷² Han Drijvers podrobuje kritice epistémické odůvodnění *per hominem*, které předpokládá, že konečným arbitrem pravdivosti nebo nepravdivosti proposic vztahujících se ke konkrétnímu náboženství je pouze a jedině věřící, který se k danému náboženství hlásí.⁶⁷³

Na problematičnost tohoto metodologického předpokladu přitom upozorňovali také jiní badatelé: Ugo Bianchi mimo zjevnou nemožnost aplikace tohoto principu na starověká náboženství poukazuje také na to, že věřící mají o svém náboženství často pouze velmi nejasnou představu;⁶⁷⁴ Zwi Werblowsky dodává, že „víra věřícího“ může být prubířským kamenem pouze tehdy, když usilujeme o porozumění subjektivnímu pohledu věřícího – při snaze o objektivní vysvětlení náboženského fenoménu (jak je tomu u reduktivní explanace v rámci naturalistického paradigmatu) nehraje názor věřícího na tuto explanaci žádnou roli.⁶⁷⁵

Syntézu nejvýznamnějších linií kritiky klasické fenomenologie podává zejména Jacques Waardenburg, který odmítá *sui generis* přístup k náboženské zkušenosti („neexistuje žádný legitimní vědecký důvod, abychom považovali data s náboženským významem za samostatnou doménu, stejně jako neexistuje žádný legitimní vědecký důvod, abychom považovali to, co různé kultury a společnosti označují jako ‚náboženství‘, za autonomní realitu“);⁶⁷⁶ propletení teologie a religionistiky („klasická fenomenologie ve skutečnosti sehrávala ideologickou funkci uvnitř stu-

672 LEERTOUWER (1973: 80): „Concepts such as ‘the power’ and ‘the sacred’ are in fact mystifications and therefore not suitable for the explanation of empiric data. Moreover they stand in the way of other explanations: when cultural anthropologists and other sociological researchers try to elucidate religious data by establishing what asymmetrical human relationships they reflect, and precisely who or what is inviolable (sacred), i. e. when they attempt to find an empirical foundation for the power and the sacred, they are only too often reproached from the phenomenological side with being reductionists. This reproach is ridiculous: every science reduces reality, and phenomenology does so too.“

673 DRIJVERS (1973: 73) tvrdí (z behaviorální perspektivy), že můžeme pozorovat pouze reakce, ne přímo myšlenky věřících.

674 BIANCHI (1975: 18): „In fact, apart from the fact that it would render futile all historical studies on ancient religions, the fact remains that the followers of a religion, although they may be representative of the average feeling of its adherents today, are not always good interpreters of their religion as it was in the past, or of the historical interpretative problems closely allied with it.“

675 WERBLOWSKY (1979: 536): „They want to seize ‘the faith of the believer’. This is surely a laudable programme though I doubt, on theoretical and methodological grounds, that it is capable of realization. But even if it were, the realization would bring us to a first level only. Once this particular job is accomplished, we have to move on to another level of analysis, and here I don’t mind a bit if the believer fails to recognize himself, but vigorously object and protest. His protests will not bother me in the least, for my analysis (unlike the initial phenomenological account) is not judged by the believers but only by my professional colleagues. It is they who also have the right to judge whether an allegedly ‘reductionist’ analysis is wrong, or possibly right.“

676 WAARDENBURG (1978: 127): „There is no legitimate scholarly reason to consider data which have a religious meaning to people as constituting a separate realm, just as there is no legitimate scholarly reason to consider what is called religion in different cultures and societies to as constituting an autonomous reality.“

dia náboženství“);⁶⁷⁷ hodnotové soudy („nejenomže bylo náboženství považováno za hodnotovou kategorií o sobě, ale předpokládalo se, že náboženství je a má zůstat obecně existující a všeobecně lidské“).⁶⁷⁸ Waardenburg nakonec dochází k závěru, že „náboženský náhled na náboženství činí z fenomenologie náboženství spíše světonázor a možná také formu náboženství samotného, spíše než výsledek vědeckého bádání“.⁶⁷⁹

Groningenské skupině se sice podařilo podrobit klasickou fenomenologii zdrucující kritice, nebylo ovšem zcela jasné, co by ji mělo nahradit. Waardenburgův vlastní návrh spočívá opět v reformované fenomenologii (tzv. *new style phenomenology*), která nahrazuje domnělé objektivní významy subjektivními, zdůrazňuje roli intencionality při jejich vytváření a navrhuje zkoumat náboženství jako „systém signifikace“ (*system of signification*).⁶⁸⁰ K možnosti reduktivního vysvětlení se Waardenburg sám nevyjadřuje, zatímco Theo van Baaren otázku po „počátcích“ náboženství záměrně pomíjí.⁶⁸¹ Metodologickou krizi na přelomu 70. a 80. let 20. století nejlépe vystihl Michael Pye, který na jedné straně předpokládá, že období epistémického odůvodnění *per hominem* je snad u konce, na straně druhé ještě není jasné, jaký teoreticko-metodologický přístup by jej měl nahradit:

We must continue to be haunted by the possibility of a more general theory of the meaning of depth-structures of religion [...] which must be expected in some ways to supersede or even to contradict the self-understanding of at least some of those involved. Unfortunately no methodologically clear lines of approach seem to have emerged in this area yet, and it remains an urgent problem.⁶⁸²

Musíme ponechat možnost obecnější teorie významu hloubkových struktur náboženství otevřenou a musíme očekávat, že tato teorie v některých ohledech nahradí sebe-pochopení alespoň některých účastníků nebo dokonce bude stát v protikladu k němu. Bohužel se zdá, že v této oblasti se ještě neobjevily žádné metodologicky jasné přístupové linie, což zůstává naléhavým problémem. (přel. J. Franek)

677 WAARDENBURG (1978: 128): „classical phenomenology has in fact played an ideological role within the study of religion, through being a kind of anti-theology or mirror-theology in the service of a given theology, or, precisely through the ‘epoche’, a kind of apologetic if not of a particular historical religion, then at least of an idealized religion or of the fact of religion as such“.

678 WAARDENBURG (1978: 129): „religion has not only been considered a value category in itself, but also that it has been presupposed that religion is and ought to remain generally existing and universally human“.

679 WAARDENBURG (1973: 58): „But a religious view of religion makes phenomenology of religion out to be less a product of scholarship than a world view and perhaps a form of religion itself.“

680 WAARDENBURG (1973: 9–21, 91–137). Waardenburgův koncept kritizují DRIJVERS – LEERTOUWER (1973: 166–168).

681 VAN BAAREN (1973: 42): „The origin of religion has purposefully been left out of discussion.“

682 PYE (1979: 534).

5.3 Závěr: Eliminace naturalistického paradigmatu v religionistice

Závěrem lze konstatovat, že s výjimkou krátkého období na přelomu 19. a 20. století, kdy v kontextu naturalistického přístupu Tylor, Frazer a Freud formulovali své psychologické teorie vzniku náboženství a Durkheim svou teorií sociologickou, bylo studium náboženství téměř cele v područí protekcionistického paradigmatu, a to zejména v období nadvlády fenomenologie náboženství. Krok zpět k Raffaelově *Transfiguraci* nám zprostředkuje věrnou vizuální reprezentaci větší části dějin religionistiky v 19. a 20. století. Jakkoliv se někteří badatelé z přelomu 19. a 20. století pokoušeli vysvětlit náboženství jeho redukcí na nenáboženské fenomény, jejich osud byl v širším kontextu stejný, jako osud apoštolů pokoušejících se uzdravit chlapce posedlého démonem. Značná část jejich současníků a zejména pak zastánci fenomenologie náboženství byli přesvědčeni o tom, že stejně jako musí Ježíš sestoupit z hory a vyléčit chlapce, na jehož uzdravení profánní moudrost nestačí, tak musí i do oblasti studia náboženství vstoupit posvátná nadpřirozená záře v podobě závazku náboženského přesvědčení u badatele a absolutního respektu ke stanovisku věřících. Obraz zachycuje také další předpoklad protekcionistického paradigmatu – stejně tak, jako jsou obě poloviny obrazu od sebe odděleny pomyslnou kompoziční propastí, je odděleno také *sui generis* zkoumání náboženství v rámci protekcionistického paradigmatu od „světské moudrosti“, a to zejména od metod přírodních věd. Raffaeleovo dílo dokonce věrně zobrazuje i jejich vzájemný hierarchický vztah – náboženství a religionistika jako obor, který jej popisuje, jsou umístěny nahoře a ostatní vědy stojí pod nimi.

Dominance protekcionistického paradigmatu v religionistice navzdory spontánně se objevující kritice, která ovšem nebyla schopna fenomenologii nahradit jiným vědeckým programem, přetrvává až do 80. let. V přehledové eseji mapující psychologické teorie náboženství let 1945–1985 se praví, že „společným cílem [většiny deskriptivních psychologů] je „pochopit“ (*verstehen*) náboženskou zkušenost, nikoliv prostřednictvím reduktivní kauzální explanace, nýbrž empatickým ‚znovuprožíváním‘ této zkušenosti“.⁶⁸³ Přehled sociálně-antropologického bádání za stejné období přináší tentýž výsledek: „Lze oprávněně zobecnit, že množství antropologických studií náboženství se nezajímá o vysvětlení náboženství, nýbrž o roli náboženství při vysvětlení společnosti“.⁶⁸⁴ V 70. letech na starém kontinentu a od začátku 80. let v Severní Americe se však protekcionistickému paradigmatu

683 WULFF (1985: 32): „Most descriptive psychologists of religion have considered a range of methods to be more or less equally valid, so long as religious experience remains well in view. Their common goal is to ‘understand’ (*verstehen*) religious experience, not by means of reductive causal explanation, but by ‘reliving’ the experience emphatically [...].“

684 JACKSON (1985: 179): „It is a fair generalization that many anthropological studies of religion are not concerned with the explanation of religion but with the role of religion in the explanation of society.“

postupně formuje významná opozice,⁶⁸⁵ která na institucionální úrovni vyústila v roce 1985 v odchod skupiny badatelů z *Americké akademie náboženství* (*American Academy of Religion*, AAR) a založení konkurenční *Severoamerické asociace pro studium náboženství* (*North American Association for the Study of Religion*, NAASR), jejímiž zakládajícími členy byli Donald Wiebe, Luther Martin, Gary Lease a Thomas Lawson.⁶⁸⁶ Důvodem pro toto rozhodnutí byl právě více či méně otevřený příklon AAR k protekcionistickému paradigmatu a výsledkem „pokud ne nepřátelské, tak negativní chování Akademie vůči jiným, vědecky založeným sdružením, která jsou angažovaná ve studiu náboženských fenoménů“.⁶⁸⁷ Tato skupina badatelů pak připravila půdu pro návrat explanace do studia náboženství, a to zejména v podobě kognitivní vědy o náboženství,⁶⁸⁸ jejíž význam bude v následujících kapitolách nastíněn po stránce metodologické, terminologické a praktické.

685 Viz zejména WIEBE (1980), který se vyslovuje jak pro návrat explanace do studia náboženství, tak pro nutnost opustit *sui generis* přístup, který činí náboženskou zkušenost nepřístupnou vědeckému zkoumání. Wiebe (*op. cit.*, p. 228) sice připouští, že dosavadní historie a fenomenologie náboženství (v její poklasické podobě) dospěla k některým důležitým výsledkům, ovšem hned dodává: „The ‘scientific’ or ‘critical’ study of religion, however, is out for more than simple description: its goal is ‘explanation’. [...] To summarize then, I think it fair to say, first, that the descriptivist approach to the study of religious phenomena is bound to achieve a meager result. And, second, one can [...] draw the modest conclusion that even though ‘religious truth’ is something more than mere propositional truth, [...] it is nevertheless intimately (necessarily) connected with propositional truth thereby making it subject to objective discussion, analysis, and criticism.“ K otázce redukcionismu srov. také diskuse obsažené ve sborníku IDINOPULOS – YONAN (1994).

686 Pro kritiku AAR viz třeba WIEBE (2000: 235–275).

687 WIEBE (2000: 250).

688 Stručný přehled základních tezí kognitivní vědy o náboženství včetně její kontextualizace v dějinách religionistiky podávají HAMPEJS – CHALUPA (2014).