

Franek, Juraj

Naturalismus a protekcionismus v religionistice (1): počátky

In: Franek, Juraj. *Naturalismus a protekcionismus ve studiu náboženství.*

Vydání první Brno: Filozofická fakulta, Masarykova univerzita, 2017, pp. 83-119

ISBN 978-80-210-8798-9; ISBN 978-80-210-8801-6 (online : pdf)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/137593>

Access Date: 24. 02. 2024

Version: 20220831

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

4 NATURALISMUS A PROTEKCIONISMUS V RELIGIONISTICE (1): POČÁTKY

I do not say that the Science of Religion is all gain. No, it entails losses, and losses of many things which we hold dear. But this I will say, that, as far as my humble judgment goes, it does not entail the loss of anything that is essential to true religion, and that if we strike the balance honestly, the gain is immeasurably greater than the loss.
(Max Müller)³⁶⁶

Der wissenschaftliche Geist, an der Beobachtung der Naturvorgänge erstarrt, hat im Laufe der Zeiten begonnen, die Religion wie eine menschliche Angelegenheit zu behandeln und sie einer kritischen Prüfung zu unterziehen. Der konnte sie nicht standhalten.

(Sigmund Freud)³⁶⁷

Viděli jsme, jak se již v antickém filosofickém a náboženském diskursu konstitovala dvě protikladná paradigmatu pojetí náboženské zkušenosti. Předsokratovští filosofové s využitím epistemického odůvodnění *per rem* formulovali hypotézy původu náboženství jako vesměs redukcionistické explanace, které vysvětlují existenci náboženství tím, že identifikují jeho konstitutivní prvky, které samy o sobě náboženskou dimenzi postrádají. Naopak v raně křesťanské literatuře se setkáváme s epistemickým odůvodněním *per hominem* a s přístupem k náboženství, který redukcionismus *a priori* odmítá a náboženskou zkušenost nadřazuje každé filosofické nebo vědecké snaze o její vysvětlení. V následujících dvou kapitolách budu analyzovat stěžejní díla nejvýznamnějších postav moderní religionistiky druhé poloviny 19. a 20. století, a to s ohledem na jejich metodický příklon k naturalismu nebo protekcionismu. Předkládaná analýza je nutně selektivní a v žádném případě si neklade za cíl předložit vyčerpávající popis dějin moderního studia náboženství.³⁶⁸ Těžiště výkladu představují autoři, které lze přiřadit k naturalis-

366 MÜLLER (1893: 8).

367 FREUD (1989: 593).

368 U výběru excerpovaných autorů a děl jsem se opíral zejména o nepostradatelných šest svazků mapujících teorii a metodologii studia náboženství publikovaných v rámci ediční řady *Religion & Reason*, kterou u vydavatele Walter de Gruyter založil Jacques Waardenburg, viz WAARDENBURG (1973 [repr. 1999]; 1974), WHALING (1984; 1985), ANTES – GEERTZ – WARNE (2008a; 2008b). LANCZKOWSKI (1974) v prestižní řadě *Wege der Forschung* vydal soubor textů zabývajících se teoreticko-metodologickými otázkami religionistiky jako vědecké disciplíny; MICHAELS (1997) sebral eseje specialistů k jednotlivým významným postavám studia náboženství od Schleiermachera až po Eliadeho. STERNSKI (2006) a PALS (2015a) popisují vybrané postavy a proudy této disciplíny; PREUS (1987) se věnuje zejména autorům, kteří se pokoušejí náboženství *vysvětlit* (nikoliv pochopit nebo pouze popsat). SHARPE (1986) a CAPPS (1995) popisují dějiny religionistiky včetně jejího institucionálního vývoje. V českém a slovenském jazykovém prostředí popisují dějiny religionistiky zejména HELLER – MRÁZEK (1988: 52–104); HORYNA (1994: 30–86, 95–113); KOMOROVSKÝ (2000: 43–115) a SKALICKÝ (2011: 29–127); nepostradatelnou pomůckou je

tickému anebo protekcionistickému paradigmatu, případně také ti autoři, kteří explicitně kritizovali jednu z těchto pozic, aniž by se tím ovšem nutně zavazovali jejímu opaku. Pojem „paradigma“ užívám v souladu s územ běžným ve filosofii vědy pro označení „velké“ teorie náboženství,³⁶⁹ která formuluje jasné metodologické principy a standardy bádání a zároveň se snaží zodpovědět základní otázky týkající se původu náboženských představ a idejí. Naturalismus a protekcionismus chápu jako „ideální typy“ (Weber) nebo jako teoreticko-metodologické přístupy volně sdílející jisté „rodinné podobnosti“ (Wittgenstein).³⁷⁰

Základní rozdíly mezi naturalismem a protekcionismem lze načrtnout následovně: (1) Naturalismus předpokládá, že původ náboženských představ a idejí lze bezesbytku vysvětlit prostřednictvím jejich redukce na jiné, nenáboženské konstitutivní prvky. Protekcionismus naopak předpokládá, že náboženská zkušenost je principiálně neredukovatelná. (2) Zastánci naturalistického paradigmatu se vesměs domnívají, že náboženství je v jistém smyslu vždy iluzí a jejím centrálním konceptům (zejména božstvům) ve skutečnosti nic neodpovídá. Stoupenci protekcionistického paradigmatu naopak tvrdí, že náboženství reflektuje žitou lidskou zkušenost se skutečně existujícím Bohem nebo posvátnem. (3) Naturalismus popírá, že by badatel na poli studia náboženství musel mít osobní náboženskou zkušenost. Protekcionismus naopak tvrdí, že osobní náboženská zkušenost je *sine qua non* úspěšné badatelské činnosti na vědeckém poli religionistiky. (4) Naturalismus popírá, že by se vědecká interpretace náboženské zkušenosti musela omezovat na rozumění, které musí být potvrzeno a legitimizováno věřícími. Zastánci protekcionistického paradigmatu naopak často tvrdí, že konečný verdikt nad interpretací náboženské zkušenosti můžou vynést pouze ti, kterým je tato zkušenost vlastní. (5) Naturalismus popírá, že by studium náboženství jakožto vědecká či akademická disciplína bylo doménou *sui generis* a vyzývá ke konsilienci s jinými vědními obory. Protekcionismus naopak tvrdí, že náboženství je oblastí lidského vědění a prožívání *sui generis* a religionistika musí tudíž pro popis této jedinečné domény lidského bytí volit svébytné teoreticko-metodologické přístupy.

přehledová antologie HORYNA – PAVLINCOVÁ (2001). Pro nástin českého studia náboženství srov. HORYNA (2001) a BUBÍK (2010).

369 GODFREY-SMITH (2003: 239) definuje paradigma v širším slova smyslu jako „a whole ‘way of doing science’ that has grown up around a paradigm in the narrow sense. In this sense, a paradigm will typically include theoretical ideas about the world, methods, and subtle habits of mind and standards used to assess ‘good work’ in the field“; CURD – COVER – PINCOCK (2013: 1313) rozlišují paradigma ve smyslu „exempláře“ a „disciplinární matice“ následujícím způsobem: „An exemplar is an important scientific theory or piece of research that serves as a model for further inquiry. Disciplinary matrices contain exemplars as one of their elements. They also include heuristic models, ontological and metaphysical assumptions, and methodological principles. In short, paradigms (in the sense of disciplinary matrices) are ‘super theories’ that underlie and guide an entire tradition of scientific research and theorizing.“ V práci používám termín „paradigma“ ve druhém uvedeném významu, tedy jako disciplinární matici.

370 Stručný nástin koncepce ideálního typu podává VÁCLAVÍK (2014: 32–34), Wittgensteinův koncept „rodinných podobností“ bude blíže představen v šesté kapitole této práce.

Z uvedeného plyne, že naturalismus a protekcionismus nejsou vzájemně kompatibilní přístupy a přijetí jednoho paradigmatu většinou implikuje odmítnutí druhého. Neznamená to však, že by všichni badatelé na poli studia náboženství museli nutně přijímat naturalistické nebo protekcionistické teze. Antropolog, který zkoumá rituály konkrétního afrického kmene, ani klasický filolog, který se zabývá orfickou teologií, ve své práci totiž žádnou „velkou teorii náboženství“ obvykle neužívají a nepotřebují. Jejich úsilí směřuje spíše k deskripci a kontextualizaci konkrétního výseku lidského náboženského jednání nebo myšlení, a nikoliv k zodpovězení otázky po původu náboženských představ a idejí na obecnější rovině, ať již proto, že si tuto otázku vůbec nekladou, nebo proto, že ji považují za špatně položenou.³⁷¹

4.1 Naturalistické paradigma v religionistice do roku 1945

Naturalistické paradigma, jehož základním metodologickým předpokladem je snaha o vysvětlení náboženské zkušenosti redukcí na původnější prvky, které samy o sobě náboženskou povahu nemají, lze rozdělit do dvou základních proudů, jakkoliv mezi nimi nelze vést jasnou demarkační linii. Náleží sem teorie, které náboženství vysvětlují jako individuální psychologickou reakci na úrovni jednotlivce, a dále sociologické teorie, jež zdůrazňují sociální rozměr náboženství a vysvětlují jej na úrovni skupiny jednotlivců.³⁷² Toto rozlišení by bylo možné provést také u explanačních teorií naturalistického paradigmatu ve starověkém Řecku: Xenofánés, Démokritos a Prodikos vysvětlují původ náboženství prostřednictvím psychologických mechanismů a autor Sisyfovského fragmentu naopak zdůrazňuje sociálně-funkcionalistickou dimenzi náboženství.

4.1.1 Psychologické teorie (1): Comte, Tylor, Frazer

Nejvýznamnější charakteristiky doprovázející psychologické explanační teorie 19. a počátku 20. století lze doložit již v díle francouzského filosofa a sociologa Auguste

371 Srov. BOYER (2010: 24): „People have tried to explain religious belief in terms of infantile thought, as the flight of reason, as the need for explanations, the urge for reassurance, the necessity of social cohesion and the interests of patriarchy. All those things are real, but they are not the explanations, for the thing to be explained is largely an illusion fostered by religious guilds. Science can explain a lot about people's religious thoughts and behaviours, and should not concern itself with explaining what is non-existent.“

372 Redukcionistické teorie v tomto smyslu rozlišuje třeba BIANCHI (1975: 191–200), který mluví o „psychologismu“ (e. g., Freud) a „marxistickém sociologismu“ (e. g., Marx, De Martino). V této kapitole jsou obě zmíněné kategorie koncipovány širěji, takže „psychologismus“ zahrnuje také antropologické spekulace o původu náboženství u Tylora a Frazera, „sociologismus“ teze z pozdního díla Durkheimova.

ta Comta.³⁷³ V úvodu ke svému šestisvazkovému dílu *Kurz pozitivní filosofie (Cours de philosophie positive*, první vydání 1830) Comte rozlišuje tři stadia lidského poznání a v návaznosti na ideové dědictví osvícenství je zasazuje do pozitivního evolucionistického rámce.³⁷⁴ V diachronní posloupnosti představuje stadium teologické neboli fiktivní (*l'état théologique, ou fictif*), na nějž navazuje stadium metafyzické neboli abstraktní (*l'état métaphysique, ou abstrait*), aby jej nakonec překonalo stadium vědecké neboli pozitivní (*l'état scientifique, ou positif*). Na tomto místě je důležitá zejména Comtova charakteristika teologického stadia:

Dans l'état théologique, l'esprit humain dirigeant essentiellement ses recherches vers la nature intime des êtres, les causes premières et finales de tous les effets qui le frappent, en un mot, vers les connaissances absolues, se représente les phénomènes comme produits par l'action directe et continue d'agents naturels plus ou moins nombreux, dont l'intervention arbitraire explique toutes les anomalies apparentes de l'univers.³⁷⁵

Lidský duch v teologickém stadiu zaměřoval svá zkoumání zejména na niternou povahu jsoacen a na první a finální příčiny všech úkazů, které považoval za podivuhodné – jedním slovem, na absolutní vědění. Lidský duch si představuje fenomény jako důsledky přímého a soustavného jednání nadpřirozených bytostí, ať jsou již více nebo méně početné, a jejich nahodilá intervence vysvětluje všechny zdánlivé anomálie světa. (přel. J. Franek)

Comte spatřoval původ náboženství ve snaze člověka o vysvětlení a pochopení světa kolem něj. Protože lidé v tomto dějinném stadiu ještě nedospěli ke skutečnému vědeckému poznání fenoménů, jsou nuceni vysvětlovat „anomálie“ (tedy jevy, které nepodléhají žádnému známému přírodnímu zákonu) prostřednictvím přímého zásahu nadpřirozených bytostí. Ten je ovšem nahodilé povahy (*arbitraire*) a v konečném důsledku, jak sám Comte zdůrazňuje, fiktivní, což se ale ukáže *ex post* až tehdy, když lidstvo vkročí do pozitivního, vědeckého stadia své existence. Teprve tehdy dokáže věda tyto subjektivně vnímané anomálie vysvětlit bez nutnosti odkazu k nadpřirozeným bytostem. Comte náboženství zcela nezavrhuje, nýbrž pokouší se reformovat jej na „náboženství lidstva“.³⁷⁶ Přesto je na místě otázka, nakolik lze tento pokus ještě *bona fide* pojímat jako náboženství: Comte uvažoval o jisté ateistické analogii k revolučnímu kultu Nejvyšší bytosti, jehož „dogmatič-

373 V cizojazyčných přehledech dějin religionistiky je Comte zmiňován spíše zřídka, náležitou pozornost mu věnuje PREUS (1987: 107–130). Podrobnou analýzu třech stadií podává BOURDEAU (2006) a „náboženství lidstva“ se detailně věnuje zejména WERNICK (2001).

374 COMTE (1934: 2) mluví o „marche progressive de l'esprit humain“. Samotná tři stadia vývoje kultury za mnohé vděčí předchozím osvíceneckým teoriím, a to zejména Saint-Simonovi, viz blíže CAPPS (1995: 61–62); HORYNA (1994: 33) zdůrazňuje také vliv Hegelova myšlení.

375 COMTE (1934: 2).

376 Pro stručný přehled základních tezí Comtovy reformace náboženství viz BOURDEAU (2003: 10–20), který podotýká, že jeho myšlenky se nesetkaly s náležitou odezvou: „Le moins qu'on puisse dire est que l'histoire n'a pas répondu aux attentes du Grand-Prêtre de l'Humanité“ (*op. cit.*, p. 19). Jak ovšem poznamenává NEŠPOR (2008: 24), v roce 1900 „skupina Comtových následovníků skutečně založila Positivistický apoštolát a v domě ‚kněžky humanity‘, Comtovy přítelkyně Clotildy de Vaux, vybudovala svoji kapli“.

kou“ měly být poznatky získané vědeckými postupy. Význam Comtova přístupu spočívá v tom, že pro další vývoj religionistického diskursu v kontextu psychologizujících teorií naturalistického paradigmatu předznamenává tři základní myšlenky: (1) náboženství je fakticky nepravdivé („fiktivní“); (2) za jeho vznikem stojí intelektuálně-psychologické mechanismy vlastní lidským bytostem, zejména vnitřní puzení ke snaze vysvětlit uspokojivým způsobem okolní svět; (3) náboženství náleží konkrétní dějinné etapě vývoje lidského rodu a je (resp. má být) překonáno a nahrazeno vědeckým poznáním. Tyto teze přejali také dva hlavní představitelé psychologické verze naturalistického paradigmatu ve studiu náboženství, Edward B. Tylor a James G. Frazer.

Edward B. Tylor, který se řadí k zakladatelům britské antropologie, publikoval v roce 1871 přelomovou práci *Primitivní kultura* (*Primitive Culture*), v níž se pokusil vysvětlit původ náboženství prostřednictvím teorie animismu.³⁷⁷ Tylor se domnívá, že koncepce nadpřirozených bytostí vznikla tak, že ze snových obrazů se utvořil koncept duše, která přežívá fyzickou smrt individua. Duše významných členů společenství jsou následně uctívány, čímž je položen základ ke vzniku kultu předků, který následně vyrůstá do polyteismu, ve finální fázi vývoje náboženství se pak polyteismus transformuje na monoteismus. Tylor podobně jako Comte zachovává evoluční schéma a je také přesvědčen o tom, že významnou roli při vzniku náboženství hraje snaha o intelektuální vysvětlení světa, a to zejména těch jeho aspektů, které nejsou vysvětlitelné „naturalisticky“.³⁷⁸ Tylor se však od Comta zásadně liší v odpovědi na otázku, proč náboženství přetrvává i v dobové společnosti, která vesměs přijímá vědecký světonázor a zakládá si na něm. Tylor tento problém řeší teorií tzv. „přežitků“ (*survivals*): Přežitky jsou ty kulturní fenomény, které mají svůj původ v nějakém starším stadiu lidské kultury, avšak síla zvyku je konzervuje i ve stadiích následujících, ačkoliv již přestaly plnit svou původní funkci. Tylor uvádí: „Když se nějaký zvyk, umění, nebo názor zakoření ve světě, může stát, že rušivé vlivy na něj působí v tak malé míře, že může zachovávat svůj tok z generace na generaci – a jako proud, který se usadí ve svém korytu, bude plout věky. Toto je jednoduše setrvačnost kultury, a je s podivem, že změna a revoluce lidských záležitostí ponechala tolik svých nejslabších pramínek téct tak dlouho.“³⁷⁹ Jeden ze současných komentátorů Tylorova díla pak popisuje přežitky poněkud přímočařeji jako „neužitečné fosilie vyplavené na pláž současnosti“.³⁸⁰

377 Viz zejména TYLOR (1903a: 417–502, 1903b: 1–361).

378 STRENSKI (2006: 93): „religion was really about giving account of or explaining the world“.

379 TYLOR (1903a: 70): „When a custom, an art, or an opinion is fairly started in the world, disturbing influences may long affect it so slightly that it may keep its course from generation to generation, as a stream once settled in its bed will flow on for ages. This is mere permanence of culture; and the special wonder about it is that the change and revolution of human affairs should have left so many of its feeblest rivulets to run so long.“

380 STRENSKI (2006: 112): „useless fossil washed up on the shores of the present“.

Tylor uvádí dlouhý výčet nejrůznějších přežitků,³⁸¹ od dětských her přes přísloví a hádanky až po to, co autor označuje za „kýchací pověru“ (*sneezing superstition*),³⁸² na které lze názorně ukázat, co přesně má Tylor pod výrazem „přežitek“ na mysli. Jakkoliv britský antropolog používá spíše příklady ze starší historie, ještě i dnes při kýchnutí Angličan přeje „[God] bless you!“, Bavor „Helf Gott!“, Španěl „Jesús“ nebo „Dios te bendiga“ a starší Čech možná také „Pozdrav Pánbůh!“. Dle Tylora je toto blíže neurčené kauzální spojení mezi aktem kýchnutí a nadpřirozenou bytostí přežitkem z doby, kdy bylo vnímáno jako smysluplné. Ačkoliv tomu tak v současnosti již u většinové populace není (stejně tak, jako tomu nebylo v Tylorově viktoriánské Anglii), konkrétní jazykový úzus konzervuje původní použití. Jak uzavírá Tylor, „přežitek podivných starých formulí v moderní Evropě se zdá být nevědomým záznamem té doby, ve které vysvětlení kýchnutí ještě nebylo předáno fyziologii, ale nacházelo se ještě v ‚teologickém stadiu‘.“³⁸³ Stejný závěr pak Tylor činí i o koncepci duše, která je navzdory spíše nepodstatným rozdílům „spojitá od filosofie divošského myslitele až po moderního profesora teologie“ – stává se z ní pouhý „stín stínu“ a Tylor předpovídá, že duše bude jednou cele záležitostí „metafyziky náboženství“ a v praxi bude nahrazena psychologií založenou na vědeckém poznání a biologii.³⁸⁴

Podrobný popis animismu u Tylora pak nenechává nikoho na pochybách, že náboženství není ničím jiným, než dalším přežitkem dávno překonané kulturní epochy lidství.³⁸⁵ Jak poznamenává Karel Skalický, pro Tylora „Bůh není nic jiného než duše vývojem nafouklá do tak obrovitých rozměrů, až se stala jedinou“, přičemž „duše sama není nic jiného než výplod nekritického výkladu fenoménu života a smrti, bezvědomí a spánku, snů a vidění, v nichž mrtví vystupují jako živí“.³⁸⁶ Stejně jako Comte zastává britský antropolog tezi, že náboženství nejenom že není

381 TYLOR (1903a: 70–111).

382 TYLOR (1903a: 100).

383 TYLOR (1903a: 104): „The lingering survivals of the quaint old formulas in modern Europe seem an unconscious record of the time when the explanation of sneezing had not yet been given over to physiology, but was still in the ‘theological stage’.“

384 TYLOR (1903a: 501): „Yet it is evident that, notwithstanding all this profound change, the conception of the human soul is, as to its most essential nature, continuous from the philosophy of the savage thinker to that of the modern professor of theology. [...] The soul has given up its ethereal substance, and become an immaterial entity, ‘the shadow of a shade’. Its theory is being separated from the investigations of biology and mental science, which now discuss the phenomena of life and thought, the senses and the intellect, the emotions and the will, on a ground-work of pure experience. There has arisen an intellectual product whose very existence is of the deepest significance, a ‘psychology’ which has no longer anything to do with ‘soul’. The soul’s place in modern thought is in the metaphysics of religion [...]“

385 PREUS (1987: 138): „The outcome of Tylor’s massively documented consideration of mythology and animism will be that religion itself is a survival.“

386 SKALICKÝ (2011: 37).

fakticky pravdivé, nýbrž může a musí být překonáno vědeckým poznáním,³⁸⁷ přičemž moderní badatelé se v této souvislosti shodují na tom, že Tylor byl obecně nepřátelský vůči náboženství.³⁸⁸ Na tomto místě je vhodné citovat několik vět ze samotného závěru druhého svazku Tylorova nejvýznamnějšího díla, které jasně dokládají jeho vizi nahrazení náboženství vědeckým poznáním:

On the one hand the Anglican blends gradually into the Roman scheme, a system so interesting to the ethnologist for its maintenance of rites more naturally belonging to barbaric culture; a system so hateful to the man of science for its suppression of knowledge, and for that usurpation of intellectual authority by a sacerdotal caste which has at last reached its climax, now that an aged bishop can judge, by infallible inspiration, the results of researches whose evidence and methods are alike beyond his knowledge and his mental grasp. On the other hand, intellect, here trampled under the foot of dogma, takes full revenge elsewhere, even within the domain of religion, in those theological districts where reason takes more and more command over hereditary belief, like a mayor of the palace superseding a nominal king.³⁸⁹

Na jedné straně se Anglikánská církev mísí s katolicismem, tedy systémem, který je pro etnologa velice zajímavý, protože zachovává rituály, které jsou přirozenější pro barbarskou kulturu. Je to systém pro muže vědy zcela odporný, protože potlačuje vědění a jeho kasta kněží si uzurpuje intelektuální autoritu, přičemž tato uzurpace dosáhla konečně svého vrcholu právě teď, když starý biskup může prostřednictvím neomylné inspirace vynášet soudy nad výsledky vědeckého zkoumání, jehož důkazy a metody přesahují jeho vědomosti a jsou nad jeho mentální chápání. Na druhé straně intelekt, který je tady pošlapáván nohou dogmatu, dokonává svou plnou pomstu jinde – dokonce i na poli náboženství a v těch teologických okresech, kde si rozum sjednává stále více pravomocí nad zděděnou vírou, jako majordomus, který nahrazuje zvoleného krále. (přel. J. Franek)

Základní Tylorova východiska sdílí také Herbert Spencer,³⁹⁰ ovšem nejvýznamnějším Tylorovým pokračovatelem byl James G. Frazer, jehož vlivný fenomenolog

387 Jak poznamenává CAPPS (1995: 82), dle Tylora „the primitive imagination (characterized by the animistic theory of vitality) must be abandoned in favor of a perspective that claims a clearer and more refined scientific accuracy“; SHARPE (1986: 57) se vyjadřuje ještě ostřeji a dle něj Tylor spatřoval původ náboženství v „childish aberration (or at least inadequacy) of thought“.

388 KOHL (1997: 45) uvádí: „Sein Interesse an der Religion war denn auch alles andere als religiös geprägt. Ihre endgültige Überwindung durch die Wissenschaft erschien ihm nur eine Frage der Zeit.“ STRENSKI (2006: 94) se taktéž domnívá, že Tylor byl „certainly broadly antagonistic towards religion, [and] found it agreeable to cast religion in the poorest light possible“; na jiném místě mluví o Tylorově „general antipathy to religion“ (*op. cit.*, p. 105). PALS (2015a: 16) identifikuje v Tylorově díle „a strong distaste for traditional Christianity, especially Roman Catholicism“ a Tylora považuje za nenáboženského člověka, který „refused to settle any question by an appeal to the divine authority of the Church or the Bible“ (*op. cit.*, p. 17).

389 TYLOR (1903b: 450).

390 Spencer přejímá teorii animismu téměř bez výhrad, ovšem mluví o ní jako o „ghost-theory“, dle které člověk přechází od uctívání předků k jejich apoteóze, a tím ke vzniku náboženství *sensu stricto*, viz stručně SPENCER (1885: 1–7) a obšírněji SPENCER (1898: 171–183, 218–225). Stejně jako Tylor, i Spencer trvá na tom, že animismus je ve své podstatě mylný a fakticky nesprávný: „The ghost-theory of the savage is baseless.“, viz SPENCER (1885: 14). Spencer se ovšem (stejně jako Comte) nemíní náboženství úplně vzdát, nýbrž propaguje jakési „agnostické náboženství“, viz zejména jeho výměnu názorů s Frederikem Harrisonem, která byla pod názvem *The Insuppressible Book* přetištěna in SPENCER (1885).

náboženství Geo Widengren později označil za „vtělení evolucionismu na poli srovnávací religionistiky“,³⁹¹ přičemž Frazerovo monumentální kompendium srovnávacího studia náboženství, *Zlatá ratolest* (*The Golden Bough*, první vydání 1890), svým úspěchem dalece překročilo hranice antropologie nebo rodící se religionistiky.³⁹² Frazer se ve své základní metodologické orientaci od Tylora téměř neliší a navazuje také na Comtovo dílo.³⁹³ Svou vlastní teorii tří stadií lidské kultury formuluje prostřednictvím triády sestávající z magie, náboženství a vědeckého poznání, které na politické a sociální úrovni odpovídá triáda kouzelníka, kněze a světského vladaře.³⁹⁴ Frazer nejdříve rozvíjí analogii mezi magií a vědou, přičemž tvrdí, že jejich základní ustavení je totožné – oba přístupy, jak magický, tak vědecký, mají za cíl podrobení si přírody lidskými aktéry a její účelné využívání.³⁹⁵ Rozdíl spočívá v tom, že magie používá neefektivní postupy, věda (jak se později ukáže) postupy efektivní. Náboženství, které stojí mezi těmito dvěma stadii, Frazer definuje jako „uctívání a usmiřování sil, které jsou nadřazené člověku a o kterých se soudí, že usměrňují a ovládají běh přírody a lidského života“.³⁹⁶ V kontrastu s magií a vědou náboženské stadium předpokládá, že příroda není nutně uniformní a není svázaná neměnnými zákony, nýbrž do jejího řádu mohou zasahovat nadpřirozené bytosti, které jsou schopny arbitrárně měnit běh věcí.

Frazer následně předkládá diachronní evolucionistickou rekonstrukci zmíněných tří stadií, přičemž „Věk magie“ (*Age of Magic*) stojí na počátku této sekvence. Vzhledem k tomu, že se magie v průběhu času ukazuje jako neúčinná,³⁹⁷ věk magie přechází do „Věku náboženství“ (*Age of Religion*), a to na základě následující úvahy: Jestliže magie nevede ke kýženým výsledkům a lidé prostřednictvím ní nedokážou přírodu ovládnout, je tomu tak možná proto, že přírodu již kontroluje někdo jiný, totiž nadpřirozené bytosti, které jsou jejími tvůrci. Frazer z titulu své akademické

SHARPE (1986: 34) spatřuje Spencerův přínos spíše v neúnavné apologii evolučního přístupu v 19. století než v jeho vlastních teoriích týkajících se náboženství.

391 WIDENGREN (1945: 87): „die Inkarnation des evolutionistischen Geistes auf dem Gebiet der vergleichenden Religionswissenschaft“.

392 Jako příklad lze uvést třeba Eliotův modernistický manifest *The Waste Land* – v poznámkách k této básni sám ELIOT (1952: 50) uvádí: „To another work of anthropology I am indebted in general, one which has influenced our generation profoundly; I mean *The Golden Bough*; I have used especially the two volumes *Adonis, Attis, Osiris*. Anyone who is acquainted with these works will immediately recognise in the poem certain references to vegetation ceremonies.“

393 TWORUSCHKA (2011: 77): „Diese Auffassung lehnte sich an Auguste Comtes soziale Evolutionstheorie an.“

394 WISSMANN (1997: 85).

395 Jak poznamenává STRENSKI (2006: 142), Frazer (stejně jako Tylor) téměř nerozlišuje mezi vědou a technologií, proto může vést paralelu mezi magií a „vědou“.

396 FRAZER (1920: 222): „propitiation or conciliation of powers superior to man which are believed to direct and control the course of nature and of human life“.

397 FRAZER (1920: 237) mluví o „tardy recognition of the inherent falsehood and barrenness of magic“.

pozice na přelomu 19. a 20. století nemohl anebo nebyl ochoten náboženství kritizovat otevřeně, ovšem v předmluvě k druhému vydání *Zlaté ratolesti* v poetickém hávu a v návaznosti na Comta implicitně naznačuje, že věk náboženství bude triumfálně nahrazen „Věkem vědy“:

It is indeed a melancholy and in some respects thankless task to strike at the foundations of beliefs in which, as in a strong tower, the hopes and aspirations of humanity through long ages have sought a refuge from the storm and stress of life. Yet sooner or later it is inevitable that the battery of the comparative method should breach these venerable walls, mantled over with ivy and mosses and wild flowers of a thousand tender and sacred associations. At present we are only dragging the guns into position: they have hardly yet begun to speak. The task of building up into fairer and more enduring forms the old structures so rudely shattered is reserved for other hands, perhaps for other and happier ages. We cannot foresee, we can hardly even guess, the new forms into which thought and society will run in the future. Yet this uncertainty ought not induce us, from any consideration of expediency or regard for antiquity, to spare the ancient moulds, however beautiful, when these are proved to be out-worn. Whatever comes of it, wherever it leads us, we must follow truth alone. It is our only guiding star: *hoc signo vinces*.³⁹⁸

Ano, je to melancholická a v některých ohledech nevděčná úloha, udeřit do základů přesvědčení, ve kterých po dlouhé věky jako v silné věži hledaly naděje a snahy lidstva útočiště před bouřkou a shonem života. A přece je nevyhnutelné, aby dříve nebo později dělostřelecká baráž komparativní metody prolomila tyto cihodné zdi, ověncené břeččanem, mechem a divokými květy tisíce něžných a posvátných spojení. V současnosti pouze umísťujeme zbraně na své místo – zatím se stěží zmohly na slovo. Znovu vybudovat tyto staré stavby, které byly tak hrubě ořeseny, a proměnit je v hezčí a odolnější podobu – to je úloha vyhrazená pro jiné ruce a snad pro jiné a šťastnější věky. Nejsme schopni předvídat, a stěží můžeme vůbec odhadnout, do jakých nových podob se promění myšlení a společnost v budoucnu. Avšak tato nejistota by nás nesměla vést k tomu, abychom z respektu k prospěšnosti nebo z ohledu na důstojné stáří ušetřili tyto pradávne struktury, jakkoliv nádherné, pokud se ukážou být zastaralými. Ať je již výsledek jakýkoliv, ať již nás zavede kamkoliv, musíme následovat pouze pravdu. To je jediná hvězda, která nás vede: *v tomto znamení zvítězíš*. (přel. J. Franek)³⁹⁹

Výmluvný je v této souvislosti také postoj, který Frazer zaujal ke svému vlastním projektu komparace mnoha křesťanských zvyklostí a idejí s těmi „pohanskými“; zmínit můžeme třeba Attida, Adonise, Osirise nebo Dionýsa jako modely pro smrt a znovuzrození Boha, resp. obraz bohyně Kybélé jako „bohorodičky“. V roce 1889 svému nakladateli Georgovi Macmillanovi napsal: „Podobnost mnohých divošských zvyklostí a idejí se základními doktrínami křesťanství je podivuhodná. Já však tento paralelismus nijakým způsobem nezmiňuji a ponechávám na mých čtenářích, aby vyvodili vlastní závěry, ať by již byly jakékoliv.“⁴⁰⁰ Frazer sám pro

398 FRAZER (1920: xxvi).

399 Ačkoliv bylo stěžejní Frazerovo dílo do češtiny přeloženo hned v několika verzích a vydáních (viz FRAZER 2000 a FRAZER 2007), zde citovaná předmluva se nenachází ani v jednom z nich.

400 Cituji dle ACKERMAN (1987: 95): „The resemblance of many of the savage customs and ideas to the fundamental doctrines of Christianity is striking. But I make no reference to this parallelism, leaving my readers to draw their own conclusions, one way or the other.“

sebe náležité závěry vyvodil a badatelské *communis opinio* jej oprávněně považuje za člověka, který v náboženství spatřoval pouze neúspěšný pokus člověka o ovládnutí přírody.⁴⁰¹ S vědeckou a technologickou revolucí totiž dle něj „začíná doba, kdy náboženství nebude potřeba a zanikne“.⁴⁰²

Souhrnně lze uzavřít, že Comte, Frazer a Tylor zakládají v moderní religionistice naturalistické paradigma psychologické provenience. Všichni tři autoři popisují evoluční, sukcesivní stadia vývoje lidské kultury a společnosti, přičemž se domnívají, že náboženské stadium bude v brzké budoucnosti překonáno věkem vědy a technologie. Podstata náboženství dle nich spočívá ve víře v nadpřirozené bytosti, přičemž tuto víru vysvětlují redukcionisticky jako důsledek psychologických mechanismů lidského rodu: Comte jako důsledek intelektualistické snahy lidstva vysvětlit racionálně nevysvětlitelné fenomény; Tylor jako reakci na existenci snových představ a koncepci duše; Frazer jako důsledek selhání magického přístupu k přírodě a snahou o její ovládnutí.

4.1.2 Psychologické teorie (2): Freud, Malinowski, Radin

Sigmund Freud se otázce náboženství věnuje zejména ve dvou svých dílech: V práci *Totem a Tabu* (*Totem und Tabu*, 1913) předkládá popis původu náboženství prostřednictvím aplikace psychoanalytické teorie na totemismus a v pozdějším díle *Budoucnost jedné iluze* (*Die Zukunft einer Illusion*, 1927) se pak věnuje obecnějším úvahám o funkci náboženství pro jedince a společnost. Freud při analýze totemismu vychází zejména ze soudobých antropologických prací. Stejně jako Frazer nikdy nepracoval v terénu, a byl tudíž odkázán na druhotné zprávy dobrodruhů a misionářů (Tylor strávil alespoň půl roku v Mexiku studiem tamního kmene *Anahuac*). V první jmenované práci se pokouší vysvětlit zejména dva zákazy, jejichž prostřednictvím byl totemismus na přelomu 19. a 20. století definován, tedy zákaz usmrcení totemu (zvířete nebo rostliny) a zákaz sexuálních styků uvnitř kmene (exogamie).⁴⁰³ Freud rekonstruuje v návaznosti na Darwinovy teze prvotní

401 HORYNA – PAVLINCOVÁ (2001: 154): „Velmi záhy se začal projevat jeho výrazně racionalistický postoj k náboženství, jenž ho již během studií vedl k rozchodu s křesťanstvím a ke kritickým analýzám náboženských projevů“; STRENSKI (2006: 139): „Frazer quite early rejected religion“; ke stejným závěrům dochází také WISSMANN (1997: 77), který mluví o „Abwendung von der Religion seiner Kindheit“ – dle Wißmanna Frazer „in aller Religion nur <superstition> am Werk sehen konnte“ (*op. cit.*, p. 77). PALS (2015a: 28) označuje Frazera explicitně za ateistu. Pace SHARPE (1986: 87), který se domnívá, že „Frazer was in fact conventionally Christian all his life, and in no way wanted to see his work applied to the dismissal of religion“. Sharpe má jistě pravdu v tom, že Frazer nekritizoval náboženství výslovně, ovšem implicitně kritický pohled se v jeho dílech zajisté objevuje.

402 HORYNA (1994: 37).

403 Jako jeden z prvních badatelů popsal fenomén exogamie MACLENNAN (1865) v práci *Primitive Marriage*, která se zabývá zejména tradicí únosu nevěsty; totemismus jako primitivní náboženství tema-

stav kmenového společenství následujícím způsobem:⁴⁰⁴ Prvotnímu kmeni vládne despotický a žárlivý otec, který svou autoritou zapovídá synům sexuální přístup k ženám. Synové se následně vzburí a jejich pomsta ohlašuje počátek totemismu, a tím pádem i náboženství *simpliciter*, jelikož na přelomu 19. a 20. století se mělo obecně za to, že totemismus je prvotní forma náboženství (*Urreligion*), ze které vzešla všechna ostatní. Freud tuto historickou vzpouru líčí v následujícím vyprávění:

Eines Tages taten sich die ausgetriebenen Brüder zusammen, erschlugen und verzehrten den Vater und machten so der Vaterhorde ein Ende. Vereint wagten sie und brachten zustande, was dem einzelnen unmöglich geblieben wäre. (Vielleicht hatte ein Kulturfortschritt, die Handhabung einer neuen Waffe ihnen das Gefühl der Überlegenheit gegeben.) Daß sie den Getöteten auch verzehrten, ist für den kannibalen Wilden selbstverständlich. Der gewalttätige Urvater war gewiß das beneidete und gefürchtete Vorbild eines jeden aus der Brüderschar gewesen. Nun setzten sie im Akte des Verzehrns die Identifizierung mit ihm durch, eigneten sich ein jeder ein Stück seiner Stärke an. Die Totemmahlzeit, vielleicht das erste Fest der Menschheit, wäre die Wiederholung und die Gedenkfeier dieser denkwürdigen, verbrecherischen Tat, mit welcher so vieles seinen Anfang nahm, die sozialen Organisationen, die sittlichen Einschränkungen und die Religion.⁴⁰⁵

Jednoho dne se zapuzení bratři spojili, zabili a snědli otce a skoncovali s otcovskou tlupou. Odvážili se společně vykonat to, co by jednotlivci nikdy nedokázali. (Snad jim dodal pocit převahy nějaký kulturní pokrok, ovládnání nové zbraně.) Že zabitého také snědli, je pro kani-baly samozřejmé. Násilnický praotec byl pro každého z bratrů jistě záviděníhodným a obávaným vzorem. Tím, že ho pozřeli, se s ním ztotožnili, a každý z nich si přivlastnil kus jeho síly. Totemická hostina, snad první slavnost lidstva, by tedy byla opakováním a pamětní oslavou tohto pozoruhodného zločinu, kterým se mnohé započalo: sociální zřízení, mravní omezení a náboženství. (přel. L. Hošek)

Po dokonání tohoto drastického aktu však synové nedokázali naplnit svá původní přání, která ke zločinu zavdala důvod, protože v nich vzklíčily poněkud ambivalentní emoce. Zbavili se sice tyрана, který bránil naplňování jejich tužeb, avšak k otci měli od raného dětství také pozitivní citový vztah, protože jej vnímali jako záštitu vůči nástrahám přírody. V konečném důsledku dle Freuda převážila lítost nad provedeným skutkem, a v důsledku toho je otec symbolicky znovuzrozen jako

tizují jeho texty publikované ve *Fortnightly Review*, viz MACLENNAN (1869; 1870). Zásadními díly z přelomu 19. a 20. století jsou *Animal Worship and Animal Tribes among the Arabs and in the Old Testament* Robertsona Smithe (původní vydání 1880, přetištěno in ROBERTSON SMITH 1912: 455–483), Westermarcova diskuse zákazu incestu v práci *The History of Human Marriage* (viz WESTERMARCK 1891: 290–335), monografie Andrewa Langa *Secret of the Totem* (LANG 1905) a zejména čtyřsvazkové syntetizující Frazerovo dílo *Totemism and Exogamy* (FRAZER 1910). Koncept totemismu jako prvotního náboženství byl však na počátku 20. století definitivně odmítnut s ohledem na nově získaná data z kolonií, viz zejména GOLDENWEISER (1910) a VAN GENNEP (1920). Freudova práce k tomuto tématu byla tedy již v roce svého vydání zastaralá. K vývoji teorie totemismu od MacLennana po Freuda viz JONES (2005).

404 FREUD (1991: 195) označuje prvotní kmen termínem „Darwinische Urhorde“.

405 FREUD (1991: 196).

totem kmene a jeho původní vůle (zákaz otcovraždy a exogamie) je stanovena jako zákon: „Odvolali svůj čin vyhlášením zákazu zabít otcovskou náhradu – totem – a zřekli se plodů svého činu tím, že si odepřeli ženy, které byly nyní volné. Ze synovského vědomí viny tak vytvořili obě základní tabu totemismu, která se právě proto musela shodovat s oběma vytěsněnými přáními oidipovského komplexu.“⁴⁰⁶ Postupný přerod totemismu na monoteismus Freud charakterizuje jako „vývoj, který je možné označit jako pomalý ‚návrat vytěsněného‘“. ⁴⁰⁷ Na tomto místě není příliš důležitý vlastní obsah Freudovy teorie, která (nejenom) na dnešního čtenáře působí zcela fantaskním a vykonstruovaným dojmem,⁴⁰⁸ ale spíše její obecné zaměření na reduktivní explanaci náboženské zkušenosti. Tu sdílí s Tylorem a Frazerem a umožňuje jej přiřadit k naturalistickému paradigmatu ve studiu náboženství. Jak uvádí Ivan Strenski, základním programem Freudovy interpretace náboženství je teze, že „náboženství – tedy náboženská zkušenost – má být vysvětlena prostřednictvím mentálních dispozic, které samy o sobě náboženské nejsou“.⁴⁰⁹

Mimo idiosynkratické teorie vzniku náboženství v díle *Totem a Tabu* se Freud vrací k obecnějšímu pohledu na náboženství také v *Nové řadě přednášek k úvodu do psychoanalýzy* (*Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, 1933). Za důležité zde považují zejména Freudovo popření autonomie náboženské zkušenosti. Místy se téměř zdá, že Freud ohlašuje moderní Wilsonův koncept „konsilience“ vědních oborů a požaduje zrušení apriorního metodologického omezení, které zapovídá aplikovat standardní vědecké postupy (a to zejména postupy přírodních věd) v oblasti náboženství.⁴¹⁰ Freud dále líčí, jak pokrok ve vědeckém poznání zpochybnil víru v zázraky nebo mytologickou kosmogonii, ovšem ránu z milosti náboženství zasazuje až jeho vlastní psychoanalytická metoda, která „ukázala, že náboženství má zdroj v dětské bezmocnosti, a kdy odvodila jeho obsahy z dětských přání a potřeb, přežívajících v dospělém věku. Náboženství tím

406 FREUD (1991: 198): „Sie widerriefen ihre Tat, indem sie die Tötung des Vaterersatzes, des Totem, für unerlaubt erklärten, und verzichteten auf deren Früchte, indem sie sich die freigewordenen Frauen versagten. So schufen sie aus dem *Schuldbewußtsein des Sohnes* die beiden fundamentalen Tabu des Totemismus, die eben darum mit den beiden verdrängten Wünschen des Ödipus-Komplexes übereinstimmen mußten.“ Přel. L. Hošek. Jak si všímá PREUS (1987: 181), analogie mezi dítětem a divochem spočívá na Haeckelově tezi „ontogeneze rekapituluje fylogenezi“.

407 FREUD (1975: 129): „eine Entwicklung [...] die als langsame »Wiederkehr des Verdrängten« zu beschreiben ist“. Přel. L. Hošek, J. Pechar a O. Vochoč.

408 Jak suše konstatuje SHARPE (1986: 202), „*Totem and Taboo* expresses no historical truth whatsoever“.

409 STRENSKI (2006: 234): „religion – religious experience – is to be *explained* in terms of mental conditions that are themselves *not* religious“. PALS (2015a: 72) uvádí Freudovy teorie jako exemplární příklady redukcionismu ve studiu náboženství.

410 FREUD (1989: 587–588): „Vom Standpunkt der Wissenschaft aus ist es unvermeidlich, hier Kritik zu üben und mit Ablehnungen und Zurückweisungen vorzugehen. Es ist unzulässig zu sagen, die Wissenschaft ist ein Gebiet menschlicher Geistestätigkeit, Religion und Philosophie sind andere, ihr zum mindesten gleichwertig, und die Wissenschaft hat diesen beiden nichts dareinzureden [...]“.

sice nebylo přímo vyvráceno, ale tyto poznatky přinášely nezbytné zaokrouhlení našeho vědomí o něm a alespoň v jednom bodě s ním byly v rozporu, protože náboženství samo si činí nárok na božský původ.⁴¹¹

Dle zakladatele psychoanalytické metody náboženství samozřejmě nemá božský, ale lidský, snad až příliš lidský původ. Jak jeho základní tezi výstižně shrnuje Jacques Waardenburg, „náboženství je v podstatě projekce infantilních závislostí a historie náboženství musí být nahlížena jako historie kolektivní neurozy“.⁴¹² Freud se dále vyrovnává se dvěma možnými námitkami vůči pokusům o naturalistické vysvětlení náboženství, totiž s námitkou epistemologickou a axiologickou. Epistemologická námitka říká, že náboženství přesahuje možnosti vědeckého poznání a Freud ji odmítá jako *petitio principii*. Nemožnost vědeckého zkoumání náboženství se pouze *a priori* postuluje, místo toho, aby byla prokázána. Axiologická námitka pak praví, že náboženství je pro lidský rod natolik hodnotné a nenahraditelné, že je nemístné jej vůbec podrobovat vědeckému zkoumání a vystavovat jej tím nebezpečí falsifikace. Freud na ni odpovídá způsobem, který zcela jasně demonstruje jeho odmítnutí protekcionismu, a naopak přijetí naturalistického paradigmatu: „Ať cena a význam náboženství jsou jakékoliv, náboženství nemá právo myšlení nějak omezovat, a nemá tedy ani právo požadovat, aby na ně samo myšlení nebylo aplikováno.“⁴¹³

V obecnějších úvahách o náboženství v kontextu psychoanalytické teorie kultury pokračuje Freud také v již zmíněné práci *Budoucnost jedné iluze*.⁴¹⁴ Zde vychází z teze, že kultura je pro lidský rod nezbytná, protože dokáže tlumit elementární lidské pudy, tedy zejména agrese a nevázanou sexualitu, čímž ovšem činí člověka nešťastným, protože stojí v cestě naplňování jeho nejniternějších přání. I když člověk poznává zákonitosti přírody vědeckým způsobem, stále se proti ní nedokáže efektivně bránit a reflexí této situace na psychologické úrovni je jeho přání sjednat si otcovskou ochranu, kterou tak důvěrně zná z dětství. Božstva tedy dle Freuda plní trojí funkci: Zahánějí strach z přírody, smiřují lidi s osudem a odškodňují je za jejich utrpení.⁴¹⁵

411 FREUD (1989: 594–595): „Den letzten Beitrag zur Kritik der religiösen Weltanschauung hat die Psychoanalyse geleistet, indem sie auf den Ursprung der Religion aus der kindlichen Hilflosigkeit hinwies und ihre Inhalte aus den ins reife Leben fortgesetzten Wünschen und Bedürfnissen der Kinderzeit ableitete. Das bedeutete nicht gerade eine Widerlegung der Religion, aber es war doch eine notwendige Abrundung unseres Wissens um sie und wenigstens in einem Punkt ein Widerspruch, da sie selbst göttliche Abkunft für sich in Anspruch nimmt.“ Přel. E. Wiškovský a J. Pechar.

412 WAARDENBURG (1999: 361): „To Freud, religion is basically a projection of infantile dependencies, and the history of religion is to be seen as the history of a collective neurosis.“

413 FREUD (1989: 597): „Was immer Wert und Bedeutung der Religion sein mögen, sie hat kein Recht, das Denken irgendwie zu beschränken, also auch nicht das Recht, sich selbst von der Anwendung des Denkens auszunehmen.“

414 Detailně se tomuto spisu věnuje zejména soubor prací O'NEIL – AKHTAR (2009).

415 FREUD (1993: 121): „Die Götter behalten ihre dreifache Aufgabe, die Schrecken der Natur zu bannen, mit der Grausamkeit des Schicksals, besonders wie es sich im Tode zeigt, zu versöhnen und für die Leiden und Entbehungen zu entschädigen, die dem Menschen durch das kulturelle Zusammenleben auferlegt werden.“

Stejně jako Tylor nebo Frazer ani Freud nekritizuje náboženství vždy přímo a výslovně. Když kupříkladu označí náboženství za „iluzi“, hned dodává, že tento výraz (*Illusion*) nemá stejnou konotaci jako výraz „omyl“ (*Irrtum*),⁴¹⁶ moderní badatelé se však shodují na tom, že jeho interpretace náboženství je pro věřící absolutně nepřijatelná a pro náboženství samotné v konečném důsledku destruktivní.⁴¹⁷ Freud sám ostatně tyto závěry na některých místech svých prací antcipuje:

Es liegt nicht im Plane dieser Untersuchung, die Wahrheitswert der religiösen Lehren Stellung zu nehmen. Es genügt uns, sie in ihrer psychologischen Natur als Illusionen erkannt zu haben. Aber wir brauchen nicht zu verhehlen, daß diese Aufdeckung auch unsere Einstellung zu der Frage, die vielen als die wichtigste erscheinen muß, mächtig beeinflußt. Wir wissen ungefähr, zu welchen Zeiten die religiösen Lehren geschaffen worden sind und von was für Menschen. Erfahren wir noch, aus welchen Motiven es geschah, so erfährt unser Standpunkt zum religiösen Problem eine merkliche Verschiebung. Wir sagen uns, es wäre ja sehr schön, wenn es einen Gott gäbe als Weltenschöpfer und gütige Vorsehung, eine sittliche Weltordnung und ein jenseitiges Leben, aber es ist doch sehr auffällig, daß dies alles so ist wie wir es uns wünschen müssen. Und es wäre noch sonderbarer, daß unseren armen, unwissenden, unfreien Vorvätern die Lösung all dieser schwierigen Welträtsel geglückt sein sollte.⁴¹⁸

Toto zkoumání si neklade za cíl hodnotit pravdivost náboženských učení. Stačí nám odhalení jejich iluzivní psychologické povahy. Nemusíme však tajit, že toto odhalení silně ovlivňuje náš postoj k této pro mnohé tak důležité otázce. Víme přibližně, za jakých časů i jací lidé vytvořili různá náboženství. Když ještě zjistíme, z jakých pohnutek se tak stalo, naše stanovisko k náboženskému problému se zřetelně změní. Říkáme si, že by jistě bylo krásné, kdyby existoval bůh jako stvořitel světa a dobrotivá prozřetelnost, kdyby svět měl mravní řád a kdyby byl posmrtný život, ale je práce velmi nápadné, že to je vše takové, jak si to musíme přát. A bylo by ještě podivnější, kdyby se našim ubohým, nevědomým, nesvobodným praotcům bylo poštěstilo rozluštit všechny tyto obtížné záhady světa. (přel. M. Kopal)

Také dle Freuda má být náboženství opuštěno a nahrazeno vědeckým poznáním – zcela lakonicky řečeno jeho vlastními slovy, „infantilismus je určen k tomu, aby byl překonán“.⁴¹⁹ Věda a náboženství jsou v jeho pojetí dva protikladné a vzájemně se vylučující přístupy ke skutečnosti a stejně jako Frazer je také Freud přesvědčen o tom, že náboženství je regresivním prvkem ve vývoji jedince i společ-

416 FREUD (1993: 133). PALS (2015a: 65) dle mého soudu správně upozorňuje na fakt, že rozlišení mezi „Illusion“ a „Irrtum“ je pouhá sofistická slovní hříčka; srov. také DiCENSO (1999: 37): „It would seem that the tension between the critiques of religion as illusion and as delusion has been resolved in favor of the latter. But the reclassification of religion as delusion cannot annul the previous arguments that link to religion by virtue of the psychological processes it reflects and to which it responds.“

417 ZINSER (1997: 95) mluví v souvislosti s Freudem přímo o „Religionsfeindschaft“; STRENSKI (2006: 247) stejnými slovy o „hostility to religion“; PALS (2015a: 59) o „complete rejection of religious belief“; HORYNA (1994: 83) uvádí, že „pro Freuda je typický nenáboženský postoj“.

418 FREUD (1993: 136).

419 FREUD (1993: 151): „der Infantilismus ist dazu bestimmt, überwunden zu werden“.

nosti.⁴²⁰ Na rozdíl od Frazerovy koncepce náboženství jako prostředku k ovládnutí přírody a Tylorovy teorie „přežitků“, která nebyla příliš přesvědčivá ani pro jeho vlastní současníky, se však Freud pokusil vysvětlit nejenom původ náboženství, nýbrž také jeho tvrdohlavou přítomnost v dobové kultuře nasycené ideou vědeckého pokroku – náboženství přetrvává, protože funguje jako kontrolní mechanismus pro agresivní a sexuální pudy.⁴²¹ Na antropologické spekulace Tylora a Frazera a na psychoanalytické teorie Freuda navazuje britský antropolog polského původu Bronislaw Kaspar Malinowski, na rozdíl od výše zmíněných autorů však výrazněji akcentuje také sociální rozměr náboženství a klade důraz na práci v terénu. Jak je zřejmé již z názvu jeho posmrtně vydaného souboru esejí *Magie, věda a náboženství* (*Magic, Science, and Religion*, 1948), Malinowski pracuje stejně jako Frazer s triádou magie, náboženství a vědeckého poznání, ovšem jeho přístup se již nezakládá na diachronním progresivním evolucionismu, který nacházíme u Frazera, ale spíše na synchronním zachycení různých aspektů zmíněné trojice.

Malinowski vychází z předpokladu, že v primitivní společnosti není nic důležitějšího než tradice a úcta k ní. Protože věda zatím není s to vytvářet bezpečné poznání a uchovávat jej pro příští generace, tuto roli zastupuje v poněkud nedokonalé podobě právě tradice. Ta zabezpečuje předávání poznatků a zvyšuje pravděpodobnost přežití v nehostinné přírodě: „Ze všech kvalit primitivního člověka je věrnost tradici ta nejdůležitější a společnost, která posvětila svou tradici, tím získala nezměrnou výhodu síly a stálosti. Přesvědčení a úkony, které tradici ověřují svatozáří a cejchují ji známkou nadpřirozena, budou mít pozitivní hodnotu pro přežití toho typu civilizace, ve kterém se vyvinuly.“⁴²² Náboženskou víru tedy Malinowski popisuje ve veskrze pozitivním duchu jako nevyhnutelnou pro přežití lidského druhu v kontextu těch společností, které ještě nedosáhly adekvátní úroveň vědeckého poznání, protože „náboženská víra zakládá, uchovává a obohacuje všechny hodnotné mentální postoje, jako je úcta k tradici, harmonie s přírodním prostředím, odvaha a důvěra v souboji s nesnáze a tváří v tvář smrti“.⁴²³

420 HELLER – MRÁZEK (1988: 86); PADEN (2002: 79) nebo PALMER (1997: 7): „It is therefore largely Freud's perception of psychoanalysis as falling within the main determinist-scientific tradition – a tradition which included his own teachers and which he extended out to include even greater luminaries like Copernicus, Kepler, Newton, and Darwin – that leads him to maintain that religion and science are fundamentally incompatible. Indeed, such is the antagonism that he sees between them that the following rule applies: anyone who considers himself a medical man and an empiricist has to be an atheist. This was not a choice for Freud but more a matter of logical consistency.“

421 PREUS (1987: 196).

422 MALINOWSKI (1948: 22–23): „Thus, of all his qualities, truth to tradition is the most important, and a society which makes its tradition sacred has gained by it an inestimable advantage of power and permanence. Such beliefs and practices, therefore, which put a halo of sanctity round tradition and a supernatural stamp upon it, will have a "survival value" for the type of civilization in which they have been evolved.“

423 MALINOWSKI (1948: 69): „We have shown there that religious faith establishes, fixes, and enhances

Tuto vesměs funkcionalistickou perspektivu, jež vychází z Durkheima⁴²⁴ a ze které následně čerpá zejména Britská škola sociální antropologie, ovšem Malinowski doplňuje psychologickou explanací, která navazuje spíše na Tylorův animismus, byť jej významně pozměňuje. Malinowski zde předpokládá, že „náboženství vzniklo reakcí na emocionální stres“⁴²⁵: Člověk není schopen vyrovnat se s představou své vlastní smrtelnosti, proto se utíká k ideji duše jako té části člověka, která přežívá smrt fyzického těla. Tato myšlenka je ovšem sama o sobě stěží obhajitelná, protože člověk je se smrtí a zkázou neustále konfrontován. Zůstává rozerván mezi strachem z naprostého zničení a nadějí na nový život, a právě zde vstupuje na scénu náboženství:

And here into this play of emotional forces, into this supreme dilemma of life and final death, religion steps in, selecting the positive creed, the comforting view, the culturally valuable belief in immortality, in the spirit independent of the body, and in the continuance of life after death. In the various ceremonies at death, in commemoration and communion with the departed, and worship of ancestral ghosts, religion gives body and form to the saving beliefs. Thus the belief in immortality is the result of a deep emotional revelation, standardized by religion, rather than a primitive philosophic doctrine. Man's conviction of continued life is one of the supreme gifts of religion, which judges and selects the better of the two alternatives suggested by self-preservation – the hope of continued life and the fear of annihilation. The belief in spirits is the result of the belief in immortality. The substance of which the spirits are made is the full-blooded passion and desire for life, rather than the shadowy stuff which haunts his dreams and illusions. Religion saves man from a surrender to death and destruction, and in doing this it merely makes use of the observations of dreams, shadows, and visions. The real nucleus of animism lies in the deepest emotional fact of human nature, the desire for life.⁴²⁶

A tady, do této hry emocionálních sil, do tohoto nejvyššího dilematu života a konečné smrti vstupuje náboženství a volí pozitivní přesvědčení, útěšný náhled a kulturně hodnotnou víru v nesmrtelnost, v ducha nezávislého na těle a v pokračování života po smrti. Náboženství propůjčuje obsah a formu spásné víře – v různých ceremoniích při příležitosti úmrtí, ve vzpomínce a ve společenství se zemřelým, v uctívání duchů dávných předků. Víra v nesmrtelnost je tedy výsledkem hlubokého emocionálního prožření, které je standardizováno náboženstvím spíše než primitivní filosofickou naukou. Přesvědčení člověka o pokračování života [po smrti] je jeden z největších darů náboženství, které posuzuje a volí tu lepší ze dvou alternativ nabízejících se v úsilí o přežití: naděje na pokračování života a strach z anihilace. Víra v duchy je výsledkem víry v nesmrtelnost. Substance, ze které jsou duchové utvořeni, je spíše plnokrevná vášeň a touha po životě, než stinná matérie strašící v jeho snech a iluzích. Náboženství zachraňuje člověka před kapitulací smrti a zničením a děje se tak pouze za pomoci sledování snů, stínů a vizí. Skutečné jádro animismu spočívá v nejhlubším emocionálním faktu lidské přirozenosti, totiž v touze po životě. (přel. J. Franek)

all valuable mental attitudes, such as reverence for tradition, harmony with environment, courage and confidence in the struggle with difficulties and at the prospect of death.“

424 Vliv Durkheima na Malinowského zdůrazňuje CAPPS (1995: 98).

425 BOWIE (2006: 5).

426 MALINOWSKI (1948: 32–33).

Stejně jako u Freuda, také zde hraje při vzniku náboženství roli jistá forma kompenzační fantazie: „Malinowski se tedy domníval, že náboženské jednání může být vysvětleno neschopností lidí jakožto prostých biologických systémů vyrovnat se jednoduše s myšlenkou na smrt.“⁴²⁷ Malinowského strategie explanace náboženských fenoménů je obvykle hodnocena jako redukcionistická⁴²⁸ a on sám, podobně jako autor Sisyfovského fragmentu, upírá náboženství faktickou pravdivost,⁴²⁹ i když ne sociální užitečnost.⁴³⁰ Dalším badatelem první poloviny 20. století, u kterého lze doložit příklon k naturalistickému paradigmatu a reduktivnímu vysvětlení náboženství odkazem na lidské psychologické mechanismy, je antropolog Paul Radin, podobně jako Malinowski emigrant polského původu. Navazuje na Malinowského a na Freuda, podstatu náboženství spatřuje ve specifickém pocitu, který je „emočním korelátem boje o přežití v nejistém fyzickém a sociálním prostředí“.⁴³¹ Radin vychází z předpokladu, že v původním prostředí je člověk vystavován mnoha nebezpečnostem, která jej přímo ohrožují na životě. Musí bojovat o přežití, čelit nepřízni počasí, nedostatku jídla a nebezpečí v podobě silnějších predátorů zvířecí říše, v sociální sféře pak také neustálým konfliktům mezi kmeny soupeřícími o přírodní zdroje. Dle Radina musí být tato situace neustálého ohro-

427 STRENSKI (2006: 273): „Malinowski thus believed religious behaviour could be *explained* by the inability of humans – simply as biological systems – to adapt easily to the idea of death.“ Podobně se vyjadřuje také STOLZ (1997: 258), dle kterého vysvětluje Malinowski náboženský rituál jako „Coping-Strategie, um mit dem Erlebnis des Todes fertig zu werden; den chaotischen Gefühlen gegenüber, die jetzt aufbrechen, stattdessen den Menschen mit einem bestimmten Glauben an ein Jenseits aus und setzt dadurch die lebensbewahrenden und -fördernden gesellschaftlichen Werte und Normen in Kraft“.

428 STOLZ (1997: 262): „Das Konzept Malinowskis ist reduktionistisch; kulturelle Phänomene (darunter auch die Religion) werden zurückgeführt auf andere, letztlich biologische.“

429 TAMBIAH (1990: 70), který o Malinowském nemá příliš valné mínění („it is difficult to maintain that Malinowski was an important thinker on religion“), považuje jeho pohled na náboženství podobný Platónově „vznešené lži“. Srov. také STRENSKI (2006: 263): „For religion, as for myth, Malinowski, of course, does not believe it to be literally true. [...] But these religious images and concepts are much needed for most people to maintain order and a sense of meaning in their lives. Religion thus provides indispensable ‘crutches’. And since religion functions to maintain social coherence, we need to keep religion on hand – if only for the pragmatic purposes it serves in keeping society from disintegrating.“

430 Stejného přesvědčení je také William James, který po krátké diskusi „lékařského materialismu“ v úvodu ke svým Giffordovým přednáškám – viz JAMES (1922: 13) – připomíná, že tento přístup „finishes up Saint Paul by calling his vision on the road to Damascus a discharging lesion of the occipital cortex [and] snuffs out Saint Theresa as an hysteric, Saint Francis of Assisi as an hereditary degenerate“. Ovšem James se posléze ptá: „But now, I ask you, how can such an existential account of facts of mental history decide in one way or another upon their spiritual significance?“ (*op. cit.*, p. 14) a odpovídá jednoznačně konsekvencionalistickým způsobem – při posuzování náboženství a jeho hodnoty jde pouze a jedině o jeho funkci pro jednotlivce nebo společnost, nikoliv o jeho původ nebo pravdivost: „At any rate you must all be ready now to judge the religious life by its results exclusively, and I shall assume that the bugaboo of morbid origin will scandalize your piety no more.“ (*op. cit.*, p. 21).

431 RADIN (1934: 4): „It is the emotional correlate of the struggle for existence in an insecure physical and social environment“.

žení nějakým způsobem psychologicky vyvažována, což je právě proces, který stojí za vznikem náboženství:

The correlate of economic insecurity, we have seen, is psychical insecurity and disorientation with all its attendant fears, with all its full feeling of helplessness, of powerlessness, and of insignificance. It is but natural for the psyche, under such circumstances, to take refuge in compensation fantasies. And since the only subject matter existing in that primal dawn of civilization was the conscious struggle of man against his physical and economic environment, and his unconscious struggle against his animal-mental equipment as stimulated by his reflective consciousness, the main goal and objective of all his strivings was the canalization of his fears and feelings and the validation of his compensation dreams. Thus they became immediately transfigured, and there emerged those strictly religious concepts so suggestively discussed by the well-known German theologian Rudolf Otto in his work called *Das Heilige*. Being a theologian and a mystic he naturally misunderstood the true nature of these concepts and of their genesis.⁴³²

Jak bylo ukázáno, korelát ekonomické nejistoty je psychologická nejistota a zmatení, které doprovází strach a naplnění pocitu bezmocnosti, nemožnosti a bezvýznamnosti. Je zcela přirozené, že psyché se za těchto okolností utíká ke kompenzačním fantaziím. A protože od prvního úsvitu civilizace byl jedinou realitou vědomý boj člověka proti jeho fyzickému a ekonomickému prostředí a jeho nevědomý boj proti jeho animální mentální výbavě, který byl stimulován jeho reflektivním vědomím, hlavní cíl a záměr všeho jeho úsilí spočíval v usměrnění jeho obav a pocitů a v ospravedlnění jeho kompenzačních snů. Tyto se pak okamžitě proměnily a vznikly z nich ty specificky náboženské koncepty, které tak suggestivně popisuje dobře známý německý teolog Rudolf Otto ve své práci nesoucí název *Posvátno*. Jelikož byl Otto teolog a mystik, je přirozené, že nepochopil skutečnou podstatu těchto konceptů a jejich původ. (přel. J. Franek)

U Radina lze doložit vlivy většiny již zmíněných autorů. Přítomna je role strachu, nejistoty a zranitelnosti, freudovský motiv kompenzační fantazie, jakožto i reduktivní explance náboženství a odhalení jeho původu v základních psychologických funkcích příslušníků lidského rodu. Heller s Mrázkem Radinovi odpovídají: „Ano, přirozené náboženství je pokus o sebezajištění člověka před úzkostí, rostoucí z ohrožení jeho ‚já‘, na němž lpí, tedy pokus o sebezajištění před poslední otázkou a její naléhavostí, před smrtí, a tím nakonec i před tím, kdo je v ní skryt, před soudícím Bohem.“⁴³³ Jak však dále správně předpokládají, „takové interpretaci by ovšem už Radin zřejmě nepřítakal“, což je zřejmé mimo jiné také z jeho kritiky Rudolfa Otta, která vhodně dokládá základní rozdíl mezi naturalistickým a protekcionistickým paradigmatem ve studiu náboženství – zatímco naturalismus popírá, že by náboženské zkušenosti odpovídal nějaký korelát výsostně náboženské povahy, protekcionismus tuto korelaci naopak vždy nutně předpokládá, což mu také zakládá důvod k striktnímu odmítnutí redukce a explance ve studiu

432 RADIN (1934: 8–9). Ve svých pozdějších dílech Radin setrvává na tomto stanovisku a opakuje, že „man needs help from supernatural beings because of the existence of an unbalance within his own psyche“, viz RADIN (1953: 72).

433 HELLER – MRÁZEK (1988: 96).

náboženství. Nyní krátce zmíním sociologické teorie náboženství, které lze vesměs přiřadit k naturalistickému přístupu.

4.1.3 Sociologické teorie: Marx, Simmel, Durkheim

Na rozdíl od předchozích jde nyní o teorie naturalistického paradigmatu, jejichž hlavním cílem je sice rovněž vysvětlení náboženství prostřednictvím redukce na nenáboženské prvky, ale místo individua hraje při explanaci centrální roli společnost. Jakkoliv se o marxistické interpretaci náboženství v religionistických příručkách a textech pojednává spíše okrajově,⁴³⁴ je nutné ji alespoň krátce zmínit, protože s ohledem na politický vývoj v Evropě po 2. světové válce byla tato teorie oficiálně „kanonizována“ ve všech komunistických krajinách. Nejjasněji se Marx k náboženství vyjadřuje v krátké stati *Ke kritice Hegelovy filozofie práva* (*Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, 1843), kde se objevuje také vymezení náboženství jakožto „opia lidu“.⁴³⁵ Marx nejdříve zdůrazňuje sociální rozměr problematiky – člověk není „abstraktní bytost, která vězí mimo svět“, nýbrž „svět člověka, stát, společnost“⁴³⁶ – a následně nachází podstatu a původ náboženství ve zvráceném vědomí světa, které vzniká za účelem uchování třídních (a tudíž mocenských) struktur:

Dieser Staat, diese Sozietät produzieren die Religion, ein *verkehrtes Weltbewußtsein*, weil sie eine *verkehrte Welt* sind. Die Religion ist die allgemeine Theorie dieser Welt, ihr enzyklopädisches Kompendium, ihre Logik in populärer Form, ihr spiritualistischer Point-d'honneur, ihr Enthusiasmus, ihre moralische Sanktion, ihre feierliche Ergänzung, ihr allgemeiner Trost- und Rechtfertigungsgrund. Sie ist die *phantastische Verwirklichung* des menschlichen Wesens, weil das menschliche Wesen keine wahre Wirklichkeit besitzt. Der Kampf gegen

Tento stát, tato společnost produkují náboženství, *převrácené vědomí světa*, protože samy jsou *převráceným světem*. Náboženství je všeobecná teorie tohoto světa, jeho encyklopedické kompendium, jeho logika v populární formě, jeho spiritualistický point d'honneur, jeho nadšení, jeho morální sankce, jeho slavnostní dovršení, jeho povšechný zdroj útěchy a ospravedlnění. Náboženství je *fantastickým uskutečněním* lidské podstaty, protože *lidská podstata* nemá opravdovou skutečnost. Boj proti náboženství je tedy nepřímým bojem proti *onomu světu*, jehož je

434 Pokud se v religionistických textech západní proveniencie o marxismu mluví, tak pouze velmi okrajově a na ploše několika málo stránek, viz např. MESLIN (1973: 64–67); BIANCHI (1975: 192–198); HILL (1985: 100–101); PADEN (2002: 33–34) nebo NEŠPOR – LUŽNÝ (2007: 46–51). Jednou z mála výjimek je PALS (2015a: 113–142), který Marxovi a jeho názorům na náboženství věnuje samostatnou kapitolu.

435 RAINES (2002: 5–6) správně upozorňuje, že tato formulace nemusí být vnímána jako ryzí odsudek. Náboženství je dle Marxe reakcí na lidské utrpení, ovšem je mnohem lepší odstranit původ tohoto utrpení (tedy třídní rozdíly) než léčit za pomoci náboženství symptomy nemoci. Podobně uzavírá CAPPS (1995: 40): „the fact that religion exists is testimony to the need to eliminate all forms and occasions of dehumanization, to correct the social, cultural, and political situation from which religious aspirations spring“. V českém prostředí promýšlel vztah Marxe a náboženství zejména Vítězslav Gardavský, viz např. GARDAVSKÝ (1967).

436 MARX (ME I, p. 378): „Aber *der Mensch*, das ist kein abstraktes, außer der Welt hockendes Wesen. Der Mensch, das ist *die Welt des Menschen*, Staat, Sozietät.“

die Religion ist also mittelbar der Kampf gegen jene Welt, deren geistiges Aroma die Religion ist. Das religiöse Elend ist in einem der Ausdruck des wirklichen Elendes und in einem die Protestation gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das *Opium* des Volks.⁴³⁷

náboženství duchovním *aromatem*. Náboženská *bída* je jednak *výrazem* skutečné bídy a jednak *protestem* proti skutečné bídě. Náboženství je povzdech utiskovaných tvorů, cit bezcitného světa, duch bezduchých poměrů. Je to *opium* lidu. (přel. Z. Dvořáček)

Marx tedy vysvětluje náboženství jako produkt a zbraň třídního boje, kterou obratně využívají kapitalisté a buržoazie k tomu, aby pacifikovali proletariát. Tím náboženství redukuje na nenáboženské elementy (totiž na odraz sociálně-ekonomických vztahů), čímž je splněna podmínka přiřazení této teorie k naturalistickému paradigmatu.⁴³⁸ Zcela zřejmá je také Marxova snaha náboženství nejenom vysvětlit, nýbrž také odstranit, protože stojí v cestě skutečnému štěstí lidstva: „Zrušit náboženství jako *iluzorní* štěstí lidu znamená žádat jeho skutečné štěstí. Požadujeme-li, aby si nedělali iluze o svém stavu, požadujeme zrušení stavu, který iluze potřebuje. Kritika náboženství je tedy počátek kritiky slzavého údolí, jehož svatozáří náboženství je.“⁴³⁹ Dalším sociologem, který na počátku 20. století položil důraz na sociální rozměr náboženství, je Georg Simmel, který v krátkém článku z roku 1905 představil tezi, že náboženství je nutné vysvětlit prostřednictvím nenáboženských fenoménů.⁴⁴⁰ S tím spojuje také předpoklad, že individuální náboženství je druhotné a sociální vztahy prvotní.⁴⁴¹

I do not mean that the religion was first, and that the sociological relations borrowed their attribute from it. I believe, rather, that the sociological significance arises without any regard for the religious data at all as a purely inter-

Nemyslím si, že nejdříve bylo náboženství a sociologické vztahy si pak od něj vypůjčily své charakteristiky. Spíše jsem přesvědčen o tom, že sociologický význam vzniká bez jakéhokoliv ohledu na náboženská data, čistě jako

437 MARX (ME I, p. 378).

438 K Marxově redukcionismu a jeho zasazení do kontextu teorií předchozích zmíněných autorů (Fraser, Tylor, Freud) viz také PALS (2015a: 132–133). Srov. také NEŠPOR – LUŽNÝ (2007: 50): „Náboženství je pro Marxe výrazem určitých sociálních podmínek; je iluzí v takovém sociálním uspořádání, které iluze potřebuje. Je specifickou formou ideologie, převráceným obrazem světa.“

439 MARX (ME I, p. 379): „Die Aufhebung der Religion als des *illusorischen* Glücks des Volkes ist die Forderung seines *wirklichen* Glücks. Die Forderung, die Illusionen über seinen Zustand aufzugeben, ist die *Forderung, einen Zustand aufzugeben, der der Illusionen bedarf*. Die Kritik der Religion ist also im *Keim* die *Kritik des Jammertales*, dessen *Heiligenschein* die Religion ist.“

440 SIMMEL (1905: 360): „Thus it may help us to an insight into the origin and nature of religion, if we can discover in all kinds of non-religious conditions and interests certain religious momenta, the beginnings of what later came to be religion, definitely and independently. I do not believe that the religious feelings and impulses manifest themselves in religion only; rather, that they are to be found in many connections, a co-operating element in various situations, whose extreme development and differentiation is religion as an independent content of life.“

441 Pro nástin vztahu individuálního a sociálního viz zejména SIMMEL (1917: 34–50).

individual, psychological relation, which later exhibits itself abstractly in religious faith. In faith in a deity the highest development of faith has become incorporate, so to speak; has been relieved of its connection with its social counterpart. Out of the subjective faith-process there develops, contrariwise, an object for that faith. The faith in human relations which exists as a social necessity now becomes an independent, typical function of humanity which spontaneously authenticates itself from within.⁴⁴²

intersubjektivní psychologický vztah, který se později projevuje na abstraktní úrovni v náboženské víře. Je možné říct, že ve víře v božství je vtěleno nejvyšší vývojové stadium víry – víra pozbyla vazbu na svůj sociální protějšek. Ze subjektivního procesu víry se vyvíjí v opačném směru objekt pro tuto víru. Víra v lidské vztahy, která existuje jako sociální nutnost, se nyní stává nezávislou a typickou funkcí lidstva, která se spontánně ověřuje a potvrzuje zevnitř. (přel. J. Franek)

Dle Simmela tedy nejdříve existuje víra, resp. důvěra mezi lidmi – důvěra jednoho individua ke druhému, která je nevyhnutelnou podmínkou jakéhokoliv dlouhodobě udržitelného společenského zřízení. Tato důvěra je následně internalizována a uchopena abstraktně jako důvěra nebo víra v božstvo, které figuruje jako její dokonalý objekt.⁴⁴³ Zatímco u Simmela se v případě náboženství jedná spíše o okrajovou oblast jeho zájmu, je zajímavé, že předjímá základní myšlenky jedné z nejvlivnějších sociologických prací tematizujících náboženství, a to díla *Elementární formy náboženského života* (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912) Émila Durkheima. Se Simmelem sdílí Durkheim jak tezi, že „sociálně“ je prvotní (má prioritu jak před náboženstvím, tak před individuální psychologií), tak její důsledek, totiž že náboženství lze vysvětlit pomocí nenáboženských (v tomto případě sociálních) fenoménů. Významný vliv na Durkheima měl Wilhelm Wundt, který se pokoušel zkoumat morálku dobově ojedinelým, empirickým způsobem,⁴⁴⁴ a také jeho pařížský učitel Fustel de Coulanges, který v díle *Antické město* (*Cité antique*) poukázal na propletení sociální a náboženské sféry ve starověkém Řecku a Římě.⁴⁴⁵ Durkheim se kriticky vypořádává zejména s Tylorem a Frazerem, a to hned na několika úrovních. Ačkoliv je přímo nejmenuje, vyčítá jim, že učinili z historie a náboženské etnografie „zbraň v boji proti náboženství“ (*machine de guerre contre le religion*) a dodává, že z hlediska sociologie se „žádná lidská instituce [...] nemůže zakládat na omylu nebo lži“ (*une institution humaine ne saurait reposer sur l'erreur et sur le mensonge*) – „všechna náboženství jsou svým způsobem pravdivá: každé svým způsobem reaguje na dané podmínky lidské existence“.⁴⁴⁶

442 SIMMEL (1905: 367).

443 Jak upozorňuje NEŠPOR (2008: 33–34), „Simmel rozlišoval mezi religiozitou [...] a náboženstvím jako její objektivací, která (stejně jako sociabilita) vedla ke vzniku společenství a k lidské sebeprojekci do božství. Simmel na jedné straně zdůrazňoval spojitost mezi náboženskou a sociální dispozicí, které vedly k sociálním formám náboženství [...], zároveň však upozorňoval na nezpochybnitelnost asociálních, vnitřních a individuálních forem religiozity, které podle jeho názoru budoucně převládnou, čímž nahradí neadekvátní sociální projev religiozity.“

444 KIPPENBERG (1997b: 104).

445 FUSTEL DE COULANGES (1900), první vydání 1860.

446 DURKHEIM (1960: 3): „Il n'y a donc pas, au fond, de religions qui soient fausses. Toutes sont vraies à

Ačkoliv Durkheim vnímal náboženství jako „pravdivé“ v tom smyslu, že odráží a spoluutváří sociální struktury, jeho metafyzické nároky a ontologické závazky spíše odmítal, stejně jako jeho spolupracovníci sdružení kolem časopisu *L'Année sociologique* (např. Henri Hubert nebo Marcel Mauss).⁴⁴⁷ Jak vnímal Durkheim problém koexistence vědy a náboženství je zřejmé ze závěru jeho *Elementárních forem náboženského života*:

Voilà en quoi consiste le conflit de la science et de la religion. On s'en fait souvent une idée inexacte. On dit que la science nie la religion en principe. Mais la religion existe; c'est un système de faits donnés; en un mot, c'est une réalité. Comment la science pourrait-elle nier une réalité? De plus, en tant que la religion est action, en tant qu'elle est un moyen de faire vivre les hommes, la science ne saurait en tenir lieu, car si elle exprime la vie, elle ne la crée pas; elle peut bien chercher à expliquer la foi, mais, par cela même, elle la suppose. Il n'y a donc de conflit que sur un point limité. Des deux fonctions que remplissait primitivement la religion, il en existe une, mais une seule, qui tend de plus en plus à lui échapper: c'est la fonction spéculative. Ce que la science conteste à la religion, ce n'est pas le droit d'être, c'est le droit de dogmatiser sur la nature des choses, c'est l'espèce de compétence spéciale qu'elle s'attribuait pour connaître de l'homme et du monde.⁴⁴⁸

V tom vlastně spočívá konflikt mezi vědou a náboženstvím. Často o něm panuje mylná představa. Říká se, že věda náboženství principiálně popírá. Náboženství však přesto existuje; je to systém daných faktů, zkrátka skutečnost. Jak by věda mohla popřít nějakou skutečnost? Náboženství je navíc jedním, pomáhá člověku žít a v tom by je věda nedokázala zastoupit – přestože život vyjadřuje, nevytváří jej. Může se přirozeně snažit vysvětlit náboženství, ale tím je vlastně předpokládá. Ke konfliktu tedy dochází pouze v jediném bodě. Ze dvou funkcí, jež náboženství původně plnilo, mu jedna – ale pouze ona jediná – stále víc uniká: tou je jeho spekulativní funkce. Věda neupírá náboženství jeho právo na existenci, ale právo pronášet dogmatické soudy o povaze věcí a osobovat si jistý druh zvláštní kompetence v poznávání člověka a světa. (přel. P. Sadílková)

Jakkoliv tedy Durkheim připouští, že v jistém ohledu vědecké poznání nahrazuje vědění náboženské provenience, jeho pozice není zdaleka tak odmítavá, jako u výše zmíněných autorů psychologických teorií.⁴⁴⁹ Druhou odlišností je Durkhei-

leur façon: toutes répondent, quoique de manières différentes, à des conditions données de l'existence humaine.“

447 PREUS (1987: 159): „religion is no longer “true” in the literal sense of statements it makes about the world and the gods. But religion has been, and may continue to be, socially necessary.“ Durkheim má v tomto ohledu velice blízko Williamu Jamesovi a pokud tvrdí, že „všechna náboženství jsou svým způsobem pravdivá“, činí tak pouze za cenu zmatení pojmů – pravdivost nebo nepravdivost faktuálních propozic jednotlivých náboženství jistě není totéž, co jejich společenská hodnota nebo schopnost reflektovat sociální struktury. Viz dále MÜRMELE (1997: 211); SHARPE (1986: 82) výslovně uvádí, že Durkheim byl „atheist of Jewish extraction“; PALS (2015a: 83) jej charakterizuje poněkud mírněji termínem „avowed agnostic“.

448 DURKHEIM (1960: 614).

449 Durkheim zejména nesdílel přesvědčení Tylora, Frazera nebo Freuda, že náboženství v moderní, vědecky a technologicky vyspělé společnosti ustoupí do ústraní, a nakonec zmizí zcela. Jak si všímá VÍDO (2010: 43), Durkheim sice „uznává, že tradiční náboženství ztrácí svůj společenský vliv a přestává plnit svou kolektivní integrační funkci“, ale „tradiční institucionalizované náboženství bude ve své inte-

movo odmítnutí otázky historického původu náboženství. Tylor, Frazer a Freud formulovali dynamické diachronní modely, které byly vedeny ideou evolucionismu, zatímco Durkheim naopak otázku po historickém původu náboženství pokládá za nevědeckou.⁴⁵⁰ Snaží se identifikovat konstantně přítomné příčiny, které by náboženství vysvětlily, a jeho model je tudíž spíše statický a funkcionalistický. Třetí odlišností je samotná definice náboženství. Durkheim odmítá definici náboženství založenou na konceptu nadpřirozených bytostí a předkládá vlastní definici zdůrazňující sociální aspekty náboženského života a spatřuje v náboženství reflexi společenství sjednoceného sdílenou morálkou.⁴⁵¹

Navzdory všem zmíněným odlišnostem se domnívám, že Durkheima lze zařadit do naturalistického paradigmatu religionistiky, ačkoliv se v sekundární literatuře vyskytují různá hodnocení – dle valné většiny badatelů je Durkheim redukcionistou,⁴⁵² ojedinele se však připouští také neredukcionistická interpretace jeho díla.⁴⁵³ Durkheim náboženství vysvětluje jako symbolické vyjádření konkrétních společenských struktur, a to zejména morální provenience – společnost je „objektivní, universální a věčnou příčinou všech pocitů *sui generis*, z nichž sestává náboženská zkušenost“;⁴⁵⁴ je to ideální struktura, která je „přirozeným výtvozem společenského života“⁴⁵⁵ a jenž v jistém smyslu osvětluje členům společenství její

grační funkci nahrazeno jiným symbolickým systémem, vykonávajícím tak úlohu ‚funkcionální alternativy‘ tradičního náboženství“.

450 DURKHEIM (1960: 10): „la question n’a rien de scientifique et doit être résolument écartée.“

451 Durkheimovu definici náboženství představím podrobněji v kapitole 6.

452 BIANCHI (1975: 21) považuje teorie kroužku kolem *L’Année sociologique* za redukcionistické, stejně tak MESLIN (1973: 45): „Cette idée avait été aussi formulée par les sociologues français Hubert et Mauss qui niaient l’existence de sentiments religieux *sui generis*: seuls existent des sentiments normaux, dont la religion est à la fois produit et l’objet“. WHALING (1984: 212) spatřuje u Durkheima „implied reductionism“; SHARPE (1986: 86) tuto tezi ještě vyostřuje a tvrdí, že „Durkheim was so dominated by the desire to explain away the phenomenon of religion that his theories about the origins of religion are of little consequence“. Stejně se vyjadřuje v nedávné studii PALS (2015a: 108): „Durkheim’s theory, like Freud’s, fits the mold of an aggressively reductionist functionalism; his program essentially reduces religion to something other than what its adherents think it to be.“ K tomuto výkladu se hlásí také NEŠPOR – LUŽNÝ (2007: 55), dle kterých jsou pro Durkheima bohové „jen symbolickými vyjádřeními národů“.

453 STRENSKI (2006: 294–297) navrhuje jak redukcionistickou, tak neredukcionistickou variantu čtení Durkheima; YINGER (1970: 88) považuje Durkheimovu teorii za „basically a functional theory, not an explanation of origins in the historical sense“; PADEN (2002: 44) tvrdí, že Durkheim odmítl jak „teologický“, tak „materialistický a racionalistický přístup“.

454 DURKHEIM (1960: 597): „Or c’est précisément ce que nous avons tenté de faire et nous avons vu que cette réalité, que les mythologies se sont représentées sous tant de formes différentes, mais qui est la cause objective, universelle et éternelle de ces sensations *sui generis* dont est faite l’expérience religieuse, c’est la société. Nous avons montré quelles forces morales elle développe et comment elle éveille ce sentiment d’appui, de sauvegarde, de dépendance tutélaire qui attache le fidèle à son culte.“

455 DURKHEIM (1960: 603): „Ainsi, la formation d’un idéal ne constitue pas un fait irréductible, qui échappe à la science; il dépend de conditions que l’observation peut atteindre; c’est un produit naturel de la vie sociale.“ Max Weber v jistém smyslu tuto tezi obrátil na hlavu, když ve svém stěžejním

niterné ustavení. Výraz *sui generis* ale u Durkheima neznamená totéž, co později zejména u Otta – *sui generis* není náboženská zkušenost jako taková, nýbrž společnost, resp. to, co Durkheim porůznu označuje jako „sociální fakta“ (*faits sociaux*) nebo „kolektivní vědomí“ (*conscience collective*).⁴⁵⁶

4.2 Protekcionistické paradigma v religionistice do roku 1945

Po stručném představení nejvýznamnějších postav, které lze asociovat s naturalistickým paradigmatem, se nyní budu věnovat mnohem početnější skupině autorů, které můžeme přiřadit k protekcionistickému paradigmatu, protože jejich teorie přímo nebo nepřímo popírají možnost vysvětlení náboženské zkušenosti a její redukci na základní stavební prvky nenáboženského charakteru. Tito autoři vesměs striktně odmítají také smysluplnost otázky po počátcích náboženství a jsou často otevřeně kritičtí vůči evolucionismu. Zmíním se o počátcích moderní komparativní religionistiky, následně krátce pojednám vybrané badatele stojící mezi religionistikou a biblistikou a závěr bude patřit prvním kritikám evolucionismu a animismu z přelomu 19. a 20. století.

4.2.1 Komparativní přístup: Müller, Chantepie de la Saussaye, Tiele

Zakladatelem komparativního přístupu k náboženství je Max Müller, prominentní německý lingvista (indolog), který později působil v Británii.⁴⁵⁷ Jeho přístup k náboženství stojí v protikladu k evolucionismu a explanačním pokusům naturalistického paradigmatu, jak je lze doložit u Tylora, Frazera nebo Freuda. Müllerova teoreticko-metodologická východiska spočívají v komparativní perspektivě, jejíž inspiraci lze nalézt v metodě komparativní indoevropské lingvistiky,⁴⁵⁸ která v 19. století učinila rozhodné kroky směřující k rekonstrukci indoevropské jazykové skupiny a na lingvistické úrovni tak propojila indické, antické a křesťanské dědictví. Komparativní přístup je považován za výsostnou metodu nejenom religionistiky,

díle *Protestantská etika a duch kapitalismu* (*Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, 1905), přetištěno in WEBER (2006: 23–183), neukazuje, jak je náboženství vysvětleno (resp. identifikováno) se společností, nýbrž jak naopak konkrétní společensko-ekonomický fenomén, totiž kapitalismus, vyrůstá z podhoubí náboženských představ, totiž z protestantství a zejména z kalvinismu a jeho koncepce světské askeze, predestinace a práce. Jak ale zdůrazňuje KEHRER (1997: 126), „man würde aber Weber falsch verstehen, wenn man ihn als Vertreter einer Auffassung sehen würde, die alle sozialen Wandlungsprozesse auf eine religiöse Wurzel zurückführen wollte.“

456 DURKHEIM (1960: *passim*).

457 Detailní a často fascinující biografii Maxe Müllera předkládá VAN DEN BOSCH (2002: 1–183).

458 MÜLLER (1893: 10–11) se odvolává přímo na srovnávací jazykovědu jako na model, který má věda o náboženství sledovat, podrobně rozvedeno in MÜLLER (1907: 239–410).

nýbrž všeho „vyššího poznání“, ⁴⁵⁹ přičemž Müller nezůstal pouze u teoretických deklarací, ale sám inicioval a editoval monumentální knižní sérii *Posvátné knihy východu* (*Sacred Books of the East*), která obsahovala moderní překlady všech relevantních východních náboženských textů.⁴⁶⁰ Müller byl také výborným znalcem filosofie Immanuela Kanta (jehož stěžejní dílo *Kritika čistého rozumu* také přeložil do angličtiny) a na německého filosofa přímo navazuje zavedením další mohutnosti mimo Kantovu triádu smyslovosti (*Sinnlichkeit*), rozvažování (*Verstand*) a rozumu (*Vernunft*). Význam této nově postulované mohutnosti je pro náboženskou zkušenost zcela klíčový, protože zakládá její možnost vůbec:

[...] there is in man a third faculty, which I call simply the faculty of apprehending the Infinite, not only in religion, but in all things; a power independent of sense and reason, a power in a certain sense contradicted by sense and reason, but yet a very real power, which has held its own from the beginning of the world, neither sense nor reason being able to overcome it, while it alone is able to overcome in many cases both reason and sense. According to the two meanings of the word religion, then, the science of religion is divided into two parts; the former, which has to deal with the historical forms of religion, is called Comparative Theology; the latter, which has to explain the conditions under which religion, whether in its highest or its lowest form, is possible, is called Theoretic Theology.⁴⁶¹

Člověk disponuje třetí mohutností, kterou budu jednoduše nazývat mohutností vnímající Nekonečno, a to nejenom v náboženství, nýbrž ve všech věcech. Je to síla nezávislá na smyslovosti a rozumu, síla v jistém smyslu smyslovosti a rozumu protikladná; síla, která si udržela svůj význam od počátku světa, a ani smyslovost, ani rozum ji nedokázaly přemoci, zatímco ona sama v mnoha případech dokáže přemoci smyslovost i rozum. Podle dvou významů slova „náboženství“ je pak věda o náboženství rozdělena do dvou částí: První se nazývá komparativní teologie a věnuje se historickým formám náboženství, druhá se nazývá teoretická teologie a má za cíl vysvětlit podmínky, za kterých je náboženství možné, ať již ve své nejvyšší nebo nejnižší podobě. (přel. J. Franek)

Müller se po tomto teoretickém úvodu věnuje téměř výhradně srovnávání jednotlivých náboženských tradic, tedy tomu, co sám označuje za „komparativní teologii“, protože se domnívá, že religionistika musí nejdříve završit komparativní teologii, aby mohla následně přistoupit k teologii teoretické. Komparativní analýza má pak stejné cíle jako komparativní jazykověda, tedy typologii a identifikaci společných znaků jednotlivých náboženských tradic a – pokud je to možné – rekonstrukci původních prvků, které jsou většině náboženských tradic vlastní. Müllerova metodologie ovšem v principu nemůže vést k reduktivní explanaci náboženské zkušenosti, protože náboženská zkušenost je uložena přímo v mentálním ustrojení

459 MÜLLER (1893: 9): „Why, all higher knowledge is acquired by comparison, and rests on comparison.“

460 Edice byla dovršena až po Müllerově smrti a čítala padesát svazků, Müller sám přispěl třemi včetně nové edice a překladu Rgvědy. Za zmínku stojí také fakt, že Starý a Nový zákon nebyl kvůli protestům ze strany křesťanských církví do souboru zařazen, viz TWORUSCHKA (2011: 23). Genezi a osudy této edice podrobně mapuje MOLENDIJK (2016).

461 MÜLLER (1893: 16–17).

člověka a na základě faktu existence již zmíněné „mohutnosti vnímající Nekonečno“ (Nekonečno bude Müller později považovat za *definiens* náboženství)⁴⁶² je nutné předpokládat také reálnou existenci onoho Nekonečna, které dostává v jednotlivých náboženských tradicích nejrůznější podobu. Komparace nemá náboženství redukovat na nenáboženské elementy a vysvětlit, nýbrž očistit jej od pozdějších sekulárních nánosů a deformací.⁴⁶³ Dále má za úlohu identifikovat zrnka pravdy, která lze nalézt ve všech náboženstvích,⁴⁶⁴ jakkoliv Müller místy také tvrdí, že tato náboženská pravda je unikátním způsobem obsažena v křesťanství. Müller, který je sám v sekundární literatuře jednotně označován jako zbožný *homo religiosus*,⁴⁶⁵ nenechává nikoho na pochybách ohledně odpovědi na otázku, co by mělo být hlavním cílem religionistiky:

The Science of Religion will for the first time assign to Christianity its right place among the religions of the world; it will show for the first time fully what was meant by the fullness of time; it will restore to the whole history of the world, in its conscious progress towards Christianity, its true and sacred character.⁴⁶⁶

Věda o náboženství konečně přiřadí křesťanství jeho pravé místo mezi náboženstvími světa; jako první plně prokáže, co bylo myšleno „plností času“; obnoví pro celé dějiny světa její pravou a posvátnou povahu v jejím vědomém vývoji ke křesťanství. (přel. J. Franek)

Müller jako jeden ze zakladatelů religionistiky tedy sleduje zcela odlišné cíle než autoři, které jsme přiřadili k naturalistickému paradigmatu. Religionistika se pro něj vnitřně rozpadá na komparaci, která odhaluje ve všech světových náboženstvích semínka pravdy, jenž se plně realizují pouze v křesťanství, a na teoretickou teologii, která zakládá možnost náboženské zkušenosti vůbec zavedením konceptu mohutnosti pro vnímání Nekonečna. Pokud vůbec můžeme v tomto ohledu mluvit o vysvětlení náboženské zkušenosti, pak se jedná o vysvětlení v kontextu protekcionistického paradigmatu, které spočívá v postulování speciální mentální mohutnos-

462 MÜLLER (1907: 114–140).

463 MÜLLER (1868: xxiv): „Whenever we can trace back a religion to its first beginnings, we find it free from many of the blemishes that offend us in its later phases.“ CAPPS (1995: 70–71) poznamenává, že Müller „displayed a negative attitude towards what happens to religion in the course of its subsequent development“.

464 KITAGAWA (1959: 17) čte Müllera fenomenologickým způsobem, když uvádí, že „he was concerned with *religio naturalis*, or the original natural religion of reason, and assumed that ‘truth’ was to be found in the most universal essence of religion and not in its particular manifestations“. Podobně se vyjadřuje TWORUSCHKA (2011: 32), dle kterého Müller zastával názor, že „[j]ede Religion der Menschheit besitze Körner der Wahrheit, keine ist völlig ohne Wahrheit“; KLIMKEIT (1997: 37) dochází ke stejnému závěru: „Müller ist überzeugt, daß der Sinn der verschiedenen Religionen insofern konvergiert, als ihnen jeweils die Offenbarung Gottes in je eigener Sprache zugrunde liegt.“

465 KLIMKEIT (1997: 36, 38). Srov. také STRENSKI (2006: 66), dle kterého byl Müller „unashamedly, if progressive, pious man, motivated by a rich and subtle combination of heart-felt religious and scientific motives“.

466 MÜLLER (1868: xx).

ti, která identifikuje reálně existující Nekonečno jakožto původ a zdroj všeho náboženství. Jak uzavírá Eric Sharpe, Müller „věřil, že budoucnost skýtá příslib nové podoby náboženství, které nebude odvozeno z historického křesťanství tak, jak jej znal, ale ze všech různých úložišť pravdy, která jsou rozseta po tváři země. Bude to ‚skutečné náboženství lidství‘, protože lidství náleží do sféry božského zjevení; a toto náboženství bude výsledkem historického procesu, který vede za hranice křesťanství, ale v jistém smyslu by se mělo stále nazývat křesťanstvím.“⁴⁶⁷ Nejzazším cílem Müllerovy „vědy o náboženství“ je tedy liberální ekumenický projekt spočívající v duchovní obnově křesťanství, které by nějakým způsobem bylo schopno integrovat také „pravdu“ ostatních náboženských tradic.⁴⁶⁸

Druhou významnou postavou komparativního přístupu je Pierre Chantepie de la Saussaye, jeden z prvních profesorů nově se rodící akademické disciplíny (od roku 1878 profesor pro *Religionsgeschichte* na Univerzitě v Amsterdamu)⁴⁶⁹ a editor a spoluautor významného díla *Učebnice dějin náboženství (Lehrbuch der Religionsgeschichte*, první vydání v roce 1887), ve kterém zavádí do religionistiky termín „fenomenologie“, jakkoliv se ve druhém a třetím vydání zmíněného díla tato reference již neobjevuje.⁴⁷⁰ Je nutno zmínit, že Chantepie de la Saussaye tomuto pojmu ještě nedává vlastní filosofický význam, jaký mu uložil později např. Husserl, nýbrž jde o označení pouhé komparativní perspektivy, která nesleduje jednotlivé náboženské tradice v jejich dějinném vývoji, nýbrž synchronně z hlediska typologie idejí, rituálních úkonů apod.⁴⁷¹ Důležitou indicií pro pochopení jeho metodologie je zejména fakt, že křesťanské náboženství není v této komparaci vůbec obsaženo,

467 SHARPE (1986: 44): „He believed that the future held promise of a new form of religion, derived not from historical Christianity as he knew it, but from all the various repositories of truth that are to be found scattered over the face of the earth. It will be the ‘true religion of humanity’, since humanity is the sphere of divine revelation; and it will be the essential result of the historical process, leading beyond Christianity, though in some sense perhaps still to be called Christianity.“

468 Např. Vedánta pro Müllera představovala jistý korektiv pro dobové křesťanství. Jak uvádí GREEN (2016: 189), „Vedánta was not represented as a religion to which one could ‘convert’, but as encapsulating principles that were a necessary complement to and corrective for the Christianity of the times. Understood in this way, Müller was a ‘Vedántist’ on Vivekananda’s terms—insofar as he acknowledged that Vedánta had most adequately expressed the essential principle underlying all religions; yet, at the same time, he was also a Christian—insofar as he found Christ’s teachings to be the most congenial particular expression of that general principle.“

469 MICHAELS (1997: 7).

470 SHARPE (1986: 223) dodává, že důvod, proč holandský badatel ve druhém a třetím vydání svého *opus magnum* již fenomenologii nezmiňuje, by mohl být také ten, že „Chantepie was also in some difficulty about reaching a satisfactory synthesis of scientific objectivity and Christian commitment“. Pokud se v rámci protekcionistického paradigmatu dostane epistémické odůvodnění *per rem* („rozum“) a *per hominem* („víra“) do konfliktu, víra vždy nutně vítězí nad rozumem. HORYNA – PAVLINCOVÁ (2001: 41) se naopak domnívají, že Chantepie pasáž o fenomenologii vypustil nikoliv „kvůli rezignaci na ideu fenomenologie náboženství“, ale proto, „že si uvědomil její závažnost a její specifické postavení, které nutí k jejímu samostatnému rozpracování“.

471 SHARPE (1979: 209) označuje jeho přístup jako „descriptive phenomenology“.

stejně tak jako není obsažen Starý a Nový Zákon v Müllerových *Posvátných knihách Západu*. V druhém zmíněném případě se přitom jednalo o cenzuru církve, zatímco Chantepie de la Saussaye se jednoduše rozhodl křesťanské náboženství ze své příručky vynechat. Důvody udává sám v úvodu ke zmiňovanému dílu – na jedné straně sice nominálně odmítá subordinaci religionistiky pod teologii, na straně druhé ale dodává:

Andere kehren das Verhältniss um und wollen die christliche Theologie nur als Untertheil der Religionswissenschaft gelten lassen. Wie wohl dies formell ganz richtig ist, kann doch die Theologie sich hierzu schwerlich bequemen; denn auch wenn sie nicht reactionär, sondern in protestantischer Freiheit arbeitet, wird sie doch den Charakter der biblischen und kirchlichen Disciplinen, woraus ihre Encyklopädie zum grössten Theil besteht, nicht ohne Selbstauflösung preisgeben können. Die Wissenschaft der Religion und die der christlichen Religion gehen also ihre eigenen Wege und verfolgen ihre eigenen Zwecke.⁴⁷²

Jiní tento vztah převracejí a mají za to, že křesťanská teologie je pouze podřízenou částí religionistiky. Jakkoliv je to po formální stránce zcela v pořádku, teologie se k tomu může odhodlat pouze stěží. Vždyť i když se neprovazuje reakčně, ale v protestantské svobodě, přesto nemůže vydat všanc povahu biblických a církevních disciplín, z nichž v největší míře sestává její encyklopedie, bez toho, aby se sama zničila. Věda o náboženství a věda o křesťanském náboženství tedy jdou svými vlastními cestami a sledují své vlastní cíle. (přel. J. Franek)

Chantepie de la Saussaye sice hned dodává, že nemá na mysli totální izolaci obou disciplín,⁴⁷³ ovšem role religionistiky je analogická roli filosofie v raně křesťanském myšlení, tedy podružná. Religionistika slouží pouze jako *praeparatio evangelica* k lepšímu pochopení křesťanské věrouky a zejména k efektivní misijní činnosti.⁴⁷⁴ To jasně dokládá apologetický či konfesijní charakter celého podniku a zakládá důvod k přiřazení tohoto autora k protekcionistickému paradigmatu – mimo jiné zejména proto, že Chantepie de la Saussaye nečiní žádný pokus o explikaci náboženství jeho redukcí na nenáboženské základní složky. Samotná existence náboženství mu naopak slouží jako důkaz existence boží.⁴⁷⁵

Třetím významným autorem rané srovnávací religionistiky je další Nizozemec, Cornelis Petrus Tiele, který po reformě nizozemských univerzit a (alespoň formálně) odluce teologických fakult (Amsterdam, Groningen, Leiden, Utrecht) od Nizozemské reformované církve v roce 1877 působil na nově zřízené katedře Dějin

472 CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE (1897: 6).

473 CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE (1897: 6): „Freilich müssen sie einander gegenseitig fördern“.

474 CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE (1897: 6): „die Missionskunde diese Kenntniss durchaus nicht entbehren kann.“ Roli religionistiky v misijní činnosti vyzdvihuje také MÜLLER (1868: xi).

475 COX (2006: 106): „When scientists of religion observe, describe and classify religious phenomena, they actually are recording the revelations of God. For Chantepie, the very existence of religion confirms that God has been at work everywhere and that God has implanted within humans the innate capacity to respond to the divine revelation.“

náboženství v Leidenu.⁴⁷⁶ Jeho základní rozvrh vnitřní stratifikace religionistiky jednoznačně navazuje na Müllera a stejně jako on rozlišuje také Tiele dvě základní větve – morfologii, která je víceméně analogická Müllerově komparativní teologii a sleduje historický vývoj jednotlivých náboženských tradic a jejich vzájemné srovnání; a ontologii, která se zabývá původem a vlastní „podstatou“ náboženství, což ji činí analogickou Müllerově teoretické teologii.⁴⁷⁷ Stejně jako Müller také Tiele předpokládá vnitřní jednotu náboženské zkušenosti, která zakládá vůbec možnost jejího vědeckého studia;⁴⁷⁸ stejně jako Müller také Tiele předpokládá, že v principu neexistuje konflikt mezi vědou a náboženstvím;⁴⁷⁹ stejně jako Müller také Tiele pracuje s koncepcí Nekonečna jako zdrojem a původem náboženské zkušenosti, ovšem s tím rozdílem, že jej situuje přímo do nitra člověka, nikoliv vně něj.⁴⁸⁰ Tiele se na jedné straně domnívá, že doklad existence Nekonečna leží mimo hranice vědeckého zkoumání náboženství,⁴⁸¹ na straně druhé ovšem tvrdí, že naše vnímání Nekonečna jednoduše *nemůže* být iluzí:

But, though not called upon to prove the truth of religion, our science is not entitled to pronounce it an illusion. This would not only be an unwarrantable conclusion, but it would make human existence an insoluble riddle, it would brand mankind as crazy dreamers, it would pronounce the source of all the best work they have ever done in this world to be sheer folly.⁴⁸²

Ačkoliv naše věda není povolána k tomu, aby dokazovala pravdu náboženství, není kompetentní k tomu, aby ji prohlásila za iluzi. To by nebyl jenom neoprávněný závěr. Prohlásit náboženství za iluzi, to by učinilo z lidské existence neřešitelnou hádanku, ocejšovalo by lidstvo jako šílené snílky a prohlásilo by za pouhé bláznovství zdroj všech jejich nejlepších děl, která na tomto světě vykonali. (přel. J. Franek)

Tiele tedy *a priori* odmítá redukcionistickou explanaci náboženství, a to nejenom z teoretických důvodů (existence mohutnosti vnímající Nekonečno), nýbrž také z hlediska pragmatických důsledků tohoto kroku. Je pro něj nepředstavitelné, že by se tak velké množství lidí po tak dlouhý čas mohlo mýlit. V závěru

476 Pro detailní nástin akademického prostředí studia náboženství na přelomu 19. a 20. století viz SHARPE (1986: 119–143), konciznější přehled podávají HORYNA (1994: 124–125) a HORYNA – PAVLINCŮVÁ (2001: 43–45). Tieleho život stručně mapuje MOLENDIJK (2000b: 79–92).

477 TIELE (1897: 27).

478 TIELE (1897: 6): „The unity which combines the multiplicity of these phenomena is the human mind, which reveals itself nowhere so completely as in these, and whose manifestations, however different the forms they assume on different planes of development, always spring from the same source. This unity renders a scientific classification of religions quite as justifiable as that of language.“

479 TIELE (1899: vi): „between pure science and true religion nothing but perfect and abiding harmony can prevail“.

480 TIELE (1899: 230): „The origin of religion consists in the fact that man *has* the Infinite within him, even before he is himself conscious of it, and whether he recognizes it or not.“

481 TIELE (1899: 230): „Whether this be an illusion or truth we do not at present inquire; nor does the question strictly belong to the scope of our research.“

482 TIELE (1899: 235).

svého nejvýznamnějšího díla, které původně pronesl jako Giffordovy přednášky v letech 1896 a 1897, již zcela otevřeně stanovuje primární poslání religionistiky jako vědy: „Ať věda o náboženství koná svou povinnost tím, že osvětlí roli, kterou náboženství vždy hrálo v dějinách lidstva – a pořád hraje v každé lidské duši. A pak naše milovaná věda napomůže navrátit nepokojným duchům dnešních dnů pravdu – bez kázání, bez speciálního zacházení a bez apologetického argumentu, nýbrž pouze prostřednictvím skutečných faktů, které odhaluje – pravdu, která praví, že nedojdou spočinutí, dokud ‚nevstanou a nepůjdou ke svému Otci.‘“⁴⁸³ Tiele, stejně jako jeho současníci Müller nebo Chantepie de la Saussaye, nepochybuje o tom, že založení vědy o náboženství má vést k prohloubení lidské náboženské zkušenosti a naznačuje také směr, kterým se toto prohloubení má ubírat – směrem k reformaci a reformulaci křesťanství jakožto pevného základu světové ekumenie. Jak uvádí Arie Molendijk, navzdory akademické reformě v Nizozemí, která již byla zmíněna, „se očekávalo, že věda o náboženství bude naplňovat (v úplnosti nebo alespoň většinou) úkoly staré teologie a demonstrovat nadřazenost křesťanského náboženství. Tiele byl dokonce na základě evolučního schématu v pokušení teoretizovat o vývoji liberálního protestantismu do náboženství lidstva“.⁴⁸⁴

4.2.2 Biblistika: Strauss, Renan, Robertson Smith, Delitzsch

Viděli jsme, že Chantepie de la Saussaye usiloval o dělbu práce mezi křesťanskou teologií a religionistikou a metodicky je důsledně odlišoval. Tato uměle vybudovaná zeď se ovšem nesetkala s pochopením ve všech koutech liberální protestantské teologie. Zejména je nutné zmínit se zde alespoň krátce o tzv. Tübingenské škole (resp. o směru, který se později bude označovat jako biblická *Religionsgeschichtliche Schule*, původně sdružující badatele působící spíše na univerzitě v Göttingen).⁴⁸⁵ Jedním z jejich předchůdců je David Friedrich Strauss, který v díle *Život Ježíše*

483 TIELE (1899: 262–263): „Let it do its own duty in throwing light upon the part that religion has ever played in the history of mankind, and still plays in every human soul. And then, without preaching, or special pleading, or apologetic argument, but solely by means of the actual facts it reveals, our beloved science will help to bring home to the restless spirits of our time the truth that there is no rest for them unless ‚they arise and go to their Father.‘“ V posledních slovech Tiele cituje téměř *verbatim* L 15:18.

484 MOLENDIJK (2000a: 22–23): „In this way, science of religion was expected to fulfil (most of) the tasks of the old theology and to show the superiority of Christian religion. On the basis of an evolutionary scheme, Tiele was even tempted to speculate about the development of liberal Protestantism into the religion of mankind.“ WIEBE (2000: 9–50) sice zdůrazňuje, že Müller a Tiele se významnou měrou zasloužili o emancipaci religionistiky vůči teologii, ovšem jejich projekt obrody náboženství (křesťanství) prostřednictvím religionistiky dle mého názoru zůstává pevně ukotven v protekcionistických tezích.

485 K Tübingenské škole viz zejména HARRIS (1990); ke Göttingen viz LÜDEMANN – SCHRÖDER (1987). V českém prostředí přehledně mapuje toto období např. ANTALÍK (2005: 110–153).

(*Das Leben Jesu*, 1835) již v první polovině 19. století formuluje jak pozitivní,⁴⁸⁶ tak negativní kritéria,⁴⁸⁷ která mají odlišit mýtus od historické pravdy a na základě evangelijních textů umožnit spolehlivou rekonstrukci postavy historického Ježíše. Francouzským analogem Straussova díla byla neméně skandální Renanova práce nesoucí stejný název (*La vie de Jésus*, 1863), která sleduje totožné cíle a nezastaví se ani před nejdůležitější událostí křesťanství, tedy před Ježíšovým zmrtvýchvstáním. Když Renan líčí, jak u jeho hrobu zazněl křik oznamující, že Ježíš v hrobě již neleží, pouze lakonicky sděluje, že původ „legend“ o jeho zmrtvýchvstání je nutno hledat v historickém líčení osudu apoštolů, protože „pro historika život Ježíše končí s jeho posledním výdechem“.⁴⁸⁸ Renan však nesdílí Müllerovo nebo Tieleho přesvědčení o slučitelnosti vědeckého (v jeho případě historického) přístupu a náboženství:

Laissons les religions se proclamer inattaquables, puisque sans cela elles n'obtiendraient pas de leurs adhérents le respect dont elles ont besoin; mais n'obligeons pas la science à passer sous la censure d'un pouvoir qui n'a rien de scientifique. Ne confondons pas la légende avec l'histoire; mais n'essayons pas de bannir la légende, puisque telle est la forme que revêt nécessairement la foi de l'humanité.⁴⁸⁹

Nechme náboženství, aby se prohlašovala za imunní vůči kritice, protože bez toho by od svých zastánců nezískala úctu, kterou potřebují. Nepožadujme však po vědě, aby se vydala cenzuře moci, která vůbec není vědecká. Nezaměňujme legendu a historii, ale nepokoušejme se ani vypudit legendu, protože taková je forma, kterou na sebe nutně bere víra lidství. (přel. J. Franek)

Širokou komparativní perspektivu s ostatními náboženstvími Blízkého východu představil William Robertson Smith, kterého proslavilo zejména jeho souhrnné dílo *Přednášky o náboženství Semitů* (*Lectures on the Religion of the Semites*, první vydání 1889),⁴⁹⁰ ve kterém uvedl do britského prostředí výsledky německé historicko-kritické biblistiky v podobě, kterou jim vtiskly metody liberální protestantské teologie. Na profesionální akademické půdě mu jeho názory vynesly již v roce 1876 obvinění z kacířství, jeho profesura v Aberdeenu mu byla odejmuta

486 STRAUSS (1837: 103–105): „Daß ein Bericht nicht historisch, etwas Erzähltes nicht so geschehen sein könne, wird sich vor Allem daran erkennen lassen, wenn es [...] mit den bekannten und sonst überall geltenden Gesetzen des Geschehens unvereinbar ist. [...] Doch nicht allein mit den Gesetzen des Geschehens, auch mit sich selbst und mit anderen Berichten darf eine Relation nicht im Widerspruch stehen, wenn sie geschichtliche Geltung ansprechen will“.

487 STRAUSS (1837: 106): „Ist die Form poetisch, wechseln die Handelnden hymnische Reden, länger und begeisterter, als sich von ihrer Bildung und Situation erwarten läßt: so sind wenigstens diese Reden nicht als historisch anzusehen. [...] Stimmt der Inhalt einer Erzählung auffallend zusammen mit gewissen, innerhalb des Kreises ihrer Entstehung geltenden Vorstellungen, welche selbst eher darnach aussehen, als vorgefaßten Meinungen, als nach der Erfahrung gebildet zu sein: so wird ein sagenhafter Ursprung der Erzählung ja nach Umständen mehr oder weniger wahrscheinlich“.

488 RENAN (1863: 433): „Que s'était-il passé? C'est en traitant de l'histoire des apôtres que nous aurons à examiner ce point et à rechercher l'origine des légendes relatives à la résurrection. La vie de Jésus, pour l'historien, finit avec son dernier soupir.“

489 RENAN (1857: xxii).

490 ROBERTSON SMITH (1927).

a po vleklém procesu byl v roce 1881 odsouzen za popření Mojžíšova autorství knihy *Deuteronomium*.⁴⁹¹ Zájem o komparativní přístup k náboženství motivovala snaha Robertsona Smitha reformovat náboženství, a to v přímé návaznosti na reformační úsilí uvnitř katolické církve 15. a 16. století. Nejlépe je možné tento proces doložit na konkrétním příkladu. Robertson Smith na základě pozorování získaných během půlročního pobytu na Blízkém východě dospěl k závěru, že prvotní obětní slavnost byla oslavou spojení Boha a člověka (jak v „totemismu“, tak ve staroizraelském judaismu), která ovšem později pozbyla svou původní funkci,⁴⁹² jenž jí navrácí až Ježíš, ačkoliv je později znovu ztracena v katolickém formalismu. Religionistika může dle Robertsona Smitha původní funkci oběti historickým studiím objevit a obnovit, jakkoliv autor popírá, že by se přímo vyjadřoval k pravdivosti náboženství nebo k otázce existence božstev:

The question of the metaphysical nature of the gods, as distinct from their social office and function, must be left in the background till this whole investigation is completed. It is vain to ask what the gods are in themselves till we have studied them in what I may call their public life, that is, in the stated intercourse between them and their worshippers which was kept up by means of the prescribed forms of cultus. From the antique point of view, indeed, the question what the gods are in themselves is not a religious but a speculative one [...].⁴⁹³

Otázka metafyzické podstaty božstev musí na rozdíl od jejich sociální role a funkce zůstat v pozadí, až dokud nebude ukončena celá tato výzkumná práce. Je zbytečné ptát se, jaká je vlastní povaha božstev, dokud jsme je nestudovali v jejich „veřejném životě“ (pokud to tak mohu nazvat), tzn. v deklarovaném styku mezi nimi a lidmi, kteří je uctívají, tedy ve styku, který se udržuje prostřednictvím předepsaných forem kultu. Ano, ani z antického pohledu není otázka po podstatě bohů otázkou náboženskou, nýbrž spekulativní. (přel. J. Franek)

Tato „deklarace neutrality“ religionistického bádání ovšem není přesvědčivá: Primární motivací Robertsona Smitha není nestranné zkoumání náboženství, nýbrž jeho reformace a propagace, což britského autora opět řadí k protekcionistickému paradigmatu. Robertson Smith nepodává žádné vysvětlení náboženství, protože náboženství je pro něj jednoduše reálně žitou zkušeností, na čemž se shodnou všichni jeho moderní komentátoři: „Smith pevně a neochvějně věřil v konečnou božskou inspiraci Bible a věnoval se historickému bádání proto, aby pochopil hlubší duchovní a ‚vnitřní‘ jádro zjevení, o kterém se domníval, že leží pod ‚vnějšími‘ nánosy, které se nashromáždily po staletí písařské kompozice, redakce a ediční práce.“⁴⁹⁴ Jiní

491 Detailní popis procesu podává zejména MAIER (2009: 150–186). Jak připomíná KIPPENBERG (1997a: 63), Smithův učitel Julius Wellhausen si také uvědomoval nebezpečí spojená s historicko-kritickým přístupem k zakládajícím textům židovské a křesťanské náboženské tradice a v roce 1882 se na vlastní žádost raději nechal přeložit z Greifswaldu (kde tehdy zastával profesuru k Starému zákonu) do Halle na katedru semitské lingvistiky.

492 STRENSKI (2006: 130) mluví v této souvislosti o dichotomii mezi obětí jako společenstvím (*communion*) a obětí jako odčiněním viny (*expiation*).

493 ROBERTSON SMITH (1927: 24).

494 STRENSKI (2006: 121): „As a firm and constant believer in the ultimate divine inspiration of the

badatelé upozorňují na fakt, že Robertson Smith vede přímou paralelu mezi funkcí religionistiky jako vědecké disciplíny a funkcí, kterou v dějinách sehrála protestantská reformace.⁴⁹⁵ Vlastním cílem religionistiky je tudíž jeho obroda náboženství, což je také pozice Müllera nebo Tieleho. Na kontinentu lze najít stejně jednoznačně formulovanou pozici třeba v díle Friedricha Delitzsche, který upozornil na četné paralely mezi babylonským a starožidovským náboženstvím, a to s jasnou ideologickou motivací.⁴⁹⁶ Delitzsch přímo mluví o historicko-kritické komparaci jako o „očistném procesu“, který nemůže nijak ohrozit „pravé náboženství“.⁴⁹⁷ Právě naopak:

Aber anderseits lasst uns nicht blind festhalten an veralteten, wissenschaftlich überwundenen Dogmen, etwa gar aus Angst, es möchte hierdurch unser Gottesglaube und wahrhafte Religiosität Schaden leiden! Bedenken wir, dass alles Irdische in lebendigem Fluss ist, Stillstehen gleichbedeutend mit Tod. Schauen wir hin auf die gewaltig pulsierende Kraft, mit welcher die deutsche Reformation grosse Nationen der Erde auf allen Gebieten menschlicher Arbeit, menschlichen Fortschritts erfüllt! Aber auch die Reformation ist nur eine Etappe auf dem Wege zu dem uns von Gott und in Gott gesteckten Ziele der Wahrheit. Ihm streben wir nach in Demut, aber mit allen Mitteln der freien Forschung der Wissenschaft, freudig uns bekennend zu der von hoher Warte mit Adlerblick geschauten und hochgemut aller Welt kundgegeben Losung der Weiterbildung der Religion.⁴⁹⁸

Na druhé straně se chraňme toho, abychom slepě lpěli na zestárých a vědecky překonaných dogmatech, snad ze strachu, že by tím mohla utrpět škoda naše víra v Boha a autentická zbožnost! Uvažme, že vše pozemské se nachází v živoucím proudu; zůstat stát znamená zemřít. Pohlédněme na mocně pulsující sílu, se kterou německá reformace naplňuje velké národy země ve všech oblastech lidské práce a lidského pokroku! Ale i reformace je pouze jedna etapa na cestě do cíle pravdy, která nám byla dána od Boha a která spočívá v Bohu. Jemu pokorně jdeme v ústrety, ale se všemi prostředky svobodného vědeckého zkoumání, radostně se doznávající k heslu stálého rozvíjení náboženství, orlím zrakem z výšin nahlédnutému a celému světu radostně zvěstovanému. (přel. J. Franek)

Bible, Smith intended to pursue historical scholarship in order to get to the deeper spiritual, “inner” core of revelation that he felt was hidden beneath the “outer” layers of scribal composition, redaction, and editing added over the centuries.” Strenski dále dodává, že Robertson Smith studoval vývoj od židovství ke křesťanství „in the spirit of a triumphalist and supercessionist *Heilsgeschichte*“ (*op. cit.*, p. 134).

495 BEDIANKO (1997: 145): „Smith clearly drew a close parallel between the crisis of the sixteenth century and that of the nineteenth, and believed that the Reformation provided a paradigm for the new work of theologizing required to meet the daily needs of the spiritual life in the nineteenth century.“

496 Jak si všímá ANTALÍK (2005: 144–145), po spíše deskriptivní první přednášce díla *Bábel a Bible* „v druhé a třetí přednášce však u Delitzsche začaly ideologické závěry převažovat nad vědeckými argumenty“ a „z třetí Delitzschovy přednášky již dýchá implicitní antisemitismus a judeofobie“.

497 DELITZSCH (1902: 44): „Und so ist es mir vielleicht gelungen zu zeigen, dass auch unserm religiösen Denken durch das Medium der Bibel noch gar manches Babylonische anhaftet. Durch das Ausscheiden dieser zwar hochbegabten Völkern entstammenden, aber trotzdem rein menschlichen Vorstellungen und durch die Befreiung unseres Denkens vor allerlei festgewurzelten Vorurteilen wird die wahre Religion selbst, die wahre Religiosität, wie sie uns die Propheten und Dichter des Alten Testaments und in erhabenstem Sinne Jesus gelehrt, so wenig berührt, dass sie vielmehr nur um so wahrer und verinnerlichter aus diesem Reinigungsprozesse hervorgeht.“

498 DELITZSCH (1903: 38).

Pokud uvážíme výchozí stanoviska i cíle jak Delitzsche, tak Robertsona Smitha, je zřejmé, že je lze považovat za představitelů protekcionistického paradigmatu, kteří ve (srovnávací) religionistice spatřují prostředek pro intelektuální reformaci křesťanského náboženství, která by byla analogická německé reformaci 16. století.⁴⁹⁹ Zcela pochopitelně pak u těchto autorů otázka po původu náboženství vůbec nevyvstává – náboženskou zkušenost zakládá Bůh, nikoliv snad kompenzační fantazie, ekonomické vztahy nebo neúspěšné pokusy o ovládnutí světa.

4.2.3 První kritici evolucionismu: Lang, Marett, Schmidt

Nyní představím přímou kritickou reakci na reduktivní evolucionistické přístupy, kterou podávají zejména tři autoři – Andrew Lang, Robert Ranulph Marett a Wilhelm Schmidt. Andrew Lang ve svých pracích označuje Tylorovu teorii jako „materialismus“,⁵⁰⁰ protože si je dobře vědom důsledků, které evoluční schéma naturalistického paradigmatu přináší – pro Tylora a Frazera je náboženství ve své podstatě zastaralým stadiem lidské kultury, které má být překonáno. Následující úsek z Langovy práce *Utváření náboženství* (*The Making of Religion*, první vydání 1898) je důležitý i z toho důvodu, že jasně formuluje dichotomii mezi naturalistickým a protekcionistickým paradigmatem, která se vine celými dějinami studia náboženství:

It is important, then, to trace, if possible, the origin of these two beliefs [*sic.* faith in God and immortality of soul]. If they arose in actual communion with Deity (as the first at least did, in the theory of the Hebrew Scriptures), or if they could be proved to arise in an unanalysable *sensus numinis*, or even in 'a perception of the Infinite' (Max Müller), religion would have a divine, or at least a necessary source. To the Theist, what is inevitable cannot but be divinely ordained, therefore religion is divinely preordained, therefore, in essentials, though not in accidental details, religion is true. The atheist, or non-theist, of course draws no such

Je-li to možné, je důležité vystopovat původ těchto dvou přesvědčení, tedy víry v Boha a v nesmrtelnost duše. Pokud vyvstala ve skutečném společenství s Božstvem (tak jako tomu bylo alespoň na počátku v teorii židovského Písma), anebo pokud by bylo možné dokázat, že vyvstala ve *smyslu pro posvátno*, které není dále analyzovatelné, anebo dokonce ve „vnímání Nekonečna“, jak má za to Max Müller, pak by náboženství mělo božský, anebo alespoň nutný zdroj. Pro teistu je všechno nevyhnutně nutně božsky ustanoveno, tudíž by náboženství bylo božsky ustanoveno a tudíž by náboženství bylo pravdivé, alespoň ve své podstatě, ne-li v nahodilých detailech. Ateista

499 HELLER – MRÁZEK (1988: 68) uvádějí, že badatelé náležející k *Religionsgeschichtliche Schule* se „nerozešli s křesťanstvím zásadně [...] a působili vesměs na teologických fakultách. Jen dva badatelé této školy, výrazní skeptici, Smith a Delitzsch, se s církví rozešli, opustili teologické fakulty a věnovali se výhradně orientalistice a religionistice“. K tomu je možné poznamenat, že (1) spíše než by se Smith a Delitzsch rozešli s církví, církev se rozešla s nimi; a (2) označení „výrazní skeptici“ snad má své opodstatnění v jejich vztahu k církvi, nikoliv však v kontextu jejich názorů na (křesťanské) náboženství obecně.

500 LANG (1898: 49).

inferences. But if religion, as now understood among men, be the latest evolutionary form of a series of mistakes, fallacies, and illusions, if its germ be a blunder, and its present form only the result of progressive but unessential refinements on that blunder, the inference that religion is untrue—that nothing actual corresponds to its hypothesis—is very easily drawn.⁵⁰¹

anebo ne-teista pochopitelně nebude vyvozovat žádné takovéto závěry. Pokud je náboženství, jak je nyní lidmi chápáno, poslední evoluční formou řady chyb, mylných závěrů a iluzí, pokud je jeho zárodek omylem a jeho současná forma pouze výsledkem progresivních, ale nepodstatných vylepšení tohoto omylu, pak z toho lze velmi jednoduše vyvodit, že náboženství není pravdivé, protože nic reálného neodpovídá jeho hypotéze. (přel. J. Franek)

Andrew Lang tedy rozlišuje mezi naturalistickým paradigmatem, v jehož rámci je náboženství redukováno na nenáboženské elementy, a tudíž náboženské zkušenosti neodpovídá žádná náboženská realita (ať již je to Bůh, posvátno, nebo Nekonečno), a protekcionistickým paradigmatem, který tuto objektivně existující náboženskou realitu naopak předpokládá. V souladu se základními tezemi těchto přístupů odmítá Lang jakožto zastávce protekcionistického paradigmatu otázku po původu náboženství, protože o prvním „náboženském“ člověku nevíme vůbec nic;⁵⁰² dále také uvádí, že „dogmatická rozhodnutí o původu náboženství nejsou hodna vědy“.⁵⁰³ Langovo vlastní řešení vychází z jeho obecného zájmu o parapsychologii, kterou ovšem chápe jako vědeckou experimentální psychologii, nikoliv jako pseudovědeckou disciplínu, jak je běžně chápána v současnosti. Na základě parapsychologických fenoménů předpokládá, že „existují lidské mohutnosti neznámého rozsahu; že tyto mohutnosti byly mocnější a četnější u našich velmi vzdálených předků, kteří založili náboženství; že tyto mohutnosti ještě dnes mohou být přítomné u divochů, stejně jako u civilizovaných ras, a že tyto mohutnosti mohly potvrzovat doktrínu odloučených duší, pokud ji samy nevytvořily. Pokud existují, je tato okolnost důležitá, zejména pokud zohledníme fakt, že moderní ideje spočívají na popření jejich existence.“⁵⁰⁴ Lang tedy nezavádí žádnou konkrétní intelektuální mohutnost pro zření Nekonečna, jak učinili Müller nebo Tiele, ale spokojí se s konstatováním, že na základě parapsychologických fenoménů existenci takovéto mohutnosti vyloučit

501 LANG (1898: 51).

502 LANG (1898: 63): „What kind of creature was man when he first conceived the germs, or received the light, of Religion? All is guess-work here!“

503 LANG (1898: 330–331): „For these reasons dogmatic decisions about the origin of religion seem unworthy of science. They will appear yet more futile to any student who goes so far with me as to doubt whether the highest gods of the lowest races could be developed, or can be shown to have been developed, by way of the ghost-theory“.

504 LANG (1898: 66–67): „We hold that very probably there exist human faculties of unknown scope; that these conceivably were more powerful and prevalent among our very remote ancestors who founded religion; that they may still exist in savage as in civilised races, and that they may have confirmed, if they did not originate, the doctrine of separable souls. If they do exist, the circumstance is important, in view of the fact that modern ideas rest on a denial of their existence.“

nelze, a proto také nelze náboženství vysvětlovat „materialisticky“, tedy jeho redukcí na nenáboženské prvky (jak to v jeho interpretaci činí třeba Tylor).⁵⁰⁵

Poněkud jiný směr kritiky než Lang podává Robert R. Marett, jeden z prvních zastánců tzv. „pre-animismu“ nebo „animatismu“, tedy teorie, dle které původ náboženství nelze spatřovat v personálně koncipovaných nadpřirozených bytostech, nýbrž v tajemné síle (*mana*), která má výsostně neosobní charakter.⁵⁰⁶ Jakkoliv je Marett někdy řazen po bok Frazera jako zastánce naturalistického paradigmatu a explanační teorie náboženství,⁵⁰⁷ tato charakteristika není zcela správná. V jeho případech se spíše jedná o empatické uchopení a funkcionální vysvětlení prvotních forem náboženství,⁵⁰⁸ které má více společného s pozdější sociálně-funkcionalistickou školou britské antropologie, než s Tylerem a Frazerem. Marett ostatně sám jasně říká, že „nepřišel vysvětlit, nýbrž popsat“,⁵⁰⁹ a jak s notnou dávkou ironie poznamenává jeden komentátor jeho díla, Marettovo „kladení otázek spočívá na neotřesitelné víře, že [křesťanský] protestant západní civilizace je korunou tvorstva, resp. vrcholem evoluce“.⁵¹⁰

Další kritik „materialismu“, úzce navazující na Andrewa Langa zejména svou teorií „původního monoteismu“, která předpokládá, že monoteismus a víra ve „vysokého Boha“ (v protikladu k víře v „nízké bohy“, tedy duchy předků nebo démony) je počátkem všeho náboženství, byl páter Wilhelm Schmidt.⁵¹¹ Jako člen misijního společenství *Societas Verbi Divini* (od roku 1888) a katolický kněz má pouze velmi omezené pochopení pro „materialistický evolucionismus“ Tylora a Frazera. Schmidt s těžce přehlédnutelným odporem mluví o „vpádu materialismu a darwinismu“ do oblasti religionistiky a o „přírodovědně-evolucionistické metodě“, která „klade na počátek všechno nízké a jednoduché a všechno vysoké a bohaté považuje pouze za produkt více či méně dlouhého vývoje“.⁵¹² Stav metodologie re-

505 SHARPE (1986: 61) upozorňuje na fakt, že v Langově díle se dokonce objevuje výraz *sensus numinis*, který pak sehrává významnou úlohu u Otta.

506 Pro základní nárys pre-animismu viz třeba MARETT (1909).

507 WIDENGREN (1945: 96).

508 RIESEBRODT (1997: 172) charakterizuje správněji Marettovo dílo jako „Markstein im Übergang vom Evolutionismus zum Funktionalismus“.

509 MARETT (1914: xxviii): „But I have not sought to explain so much as to describe. We should begin, I think, by trying to realize what sort of an experience it is – how it “feels” – to live in such a wonder-world.“

510 RIESEBRODT (1997: 183): „Seine Fragestellung beruht auf dem unerschütterlichen Glauben, daß der westlich-zivilisierte, protestantische Mensch die Krone der Schöpfung bzw. den Höhepunkt der Evolution verkörpere.“

511 Pro veskrze pozitivní zhodnocení Schmidtova díla viz SKALICKÝ (2011: 41–58). HORYNA (1994: 49) v souvislosti se Schmidtovým monumentálním dílem *Der Ursprung der Gottesidee* uvádí, že „zejména z rozsahových důvodů nelze tuto práci s dobrým svědomím doporučit jako studijní materiál“. Na tomto místě bych pouze doplnil, že práci nelze s dobrým svědomím doporučit jako studijní materiál i z jiných než rozsahových důvodů.

512 SCHMIDT (1930: 14): „Die älteste naturmythologische Schule befolgte eine im engeren Sinne des

ligionistiky na přelomu 19. a 20. století, tedy v období, kdy se Tylorovy a Frazerovy teorie těšily značnému zájmu, je pro Schmidta důvodem ke skepsi:

Was das für die Methode der Religionsgeschichte bedeutete, ist bereits dargelegt. Für den Geist der Forschung bedeutete es eine sich steigernde Unfähigkeit, das tiefere Wesen der Religion zu erfassen, ihre höheren Formen zur Geltung gelangen zu lassen, und die Neigung, die äußeren Teile zu überschätzen, den Geist zu unterschätzen oder ganz zu vernachlässigen. Im Ganzen genommen besagt das eine fast schwerere Schädigung der Religionsgeschichte, als sie in der vorhergehenden Periode eingetreten war.⁵¹³

Co to [*scil.* evolucionismus a materialismus] znamenalo pro metodu studia dějin náboženství, již bylo uvedeno. Pro ducha bádání to znamenalo posílení neschopnosti uchopit hlubší podstatu náboženství; neschopnost ponechat v platnosti její vyšší formy; sklon k přeceňování jeho vnějších součástí; podceňování nebo naprosté opomíjení Ducha. Podtrženo a sečteno to znamená, že došlo k velice těžkému poškození studia dějin náboženství v té formě, v jaké bylo provozováno v předcházející době. (přel. J. Franek)

Pokud lze u Schmidta vůbec mluvit o tematizaci původu náboženství, pak jej lze identifikovat jako prvotní zjevení (*Uroffenbarung*),⁵¹⁴ přičemž teologický a apologetický rozměr jeho práce je zcela zřejmý, dokonce ještě mnohem explicitnější než u Langa nebo Maretta.⁵¹⁵ Reakce na evolucionismus u všech uvedených autorů náleží do protekcionistického paradigmatu religionistiky, protože odmítá jakoukoliv jinou než teologickou explanaci náboženství (tj. náboženství má v konečném důsledku původ v Bohu nebo „posvátnu“), pokud si tuto otázku vůbec klade.

Wortes historische Methode [...]. Alle übrigen Theorien dagegen, entstanden nach dem Anbruch des Materialismus und Darwinismus, arbeiteten nur mit der naturwissenschaftlich-evolutionistischen Methode, die alles Niedere und Einfache an den Anfang setzt und alles Höhere und Reiche nur als Produkt mehr oder weniger langen Entwicklung gelten läßt.“

513 SCHMIDT (1930: 16).

514 WALDENFELS (1997: 191). MESLIN (1973: 52) uvádí ve stejném duchu: „Sa thèse de la croyance en un dieu unique est impossible à prouver autrement que comme la projection d'une Révélation surnaturelle sur les origines mêmes de l'homme et sa place dans le monde.“

515 CAPPS (1995: 88) ironicky podotýká, že atributy, které Schmidt připisuje „vysokému bohu“ primitivních náboženství, jsou až příliš nápadně čerpány z křesťanské teologie.