

Tato publikace vychází v rámci projektu *Anthologie zur Geschichte der Religionswissenschaft*, dotovaného Austrian Science and Research Liaison Office Brno.

Diese Publikation erscheint im Rahmen des von Austrian Science and Research Liaison Office Brno unterstützten Projektes *Anthologie zur Geschichte der Religionswissenschaft*.

# Dějiny religionistiky

## Antologie

BŘETISLAV HORYNA

HELENA PAVLINCOVÁ

NAKLADATELSTVÍ  
OLOMOUC

Olomouc 2001

## HUBERT SEIWERT

(1949)



Německý religionista se zaměřením na obecnou a srovnávací religionistiku. Narodil se v Saarbrückenu, studoval v letech 1968–1974 na univerzitě v Bonnu a na École pratique des hautes études v Paříži. Promoval r. 1978 na univerzitě v Bonnu. V letech 1974–1985 působil jako odborný asistent a po habilitaci v oboru obecná religionistika (univerzita Hannover 1983) jako docent na univerzitách v Hannoveru a v Brémách. Od roku 1985 do roku 1994 působil jako profesor obecné a srovnávací religionistiky na univerzitě v Hannoveru, odkud byl r. 1994 povolán na univerzitu v Lipsku, kde v současnosti vede ústav religionistiky. Je vydavatelem německého religionistického časopisu *Zeitschrift für Religionswissenschaft*. Jeho hlavní odborný zájem platí

náboženským dějinám Číny, problematice teorie náboženství a postavení náboženství v evropské moderně.

Publikace: *Religiöser Wandel: Alternativen religionswissenschaftlicher Fragestellungen und Erklärungsmodelle*, in: G. Stephenson (ed.), *Der Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft*, 1976, 309–323; *Systematische Religionswissenschaft: Theoriebildung und Empiriebildung*, *Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft* 61, 1977, 1–18; *Orakelwesen und Zukunftsdeutung im chinesischen Altertum. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zur Entwicklung des Welt- und Menschenbildes während der Zhou-Dynastie*, 1979; „Religiöse Bedeutung“ als wissenschaftliche Kategorie, *Annual Review for the Social Sciences of Religion* 5, 1981, 57–99; *Volksreligion und nationale Tradition in Taiwan. Studien zur regionalen Religionsgeschichte einer chinesischen Provinz*, 1985; *Popular religious sects in south-east China: Sect connections and the problem of the Luo jiao/ Bailian jiao dichotomy*, *Journal of Chinese Religions* 20, 1992, 33–60; *Orthodoxie, Orthopraxie und Zivilreligion im vorneuzeitlichen China*, in: H. von Preißler–H. Seiwert (eds.), *Gnosisforschung und Religionswissenschaft. Festschrift zum 65. Geburtstag von Kurt Rudolph*, 1994, 529–542; *Das Spezifische religiöser Wahrheit: Diskursive und pragmatische Begründung religiöser Wahrheitsansprüche*, in: W. Kerber (ed.), *Die Wahrheit der Religionen*, 1994; *The dialectics of modernization and religion*, in: Dai Kangsheng–Zhang Xinying–Michael Pye (eds.), *Religion and Modernization in China. Proceedings of the Regional Conference of the International Association for the History of Religions held in Beijing, China, April 1992*, 1995.

## „Náboženský význam“ jako vědecká kategorie

## Obraz světa a nomizační systémy

Než se pokusíme objasnit zvláštnost náboženských výkladových vzorů, je nezbytné, abychom získali přesnější obraz toho, co bylo dosud záměnně označováno jako „výkla-

dový vzor“, „výkladové schéma“, „interpretační rámec“ nebo „obraz světa“. Mimo uvedené termíny se ve vědecké literatuře užívá ještě řada dalších, které naznačují víceméně též obsah: „výkladové systémy“, „systémy symbolizace“, „vnitřní model vnějšího světa“, abychom jmenovali jen ty nejběžnější. Zdá se proto, že bude na místě, když vysvětlíme terminologii, užívanou v této studii, a tím současně předložíme některé základní teoretické předpoklady.

Z uvedených pojmů je *obraz světa* nejen nejvíc rozšířený v běžném jazyce, ale zdá se mně i nejmýstižnější. „Obraz světa“ označuje vnitřní obraz, který má subjekt o skutečnosti, mohli bychom také říci, že obraz světa je vědomím skutečnosti. Obraz světa tedy subjektu definuje momentálně platnou skutečnost, je jeho „obrazem o světě“. Je důležité si povšimnout, že „skutečnost“ ve zde užívaném smyslu je *subjektivní* kategorie: skutečné je to, co je v rámci obrazu světa jako skutečné definováno. „Skutečnost“ tedy neznámá: vše, co (objektivně) existuje, nýbrž: vše, co se v rámci obrazu světa pojímá jako existující. To, co existuje *objektivně*, tedy nezávisle na tom, zda to v rámci nějakého obrazu světa platí za skutečné nebo ne, nazýváme „fakticitu“. Fakticita je prázdná formule, kterou nelze obsahově určit: jakmile bychom hovořili o tom, co existuje fakticky (tzn. objektivně), byl by tento předmět již obsahem našeho vědomí a tím součástí naší (subjektivní) skutečnosti. Můžeme tedy popisovat toliko naši vlastní či cizí skutečnost, nikoli však fakticitu. Přirozeně se v rámci obrazu světa předpokládá, že to, co nahlížíme jako skutečné, také existuje fakticky. Zda tomu tak je, nelze ovšem rozhodnout.

Obrazy světa jsou nutný předpoklad pro orientaci člověka v jeho světě. K tomu lze uvést antropologické a systémové teoretické, jakož i informačně teoretické důvody. Těmito důvody se zde nemusíme dále zabývat, chceme ale blíže sledovat, jaký je výkon obrazů světa. Domnívám se, že můžeme analyticky rozlišit tři druhy výkonů, jež jsou ovšem v praxi úzce vzájemně propojeny: (a) definice skutečnosti, (b) relacianizace prvků skutečnosti, a (c) hodnocení prvků skutečnosti.

První z těchto tří výkonů, definice skutečnosti, byl vysvětlen již shora: obraz světa definuje, co je skutečné. To by však samo o sobě ještě neumožňovalo žádnou orientaci ve světě. Z tohoto důvodu je druhý výkon obrazů světa právě tak důležitý jako první: relacianizace prvků skutečnosti. Předměty definované obrazem světa jako skutečné jsou uváděny do vzájemného vztahu, určují se mezi nimi relace. Svět se tedy nejvíce jako amorfní nahromadění předmětů, nýbrž jeví se jako strukturovaný. Pouze ve strukturované skutečnosti, tzn. pouze existují-li relace jakéhokoli druhu mezi určitými prvky, je možná orientace ve skutečnosti, a to v doslovném i v přeneseném smyslu. Relacianizace prvků skutečnosti se v praxi objevuje především ve dvou formách: v pořádní a ve vysvětlení. *Pořádní* znamená, že se dílčím prvkům stanovuje jejich relativní pozice, zpravidla tím, že jsou postaveny do vzájemného prostorového nebo časového vztahu. *Vysvětlení* může být v nejobecnější formě vytvořeno jako vytváření vztahů mezi předměty. Vztahy mohou být logického, zvláště kauzálního druhu, ale též historického, funkcionálního nebo intencionálního druhu. Všem typům vysvětlení je společné, že předmět vysvětlení je postaven do vztahu k jednomu nebo více předmětům.

Třetí výkon obrazu světa spočívá v hodnocení skutečnosti, resp. jejích dílčích prvků. Zde postačí analyticky rozlišit dva druhy hodnocení, jež označují jako „normativní“ a „funkcionální“. Zvláště výraz *normativní hodnocení* potřebuje bližší výklad, neboť bez něj není srozumitelný. Myslím jím taková hodnocení, při nichž je hodnocený předmět poměřován normou, „ideální hodnotou“ nebo „žádoucí hodnotou“, definovanou v rámci obrazu světa. Do této míry dochází k relacianizaci, totiž se zřetelem na žádoucí hodnotu, na normu. K další relacianizaci může dojít tím, že předměty vzájemně srovnáváme a ur-

čujeme jejich relativní hodnotu. Avšak i v těchto případech je měřítkem hodnocení vždy předem daná norma, která tvoří *tertium comparationis*. Tato norma, žádoucí hodnota, dle níž se poměřuje, je stanovena v rámci obrazu světa, lze ji tedy uvést *nezávisle na konkrétní situaci*. Žádoucí hodnota je pevně stanovena v rámci *momentálního obrazu světa*.

Z těchto úvah plyne, že obrazy světa nejen definují realitu, nýbrž vedle toho do jisté míry vymezují ideální skutečnost. Obrazy světa tedy mají jednak *kognitivní* aspekt, protože obsahují vědění o tom, co je, a jednak *normativní* aspekt, tzn. vědění o tom, co by mělo být. Normativní hodnocení se děje srovnáním „skutečností, jaká je“ se „skutečností, jaká by měla být“.

Na rozdíl od normativních hodnocení jsou *funkcionální hodnocení* závislá na situaci. Neoznačují hodnotu v normativním smyslu, nýbrž „důležitost“ nějakého předmětu v rámci daného kontextu, např. se zřetelem na žádoucí cíl. Funkcionální hodnota je proto úzce spojena s postavením, které zaujímá dotýčný předmět v síti relací (jsoucí) skutečnosti: má-li být určena funkcionální hodnota, je zapotřebí dbát na souvislosti mezi jednotlivými předměty, např. má-li být vysvětleno, jak důležitá je nějaká věc pro dosažení daného cíle. Bodem, kde se spojují normativní a funkcionální hodnocení, je definice cíle: cíl, o který je vhodné usilovat, je určován v rámci skutečnosti, jaká má být.

Můžeme shrnout: Výkony obrazu světa byly analyticky rozčleněny do tří tříd: definice skutečnosti, relacianizace prvků skutečnosti a hodnocení skutečnosti. Z důvodů terminologického zjednodušení je účelné zavést pro tyto tři druhy výkonů souhrnný pojem. Volím pro něj termín „nomizace“. *Nomizace* znamená „definici, relacianizaci a hodnocení skutečnosti“. Obrazy světa nomizují skutečnost. Zde je na místě si připomenout, proč tak podrobně usilujeme o to, abychom si teoreticky objasnili, jaké výkony přinášejí obrazy světa. Vposledku jde o vymezení predikátu „náboženský“. Zjistili jsme, že náboženská kvalita nějakého předmětu může být stanovena vždy jen v relaci k danému výkladovému schématu, či, jak nyní můžeme říci lépe: k danému obrazu světa. Předmět má náboženský význam v rámci obrazu světa. Abychom vysvětlili, za jakých podmínek hovoříme o náboženském významu, musíme se zabývat analýzou obrazů světa. Než se vrátíme k naší hlavní argumentační linii, je ale zapotřebí uvést několik dalších úvah.

Dosud jsme implicitně vždy hovořili o obrazech světa, které jsou vlastní subjektům: každý člověk (s výjimkou extrémních případů psychických poruch) disponuje nějakým obrazem světa. Potud jsou obrazy světa čímsi subjektivním. Na stranu druhou však lze hovořit též o skutečnosti. Tím, že jazykově předložíme svůj obraz skutečnosti, stává se jakožto skutečnost disponovatelným i pro jiné subjekty. Subjektivní skutečnost se mění ve skutečnost intersubjektivní. Jen proto, že o skutečnosti můžeme komunikovat, můžeme skutečnost „sdílet“, tzn. můžeme všichni žít ve (víceméně) téže skutečnosti. Největší část naší individuální skutečnosti je nám zprostředkována společensky, je společenskou skutečností. Obrazy světa lze nejen jazykově objektivizovat, ale i písemně fixovat. V rámci historického bádání jsou nám obrazy světa přístupné pouze v písemně fixované formě. Při tom si ale musíme uvědomovat fakt, že ve spisech, ale ani v rozhovorech se nám nikdy nezprostředkovává *celkový* obraz světa subjektu (osoby nebo společnosti), nýbrž vždy jen jeho části. Popisuje se omezené množství předmětů, předkládá se omezené množství souvislostí a hodnocení. To, co na základě pramenů rekonstruujeme, je tedy zásadně pouze výřez obrazu světa.

Toto zjištění nemá význam jenom pro posuzování možnosti historického poznání. Ukazuje něco dalšího: Obrazy světa lze reprezentovat ve výřezech, a přesto jsou – přinejmenším v určitých případech – tyto výřezy pochopitelné jako víceméně uzavřené jednotky. To předpokládá strukturaci obrazů světa, již mohou být různé dílčí oblasti sku-

tečnosti diferencovány. Formulováno jazykem systémové teorie: chápeme-li obrazy světa jako nomizační systémy, pak mohou být uvnitř jednotlivých systémů rozlišeny subsystemy, jež se vztahují na dílčí oblasti skutečnosti. Kupříkladu ve svém vlastním obrazu světa rozlišujeme dílčí oblasti politiky, hospodářství, náboženství, vědy, sportu, apod. Tyto dílčí oblasti nahlížíme jako relativně diskrétní subsystemy. Obrazy světa *nemusejí* být diferencovány do subsystemů. Například o obrazu světa primitivních společností se jednoduše předpokládá, že diferencovány nejsou. *Jestliže* však jsou, pak lze tyto subsystemy znázornit a analyzovat jako relativně uzavřené celky. Pokud například říkáme, že zkoumáme „náboženské obrazy světa“, myslíme tím náboženské subsystemy. Abychom zaručili jasné terminologické rozlišení, budeme v následujícím textu užívat termín „obraz světa“ jen tehdy, když se nomizace bude vztahovat na celou skutečnost. Pokud se však bude týkat jenom dílčí oblasti, budeme hovořit o „nomizačních systémech“. Obraz světa tedy může zahrnovat více nomizačních systémů.

### Náboženský význam

Než se budeme věnovat otázce, za jakých podmínek říkáme, že nějaký předmět má náboženský význam, je nejprve nutné objasnit, co se obecně míní pojmem „význam“. Teprve poté můžeme specifikovat „náboženský význam“. Na základě dosavadních vývodů by mělo být zřejmé, že význam, jenž má daný předmět, mu není dán „sám od sebe“. Něco může mít určitý význam pouze pro někoho. Formulováno obecně: Předmět má význam pouze v relaci k momentálně danému obrazu světa, resp. nomizačnímu systému. Význam není absolutní, lze ho uvést jen relativně k nomizačnímu systému. Tento fakt jsme zjistili již v souvislosti se speciálním případem náboženského významu.

Na čem závisí význam, který má nějaký předmět v rámci nomizačního systému? Zde je užitečné připomenout tři shora popsané aspekty nomizace: definici, relacianizaci a hodnocení skutečnosti. Aby mohl mít význam, musí být předmět nejprve definován v rámci nomizačního systému jako existentní: Sókratova osoba nemůže mít žádný význam pro klasičskou čínskou filosofii, neboť Sókratés – na rozdíl třeba od Buddhy – nenáležel k čínské skutečnosti. Je-li splněn základní předpoklad, totiž být součástí skutečnosti, pak forma významu vyplývá z druhu relacianizace, jež se uskutečňuje v rámci dotýčného nomizačního systému. Relace mezi jednotlivými předměty vytvářejí strukturu nomizačního systému. Přitom nejsou všechny předměty stejně „významné“. Druh významu plyne mj. z postavení, jež zaujímá jeden prvek uvnitř spleti vztahů prvků: význam předmětu plyne ze *strukturálního postavení* uvnitř nomizačního systému. Abychom znovu použili shora uvedený příklad: Tibetický posvátný obrázek stojí v obrazu světa evropského sběratele umění v jiném kontextu než ve světovém obrazu tibetského buddhisty. „Stát v jiném kontextu“ neznámá nic jiného než „být ve vztahu s jinými předměty“. Relace, které existují v rámci *nomizačního systému* mezi rozdílnými předměty, tvoří podstatný aspekt významu jednotlivých předmětů.

To ostatně platí také pro význam ve smyslu „důležitosti“. Když říkáme, že nějaká věc má „centrální význam“, pak tím rovněž odkazujeme na její strukturální postavení v rámci daného nomizačního systému. Čím četnější jsou vztahy, jež má nějaký prvek k ostatním prvkům, tím důležitější je jeho role ve struktuře nomizačního systému. Čím méně vztahů k ostatním prvkům, tím „perifernější“ je význam prvku v rámci nomizačního kontextu. I zde tedy vidíme, že význam předmětu z největší části závisí na druhu relacianizace.

Za třetí aspekt nomizace jsme označili hodnocení. Funkcionální hodnocení plynou rovněž ze strukturálního postavení předmětu v rámci nomizačního kontextu, neboť na

něm, jak jsme právě viděli, závisí „důležitost“. Oproti tomu normativní hodnocení se uskutečňují pomocí poměrování předmětu s „žádoucí hodnotou“, definovanou v rámci nomizačního systému. I hodnocení tvoří nepochybně část toho, co označujeme jako „význam“. Proto můžeme potvrdit, že význam nějaké věci plyne z jeho strukturálního postavení a z jeho hodnoty uvnitř nomizačního systému. Jinými slovy: význam je závislý na nomizaci. Neboť „nomizace“ byla určena jako „definice, relacionizace a hodnocení skutečnosti“. Rozhodující bod, který je zapotřebí vyzvednout, je ten, že význam předmětu je určitelný výlučně v rámci daného nomizačního systému. Na to musíme brát zřetel, jestliže zkoumáme otázku, kdy hovoříme o *náboženském* významu. Nejprve prozkoumáme některé teoretické možnosti vymezení náboženského významu, jež plynou z dosavadních úvah.

Jeden z nejčastějších pokusů o takové vymezení nahlíží náboženský význam jako zvláštní případ hodnocení: formulace jako „ultimate concern“, „ultimate conditions of existence“ nebo „major emotional preoccupations“ lze přeložit do zde užívané terminologie asi následujícím způsobem: Náboženství má co dělat s takovými předměty, které v rámci nomizačního systému zaujímají důležité, resp. nejdůležitější postavení; nebo: je-li jeden předmět nahlížen jako důležitější než všechny ostatní v universu, pak má tento předmět pro dotyčné individuum náboženský význam.

Z teoretických hledisek se proti takovým definičním pokusům nedá nic namítat, neboť postupují čistě nominalisticky, a proto nemohou být správné nebo chybné, nýbrž jen více či méně použitelné. Ze dvou důvodů se mně zdají být málo použitelné. Za prvé v každém nomizačním systému existuje jeden nebo více prvků, které mají nejvyšší či „poslední“ význam: bůh, hmota, „Já“, moc nebo peníze jsou jen některé z historicky prokazatelných „ultimate concerns“. Není příliš smysluplné definovat náboženský význam tím způsobem, že *per definitionem* každý obraz světa obsahuje náboženské výklady. Tím bychom se totiž prohřešili proti shora vytyčenému požadavku, že definice „náboženství“, resp. „náboženského“ nesmí odporovat běžnému jazykovému předporozumění, nýbrž se podle něj musí orientovat. Totéž v ještě vyšší míře platí pro druhou námitku proti použitelnosti takových definic. Může se totiž stát, že bychom podle nich museli za „nenáboženské“ označit skutečnosti, které jsou podle obecného předporozumění hodnoceny jednoznačně nábožensky, a naopak. Uvedeme příklad: Předpokládejme, že nějaký majetnický člověk je praktikující katolík. Podle obvyklého předporozumění bychom řekli, že účast na mši pro něj má náboženský význam. Je však myslitelné, že v *případě konfliktu* spíše rezignuje na bohoslužbu než na docílení materiálního zisku. Protože by v tomto případě byl materiální zisk nahlížen jako „důležitější“, museli bychom třeba ve smyslu Bairdovy definice říci, že má „náboženský“ význam, který naopak nemá návštěva mše. Jak řečeno, principiálně je možné definovat náboženský význam tímto nebo podobným způsobem, neždá se to však příliš účelné.

Jiná možnost jak ohraničit náboženské výklady od výkladů nenáboženského druhu spočívá v tom, že se určité obsahy nomizačního systému nahlížejí quasi jako náboženské „vztažné body“. Uvedeme známý příklad: Podle Spirova pojetí se náboženské *systems belief* odlišují od nenáboženských tím, že se vztahují k *superhuman beings*. Spirovo ohraničení systémů náboženské víry se z pragmatických hledisek jeví téměř optimální, zejména pokud přihlídneme ke kontextu jeho argumentace. Přesto proti němu lze na základě zde přednesených úvah vznést námitky. Nejlépe zdůvodnitelná je obsahová námitka, že ne ve všech systémech víry, obvykle nahlížených jako náboženství, hrají podstatnou roli *superhuman beings* v tom smyslu, který Spiro definoval. Jako empirické příklady k tomu se zpravidla uvádějí hínajánový buddhismus nebo védský ritualis-

mus. Nejsem si jist, zda se na Spirovu definici skutečně dá zaútočit tímto způsobem, protože existence nadpřirozených bytostí jistě platí, případně platila i v uvedených případech za samozřejmou. Pokud by to nesouhlasilo, byl by Spiro pravděpodobně připraven označit dotyčné systémy za nenáboženské. Naproti tomu se mně zdá být důležitější námitka, že podle Spirovy definice není objasněno, v čem spočívá zvláštnost náboženských výkladů. Spiro pouze určuje *obsahy* náboženských výkladů: *superhuman beings*. Přeložíme-li jeho tezi do naší terminologie, zní: Jsou-li v rámci nomizačního systému definovány nadlidské bytosti jako součást skutečnosti, jedná se o náboženský nomizační systém. Pomocí této formulace lze sice jednoznačně určit, kdy *můžeme* (v rámci jazyka vědy) hovořit o náboženských nomizačních systémech. Není ovšem objasněno, kdy má nějaký předmět *v rámci daného nomizačního systému* náboženský význam. Zde narážíme na nanejvýš obtížný problém rozdílu jazykových a nomizačních rovin, které při pokusu určit predikát „náboženský“ musejí být rozlišeny. Protože je nezbytné, abychom měli jasno v tomto problému, máme-li pochopit zde přednášenou argumentaci, chci se mu věnovat formou exkursu; religionistická diskuse se navíc touto otázkou dosud vlastně nezabývala.

#### Rozdílné významové roviny pojmu „náboženský“

Již několikrát jsme uváděli, že náboženský význam nějaké věci trvá jen v rámci momentálně daného nomizačního systému. Náboženský význam plyne z náboženské „nomizace“. Vycházíme tedy z toho, že na rovině nomizačních systémů, jež jsou objektem vědeckého pozorování, mohou být předjímaný různé výklady prvků skutečnosti. Tyto různé druhy nomizace rozdělujeme do dvou tříd: *r* a *non-r*. Je důležité si povšimnout, že rozdíl mezi nomizací *r* a *non-r* spočívá na objektové rovině (tzn. v rámci nomizačních systémů, jež jsou objektem vědeckého pozorování). Zvláštní druh výkladů, k nimž dochází na *objektové rovině*, totiž třída *r*, nechť je označena jako „náboženské nomizace“: Předměty mají v rámci nomizačního systému náboženský význam, jsou-li nábožensky vykládány, nábožensky nomizovány. Hovoříme-li o rozdílech mezi náboženskými a nenáboženskými nomizacemi, nepohybujeme se ovšem již na objektové rovině, nýbrž na *metarovině*, totiž rovině vědeckého jazyka. „Náboženské“ a „nenáboženské výklady“ jsou tedy rozlišením, k němuž dochází v rámci našeho vědeckého nomizačního systému.

Zvláštní problém plyne z toho, že „náboženský – nenáboženský“ je sice metajazykové rozlišení, ovšem vztahuje se na rozdílné nomizace, na *r* a *non-r*, k nimž dochází na objektové rovině. Abychom definovali „náboženský“, musíme vysvětlit, čím se odlišují *r* a *non-r* nomizace. Kritéria rozlišení se následně musejí vztahovat na *formu* nomizace a nikoli na její *obsahy*, tzn. ty předměty, jež jsou nomizovány (např. bohy, nadlidské bytosti, atd.). Výrokem „je předmětem náboženské nomizace“ by pak sice proběhlo metajazykové rozlišení, avšak definice by nikdy neurčila rozdíl mezi *r* a *non-r* nomizací, nevztahovala by se tedy na rozdílné výklady, k nimž dochází v rámci objektových nomizačních systémů. Tím bychom neuspěli při pokusu definovat „náboženský“ tak, aby byla označena zvláštní forma nomizace, *r*, k níž dochází na *objektové rovině*. Problém, před nímž stojíme, tedy zní, *objasnit na metajazykové rovině* (tzn. v rámci vědecké argumentace), *nakolik se na metajazykové rovině* (tzn. v rámci zkoumaného nomizačního systému) *vyskytují rozdílné formy nomizací, r a non-r, přičemž zvláštní formu nomizací, r, metajazykově označujeme jako „náboženskou“*. Brizance tohoto problému spočívá v tom, že na základě spojení rozdílných rovin jazyka a nomizací může velmi snadno docházet ke směšování. Tuto brizanci ještě zvyšuje, že „náboženský“ je také

pojem běžného jazyka, takže se přidává další nomizační rovina: nevědecká rovina hovorového jazyka, rovina pozorovatele, metarovina, jež je svým způsobem alternativní k systému vědecké nomizace.

Problém jazykových rovin nebudeme rozvíjet dále než je nezbytně nutné. Chceme se soustředit na to, abychom pokud možno jasně rozpracovali jádro, jež má pro celou argumentaci rozhodující význam: Naším cílem je definovat, kdy v rámci vědeckého jazyka můžeme hovořit o „náboženských skutečnostech“. K tomu jsme uvedli, že nějaký předmět lze jako „náboženský“ určit jen se zřetelem na daný obraz světa, resp. nomizační systém, neboť náboženský význam spočívá na náboženském výkladu, tzn. náboženské nomizaci. Abychom určili, kdy hovoříme o „náboženských skutečnostech“, musíme objasnit, v čem se odlišují náboženské a nenáboženské nomizace. Až do tohoto bodu se neobjevují žádné *metodické* obtíže, jež by stály za zmínku, protože jde jen o to, najít kritéria odlišení různých nomizací. Taková kritéria by v principu mohla být definována libovolně, aniž by se dalo něco metodicky namítat. Metodické problémy vystupují teprve tehdy, když budeme žádat, aby se rozdílné druhy nomizací, jež metajazykově označujeme jako „náboženské“ a „nenáboženské“, chápaly jako rozdílné i na objektové rovině. Z toho totiž plyne, že kritéria rozlišení musejí být stanovitelná na objektové rovině. Jinak bychom nemohli vycházet z toho, že určité předměty v rámci nomizačního systému, který je objektem zkoumání, mají náboženský význam, nýbrž jen z toho, že v našem vlastním, tzn. vědeckém nomizačním systému, je nahlížíme jako náboženské.

Tuto problematiku, jež je dispozičním slovníkem těžko vyjádřitelná, lze vysvětlit na příkladu Spirom navržené definice systémů náboženské víry. Spiro píše: „Beliefs concerning the existence and attributes of these beings [rozuměj superhuman beings, H. S.] and of the efficacy of certain types of behavior (ritual, for example) in influencing their relations with man, constitute a *belief system*“ (M. Spiro, Religion – Problems of definition and explanation, in: M. Banton (ed.), *Anthropological approaches to the study of religion*, London 1966, s. 98). Tato definice představuje použitelné metajazykové vymezení systémů náboženské víry. Jasně totiž upravuje, kdy můžeme jako vědci, kteří z této definice vycházejí, hovořit v rámci vědeckého jazyka o systémech náboženské víry. Spirova definice je ovšem nevhodná, poměříme-li jí cílem, který jsme si stanovili v předchozím zkoumání. Spiro totiž „zvnějšku“, tzn. z metaroviny, stanovuje určitý obsah nomizace, *superhuman beings*, a definičně určuje, že nomizace, jež se k němu vztahují, mají být pojmenovány jako „náboženské“. Rozdíl mezi náboženskými a nenáboženskými nomizacemi přitom ovšem existuje jen z hlediska metaroviny. Neplyne z toho, že též na objektové rovině se oblast *superhuman beings* chápe jako nějakým způsobem odlišná od jiných oblastí skutečnosti. Vyjádřeno jinak: Není zřejmé, zda to, co se metajazykově odlišuje jako „náboženský význam“ a „nenáboženský význam“, má rozdílný význam rovněž na objektové rovině. Avšak naším cílem je právě vysvětlit, kdy má něco náboženský význam *pro člověka, jenž je předmětem našeho zkoumání*. Musíme tedy umět určit, nakolik je to, co se vykládá jako náboženské, na *objektové* rovině vykládáno jinak: je třeba rozlišovat různé *formy* nomizace, nikoli různé *obsahy*.

H. Seiwert, „*Religiöse Bedeutung“ als wissenschaftliche Kategorie*, Annual Review for the Social Sciences of Religion 5, 1981, 66–79.

## FRIEDRICH DANIEL ERNST SCHLEIERMACHER

(1768–1834)

Německý protestantský teolog, filosof, filosof náboženství, jeden z předchůdců a průkopníků religionistického myšlení o náboženství a náboženstvích. Narodil se ve Vratislavi v rodině kazatele Gottlieba Adolpha Schleiermachers, který ho připravoval na dráhu teologa. Po ukončení školní docházky nastoupil Schleiermacher r. 1783 ke studiu na přípravném semináři v Niesky, vzdělavatelském středisku bratrské teologie, odkud r. 1785 odešel na seminář bratrské církve v Barby. Jeho nesouhlas se zdejšími silně pietistickým zaměřením se projevil dalším odchodem do Halle (r. 1787), kde dokončil studium teologie. Protože ale nemohl najít zaměstnání, odešel do Berlína, kde nejprve r. 1794 složil druhou zkoušku z teologie a posléze začal pracovat jako pomocný kazatel („Predikant-junk“). V Berlíně se seznámil s představiteli německé romantiky, především s Friedrichem Schlegelem, který ho uvedl do dobových intelektuálních diskusí. Mezi plány, které tehdy v kruhu romantiků vznikaly, patří nejen společně vydávaný časopis a překlad Platónových děl, ale rovněž apologetický spis vyjadřující základní znaky moderního pojetí náboženství; tento plán byl formulován r. 1798 a vzešla z něj Schleiermacherova nejznámější práce, Řeči o náboženství (*Reden über die Religion*, 1799, anonymně). Okruh rané romantiky opustil r. 1802, kdy odešel na místo dvorního kazatele ve Stolpu, až konečně r. 1804 byl povolán na univerzitu ve Würzburku. Svou akademickou dráhu ale nezahájil zde, nýbrž na univerzitě v Halle, která mu nabídla mimořádnou profesuru. V Halle působil do r. 1807, kdy Napoleon uzavřel univerzitu jakožto středisko protifrancouzského odporu. Po krátké době, kdy působil jako soukromý docent v oblasti filosofie a historie, nastoupil r. 1810 na nově otevřenou univerzitu v Berlíně. Zde působil jako profesor teologie a první děkan teologické fakulty až do své smrti. Na Schleiermacherův obraz náboženství a dějin náboženství měla vedle vlastní luterské tradice vliv osvícenská filosofie a dobové romantické vědomí epochálních kulturních proměn (po r. 1789), které si vyžadovaly rovněž nové pochopení náboženství. Naproti dosavadním rekonstrukcím dějin náboženství, které se zaměřovaly na tzv. podstatu náboženství definovanou prostřednictvím osvícensky pochopeného abstraktního rozumu, našel však Schleiermacher společný znak náboženství jinde: náboženství jsou různorodé způsoby „nazírání universa“, existují ve formě „náboženských jednotlivin“ a člení se do mnoha „druhů“ a „sekt“. Byť viděl v nazření universa nejobecnější vyjádření náboženství, odmítal Schleiermacher představu, podle které plní náboženství poznávací, vysvětlovací a interpretační funkce. Náboženství není ani vědění, ani jednání, nýbrž „pocit absolutní závislosti“ (*schlechthiniger Abhängigkeit*), který plyne z vlivu „nazřeného na nazírajícího“. Pokud chce chápání náboženství proniknout nad tuto prereflexivní totalitu názoru a pocitu a zkoumat „podstatu“, „substanci“ či „přirozenost“ náboženství, mění tím podle Schleiermachers náboženství v „prázdnotnou mytologii“ či „špatnou mystiku“, jak tyto pokusy střídavě nazýval. Náboženství je zásadně produkt času a dějin a k jeho výzkumu je nezbytné vypracovat program „konsekventní historizace“, která se bude odehrávat na pozadí Schleiermacherem vyžadované

