

Horyna, Břetislav

**[Štampach, Odilo Ivan. Náboženství v dialogu: kritické studie na pomezí religionistiky a teologie]**

*Religio*. 1998, vol. 6, iss. 2, pp. 244-247

ISSN 1210-3640 (print); ISSN 2336-4475 (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/124863>

Access Date: 02. 12. 2024

Version: 20220831

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

ském spisu o konečné válce 4Q285, sl. 5, že kníže obce dá usmrtit nepřítel, k podobným většbám v syrské apokalypse Bárukově (kap. 40) a v orákulu, jehož věstec se jmenuje Hys-taspés. Tyto tři tradice jsou zaměřeny k apokalyptickému vítězství mesiáše. (Český překlad syrského Báruka vyšel v souboru, který vydává Zdeněk Soušek, *Knihy tajemství a moudrosti* II, Praha: Vyšehrad 1998, 264-335.)

Eliša Qimron (263-267) vysvětluje významy hebrejského slova, jež znamená „těhotná žena“, „rodička“. Efraim Satran (268-271) uveřejňuje dvě starověké řecké pečeti, jež byly nalezeny při vykopávkách na Tel Dor. Jehuda Šifman (272-282) se zabývá pravidly Chrámového svitku pro porážení obět-ních zvířat.

V anglické části je 6 článků na stránkách očíslovaných hvězdičkou (1\*-60\*).

Jonas C. Greenfield z': „Apocrypha, Pseudepigrapha and Unusual Texts at Qumran“ (1-9). Mezi kumránskými rukopisy jsou zastoupeny apokryfy – Moudrost syna Sirachova, Tóbit -, pseudepigrafy – Enoch, Jubilea – i jiné spisy navazující na biblické tradice o praotcích a o Danielovi, a též spisky astrologické. (Nové překlady: *Apokryfy*, Praha: Kalich 1985; *Apokryfy*, přel. Karol Gábriš, Bratislava: Vesna 1990; Pseudepigrafy: *Knihy tajemství a moudrosti*, vyd. Zdeněk Soušek, Praha: Vyšehrad, sv. I-II, připravuje se III. sv.; překlad rukopisů od Mrtvého moře připravuje pražské nakladatelství Oikúmené.)

Jacob Milgrom: „The Resident Hireling“ (10-13). Hebrejské slovo znamenající „usedlík“ se používalo jen v spojení se slovy označujícími postavení, „cizinec“ nebo „najatý pracovník“.

Frank H. Polak: „The Messenger of God and the Dialectic of Revelation“ (14-30). Symbióza mezi neviditelnou přítomností Boží a fyzickým vystoupením posla zvyšuje sflu zjevení, a při tom podržuje božskou autoritu zvěsti. Tento vztah je sledován na biblickém podání o Gedeónovi, Mojžíšovi a Hagarě. Pro srovnání jsou uvedeny theofanie z pramenů řeckých a chetitských.

Stanislav Segert: „Hebrew in Comenius Panglottia“ (31-43). Americký spisovatel Cotton Mather r. 1702 litoval, že „neporovnatelný Moravan“ se nestal Američanem.

Komenského *Panglottia* je pátá část jeho největšího díla, *De rerum humanarum emendatione consultatio catholica*. V této části Komenský navrhoval spojení lidstva jednotným dokonalým jazykem. K jeho vytvoření může hebrejšтина, jazyk nejstarší a jednoduchý, dodat některé rysy. Komenský též radil, jak se lze snadno naučit hebrejskému písmu a jazyku.

Emanuel Tov: „*Tefillin* of Different Origin from Qumran?“ (44-54). Kožená pouzdra s hebrejskými biblickými citáty psanými na kůži – pro něž se též užívá řecký název *fyalakterion* –, jež se nosila na hlavě a na levé ruce, jsou dvojhojho typu. Některé texty jsou psány kumránským pravopisem a úpravou, jiné úpravou i výběrem citátů odpovídajících textům rabínské tradice.

Yair Zakovitch: „Did Jonah Proclaim What God Told Him?“ (55-60). Jonáš sice vyřídil lidu Ninive Boží poselství o zkáze města, avšak nikoli Boží působení k jejich pokání a pak záchraně.

Články v sborníku ukazují k různým oborům, jimiž se, jak Jacob Licht úspěšně zabýval. Jeho knihy a příspěvky do biblické encyklopedie jsou a budou vděčně používány. Jeho nová vlast připomíná význam jeho díla. Licht si zasloužil, aby jeho stará vlast na něho nezapomněla.

STANISLAV SEGERT

## Odilo Ivan Štampach, Náboženství v dialogu. Kritické studie na pomezí religionistiky a teologie, Praha: Portál 1998, 208 s.

Pohybovat se na jakémkoli pomezí je nesnadné; stačí nepatrný krok stranou a rovnováha je pryč. Důsledky jsou různé, podle toho, o jaké pomezí se jedná. Kráčet na pomezí mezi religionistikou a teologií přílišná rizika nepřináší, alespoň ne ta životní. Vzhledem k tomu, že tímto pomezím již prošly spíše zástupy než pouze osamělí jednotlivci, je tam cesta pevně prošlapaná. To však neznamená, že by z ní nebylo možné zahlédnout něco nového, formulovat pozoruhodné stanovisko, zaujmout neotřelým pohledem.

To ukazuje nová kniha kněze, teologa a religionisty, odborníka na problematiku nové religiozity a mezináboženský dialog, Odilo I. Štampacha.

Publikace *Náboženství v dialogu* má ráz kritické učebnice, jejímž předmětem jsou některé aspekty obecné religionistiky, některé otázky speciální religionistiky, vybrané otázky dějin náboženství a dšlší úvahy k některým mimoreligionistickým problémovým okruhům, jako je například diskuse o mezináboženském dialogu. To vše je podáno ze dvou hledisek, která se Štampach snaží oddělovat: z hlediska věcného religionistického záběru a z hlediska katolické věrouky, které je formulováno v pravidelně přičleněných sekcích „Teologický komentář k...“. Struktura knihy se tím stává návodnou: dozvíme se, o jakou věc se jedná, jaká je, a následně, co si o ní máme myslet, jsme-li katolíky. Štampachova kniha si soustavnou a pro vlastní uspořádání kalkulovanou kolizí dvou rovin – roviny věcného podání problému a jeho teologického okomentování – nárokuje jisté privilegium: privilegium otevřené ideového působení začleněného do vědeckého či přinejmenším náročně učebnicového textu. Samozřejmost takového nároku je v religionistické práci diskutabilní. V situaci, kdy by takový komentář byl kupříkladu jehovistický, buddhistický, marxistický, pozitivistický nebo kreacionistický, byla by jeho samozřejmost v religionistickém díle, které mají ocenit „studenti religionistiky a teologie, duchovní i učitelé společenskovědních oborů“, jak stojí na přebalu knihy, zpochybována jistě velmi rychle. Z jakého důvodu má být za samozřejmý přijat komentář katolický?

Kniha je rozčleněna do dvanácti kapitol. Po úvodním vymezení cílů (soustředěných do desáté, jedenácté a dvanácté kapitoly) charakterizuje Štampach religionistiku jako obor: v dosavadní historii české religionistiky rozlišuje teologickou (katolickou a evangelickou) a neteologickou (pozitivistickou, tj. Pertoldovu a Tvrdeho) religionistiku a filosofii náboženství. Jádrem religionistiky je mu „popisná neboli deskriptivní religionistika“ (s. 22). To je nepřesné: takto nelze vymezit oborové jádro, nýbrž maximálně metodu. Oborovým jádrem religionistiky jsou dějiny náboženství, kdežto popisná reli-

gionistika je nepřesné označení pro fenomenologické metody používané k asynchronnímu zpracování dějinné náboženského materiálu. Nepřesné proto, že se odvozuje z pochopení fenomenologie náboženství jakožto deskripce, které však vzniklo spíše usuálně a rozhodně (jak doložila např. již v roce 1940 Hirschmannová, po ní opakoval Bleeker a dnes třeba Waardenburg) nemůže mít *nukleární* postavení. K fenomenologii náboženství totiž metodicky náleží stejným právem i rozumění, a tudíž by měla být řeč také o *rozumějící religionistice* a důvodech jejího zanedbání. Tento problém, ačkoli je pro religionistiku jedním z nejzávažnějších, Štampach pouští zcela ze zřetele. Zkusme si však v duchu namodelovat situaci, jaká by nastala, kdybychom z religionistiky odstranili fenomenologii: asi by nezůstal ani ten příslovečný na kameni kámen...

Třetí kapitola patří definici náboženství. Spíše než pojednání tohoto komplexního problému, o němž stále tvrdím, že nemá jiné řešení než metodologicky plně domyšlenou a zdůvodněnou rezignaci na obecně platnou definici náboženství, zaměřuje se Štampach na stanovení vlastní východiskové definice. Její znění – náboženství je vztah člověka k numinózní transcendenci (s. 30) – je pochopitelně fenomenologické a relacionistické, jeho smyslem je však jasně říci, s jakým pochopením náboženství autor pracuje. Štampach má pravdu v tom, že takové stanovisko by asi v práci o náboženství chybět nemělo. Problémy se Štampachovou definicí spjaté jsou ale očividné: co to znamená „transcendence“, jak lze hovořit o plné transcendenci, když k tomu – platí-li něco za plně transcendentní – nemůžeme mít žádný zachytý bod, neboť jsme imanentní jsoucná v imanentním světě, jak k něčemu plně transcendentnímu můžeme jakožto imanentní jsoucná zaujímat dokonce vztah, zda potom taková transcendence nemusí přece jen být trošičku imanentní, a tudíž ne tak úplně transcendentní, kde najdeme objektivní míru, podle níž bychom to mohli posuzovat a co potom vlastně máme na mysli, když slovo transcendence používáme, to všechno jsou otázky, které nelze umlčet pouhým odkazem na to, že jde o definici pracovní či východiskovou.

Čtvrtá kapitola sumarizuje různé pokusy o typologii náboženství, aby návazně ukázala možnosti členění náboženství podle různých hledisek (podle materiálního předmětu, podle formálního předmětu a podle subjektu – historicky, evolučně, geograficky, kulturnologicky, antropologicky, ap.). V teologickém komentáři k typologii náboženství se objevuje úvaha o možnosti rozlišování pravého a nepravého náboženství (s. 48). Bude-li prozkoumána pravdivost náboženské doktríny, příp. „účinnost prostředků spásy“, a celý problém bude „dostatečně jasně formulován“, „je třeba ho vzít vážně“, uvažuje Štampach (tamtéž). Přiznám se, že nevím, jak ho religionisticky vážně pojmut a chybí mi k tomu vědecké věrohodné kritérium – za vážný problém spíše považuji, že se taková rozvaha může objevit v práci, která se prohlašuje za religionistickou nebo aspoň mezioborově religionistickou.

Následující text je až po osmou kapitolu přehledový. Pojednání o religiozitě (jíž se rozumí pouze přítomnost náboženství v populaci, s. 50), o vzniku náboženství (popsány jsou běžné hypotézy z dějin religionistiky včetně polemiky s responzivní hypotézou) a o speciální religionistice shrnují a zpřehledňují stabilně dostupné poznatky. Vlastní Štampachův zájem je více zřetelný od osmé kapitoly, nazvané „Změna náboženského paradigmatu“. Jí se myslí zlovomě události v dějinách náboženství kolem 8. – 5. století př. Kr., pro něž německý filosof K. Jaspers navrhl obecnější označení *osová doba* (*Achsenzeit*; Štampach užívá nepřilíhš frekventované označení *axiální epocha*) a J. Heller použil termín *etický zlom a náboženství etického zlomu*. S využitím terminologie Th. S. Kuhna (poznámka pro čtenáře: jeho *Struktura vědeckých revolucí* mezitím vyšla česky) jí Štampach označuje jako dobu změny náboženského paradigmatu. Jí rozumí výhradně „hlubokou změnu náboženského života“ (s. 108). Vycházejí z tohoto pojetí popisuje pak charakter změny náboženského paradigmatu v různých kulturách; v Řecku (počátky demytizace a logizace myšlení), v hinduismu (rozvojem sebereflexivního myšlení a filosofie přírody), v buddhismu (jenž je pojat jako plod paradigmatické změny), v Číně (konfucianství a taoismus) a konečně v náboženství Izraelitů (racionalizací

a etizací původního předexilového judaismu). Znaky změny náboženského paradigmatu soustřeďuje autor do čtyř okruhů: do rozvoje racionální sebereflexe, do převyprávění mýtu a demytizace, do vzniku apofatické teologie a do antropologizace a etizace náboženství. Jsou to vlastně čtyři základní, nahrubo opracované postřehy o jednom významném dějinně náboženském předělu. Problematiku střídání paradigmat, jeho příčin a průběhu, však nevystihují a příliš se k ní nevztahují ani celkové Štampachovo založení práce s paradigmaty v teologickém ohledu. Možná je škoda, že pro metodické zpracování této kapitoly nebylo využito více titulů sekundární literatury, které se paradigmatickou změnou zabývají: jen z katolického pohledu ji poměrně velice přesně a přinejmenším značně podrobně analyzoval a na modelu své katolické teologie náboženství aplikoval německý teolog Hans Küng (*Theologie im Aufbruch. Eine ökumenische Grundlegung*, 1987). Bez postupů teorie vědy, odkud je nutné vycházet, je totiž úspěch práce s paradigmaty vždy jen poloviční.

Pozoruhodná je devátá kapitola o ateismu jakožto předmětu religionistiky. Jí se Štampach dotkl tématu, jehož zpracování na českou religionistiku a filosofii náboženství teprve čeká. Sama tato kapitola ukazuje, že to nebude lehký úkol: otázky filosofického založení ateismu, možnosti jeho důslednosti, jeho forem a typů, jeho kořenů, projevů a důsledků, byl mnohde jen letmo zmíněny (např. L. Feuerbach je pouze jmenován – V. Gardavský se nedočkal ani toho –, nepadlo ani slovo o jeho koncepci, což je při analýze problému ateismu představitelné právě tak nesnadno, jako naprosté pomnutí teodiceje), se rozevírají do šířky a hloubky, kterou nyní nelze postihnout.

Štampachovou doménou je nová religiozita, náboženské sektářství a různé proudy současného duchovně náboženského života. Jejich typologie a díleč deskripce tvoří spolu s pojednáním o mezináboženském dialogu závěrečné tři kapitoly knihy. Vedle popisu forem tzv. nové religiozity zde Štampach klade otázku po dalším, skrytém potenciálu náboženské změny, který by se v rozvoji nové religiozity mohl projevit. V jejích jednotlivých formách se projevuje jako obecný znak touha po nové spiritualitě, po vyplně-

nosti lidského života sakrálními skutečnostmi, tedy značně odlišné faktory od těch, které byly spojovány s náboženskou změnou v osově době. Platí-li Štampachova úvaha, znamená to, že původní paradigmatická změna 6. století př. Kr. nesená myšlenkou kritické sebereflexe, antropologickým obratem a etizací vrcholů a současně končí destrukcí toho typu náboženskosti, jenž sama navodila (konkrétními projevy destrukce jsou novověká sekularizace, odcírkevnění, moderní skepse). Současnost by tudíž mohla opětovně být dobou střídního paradigmat. V Kuhnově teorii vědeckých revolucí předchází vystřídání paradigmat období, kdy se hromadí tzv. anomálie, tj. jevy, které předchozí paradigma neumí vysvětlit a které nakonec vedou k nutnosti jeho odstranění. Religionistický a nábožensko-filosofický výzkum nové religiozity, ateismu a náboženského sektářství sice musí začínat deskriptivou jejich konkrétních forem, otázku po paradigmatických anomáliích, jež vedou k jejich vzniku a kulturní valorizaci, však uniknout nemůže. Štampach – a v tom není zdaleka sám – sice podává přesně obraz nové religiozity a tzv. sekt, se všemi výčty, znaky, rysy a dalšími vnějšími charakteristikami, avšak na otázku „proč“, jež by mohla být pomocně formulována jako otázka po anomáliích, na něž dosavadní náboženské paradigma neumí reagovat, neodpovídá. Mimořádně, neodpovídá proto, že takovou otázku ani neklade; tím se z této polemiky stává více koncepční záležitost.

Celkově pro mě není lehké Štampachovu novou knihu hodnotit. Je to jeho dosud nejrozsáhlejší a zřejmě i nejdůkladnější práce o náboženstvích, a tomu též odpovídala recenzentova očekávání. Nemohu říci, že by se naplnila. Štampach – jak jsou jeho čtenáři zvyklí – se snaží být nanejvýš přesný, korektní, čtivý, citlivý, informativní, přehledný a inspirativní, pokud jde o věcné podání látky. Metodicky a koncepčně mě však dezorientoval; *Náboženství v dialogu* se s religionistikou mívá v elementárních kritériích (nemyslím, že bych byl příklad nesnášlivého religionistického puristy, ale řada Štampachem otevřených otázek – nejen ta po pravém a nepravém náboženství – slouží v dnešních učebnicích dějin religionistiky již

jen jako ilustrace dávno překonaných vývojových etap a ukázka toho, kudy cesta nevede), a příliš nesouhlasím ani se sebezřazením této knihy jako práce mezioborové. Mezioborovost chápu jako využití poznatků a metod přinejmenším dvou vzájemně nezávislých oborů, jehož smyslem je dosáhnout další úrovně poznání, vyšší, než jakou by umožňovaly dosáhnout poznatky a metody v rámci jednoho z dotyčných oborů. V žádné z dvanácti kapitol recenzované knihy jsem takové poznání nenalezl: mezioborovost této knihy znamená spíše to, že poznatky jednoho oboru (religionistiky) jsou ideově uváděny „na pravou mřů“ stanovisky teologie. Respektuji a cením si toho, že přitom dochází k posunování vnitřních hranic katolického myšlení, že se např. zvyšuje práh katolické tolerance k vědním poznatkům o náboženstvích. Nemohu ale respektovat, že tím religionistika dělá krok zpět: do doby získávání nezávislosti na teologii, nebo někam, kde její místo není: ke svému zpodobnění s teologií náboženství.

BŘETISLAV HORYNA

**Jan Jandourek –  
Tomáš Halík,  
Ptal jsem se cest,  
Praha: Portál 1997, 287 s., obr. příl.**

Ve středu pozornosti knihy je kněz, profesor Karlovy univerzity a rektor univerzitního kostela Nejsvětějšího Salvátora v Praze Tomáš Halík (\*1948), který podle dotazů svého mladšího přítele Jana Jandourka (\*1965) vypráví o svém životě, o hledání víry, o cestě ke kněžství, ale také o svých triumfech a zklamáních, která ho potkala. Text je psán kultivovaným jazykem a nepochybně věrohodně vypráví o konverzi bystrého studenta, který si byl vždy vědom jisté výlučnosti a tušeného „poslání“.

V knize se kříží mnoho rovin. Lze ji číst očima filozofa, sociologa, psychologa, religionisty, ale je i dokumentem doby, je výpovědí o postojích katolické církve v Čechách, o ekumenismu i o úrovni katolického vysokoškolského studia v Praze.