

## **Křesťanství a religiozita [2004]**

Fakulta humanitních studií, 19. 4. 2004

01

Až do vynálezu pojmovosti a pojmů dostávalo každé nové slovo (které nebylo pouhým označením nebo pojmenováním) svůj význam teprve způsobem, jakým ho bylo užíváno (tedy narativně). S vynálezem pojmů je možno do této přibližnosti uvést pořádek tím, že za pomoci pojmu je možno kdykoli „zpřítomnit“ příslušný myšlenkový model (tzv. intencionální předmět). V obou případech však cílem je vykrojit z chaosu informací (ze „světa“ jakožto chaosu), které doléhají na naše smyslové orgány, smysluplné jednotliviny pomocí více nebo méně vypracovaných postupů (které jsou jen z té nižší části dědictvím evoluce a které sdílíme s jinými živými bytostmi).

02

V případě tak složitých „skutečností“, jakými jsou např. mýtus, náboženství (religiozita), umění nebo filosofie atd. , je problém vykrajování jakýchsi myšlenkových (přístupových) modelů ještě daleko komplikovanější a závislejší na jazykových společenstvích a jejich zvyklostech. Tak se stává, že nám některá skutečnost zcela nebo téměř uniká, dokud pro ni někdo nenajde určité pojmenování (citát z Halase:) Může se ovšem také stát, že se nějaké pojmenování neosvědčí, a pak je třeba sáhnout po jiném. Protože každé pojmenování (pokud není pouhým označením) s

sebou přináší řadu konotací, které pocházejí z jazyka atd. , nese s sebou zároveň určitý výklad (zařazením do jazykových a tedy také myšlenkových souvislostí). Jedno a totéž pojmenování tedy připouští většinou hned několik výkladových možností, které jsou více nebo méně neslučitelné, inkompatibilní. Tak vznikají nejčastěji zcela zbytečné spory, které nelze pouhou narativitou řešit (narativita připouští jen navzájem nekomunikující okruhy). Jediný slušný výhled na dorozumění (přesahující pouhou rezonanci) nám poskytuje právě pojmovost. Ukažme si to na našem příkladu. (A mně teď nepůjde o rezonanci s tím, co vy už víte a co si myslíte!)

03

I v češtině máme vedle termínu „náboženskost“ k dispozici ještě druhý termín, odvozený z latiny (a v evropských jazycích nejčastěji rozšířený), totiž „religiozita“. Ryze domácí slovo „náboženství“ (-skost) poukazuje jen na souvislost s bohy: náboženský člověk „dá na bohy“. (Podobně „pobožný“ je ten, kdo se ptá „po bozích“.) Naproti tomu latinské slovo „religio“ může být spojováno hned se dvěma latinskými slovesy, totiž religere a religare. Ale ani jedno z nich nenese poukaz k bohům. Oběma slovesům je společná předpona „re-“, naznačující pohyb zpět (vracení) nebo vícere vracení, tedy opakování. Dál však už najdeme rozdíly: původně je sloveso religere odvozeno od re-legere, zatímco religare je dovozeno od re-ligare. Ligare znamená vázati, spojovati, svazovati, zatímco legere znamená čísti, původně však shromažďovati v jednotu (podobně jako řecké LEGEIN nebo německé

lesen). Filologové se v otázce správnosti jedné nebo druhé etymologie liší, ale čtení re-legere se může opřít již o Cicerona (De oratore), a na jeho výklad poukazuje třeba lat-fr. slovník Gaffiotův.

04

Po mém soudu je třeba věnovat hlavní pozornost onomu „re-“: za hlavní znak ‚religiozity‘ (tedy našeho ‚náboženství‘) je třeba považovat onen pohyb zpět, a ještě lépe opakovaný pohyb zpět. Nechme proto zcela stranou to, čím se různá náboženství od sebe různí (různí bozi, různé rity a zvyklosti atd.) a vyzvedněme jako to podstatné právě ony opakované návraty, tedy couvání zpět. Kam nás to přivede? Tady je důležité si všimnout významného zjištění religionisty Mircey Eliada, který upozorňuje na jeden základní rys, společný všem mýtům (a také všem náboženstvím - vztah mezi obojím si brzy určíme), a tím je orientovanost na minulost a do minulosti. Eliade byl (stejně jako jeho konkurent Kerényi) žákem psychoanalytika C. G. Junga. Od něho převzal termín „archetyp“ a radikálně jej historizoval (u Junga jde jen o archetypy individuální a kolektivní; Eliade položil důraz na to, že zejména kolektivní archetypy mají historickou dimenzi). Všem archetypům je společné to, že obracejí člověka tváří k minulosti, tj. k tomu, co se už stalo a co se stává vždy znovu.

05

Tato funkce archetypů není vůbec nesmyslná, ale je třeba se jí důkladně věnovat a nepovažovat ji za běžnou a samozřejmou. Je nepochybně spjata i s některými zvířecími i lidskými instinkty. V

přírodě opakování téhož má velkou důležitost, a neméně důležitost má i v lidském životě. Jen opakování úkonu nebo cviku může vést k mistrovství. Některých kvalit mohou i lidé dosáhnout jen stálým a usilovným opakováním. Důležité je však, že to neplatí o všech lidských úkonech. Zatímco třeba vosičkám stačí po statisíce let stejná dovednost, jak přesně naříznutý list ohnout do perfektního kornoutku, velkému lidskému umělci nestačí se naučit všemu u svých učitelů, ale musí se ze samé povahy a podstaty umělecké tvorby pokusit o něco nového. Ne každému se to podaří, ale každý se o to musí snažit. A protože všechna umění mají své kořeny ve světě mýtu, je zřetelné, že ona tendence udělat něco nového musila někdy a někde začít, a to proti obecnému trendu. Rituál, který v mýtu všude a ustavičně převládal, musel jednou vyústit v antirituál. A antirituál nesměl být jen chybným nebo pokleslým rituálem, ale naopak něčím vskutku novým, ba převratným. (Proto i mluvit o „náhodě“ je takovým pokleslým přístupem k antirituálu. – Souvislost s oním Dawkinsovým „sobeckým genem“ na přírodní úrovni.)

06

A byl to rovněž Mircea Eliade, který díky tomuto způsobu „vykrajování“ jednotlivých skutečností a rozpoznávání odlišností mezi nimi našel takový převratný moment v lidských dějinách, a našel jej ve starém Izraeli. Tady vůbec nejde o to si vymýšlet nové přístupy, nýbrž jen s otevřenou, nepředsudečnou myslí číst určitý text, aniž bychom tam vědomě či nevědomky něco svého strkali, ale také aniž bychom na druhé straně

přecházeli některé momenty bez povšimnutí, a to jen proto, že na plné porozumění nejsme dostatečně připraveni (jako třeba právě jednou z Eliadových myšlenek). Jsem dalek toho, přijímat vše, co řekl a napsal Eliade, jako platné. Jde mi jen o to, ukázat, že člověk s pohotovou, předem nepřiliš zatíženou myslí, vybavený určitými (třeba nezvyklými) pojmovými prostředky, které jen tak bezmyšlenkovitě nepřejme od někoho jiného, ale které si navíc značně svobodně upraví pro danou potřebu, může najít a přečíst v textu to, co tam dost jasně a zřetelně neviděly celé generace čtenářů a dokonce „nábožensky“ velmi „vzdělaných“ theologů.

07

Ještě jednu předběžnou poznámku musím připojit: musíme si být vědomi jedné závažné těžkosti, možná spíše problému, totiž že přistupujeme k fenoménu mýtu a náboženství z pozic pojmového myšlení, které je obojímu původně cizí. Proto si musíme být stále co možná nejpřesněji vědomi toho, co vlastně děláme. Prvním předpokladem toho je co nejpřesnější vymezení několika základních pojmů, s nimiž chceme pracovat. A právě proto chci i já aspoň v nezbytném rozsahu vymežit, co chápu jako náboženskost a v jakém vztahu ji vidím k tomu, co chápu jako mýtus. Nejde mi tu o nějaký zevrubný popis náboženských fenoménů, ale o to, jak si upřesnit hledisko, na základě kterého budeme chtít rozhodovat, co je fenomén náboženský a co nikoli.

08

Pokud jde tedy o mýtus, zdaleka nejde jen o nějaká vyprávění o bozích, jak to viděli třeba staří řečtí filosofové, ať už vyprávění lidová, nebo už pozoruhodně poeticky kultivovaná, jak je znali z Homéra anebo z Hesioda. Mýtus je vlastně ‚svět mýtu‘, v němž se člověk pohybuje a jedná, a v němž také myslí, aniž by z něho kdy vystoupil. Právě tím se každý mýtus a prožívání mytična bytostně liší od religiozity a prožitků náboženských, jimž se už tato původní jednota zcela ztratila. Mám tedy za to, že má pro lepší pochopení zásadní smysl chápat období náboženství a náboženskosti jako období rozkladu, rozpadu a úpadku mýtu, kdy mýtus už ztrácí schopnost integrovat všechny lidské zkušenosti do jednoty prožívaného a rozpoznávaného i myšleného světa. Náboženskost se nerodí z mýtu, ale představuje pokus o znovuuchopení rozpadlých a dále se rozpadajících reliktních mýtu, přičemž některé složky nebo části světa nechává prostě mimo tuto znovu ustavovanou jednotu. Na rozdíl od mýtu je tedy náboženství (-skost) charakteristické jakousi schizoidností, totiž vědomým a záměrným, sno přímo rigidním rozdělováním v mýtu původně jednotného světa na dva světy od sebe bytostně se lišící, totiž na svět sakrální, posvátný a na svět profánní, desakralizovaný, posvátnosti zbavený, nebo jak dnes říkáme: „zesvětštěný“.

09

Když se zrodila (ve starém Řecku, jinde k tomu nedošlo) pojmovost a potom filosofie, považovali filosofové v naprosté většině za svou povinnost distancovat se od tradovaných mýtů (v té době už

jen reliktní mýtů, a tedy od náboženskosti v našem smyslu) ve jménu tzv. LOGU. To slovo mělo mnoho, dokonce až ke dvaceti významům, a proto se ho užívalo spíše jako programového hesla: ve jménu LOGU proti MYTHU. Tenhle výklad si pro dnešek odpuštěme a tzv. logizaci mýtu budeme – za pomoci latiny – překládat jako jeho racionalizaci. Filosofie tedy vznikla jako jakási zvláštní racionalizace mýtu ve stadiu úpadku, tedy racionalizace náboženství či zbožnosti, nikoli jako jejich naprosté popření. Filosofům tehdy vůbec nevadila slova jako „bůh“, „bozi“ nebo „božství“, jen jejich význam reinterpretovali za pomoci pojmů a pojmovosti. Tak třeba pro Thaletu byla nejdůležitější voda, ale jinak měl za to, že „vše je plno bohů“. Anaximandros prý prohlásil za bohy „nescíslné oblohy“, zatímco Anaximenes zase za nejdůležitější ze všeho považoval vzduch, ale měl za to, že vzduch je bohem, takže bůh je pro něho totožný s ARCHÉ; to je první monotheista. A tak to jde dál – nebudu to vypočítávat. Zvláštní důležitost tu má Aristotelés, který jednak jako první ustavil nauku o božském či o bohu – theologii, nejvyšší filosofickou (teoretickou či „nazírací“) vědu. Ten nám dává k dispozici hned několik způsobů pojmového vymezení významu slova „bůh“, např. : bůh je to, co je jenom jedno a co se nehýbe; nebo: je to první příčina, která je výjimečná tím, že sama už není následkem ničeho předcházejícího; nebo: je to to, co všechno uvádí do pohybu, zatímco samo je zcela nehybné. Těmto pokusům můžeme říkat „racionalizace náboženství“; není nesnadné prokázat, že už ani náležitě nechápali, co to je

skutečný mýtus; zaměňovali jej za pouhé vyprávění, tedy za narativitu.

10

Sebeporozumění těchto starých filosofů pokud jde o jejich negativně kritický vztah k mýtu bylo nejen nepřesné, ale zejména silně přehnané. Neměli vlastně žádnou pořádnou námitku proti tomu bytostnému charakteru mýtu (a náboženství), který – jak jsme si řekli – spočíval v oné orientaci na již dané, již minulé archetypy, tedy na minulost, a odmítali jen lidové povídky, a k pouhým povídkám počítali pokud jde o bohy i Homéra a Hesioda. Odvolávali se na tuto starobyrou narativitu jen ve výjimečných případech a s náležitým odstupem. Proto také někteří z nich proti náboženskosti a zejména zbožnosti neměli námitek (Platón s chutí ukazuje zbožnost Sókratovu a ani proti narativitě nemá naprostého odporu, ba dokonce po ní tu a tam sám sahá – viz např. jeho podobenství o temnu jeskyně a touze uvolněného člověka po světle). Aristotelés byl sice stále ještě mnohem vědecktější (dal víc na LOGOS), ale potom už se začal náboženský chaos naplno provalovat a pronikat do celého tehdejšího světa, a mýtus – ovšem závažně pozměněný – se znovu ujímal vlády i ve filosofii, takže mluvíme o úpadku racionality a vůbec filosofie. Brzo to vypadalo tak, že nastává konec poměrně krátké, jen několik staletí trvající epochy filosofického myšlení. Záchranou pro filosofii byli vzdělaní Arabové a především vzdělaní křesťané. Ani v jednom z těchto případů však nešlo o pouhý návrat k tomu, co tu už jednou bylo.



11

Zdrcující, přímo ničivá kritika mýtu a náboženství v tom smyslu, jak jsme si jej vymezili, byla však vedena bez jakékoli souvislosti se starými Řeky ve starém Izraeli. Je však zapotřebí číst starozákonní spisy a doklady v nich jinak, než bývá zvykem, a zejména věnovat velikou pozornost tomu, co bývá obvykle přehlíženo anebo interpretováno tak, aby to nekolidovalo s křesťanskou tradicí, která uzavřela nesčíslné kompromisy s nejrůznějšími mýty a náboženstvími, zatímco sama se spokojovala s pouhým povrchním křesťanským nátěrem. Jde ovšem o fenomén časově, historicky nesmírně rozsáhlý, takže by nemělo smysl podávat nějaký krátký popis. Pokusím se věc vyložit raději na několika základních místech resp. jednotlivých myšlenkách, které se pak i v pozdějších dobách vždy znovu vracejí a pomalu, nicméně neustále ovlivňují evropské myšlení, a to nejen theologické, ale také a v poslední době snad především filosofické. Tento proces bychom mohli metaforicky označit jako působení enzymu (novozákonně jako působení kvasnic).

12

Snad nejdůležitějším prvkem je tu myšlenka „nového“, které tu nikdy nebylo, ale přichází. Starozidovská myšlenka stvoření by neměla po mém soudu být chápána především jako poukaz ke stvořiteli, nýbrž jako potvrzení toho, že všechno, co tu kdy bylo a co je, co můžeme vidět a s čím se můžeme potkat, tu jednou, kdysi dávno nebylo, ale že se to tu objevilo jako cosi zcela nového, nebývalého. V Genezi se setkáváme již s rozpracovaným a důkladně přepracovaným

podáním, kterému předlohou byly některé tehdy známé mýty tehdejších velkých civilizací, ale důležité jsou práce ty novinky, ta přepracování, ne ty podobnosti. Ale u proroků je to někdy zcela výslovné: pravým Bohem je ten, který činí to nové. A právě ten říká: „Nezpomínejte na první věci, a na starodávních se neohlédněte. Aj, já učiním věc novou, (kteráž) tudíž se zjeví. „ (Iz 43, 18-19 - Deuteroizaiáš).

13

Základní význam má proto také opouštění všeho starého, v němž jsme usazeni a zabydleni, a vycházení do neznáma, tj. do budoucnosti, tedy tzv. abramovské vycházení z otcovského domu, i z města, i z celé země (1M 12,1). A to se týká nejen jednotlivce, ale všeho lidu: exodus z Egypta, kde synové Izraelští sedávali – jak potom reptají – „nad hrnci masa“ a kde „se chleba najídali do sytosti“ (2M 16,3), na dlouhou cestu pouští. Země zaslíbená není prostě někde jinde, nýbrž je to země budoucnosti. Ježíš v navázání na tuto myšlenku káže o novém království, nové vládě, která již již přichází. Odkud? Rozhodně ne „shora“, z nebe, které je někde vysoko, nýbrž z budoucnosti. Každé nové stárne, a proto je pouhým znamením a poukazem k tomu, co ještě nepřišlo, ale přichází.

14

Snad uvedené příklady stačí k tomu, aby bylo jasně vidět ten obrovský, světodějný obrat od orientace na minulost a na archetypy ve směru zcela novém, tj. o 180° obráceném: člověk má být orientován na budoucnost a do budoucnosti. Vše,

co je velké a mocné v tomto světě, i to nejmocnější, stává se slabým a chabým, když přijde jeho čas. I tomu, co dokázalo přetrvat věky, hrozí úpadek, zkáza, zkrátka konec. Na nic, ani na to nejpevnější a nejtrvalejší, se nelze navždy spoléhat. Jediné, co platí určitě, je všeobecná pomíjivost všeho. Něco pomíjí rychleji, něco pomaleji, ale nakonec pomíjí všechno. Naděje, opírající se o to, co je tu, co je pevné a mocné, je pošetilá naděje, neboť padne spolu s tím, oč se opírá. Jediné vskutku spolehlivé, oč se můžeme opřít a nač se můžeme plným právem spolehnout, je to, co tu ještě není, ale co přichází. Ale ne všechno, co vypadá, jako by přicházelo, je vskutku spolehlivé. V mnoha případech můžeme dokonce odhadovat nejrůznější tendence, trendy a pravděpodobné směry vývoje, protože půjde jen o pokračování a snad i rozvíjení toho, co tu už bylo a je. Na odhadování toho, co přijde, protože to tu v nějaké podobě už je, je založena prognostika. Ale ne všechno, co představuje plody včerejška, je vskutku čímsi novým. Čekat něco nového znamená spoléhat se na to, co tu není, co tu ještě není a co vůbec nevypadá pravděpodobně. V soukromém životě i v dějinách společností dochází k takovým novinkám, které nejen nebyly očekávány, ale ani očekávány být nemohly. V dějinách dochází nejen k neočekávaným zvratům, ale dokonce ke zvratům neočekávatelným. Čekat neočekávatelné – to je ta pravá naděje, zatímco čekat očekávatelné vlastně naděje není, nýbrž pouhý odhad. A této orientaci na tu budoucnost, kterou nelze odhadnout a dělat si o ní předem obrazy, se v Ježíšově podání říká víra, řecky PISTIS.

15

Co to důležitého znamená v oné schizoidní situaci, v níž je člověk vnitřně rozpolcen a v níž žije v rozpolceném světě, ve světě rozděleném na sakrální a profánní, na posvátné a pouze světské? Rozhodující postavení tu má osoba Ježíše Nazaretského (? Nazarejce?), v němž vrcholí a zýároveň končí nejvýznamnější a přímo rozhodující staroizraelská (SZ) tradice. Svět, který je rozpolcen na sféru sakrální a profánní, je jakoby znovu sjednocen odmítnutím tohoto rozporu: mezi profánním a sakrálním není žádného bytostného rozdílu. Proto Ježíš může říci to extrémně provokativní slovo: Zbořte chrám tento (a ve třech dnech jej znovu postavím). To vůbec neznámá, že chrám je cosi nicotného, ale že chrám je všude, nejen uvnitř chrámových zdí. Ježíšovo poselství nemá co dělat s ničím proti světu vymezeně posvátným, ale je – řekneme-li to dnešním výrazem – zcela civilní a „nenáboženské“: vše vadné a nemocné má být napraveno a uzdraveno, a chudým je zvěstována radostná zpráva. Mojžíšovy příkazy jsou relativizovány a zlehčeny, znalci Zákona jsou obviňováni z toho, že jim uniklo to nejdůležitější, totiž „víra“ jako způsob života, jako životní orientace.

16

Ale co to je ta „víra“, o které mluví Ježíš? (To slovo je ve SZ téměř vzácné, zejména když to srovnáme s obrovskou frekvencí, v jaké se vyskytuje v Ježíšových slovech a pak v evangeliích i dalších NZ spisech, i když často už s jistými významovými posuny a redukcemi.) Pokusím se to nějak opsat, vysvětlit (a mám na to malý prostor!): víra je

nejhlubším zdrojem toho, že nebereme věci a situace jen tak, jak jsou prostě dány, ale vidíme je v napětí mezi tím, co jest a jak to jest – a tím, jak by to mělo být a jak to musí být. Je to zdroj vši aktivity, ale nikoli libovolné aktivity, ale té, která se vzpírá všemu nepravému a která usiluje o jeho nápravu. Mohli bychom to říci slovy Komenského: víra je posledním zdrojem všeho lidského úsilí o všenápravu, Panorthosii.

17

A v tomto smyslu představuje víra ostrý protiklad, přímo protivu veškerých lidských aktivit, které znamenají návrat k tomu, co tu už bylo a je, a protivu všech snah o zachování toho, co tu bylo a je. Proti všemu obracení pozornosti a soustředění směrem do minulosti tady jde o jednoznačné a superiorní, vše přemáhající nadějně očekávání toho, co má přijít a co není pouhým protažením a setrvačným působením minulosti do příštích dnů a let.

18

Jestliže tedy pochopíme odkaz SZ proroků a Ježíšův v tomto smyslu, jestliže orientace na budoucnost a do budoucnosti, orientace na to, co teprve přichází, je vskutku podstatou Ježíšova evangelia (na rozdíl od zpředmětňujícího evangelia „o“ Ježíšovi či přesněji o „Kristu“ jako dogmatickém konstrukt), je zřejmé, že 1) objev „víry“ a vynález aktivního života, zakotveného ve víře, je odmítnutím a překonáním veškeré orientace na archetypy a tím vůbec na minulost, jak proběhla a jak je „dána“, 2) že antinomie posvátného a profánního je Ježíšem definitivně

překonána a zrušena, a místo ní že je zdůrazněna jiné napětí, napětí časové, napětí mezi budoucností a minulostí, přičemž veškerý důraz je položen na to, co z budoucnosti přichází, a 3) že tím je ustaven počátek a základ desakralizace světa a všech lidských institucí i činností, pak je možno v tzv. sekularizaci vidět nikoli vzpouru proti křesťanství a jeho zvěstování, nýbrž naopak světodějný plod a výsledek mnoho staletí působící Ježíšovy zvěsti, k něu je možno se přihlásit a ne se od něho distancovat.

19

V praxi nejbližší budoucnosti to znamená nenechat se zmást přechodným návratem smyslu pro religiozitu a nejrůznější mýty a mytologie i mytologismy, ale působit nadále v tom smyslu, aby vláda „toho pravého“ resp. pravdy a víry pronikala veškerý soukromý i veřejný život.