

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

PEDAGOGICKÁ FAKULTA

Katedra občanské výchovy a filosofie

Bakalářská práce

NÁBOŽENSTVÍ A SPOLEČENSKÉ VĚDY

Religion and social sciences

Kateřina Mazáková

Vedoucí práce: prof. PhDr. Anna Hogenová, CSc.

Praha 2013

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto bakalářskou práci vypracovala samostatně a uvedla použitou literaturu i další použité zdroje.

V Praze 20. 4. 2013

Kateřina Mazáková

Poděkování

Děkuji prof. PhDr. Anně Hogenové, CSc. za vedení této bakalářské práce. Děkuji všem svým blízkým, kteří mi během studia byli oporou, především tatínkovi Josefovi, který mi poskytl cenné rady a připomínky.

Anotace

Tato práce je rozdělena do pěti hlavních částí. První z nich se zabývá samotným pojmem náboženství, některými, dnes už klasickými, kritikami náboženství a na závěr i typy dělení náboženství. Další tři kapitoly nastiňují vztah náboženství a společenských věd a poukazují na některé zajímavé otázky týkající se tématu náboženství z pohledu jednotlivých vědních disciplín, a to konkrétně filosofie, etiky, práva a sociologie. Poslední část pojednává o náboženství v souvislosti s uměním.

Práce vychází zejména z odborných publikací soudobých i starších autorů, kteří náboženství zkoumají či zkoumali v kontextu společenských věd nebo v rámci aktuálních jevů postmoderní společnosti.

Annotation

The thesis is divided into five main chapters. The first of them deals with the concept of religion itself, some classical critiques of religion, and at the end also with categorization of religion. The following three chapters sketch the relation of religion and social sciences and point out some interesting questions concerning religion from the perspective of respective scientific disciplines, namely philosophy, ethics, law, and sociology. The last chapter deals with religion in relation with art.

The thesis is mainly based on publications of both contemporary and classical authors, who examine/examined religion in context of social sciences or in relation to current events in postmodern society.

Obsah

Úvod	7
Rešerše	8
1 Pojem, kritiky a dělení náboženství	14
1.1 Náboženství jako obtížně uchopitelný pojem.....	14
1.2 Kritiky náboženství (Ludwig Feuerbach, Friedrich Nietzsche a Jean Paul Sartre)16	
1.2.1 Dnešní člověk a jeho postoj k náboženství	18
1.3 Dělení náboženství.....	20
2 Náboženství a filosofie	21
2.1 Vztah náboženství a filosofie	21
2.2 Důkazy Boží existence	23
2.2.1 Řeč analogie	29
2.3 Problém teodiceje.....	31
2.4 Náboženství, filosofie a jejich společné tázání	36
3 Náboženství, etika a právo	37
3.1 Morálka, etika, mravy	37
3.2 Otázka obecnosti mravních norem	38
3.2.1 Odůvodnění mravních norem	40
3.3 Bůh jako tvůrce zákonů morálních i právních.....	42
3.4 Prochází morálka změnami?	44
3.5 Morálka a právo	48
4 Náboženství a sociologie	52

4.1	Sociologie náboženství, pojem a historický vývoj.....	52
4.2	Sociologie náboženství, její kapitulace a omyly.....	55
4.2.1	Projevy lidské religiozity.....	57
4.3	Význam sociologického studia náboženství a vybraná témata tohoto studia.....	59
4.3.1	Otázka církví a sekt	59
4.3.2	Občanské náboženství	64
4.3.3	New Age	66
4.3.4	Fundamentalistická hnutí	67
4.4	Náboženská sociologie.....	70
5	Náboženství a umění.....	74
5.1	Odraz spirituality společnosti v krásném umění (pohled Pitirima Sorokina).....	74
5.2	Interpretace uměleckých děl z hlediska náboženství	79
	Závěr	81
	Použité zdroje	83
	Přílohy	86

Úvod

Práce pojednává o náboženství v kontextu společenských věd. Jde o velice široké téma a tato práce nemá ambici postihnout vztah náboženství a společenských věd v celé jeho rozmanitosti. Domnívám se však, že právě pro obtížnou uchopitelnost tohoto tématu je v našem vzdělávacím systému problematika náboženství v kontextu společenských věd často opomíjena. Tématiku sice rozpracovává ve svých pracích mnoho akademiků, kteří se v souvislosti s náboženstvím hlouběji zaměřují na jednotlivé vědní obory, což je samozřejmě velice důležité, protože tento složitý vztah vyžaduje detailní a nezjednodušený rozbor, avšak existuje jen velmi málo publikací, které by středoškolským, ale i vysokoškolským studentům pomáhaly v základní orientaci v daném tématu.

Mám zkušenost, že složitým otázkám, které se velice obtížně dají shrnout během jedné vyučovací hodiny, se učitelé na českých středních školách často vyhýbají. Je to pochopitelné, protože zjednodušování určitých problémů může mít někdy skutečně horší dopad než danou tematiku vůbec nezmiňovat. Na druhou stranu si myslím, že středoškolský student by měl mít příležitost získat, alespoň v hrubých rysech, povědomí o co nejširším spektru témat a problémů, a to navzdory nutnému zjednodušení. Myslím, že každý středoškolský student by měl být schopen orientovat se a v určité základní míře vnímat vztah náboženství a jednotlivých společenských věd.

Svou bakalářskou práci jsem psala právě s touto myšlenkou. Vybrala jsem několik vědních disciplín a mým záměrem bylo přiblížit některé zajímavé aspekty jejich vztahu k náboženství. Snažila jsem se uvést jak myšlenky některých klasických autorů jednotlivých vědních oborů, tak postoje současných autorů. V mé práci je možné nalézt kritiky náboženství, ale i myšlenky a přístupy věřících autorů. Kromě několika společenských věd jsem do své práce zařadila i kapitolu o vztahu umění a náboženství, abych poukázala na to, že náboženství ovlivňuje skutečně různorodé oblasti lidského života.

Rešerše

Náboženství v kontextu společenských věd

Náboženství z toho či onoho hlediska je těžištěm zájmu různých společenských věd, z nichž některé, jako jsou religionistika či historie náboženství, mohou být ve svém pohledu na náboženství „neutrální“, zatímco jiné představují pohled na otázky náboženství „zevnitř“. Sem patří teologie, například biblická teologie, morální teologie, praktická teologie – pastorální, liturgická aj., systematická teologie, eschatologie atd. Za součást teologie lze považovat ekleziologii, zabývající se naukou o církvi. Práce některých autorů se naopak soustřeďují na kritiku náboženství.

Problematikou náboženství se však zabývá v kontextu společenských věd řada autorů z dalších oborů, jejichž předmětem zkoumání není primárně náboženství. Jde zejména o filosofii, antropologii, hlavně o kulturní antropologii, psychologii a sociologii. Z nich se případně vyčlenily relativně samostatné podobory, které se náboženstvím ze svých hledisek zabývají blíže, například filosofie náboženství nebo sociologie náboženství.

Pojem religionistika se po desetiletích objevil v české odborné literatuře až koncem osmdesátých let 20. století v publikaci *Nástin religionistiky* (Heller, Mrázek, 2004) autorů Jana Hellera (1925–2008) a Milana Mrázka (1924–1999). Prof. ThDr. Jan Heller byl významný český religionista, biblista, protestantský teolog, vysokoškolský pedagog a překladatel. Populární jsou zejména jeho srozumitelné a pro širší veřejnost určené texty zabývající se výkladem textů Starého zákona. Významným současným českým religionistou je Ivan Odilo Štampach. Souhrnný a přehledný příspěvek k religionistické literatuře představuje jeho kniha *Přehled religionistiky* (Štampach, 2008).

Historií náboženství se u nás zabýval prof. ThDr. Josef Kubalík (1911–1993), český katolický kněz, vysokoškolský pedagog, teolog, filosof a religionista. Jeho dílo

Dějiny náboženství (Kubalík, 1988) vyšlo v několika postupně upravených vydáních. Jde vlastně o přehled jednotlivých náboženství v historickém uspořádání a autor zde vychází jednoznačně z katolických pozic.

Za největší teology středověku jsou považováni svatý Augustin (354–430), který skloubil křesťanství s učením Platóna, a Tomáš Akvinský (1225–1274), který zase bývá charakterizován tím, že uvedl do souladu křesťanskou teologii s filosofií Aristotelovou. Mezi nejvýznamnější teology současnosti patří emeritní papež Benedikt XVI., občanským jménem Joseph Ratzinger, původem z Bavorska. Česky vyšel například jeho *Úvod do křesťanství (Ratzinger, 1991)*. Byl prefektem Kongregace pro nauku víry, a ačkoliv v období Druhého vatikánského koncilu byl řazen k reformnímu proudu, později byl považován za konzervativce usilujícího o obranu tradiční křesťanské doktríny a tradičních hodnot jako odpověď na vzrůstající sekularizaci. Relativistické odmítání objektivní pravdy a zejména odmítání objektivních morálních pravd považuje za ústřední problém 21. století. Jedním z nejvýznamnějších teologů 20. století je prof. Karl Rahner (1904–1984), německý katolický kněz, jezuita a jeden z nejvlivnějších teologů Druhého vatikánského koncilu. Jeho nauka je někdy označována jako teologická antropologie. Jeho ústředním předmětem je člověk jako bytost sebesepřesahující, otevřená transcendentnu. Populární je jeho myšlenka tzv. anonymního křesťanství.

Pastorální teologií a ekleziologií se u nás zabývá katolický kněz Aleš Opatrný, dříve vedoucí Pastoračního střediska pražské arcidiecéze, spoluzakladatel Společnosti pro studium sekt a nových náboženských směrů, vedoucí katedry pastorálních oborů na KTF UK, kanovník Vyšehradské kapituly. Je stoupencem hnutí katolické charismatické obnovy. V knihách *Pastorační situace u nás (Opatrný, 1996)*, *Pastorace v postmoderní společnosti (Opatrný, 2001)*, *Cesty pastorace v pluralitní společnosti (Opatrný, 2006)* a dalších se snaží vystihnout situaci křesťanství, zejména katolické církve v současné společnosti z pohledu „zevnitř“, avšak při zachování objektivního, nepřikrášlujícího pohledu. Jeho témata hraničí se sociologií náboženství, zabývá se mimo jiné historií a situací farnosti, ale i zcela moderními jevy, jako je internet.

Mezi vyhraněné kritiky náboženství patří Ludwig Feuerbach (1804–1872), jehož kniha *Podstata křesťanství* (Feuerbach, 1954) našla odezvu i v dílech Karla Marxe (1818–1883) a Fridricha Engelse (1820–1895). Známým kritikem náboženství byl i Friedrich Nietzsche (1844–1900). Výrazně kritický postoj k náboženství nacházíme u pozitivistů a novopozitivistů, z existencialistických pozic podává kritiku náboženství Jean Paul Sartre (1905–1980). Náboženskokritický charakter z pohledu psychiatrie a hlubinné psychologie má dílo Sigmunda Freuda (1856–1939).

Filosofií náboženství se jako součástí filosofie ve svém systematickém díle zabývá Arno Anzenbacher, rakouský filosof a teolog, profesor křesťanské antropologie a sociální etiky na Univerzitě v Mohuči. Česky vyšly jeho knihy *Úvod do etiky* (Anzenbacher, 2001) a dále vynikající, přehledně uspořádaný *Úvod do filozofie* (Anzenbacher, 1987), v Česku jedno z nejpopulárnějších děl tohoto druhu, vydané již před rokem 1989 v samizdatu a znovu vydávané po revoluci.

Britský filozof Peter Cole se vyhýbá jednoznačným hodnotícím přístupům. Jeho kniha *Filozofie náboženství* (Cole, 2003) je koncipována spíše jako učebnice či příručka zejména pro studenty filosofie britských škol, představuje ale přehledný a srozumitelný přehled základních témat tohoto oboru z pohledu anglosaské filosofie a svým analytickým přístupem představuje přínos pro literaturu v tomto oboru.

U nás se tématům filozofie náboženství, ale i sociologie náboženství a religionistiky ve svých dílech věnuje Prof. PhDr. Tomáš Halík, Th.D., český katolický kněz, teolog, religionista a sociolog náboženství, za totality činný v náboženském a kulturním disentu, který přednáší na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy, je farářem akademické farnosti, která sídlí v kostele Nejsvětějšího Salvátora v Praze, a prezidentem České křesťanské akademie. Šíře jeho předmětu zájmu je značná, což naznačuje i habilitační práce *Katolická kultura a česká společnost po 2. vatikánském koncilu* (Halík, 1992). Halík se zabývá i působením křesťanské nauky v mediálním prostoru. Neváhá spolupracovat s médii, například kniha *Prolínání světů* (Halík, 2006) vznikla z původního

televizního seriálu o různých světových náboženstvích. Ačkoli neupozaďuje své křesťanské (katolické) přesvědčení, jeho práce vycházejí z objektivního přístupu a rozsáhlých religionistických znalostí a sociologických přístupů. Lze ho označit za popularizátora křesťanských myšlenek právě v kontextu různých společenských věd. Jeho základní filosofická východiska jsou fenomenologie a hermeneutika, oblastí jeho zájmu je mimo jiné „hermeneutika smrti Boha“, zabývá se učením Nietzscheho, o jehož novou, nikoli jednoznačně protináboženskou interpretaci usiluje. Známá je série jeho knih vydaných v Nakladatelství Lidové noviny, psaných na různá témata víry a pochybností, dialogu s nevěřícími, zpovědi, lásky a dalších. *Co je bez chvění, není pevné (2002), Oslovit Zachea (2003), Vzýván i nevzýván (2004), Noc zpovědníka (2005), Vzdáleným nablízku (2007), Dotkni se ran (2008), Chci, abys byl (2012).*

Problematika vztahu filosofie a víry jsou i předmětem díla Ladislava Hejdánka, který se dotýká – v souvislosti s dílem Josefa Lukla Hromádky (1889–1969), představitele naší dialektické teologie – nenáboženské interpretace podstaty křesťanství. Záhy po pádu komunistického režimu vyšel v roce 1990 v Evangelickém nakladatelství v edici OIKÚMENÉ sborník jeho prací s názvem *Filosofie a víra (Hejdánek, 2000)*. Prof. PhDr. Ladislav Hejdánek, dr. h. c. je český filosof, kritický žák Emanuela Rádla (1873–1942), Josefa Lukla Hromádky a Jana Patočky (1907–1977), jeden z mluvčích Charty 77 a emeritní profesor ETF UK.

Dalším představitelem naší soudobé filosofie náboženství je Prof. PhDr. Jan Sokol, Ph.D., CSc., český filosof, překladatel filosofických textů, vysokoškolský pedagog a publicista, jeden z výrazných současných českých křesťanských intelektuálů. Zabývá se hlavně filosofickou antropologií, dějinami náboženství a antropologií institucí, ale rovněž teologií a etikou. Z hlediska filosofie náboženství je významná jeho kniha *Člověk a náboženství (Sokol, 2004)*, kde zkoumá vývoj fenoménu náboženství v lidské historii z pohledu filosofického, religionistického i antropologického.

Otázkami psychologie náboženství se ve svých pracích za použití různých přístupů zabývali zejména Sigmund Freud (1856–1939), Carl Gustav Jung (1875–1961) a Erich Fromm (1900–1980).

Důležitý přínos k světové sociologii náboženství představují díla Maxe Webera (1864–1920), Émile Durkheima (1858–1917), ale i Karla Marxe. Někdy bývá v současnosti opomíjen významný americký sociolog ruského původu a teoretik kultury Pitirim Alexandrovič Sorokin (1889–1968), zakladatel katedry sociologie na Harvardské univerzitě. Sorokin studoval v Petrohradě sociologii. Byl třikrát uvězněn carským režimem ruského impéria a během ruské revoluce byl členem ruské prozatímní vlády. Po říjnové revoluci byl v důsledku protibolševické činnosti odsouzen k smrti; později byl tento trest zmírněn pouze na vyhoštění. Přechodnou dobu žil jako emigrant v Černošicích u Prahy, kde byl podporován prezidentem Masarykem a dalšími českými politiky. V díle *Krise našeho věku* (Sorokin, 1948) se zabývá střídáním velkých period v dějinách lidstva (období ideační, idealistické a senzitivní) a z tohoto střídání pramenící krizí na přelomu epoch. Zabývá se také projevy této krize v jednotlivých oblastech života společnosti.

Významným představitelem české sociologie náboženství byl Inocenc Arnošt Bláha (1879–1960). Ze současníků je třeba jmenovat především Tomáše Halíka, Zdeňka Nešpora, Dušana Lužného. Sociologii náboženství se věnuje i religionista David Václavík.

Již bylo zmíněno dílo Arno Anzenbachera *Úvod do etiky*. Etikou z pohledu marxistického se u nás zabývala ve stejnojmenné knize - *Etika* (Popelová, 1962) Jiřina Popelová (1904–1985). Z jiných pozic se etikou i jejím vztahem k náboženství zabývá v knize *Učebnice základů etiky* (Příkaský, 2000) Jiljí Příkaský (1955–2000), dominikánský kněz, převor dominikánského kláštera v Plzni a poté v Olomouci, vynikající středoškolský pedagog, který ve své učebnici čerpal právě z pedagogických zkušeností a podal přehledný nástin etické problematiky.

Vztahem náboženství a umění se vedle jiných témat zabýval ve svém díle významný německý filosof a katolický teolog italského původu Romano Guardini

(1885–1968). Snažil se vyložit významná díla evropských myslitelů (např. Dostojevskij, Alighieri, Platón, Augustinus, Kierkegaard, Rilke). Z česky vydaných děl se tématům umění a kultury a vztahu umění a náboženství věnuje *Konec novověku* (Guardini, 1992) a sborník o výtvarném umění a architektuře nazvaný *O podstatě uměleckého díla* (Guardini, 2009).

1 Pojem, kritiky a dělení náboženství

1.1 Náboženství jako obtížně uchopitelný pojem

Zeptáme-li se, co je to náboženství, stojíme před komplikovaným problémem, protože jde o jev velmi široký a variabilní. Pojem náboženství v sobě nese natolik rozsáhlý a pestrý obsah, že se stává velice obtížně uchopitelný a definovatelný.

„Religionisté se většinou už dávno smířili s tím, že nedojdou k jedné všeobecně závazné definici náboženství. Definici náboženství tedy s jistou nadsázkou můžeme považovat za jakousi konečnou „tajenku“ nekonečně spleť křížovky, v níž zbývá vyluštit ještě přemnoho nezodpovězených otázek“ (*Halík, 2006, s. 17–18*).

Je tedy potřeba k pojmu náboženství a k jeho definování přistupovat rezervovaně. Jakési „náboženství obecně“ je spíše teoretický konstrukt. Lze říci, že neexistuje náboženství samo o sobě, ale řada jednotlivých náboženství. Dokonce i jednotlivé náboženské systémy jsou ale do značné míry akademické konstrukty, což je nejzřetelnější u hinduismu, kterýžto pojem je „jen vnější evropská nálepka pro množství indických spiritualit, zvyků, obyčejů, filosofí a praktik, které spolu příliš nesouvisejí“ (*Halík, 2006, s. 18*).

Navzdory nejasnosti a mlhavosti, které doprovázejí představy o tom, co je a co není náboženství, existují četné snahy o jeho určení a vymezení, jež se pokouší vystihnout podstatu významu tohoto pojmu. V širším smyslu můžeme tedy například náboženství chápat jako více či méně vědomé vztahování se člověka k nadpřirozeným silám, které nemusí v tomto smyslu vždy představovat osobní Bůh nebo bohové. V této souvislosti lze zmínit různá přírodní náboženství, magie, totemismus, fetišismus, animismus, ale například i panteismus. V užším smyslu „náboženství označuje vztah, jenž má člověk k Bohu a který se v historii konkretizoval ve věroučných systémech a kultovních a obřadných úkonech“ (*Petrosillo, 1998, s. 133*). Hned však narážíme na problém, zda například

buddhismus řadit mezi náboženství v pravém slova smyslu, neboť zde chybí ono vztahování se k Bohu. Z pohledu více filosofického je náboženství také definováno jako „způsob lidské existence ze vztahu ke Smyslu a Základu, který se týká významu jsoucna v celku, jakož i všech oblastí jsoucna“ (Anzenbacher, 1987, s. 26). Náboženství má tedy dva aspekty, je vždy vědomím určitého vztahu člověka k poslednímu Základu a Smyslu, určitá existenciální vazba člověka na tento Základ a Smysl a na druhé straně je tato vazba vždy spojena s určitým výkladem lidského bytí a světa, tedy s konkrétní naukou, s tím, v co se věří.

Je také patrné, že vlastní perspektiva každého člověka se promítá do jeho vztahu a do chápání smyslu pojmu náboženství. Definice v sobě zpravidla obsahuje vztah autora k náboženství, jeho světonázor. Různorodost definic se tedy dále rozrůstá ze skutečnosti, že nikdo není absolutně nezaujatý, je zřejmé, že vytvoření jediné všeobecné definice je nemožné. Věřící a stejně tak i nevěřící člověk je vždy veden a do jisté míry omezen svou perspektivou.¹

Zatímco pro věřící je náboženství nejvyšší hodnotou, ateisté zastávají názor, že náboženství je vlastně umělým produktem lidského myšlení a tužeb, který je závislý mimo jiné na konkrétních společenských souvislostech a jako takový bývá i zneužíván jednotlivými společenskými skupinami. Například Karel Marx považuje náboženství za „opium lidstva“, jež slouží k snadnější manipulaci ovládaných společenských tříd vládou. Marx věřil, že k zániku náboženství dojde v důsledku společenského vývoje, v důsledku rozvoje socialismu. Náboženství podle něj vyplývá v třídní společnosti z vykořisťování, z materiálních poměrů, v nichž člověk nemůže být opravdu člověkem (*Ilustrovaný encyklopedický slovník, 1981, s. 603*).

Podle Fridricha Engelse je náboženství „... fantastický odraz v hlavách lidí oněch vnějších sil, které je ovládají v jejich každodenním životě, a to takový odraz, v němž pozemské síly nabývají povahy sil nadpřirozených“ (*Ilustrovaný encyklopedický slovník, 1981, s. 603*).

¹ Více o pojmu náboženství: (Halík, 2006, kap. Zviditelnit nezobrazitelné, s. 11–25).

Osobně si myslím, že k oslabení lidské spirituality a potřeby vztahování se k nadpřirozenému dochází v dnešní tržně-konzumní společnosti, která prostor pro náboženské cítění minimalizuje skrze své materialistické zaměření. Klima kapitalistické společnosti, jejíž materiální poměry se Marxovi jevily jako živná půda pro rozvoj náboženství, mi v dnešní moderní době naopak připadá jako cosi, co onu pomyslnou půdu, z níž roste náboženské cítění, okyseluje a zanáší dosti kategorickým negativismem vůči tradiční spiritualitě. Mám tedy dojem, že jde z tohoto hlediska o jistý paradox, kdy kapitalismus, Marxem zavržené společenské uspořádání, oslabuje náboženství, které Marx neuznával a považoval jej pouze za manipulační prostředek kapitalismu, a má tedy k náboženství opačný vztah, než o kterém Marx mluví.² Byl by to pro Marxe nejspíš dosti nečekaný vývoj. Jde samozřejmě pouze o můj osobní pocit, který se nedá podložit fakty, protože spiritualita společnosti není měřitelná. Máme sice k dispozici čísla, která uvádí počet lidí hlásících se k určitému vyznání, avšak ty nám nikdy dostatečně nevyjádří reálnou atmosféru ve společnosti. Tuto atmosféru lze vždy vnímat právě jen skrze pocit.

1.2 Kritiky náboženství (Ludwig Feuerbach, Friedrich Nietzsche a Jean Paul Sartre)

Nelze pominout ani kritiky náboženství, které představují další specifické způsoby vnímání tohoto jevu. Německý materialistický filosof Ludwig Feuerbach tvrdí, že člověk se v náboženství vztahuje ke své vlastní podstatě jako k nějaké jiné bytosti. Člověk totiž promítá do Boha vlastnosti jakéhosi dokonalého člověka, a tedy dokonalost své vlastní podstaty. Takový ideální člověk, který je zbaven svých individuálních nedokonalostí, existuje jen v abstrakci.

„Záměna této abstraktní podstaty člověka za domnělou podstatu boží je základem náboženství“ (Feuerbach, 1954, s. 9).

² I když jde dnes o kapitalistickou společnost ve zcela jiném stádiu, než jak ji popisoval Marx.

Tím, že člověk promítá do Boha své vlastnosti, ochuzuje podle Feuerbacha svou vlastní podstatu. Vzniká totiž protiklad mezi člověkem a Bohem, který je vším, zatímco člověk ničím. Náboženství tak podle Feuerbacha představuje odcizení člověka sobě samotnému.

Právě zmíněný protiklad lidského a božího je pak jádrem vývoje náboženských představ. Feuerbach klade do základu svých úvah neustálé dialektické napětí, rozpor, jenž je vlastní podstatou náboženství. Náboženství považuje za rozpolcenost člověka se sebou samým. Feuerbach říká, že je nutné překonat tento rozpolcený, rozdvojený stav. Člověk se musí vrátit ke své vlastní podstatě a být celistvý (*Feuerbach, 1954, s. 10*).

Jedním z dalších kritiků náboženství je Friedrich Nietzsche, který říká, že Bůh je mrtev. Místo Boha Nietzsche přináší a nabízí koncepci nadčlověka. Člověk se vyvinul z opice a z člověka se vyvine nadčlověk, vyšší druh. Zatímco tedy nadčlověka Nietzsche symbolizuje bleskem, šípem a mořem jako jakýsi ohromný cíl, člověk je zde pouhý natažený provaz nad propastí mezi zvířetem a nadčlověkem.

„Čím je opice člověku? Posměchem nebo bolestným studem. A stejně má i člověk býti nadčlověku: posměchem nebo bolestným studem“ (*Nietzsche, 1995, s. 9*).

Před smrtí Boha byl člověk malý a ubohý, hledal ospravedlnění v něčem jiném než v sobě samém. Avšak nový člověk, nadčlověk, ospravedlňuje sám sebe. Je třeba vzdát se staré etiky vztažené k Bohu. V podobenstvích Nietzsche hovoří o třech proměnách ducha, když mluví o velbloudu, lvu a dítěti. Právě velbloud je pokračovatelem tradice, který jako soumar slouží cizím ideálům, je nesvobodný. Svobodu přináší až proměna ducha ve lva, který symbolizuje prosazení vlastní vůle, díky které se z „musíš“ stává „chci“. A pak konečně dojde k proměně ducha v dítě, které značí nový začátek a prostor pro novou tvorbu. Silný jedinec, nadčlověk, odpoután od dřívějších vazeb k Bohu a tradičním hodnotám, který může být sám sebou, neomezen pravidly, která si sám nestanovil, tak uskutečňuje jen jedinou vůli, vůli k moci. Nietzscheho myšlenky o nadčlověku, který je ztělesněním

elitářsko-aristokratického ideálu dokonalého člověka, byly interpretovány národním socialismem v rasistickém smyslu (*Nietzsche, 1995, s. 308*).

Určitou podobnost s výše uvedenou kritikou náboženství Friedricha Nietzscheho lze nalézt u filosofa Jean-Paula Sartra, který také považuje existenci Boha za neslučitelnou s existencí svobodného, sebe sama vytvářejícího člověka. Mínil, že teprve ve chvíli, kdy se člověk zřekne Boha, přijímá plnou odpovědnost za sebe a za svůj svět. Jak podle Sartra pojem Boha vzniká? Tento filosof říká, že pojem Boha je vytvořen tím, že člověk zobecňuje pohledy druhých lidí. Druhý člověk je ten, v jehož pohledu se stávám objektem. Jestliže myslím nekonečno druhých lidí, jejich pohledů, docházím tak k pojmu nekonečného subjektu. Před tímto nekonečným subjektem jsem já objektem a před ním se neustále musím stydět. A konečně, tento nekonečný subjekt je pak myšlen jako dívající se bytí, které samo nikdy nemůže být spatřeno, tedy jako Bůh (*Anzenbacher, 1987, s. 272*).

1.2.1 Dnešní člověk a jeho postoj k náboženství

Kritikám náboženství z filosofických pozic je zpravidla společné přesvědčení, že náboženství je v rozporu s emancipací člověka. V dnešní době tak stále není výjimkou, že náboženství je ateisty stavěno do nesmiřitelného protikladu s vědou. Náboženství a věda jsou pak vlastně považovány za protiklady. Například v encyklopedickém slovníku z roku 1972 se dočteme, že náboženství je „forma společenského vědomí protikladná vědě, fantastický, objektivní skutečnost převracející odraz světa v hlavách lidí“ (*Malý encyklopedický slovník AŽ, 1972, s. 754*).

Mám vícero osobních zkušeností s tím, že i přes dnešní nadšený liberalismus, kdy je módní se ničemu neuzavírat, všechno přijímat a nikoho neodsuzovat, je náboženství pro lidi, a to i pro mladé, stále trnem v oku. Náboženství budí posměch, je bráno jako cosi, co bylo překonáno pozitivistickou vyspělou společností. Ale tyto dvě linie mohou působit vedle sebe, dokonce se i prolínat

a nemusí být nutně protikladné nebo představovat jiné vývojové fáze společnosti. Například mě velmi překvapil údiv některých mých spolužáků během exkurze do Hrdličkova muzea člověka nad tím, že antropolog může být zároveň věřící člověk. Pro mnohé je tato kombinace nepřijatelná a nepochopitelná, zřejmě právě proto, že je často brána jako neslučitelná, protikladná.

Je také pravdou, že tato distancovanost od náboženství se u nás projevuje zejména v souvislosti s katolickou církví, která je považována za zpátečnickou a zkosnatělou. Katolická církev u nás tedy není příliš oblíbená. Lidé se však často prohlašují například za agnostiky. Pojem agnosticismus je značně zpopularizován a představuje ve vztahu k náboženství jakousi „střední cestu“. Agnostikové popírající možnost úplného poznání vylučují někdy i možnost jednoznačného příklonu buď k ateismu, anebo k přesvědčení o existenci Boha, resp. nadpřirozených sil. Pojem agnosticismus však spadá do oblasti filosofie a existují i lidé věřící, kteří jsou filosofickými agnostiky.

Dále se často setkáváme s lidmi, kteří jsou přesvědčení o existenci nadpřirozených sil v té či oné podobě, nevyznávají však žádné konkrétní náboženství. Obracují se často k přírodním náboženstvím nebo k náboženstvím Východu, zpravidla však v jejich zvlgarizované podobě, případně jsou jejich představy zcela nevyhraněné. Lze takové lidi s lehoučnou nadsázkou nazvat „něcisty“, tedy lidmi, kteří věří, že „něco je“. S lidmi podobného smýšlení se často setkáváme v západním kulturním okruhu postmoderní doby, ve střední a východní Evropě zejména po pádu totalitních režimů. Velice trefně se k tomuto fenoménu vyjádřil Tomáš Halík, když řekl, že tito lidé jsou poněkud ztraceni na dnešním „pestrém a hlučném veletrhu náboženského zboží“.

1.3 Dělení náboženství

Byly vypracovány různé typologické hypotézy o náboženství, které souvisí s dělením náboženství z různých pohledů, a to například na náboženství přírodní, pocházející z lidské zkušenosti, a zjevená, tedy ta, která vzešla z Božího zjevení, jako je křesťanství a židovství. Mezi zjevená náboženství se počítá i islám jako přesvědčení, že Bůh se zvláštním způsobem projevil. Dále můžeme náboženství dělit na monoteistická, kam řadíme křesťanství, židovství, islám, a na náboženství polyteistická. Náboženství etnická jsou uzavřena v rámci skupin a národů, oproti tomu náboženství univerzální překračují národní prostor za účelem šíření k jiným národům. Poslední kritérium je však historicky proměnlivé. Je také potřeba odlišovat deizmus a teizmus. Teizmus je víra v osobního Boha, který je stvořitelem všeho, co existuje, a který se od tohoto stvoření odlišuje. Deizmus je přesvědčení, že svět vznikl působením Boha, ale pak byl ponechán svým vlastním zákonům. To dobře ilustruje představa Boha–hodináře, který sestrojil složitý mechanismus, který po spuštění funguje bez jeho přičinění.

Vzhledem k šíři tématu je v této práci – aniž bych si mohla činit ambice na úplnost zpracování – poukázáno zejména na některé aspekty vztahu náboženství a jednotlivých vědních disciplín, popřípadě oblastí lidského života. Jde o pokus poukázat na některé zajímavé otázky týkající se tématu náboženství z pohledu různých společenských věd. Pro studenta těchto věd, a to i pro studenta středoškolského, je důležitá orientace v tomto tématu i schopnost zařazení a operování s fenoménem náboženství na půdorysu soustavy těchto věd.

2 Náboženství a filosofie

2.1 Vztah náboženství a filosofie

Jaký je vzájemný vztah mezi filosofií a náboženstvím?

„V obou se realizují stejné základní funkce. Náboženství do realizace těchto základních funkcí začleňuje pohyb vycházející ze Základu a Smyslu, filozofie jako rozumová věda to nečiní“ (Anzenbacher, 1987, s. 27).

Náboženství i filosofie ve svém základu řeší otázky týkající se vyjasnění vlastního Já, výkladu světa a překročení existence a světa směrem k nadmyslnu. Dalo by se tedy říci, že z určitého hlediska je klíč k náboženství a k filosofii vlastně tentýž, pro přiblížení se k jejich podstatě je zapotřebí duše, která se ptá, která touží objevit hloubku sama sebe, světa a transcendence. Rozdíl tkví v tom, jak již bylo řečeno slovy Anzenbachera, že náboženství mluví o pohybu, který vychází ze Základu a Smyslu, který není pohybem našeho rozumu, přesahuje jej a nezávisí na člověku, kdežto pro filosofii tato oblast nadrozumového neexistuje, vylučuje to, co z rozumu nevyplývá.

Domnívám se, že vztah filosofie a náboženství je velmi blízký, a to právě kvůli onomu stejnému základu, který v sobě filosofie i náboženství nesou, kvůli stejné prvotní otázce. Cožpak právě tato otázka po smyslu není tím hlavním? Podle mne se v naší snaze najít odpověď projevuje lidskost sama, tudíž není nejdůležitější to, k čemu dospějeme – definitivní odpověď stejně nikdy nenalezneme – ale podstatné je právě naše tázání, které dělá člověka člověkem. Díky této otázce, ať už si ji pokládá věřící či nevěřící člověk, bylo vytvořeno mnoho krásného a užitečného, na této otázce stojí naše civilizace a kultura. Náboženství a filosofii si pak lze představit jako dva rétory, kteří říkají téměř totéž, ale jinými slovy, protože každý z nás má jinou duši, citlivou k jiným formám sdělení, a hlavní je, aby měli všichni stejnou možnost být osloveni a být těmi, kteří se následně začnou tázat. Nemyslím, že by byl Bůh tak domýšlivý, že by pro Něj bylo nejdůležitější, aby v Něj

všichni věřili, domnívám se, že mu jde hlavně o to, abychom naplnili potenciál svého lidství skrze tuto otázku.

Tradice zná různá pojetí vzájemného vztahu filosofie a náboženství. Objevuje se názor, že náboženství a filosofie nemají nic společného. Zde je možné zmínit pojetí novopozitivistů³, kteří zastávají názor, že smysl má pouze verifikovatelný výrok. Výpovědi náboženství neoznačují za nepravdivé, ale považují je za vědecky bezsmyslné. Dále se setkáváme s přesvědčením, že mezi náboženstvím a filosofií je rozpor, přičemž se buď náboženství prosazuje v protikladu k filosofii, anebo naopak. Zastáncem první možnosti je například Martin Luther, který označil rozum za děvku ďáblu. V tomto případě tedy víra rozum a filosofii zavrhuje. Ideálním příkladem pro opačnou situaci, kdy se filosofie vymezuje vůči náboženství, je náboženská kritika výše zmíněných filosofů, tedy Feuerbacha, Marxe nebo Nietzscheho. Odlišný pohled na vztah filosofie a náboženství nabízí myšlenka o jednotě, kterou tyto dva jevy tvoří. I zde se však setkáváme s dvěma hledisky. Podle svatého Augustina je nutné vycházet z víry, která filosofii umožňuje. Na druhé straně leží snaha vysvětlovat náboženství rozumově, tedy začít od filosofie. Poslední pojetí tohoto vztahu pochází od Tomáše Akvinského, který v podstatě říká, že náboženství a filosofie jsou různé oblasti, ale jsou ve vzájemném vztahu. Tento pohled mi je nejbližší ze všech výše uvedených, protože předpokládá stejný původ lidského rozumu a stvoření, obojí vychází od Základu a Smyslu, a nelze tedy mluvit o vzájemné protikladnosti.

³ *Nejnámějšími představiteli novopozitivismu jsou myslitelé kolem Vídeňského kroužku, Moritz Schlick, Rudolf Carnap a další. Tento směr byl dále ovlivňován například myšlenkami Ludwiga Wittgensteina či Karla Poppera. Jejich hlavní snahou bylo vytvořit filosofii, která bude stát na pozitivistických základech. V podstatě se snažili přiblížit k vědeckému „třetímu stádiu“ Augusta Comta.*

2.2 Důkazy Boží existence

Pro naše téma je nezbytné se blíže věnovat filosofii náboženství.

„Filozofie náboženství pak konkrétně řeší obecné filozofické otázky spojené s náboženstvím a s Bohem. Analyzuje pojmy jako Bůh a věčný život, pokouší se stanovit význam náboženských výroků, zkoumá existenci a povahu Boha či bohů a způsob, jakým se Bůh vztahuje ke světu“ (Cole, 2003, s. 11).

Důležitou část filosofie náboženství tvoří pokusy dokázat Boží existenci pomocí rozumových argumentů, tedy teistické důkazy. Existují dva základní typy argumentů, kosmologický a teleologický.

Kosmologický argument začíná otázkou: Proč je bytí a ne nic? Existenci Boha vyvozuje z naší zkušenosti se světem, z jevů jako je například kauzalita. Rozlišujeme tři základní kosmologické důkazy, jejichž ideu nacházíme již ve starověkém Řecku u Platona či Aristotela. První uveďme důkaz z pohybu, který říká, že cokoli je v pohybu, je pohybováno něčím jiným, postup do nekonečna je nemožný a „musí tedy existovat první nehybný Pohybující“ (Anzenbacher, 1987, s. 274). Tento argument se mi jeví jako „neprůstřelný“, tedy alespoň do té doby, dokud nebude vynalezeno perpetuum mobile. Další důkaz, který Anzenbacher uvádí, je důkaz z konečnosti, který říká, že každý účinek má příčinu, postup do nekonečna je nemožný, proto musí existovat první příčina. Důkaz z nahodilosti vychází z předpokladu, že kdyby všechna jsoucna byla nahodilá, konečná, v určitém okamžiku by neexistovalo nic, protože existovala doba předtím, než tato nahodilá jsoucna vznikla. Musí tedy existovat absolutní nekonečné jsoucno, nutné jsoucno, které dává vzniknout konečnému jsoucnu. Jistě si lze povšimnout společného principu ve všech těchto úvahách.

„Vždycky jde o stejný základní problém: To, co je podmíněné, nemůže mít vposledku důvod v něčem podmíněném, a proto předpokládá to, co je nepodmíněné“ (Anzenbacher, 1987, s. 274).

Proč je kosmos a ne chaos? *Teleologický* důkaz vyvozuje z existence řádu a pravidelnosti ve světě existenci tvůrce tohoto řádu. Jde patrně o nejoblíbenější důkaz, protože dokonalost přírodního řádu, který je ve světě přítomen, fascinuje lidi každodenně, probouzí naši zvědavost a skutečně nejnaléhavěji pokládá otázku po vyšší bytosti, která tento řád stvořila a řídí.

Kosmologický důkaz se tedy pokouší vyvodit existenci Boha z existence kosmu. Byl zaměřen na jeden rys vesmíru, totiž že vesmír sám nemůže vysvětlit svou existenci. Teleologický důkaz se snaží vyvodit existenci Boha z přítomnosti řádu v kosmu, pravidelnosti, účelnosti ve světě. Ty jsou chápány jako známky tvůrčího plánu.

Peter Cole rozlišuje pět klasických teistických důkazů. Vedle kosmologického a teleologického dále uvádí důkaz morální, důkaz z náboženské zkušenosti a ontologický důkaz. Morální důkaz říká, že v existenci Boha nacházíme nejlepší vysvětlení mravního vědomí a povinnosti. Důkaz z náboženské zkušenosti vysvětluje lidské prožitky, které se odlišují od normálního běhu věcí, skrze Boží existenci (Cole, 2003, s. 18).

Myslím, že zatímco zvláště nad teleologickým důkazem by jistě zauvažoval ne jeden ateista, poslední dva uvedené by byly poměrně rychle zamítnuty. Představíme-li si debatu dvou lidí, z nichž jeden je zastáncem těchto důkazů a druhý jejich odpůrcem, je poměrně snadné si uvědomit, že odpůrce bude mít navrch. Zvláštní prožitek nebo mravní vědomí člověka může například označit pouze za výsledek procesů, které se odehrávají v lidském mozku, nebo může prosazovat teorii, že jde o důsledek výchovy. Odpůrce má možnost tvrdit, že náboženský prožitek je důsledek stavu lidské psychiky, která je silně ovlivněna během slavnostních obřadů v uzavřené, podobně smýšlející společnosti lidí apod. Není důležité, zda jsou odpůrcovy argumenty pravdivé, jde o to, že jsou možné. Zastánci se nikdy nepodaří z rozumového hlediska obhájit pravdivost těchto důkazů, které stojí na tom, že existence Boha je nejlepším vysvětlením pro ten či onen jev. Nejlepší vysvětlení může být pro každého zcela jiné. Osobně si sice mravní vědomí a tyto zvláštní prožitky lidské duše vysvětlují existencí Boha, ale

odmítám v tomto smyslu hovořit o důkazech. Teistické důkazy byly vždy některými filozofy kritizovány. V poslední době jsou všeobecně spíše méně uznávané, a to i mezi křesťanskými filozofy. Někdy se i uvádí, že kdyby byl Bůh dokázán, nezbyl by prostor pro víru nebo by se alespoň snížila důležitost víry.

Ontologický důkaz, který Cole uvádí, pochází od Anselma, biskupa v Canterbury. Začíná od definice Boha a je přesvědčen, že z ní plyne Boží existence. Bůh je tím největším možným jsouncem, nic většího nemůže být myšleno. Anselm pokračuje úvahou, že pokud by Bůh existoval pouze v lidských myslích, pak by bylo možné představit si jsouncu větší. Toto jsouncu by pak bylo větší než Bůh. Závěrem tedy je, že Bůh nemůže existovat jen jako idea v mysli, ale existuje i ve skutečnosti (Cole, 2003, s. 19).

Tento důkaz měl své zastánce, například René Descarta. Měl však i řadu kritiků, mezi které patřil i Tomáš Akvinský. Ten zformuloval několik důkazů existence Boha, byl však přesvědčen, že „... musí být založeny na viditelných projevech, ze kterých můžeme vyvodit, že je zapotřebí Boha, který by byl jejich příčinou“ (Cole, 2003, s. 23). Jinými slovy, Akvinský vidí smysl v důkazech a posteriori, které čerpají z lidské zkušenosti, a odmítá důkaz a priori, jehož premisy tuto zkušenost předcházejí. Sám předkládá pět důkazů („pět cest“), z nichž první tři jsou kosmologické a u dalších dvou jde o důkaz ze stupňů dokonalosti a důkaz z finality, teleologický důkaz.⁴

Existuje také historicko-etnologický důkaz Boží existence, podle něhož Bůh musí existovat, protože lidé vždy věřili v Boha a v bohy. Filosoficky je ale tento důkaz neprůkazný. Kritické náboženství namítnou, že z toho, že lidé dosud vždy věřili v Boha a v bohy, plyne, že lidstvo dosud mělo dětské, nesprávné vědomí.

Věřící uplatňují mnohdy i různé další argumenty na potvrzení existence Boha, které rovněž nejsou filosoficky průkazné a jsou přesvědčivé spíše pro lidi s náboženským „předporozuměním“. Například jde o to, že k určité potřebě se

⁴ „Svatý Tomáš byl velmi plodným autorem, v Teologické sumě, což je kniha o více než čtyř tisících stranách, však svým důkazům Boží existence věnoval pouhé dvě stránky. Díky stručné formě získaly tyto důkazy oblibu a jsou známy jako „pět cest““ (Cole, 2003, s. 32).

vztahuje i možnost jejího naplnění. Existuje-li tedy žízeň, pak musí existovat a existuje voda; existuje-li víra jako touha po Bohu, musí Bůh existovat. Jiní poukazují na lidské vlastnosti, které nemají smysl z hlediska animální účelovosti, jako je soucit apod. Odpůrci však oponují například „duší druhu“ jako podmínkou jeho zachování, vyvinutou patrně evolucí. Nebo se argumentuje – s poukazem na konkrétní dějinné události, včetně dějin náboženství – zjevným působením Boha v dějinách. Například že by nebylo možné, aby malá skupinka Ježíšových učedníků, vyděšených a zoufalých po jeho ukřižování, hlásáním Zjevení „získala celý svět“.

Zajímavou úvahu o příčině dějinného vývoje nabízí Lev Nikolajevič Tolstoj v doslovu ke svému románu *Vojna a mír*. Hovoří zde o tom, že historici se pokouší dějinný pohyb lidstva a národů popsat pomocí činů jednotlivců, kteří vládou nebo jiným způsobem ovlivňují směr vývoje.⁵ Tolstoj však poukazuje na to, že je třeba se ptát nikoli po projevech moci těchto jednotlivců, nýbrž po příčinách jejího vzniku. Staří historikové na takovou otázku odpovídají jednoznačně, věřili totiž v podřízenost lidí bohům a v předurčený cíl. Onen jednatel je tedy božstvem vyvolen a božstvem je také řízena jeho vůle a působení v dějinách. Jde tedy o působení Boha v dějinách, které však bylo zavrhnuto novou historickou vědou, jež se k názorům starých historiků postavila odmítavě. Tolstoj namítá, že pokud nová historická věda žádné božstvo jako příčinu vzniku moci nepřijímá, pak by měla nabídnout jiné vysvětlení namísto toho, aby se zabývala pouze projevy této moci a omezila se tak na pouhý popis konkrétních činů význačných osobností a na vylíčení jejich povahy a života. Jako příklad použil Tolstoj události Velké francouzské revoluce.

„Co to vše znamená? Jak k tomu došlo? Co přimělo tyto lidi, aby pálili domy a zabíjeli své bližní? Co bylo příčinou těchto událostí? Jaká síla dohnala lidi k takovému počínání? To jsou bezděčné, jednoduché a zcela přirozené otázky, jež

⁵ *Georgij Valentinovič Plechanov, ruský marxista, který se později přiklonil k reformistickým a oportunistickým názorům menševiků, napsal významnou studii O úloze osobnosti v dějinách, ve které se zabývá otázkami společenského vývoje a zkoumá, do jaké míry může jednatel ovlivnit dějinný pohyb.*

si klade člověk, když se setká s památkami a vyprávěním o minulém období pohybu.

Vysvětlení těchto otázek hledáme v historické vědě, jejímž cílem je poznání národů a lidstva.

Kdyby historiografie podržela starý názor, řekla by: bohové, chtějící odměnit nebo potrestat svůj národ, dali Napoleonovi moc a řídili jeho vůli tak, aby dosáhli svých božských cílů. A odpověď by byla úplná a jasná. Bylo možno věřit nebo nevěřit v božské poslání Napoleonovo, ale pro toho, kdo by v ně věřil, bylo by v dějinách této doby vše jasné a prosté všech nesrovnalostí.

Avšak nová historická věda nemůže takto odpovídat. Věda neuznává názor starých národů na přímé zasahování božstva do lidských záležitostí, a proto musí dát jinou odpověď“ (Tolstoj, 1959, s. 339).

Nová historická věda však na výše uvedené otázky odpovídá tak, že uvádí povahové rysy francouzského krále Ludvíka XIV., chyby, kterých se dopustili jeho ministři a podobně, což je zcela nedostačující. Tolstoj shledává takové odpovědi podivné a komické a přirovnává novou historii k hluchému, který odpovídá na otázky, jež mu nikdo nedává. Nejzásadnější otázka v historické vědě je tedy tato: Jaká síla hýbe národy?

„Historiografie se tváří, jako by se tato síla rozuměla samo sebou a byla všem známá. Avšak přes sebevětší ochotu uznat ji za známou začne ten, kdo si přečte větší množství historických děl, bezděčně pochybovat o tom, že by tato nová síla, kterou každý historik chápe jinak, byla všem dokonale známa“ (Tolstoj, 1959, s. 341).

Tato úvaha je poměrně dlouhá a nabízí řadu dalších zajímavých myšlenek a podnětů, pro které však v mé práci již bohužel není prostor. Nicméně reakci Tolstého na historiografii jeho doby bychom mohli zcela jednoduše použít i na soudobou historickou vědu. Bohužel. Mým druhým studijním oborem je právě historie a mohu tedy zhodnotit, jakým stylem jsou dějiny vykládány na vysoké škole. Myslím, že se vyučují jednotlivosti a skutečně se nikdo příliš

nezabývá tím, proč se tyto jednotlivosti udály, málokdo se ptá po síle, která hýbe tímto světem, lidstvem a národy. To ovšem není problém jen historické vědy. Ve většině lidské činnosti dnešní doby schází nějaký přesah, nějaká skutečně důležitá otázka. Již výše jsem uvedla, že nepovažuji za nejdůležitější, aby člověk věřil v Boha, ale aby si dokázal položit otázku po své podstatě, po smyslu a k tomu se vracím i v tomto případě, protože mi připadá, že historie jakožto souhrn informací neznamená nic, že je potřeba položit si zásadní otázku po smyslu těchto událostí a zauvažovat, jakou silou jsou vyvolávány. Není potřeba dospět k tomu, že tou silou je Bůh, a není potřeba dospět vlastně k žádnému závěru, ale podstatné je se ptát, protože jinak žijeme plochým a chudým životem. Je potřeba pouštět naši duši alespoň občas na procházku do těchto sfér, jinak se zavřená v našem těle dočista zblázní nebo něco horšího, stane se nudnou a fádní. Proto pro mne mají teistické důkazy veliký smysl, protože ač u mnoha z nich jsem dosti na pochybách, líbí se mi, že žili lidé, kteří byli schopni takto uvažovat, otevřít svou mysl a duši a přemýšlet. Mám dnes bohužel pocit, že čím dál tím více lidí tráví čím dál tím méně času tímto druhem upřímného a hlubokého přemýšlení o opravdu důležitých věcech. Včetně mne. Tím je zřejmě poznamenán způsob, jakým trávíme svůj volný čas, ale i způsob, jakým pracujeme, co považujeme za hodné naší pozornosti a jakou máme představu o tom, co je to věda.

Uvedla jsem zde své přesvědčení, že lidé dnešní doby tráví příliš málo času opravdu hodnotným a hlubokým přemýšlením. K tomu bych nyní ráda připojila myšlenku Tomáše Halíka, který se na toto téma vyjádřil.

„V každém člověku je mnoho poloh a hodně záleží na tom, kterou oslovíte a kterou pěstujete. Kdysi jsem se hodně zabýval kulturou masopustu. Středověký křesťan nebyl žádný puritán. Ale žil v určitém rytmu – doby masopustního veselí se střídaly s dobou postu a usebrání, hodokvas s pokáním a třeba adventním tichem.

Když zbude jen ten masopust, pak se i ta zábava přejí a ztrácí šťávu, stává se plytkou, stupidní.“⁶

2.2.1 Řeč analogie

Teistické důkazy patří do oblasti ontologického tázání po Bohu, tedy do filosofie bytí. Filosofové této tradice si uvědomovali, že filosofie může mluvit o Bohu, jako ostatně o všem neempirickém, pouze řečí analogie. Východiskem je zkušenost a použitím tzv. analogie poměru se v řeči o Bohu přenášejí výrazy, které označují něco nám známého, na něco, co je nám neznámé.

„Ukážeme to na jednoduchém, velmi starém příkladě: Říkáme, že vzduch je jasný. Předpokládejme, že nevíme, odkud má vzduch svou jasnost (slunce? reflektor?). My však víme, že jasnost je něco, čeho se vzduchu dostává od něčeho jiného. Jasnost vzduchu je podmíněná. Čím? Vposledku zřejmě něčím, co samo je nepodmíněně jasné, tedy nemá jasnost od něčeho jiného, nýbrž je jasné samo od sebe. To znamená, že na základě podmíněnosti přenášíme výraz ‚jasný‘ ze vzduchu na nám neznámý zdroj světla a nazýváme jej ‚jasným‘“ (Anzenbacher, 1987, s. 277).

Takto přenášíme výrazy jako „příčina“, „rozum“, „hybatel“, „jsoucno“ atd. na to, co je nám neznámé, na Boha. Význam těchto výrazů se tím nutně mění. Analogická řeč tak mluví o neznámém nepřesně, ale smysluplně.

Známou analogií v rámci teistických důkazů se stala například dvojice stroj-svět. Stroj a svět jsou považovány za analogii, a to na základě jejich podobnosti. Důkaz k tvůrčímu plánu, který tuto analogii používá, hovoří o světě, který je předem přesně rozvržen a naplánován tak, aby zajistil potřeby zvířat a lidí. Funguje dokonale a podle předem daného rozvržení, tak jako stroj. Již bylo řečeno, že řečí

⁶ MF DNES, Ladislav Verecký, Halík: *Celibát už není odvaha*. Dostupné na WWW: http://revue.idnes.cz/halik-celibat-uz-neni-odvaha-dpb-/lidicky.aspx?c=A041223_173327_lidicky_lf (1.4.2013).

analogie se nikdy nedobereme k přesnosti, ale ke smysluplnosti a srozumitelnosti, přesto se však někteří filosofové vůči nepřesné a nevhodné analogii ohrazují. David Hume ve své knize *Rozmluvy o přirozeném náboženství* uvádí kritiku důkazu z tvůrčího plánu a kritiku analogie užívané v rámci tohoto důkazu.

„Hume tvrdil, že zmíněné analogie si jsou příliš vzdálené. Náš svět vůbec není jako nějaký stroj, neboť je složen z flory a fauny. Jedná se spíše o organický svět než o svět mechanický“ (Cole, 2003, s. 46).

Hume dále říká, že náš svět se nepodobá ničemu, co bylo vytvořeno lidmi, a použití podobného příměru považuje za nevhodné. Víme například, že každý dům musí mít nějakého architekta nebo stavitele, avšak vesmír nemá s domem takovou podobnost, podle které bychom mohli s jistotou soudit, že svět má obdobnou příčinu v nějaké myšlence či inteligenci.

„Svět přírody je možná vybaven vlastní vnitřní regulací a růstem. Kdyby byl Hume žil dostatečně dlouho, mohl by jako příklad uvést klidně darwinismus. Ten vysvětluje vzájemně prospěšné přizpůsobování se organismů neosobním způsobem, mechanismem přirozeného výběru“ (Cole, 2003, s. 47).

Analogie mezi strojem, který byl vytvořen člověkem, a vesmírem navíc podle Huma vede k polidštění Boha. Například proto, že Bohu z tohoto pohledu a s použitím tohoto příměru nemůže být s jistotou připsána dokonalost. Nemůžeme si být jisti, že náš svět neobsahuje nějaké závažné chyby, a i kdyby byl náš systém skutečně dokonalý, nemůžeme automaticky připsat dokonalost i bytosti, která jej vytvořila. Je například možné, že ještě před vytvořením dokonalého světa bylo takto sestrojeno více jiných světů, které touto bezchybností neoplývaly, a přitom byly vytvořeny tím samým strůjcem či strůjci. Podle Huma si tedy nemůžeme být vůbec jisti, zda náš svět není pouze výsledkem vesmírné náhody, a důkazy, které hovoří o tvůrčím plánu a mluví řečí analogie, nám takovou jistotu dát nemohou.

Podobně jako mnozí další filosofové se i Hume pozastavuje nad existencí válek, nemocí a přírodních katastrof a ptá se, jak by mohl takový tvůrčí plán

náležet spravedlivému a dobrému Bohu. Takovou otázku si stále kladou miliony lidí na celém světě a velmi často nenachází uspokojivou odpověď. Proto se také tento problém, problém existence zla ve světě, stal velmi oblíbeným argumentem ateistů. Přítomnost zla ve světě se skutečně pro mnohé stává překážkou ve víře, protože protiklad dobrého Boha a světa, ve kterém je obsaženo zlo, je velice zřetelný a vysvětlení působí naopak velice komplikovaně, zamlženě a pro mnoho lidí až nevěrohodně. Hume se přiklání k tomu, že Bůh nemá žádný morální charakter, nebo k možnosti, že existují dvě síly, jedna dobrá a jedna zlá. Podívejme se, jak je dále možné tento problém uchopit a pokusit se ho objasnit.

2.3 Problém teodiceje

Téma teodiceje bych ráda otevřela slovy Ivana Karamazova, zadumané a filosofující postavy z románu Fjodora Michajloviče Dostojevského *Bratři Karamazovi*.

„Aljoško, já se nerouhám! Chápu přece, jak to otřese vesmírem, až se všechno na nebi i na zemi spojí v jeden chvalozpěv a všechno živé i to, co bývalo živé, zvolá: ‚Spravedlivý jsi, Bože, neb cesty tvé se zjevily! ‘ Když se matka obejmě s mučitelem, který dal jejího syna rozsápat psy, a všichni tři s pláčem zvolají: ‚Spravedlivý jsi, Bože‘, pak ovšem bude dosaženo koruny poznání a všechno se vyjasní. Ale v tom je právě háček, to já právě nemohu uznat. A dokud jsem na světě, spěchám provést svá opatření. Víš, Aljošo, snad se opravdu stane, že dožiju-li se té chvíle nebo budu-li vzkříšen, abych ji uviděl, i já sám pohlédnu na matku objímající mučitele jejího dítěte a zvolám se všemi: ‚Spravedlivý jsi, Bože! ‘ Ale já to nechci v té chvíli zvolat. Dokud je čas, spěchám, abych se proti tomu zajistil, a proto se nejvyšší harmonie naprosto zříkám. Já harmonii nechci, z lásky k lidstvu ji nechci. Raději se spokojím s nepomstěným utrpením. Raději přestanu na svém nepomstěném utrpení a neukojeném hněvu, i když snad nemám pravdu. A tu harmonii také předražili, je to docela nad naše poměry platit tak vysoké vstupné. Proto spěchám, abych svou vstupenku vrátil, a jsem-li slušný

člověk, musím ji vrátit co možná nejdřív. To také dělám. Tedy ne že bych neuznával Boha, Aljošo, jenom mu co nejuctivěji vracím vstupenku“ (*Dostojevskij, 2009, s. 239, 240*).

Filosofie náboženství se tedy dále zabývá problémem existence zla ve světě. V tomto problému, filosoficky nazývaném teodicea, jde o obhajobu Boží spravedlnosti, a to i přesto, že existuje zlo. Slovo teodicea pochází z řeckého theos a dike, což znamená „spravedlivý Bůh“ (*Cole, 2003, s. 84*). Otázka po původu zla tíží lidstvo odedávna. Tento problém zformuloval již Epikuros (342–270 př. Kr.) a sv. Augustin (354–430) ve svém díle *Vyznání* například uvažuje o důvodech krádeže, které se dopustil, a obrací se k Bohu s otázkou o původu zla a lidského hříchu (*Augustin, 2006, s. 54–58*).

Rozlišujeme zlo mravní a přirozené. Mravní zlo vzniká činy, za které jsou odpovědní lidé. Přirozené, fyzické zlo nemohou lidé v podstatě ovlivnit, jedná se například o zemětřesení a nemoci. Existuje také názor, že přirozené zlo je každý nedostatek přirozené dokonalosti, tedy zánik, selhání, znetvoření atd. Pro ilustraci mravního i přirozeného zla máme bohužel k dispozici mnoho příkladů, jejichž počet neustále vzrůstá, a to s každým novým dnem, který se přičte k historii lidstva. Stále stejná však zůstává palčivá otázka po původu tohoto zla (*Příkaský, 2000, s. 16*).

„Jestliže Bůh stvořil všechny věci, pak je zřejmě také původcem zla. Skutečnost Boží všemohoucnosti a vševědoucnosti zároveň otevírá problém svobodné vůle člověka, a tedy i jeho zodpovědnosti za páchání zla. Dále, je-li Bůh původcem a činitelem zla, může tak být příkladem pro ty, kteří Boha následují“ (*Cole, 2003, s. 83*).

Někteří obhajují zlo pomocí argumentu svobodné vůle, jiní se zaměřují na otázky morální. Zde pramení předpoklad, že Bůh existuje, ale není jisté, nakolik může člověk takovému Bohu věřit. Tento postoj je možné nalézt například u postavy Ivana v románu *Bratři Karamazovi*. Podobný postoj je obsažen v tzv. teodiceji protestu Johna Rotha. Společné různým řešením teodiceje je zřejmě názor, že zlo je jakási nutná podmínka pro nějaké jinak nedostupné dobro, které se Bůh rozhodl stvořit. Jako příklad bychom mohli uvést právě lidskou

svobodnou vůli, která je sama o sobě Bohem chtěným dobrem, avšak existence tohoto dobra s sebou přináší zlo, které pramení z lidského svobodného jednání (Cole, 2003, s. 83).

Otázka, zda zlo vůbec existuje a jaký je jeho původ, je řešena v různých myšlenkových systémech různě. Monismus například v podstatě popírá existenci zla, když prohlašuje, že vše má jednu přirozenost, která je dobrá, pouze nám se zdá, že prožíváme zlo. Toto zdání je falešné a zlo je tedy pouhou iluzí a klamným lidským výtvořem. Některé náboženské systémy jsou monistické, například buddhismus nebo bráhmanismus (Cole, 2003, s. 84). Manicheismus, jehož zakladatelem byl Mání, je dualistické náboženství, kdy dobro a zlo jsou rovnocenné síly. Svět podle manicheismu stvořily dvě protichůdné mocnosti – dobrá stvořila ducha a zlá hmotu. Mezi nimi panuje boj. Židé a křesťané zase chápou původ zla tak, že existuje dobro, ale také svoboda ho odmítnout, a tak vytvořit zlo. Symbolicky je příběh zneužití lidské svobody odmítnutím dobra popsán v Bibli (Gn 3, 1-24). Zlo tedy vzniká porušením Božího řádu. Velký podíl na rozpracování této nauky připadá Tomáši Akvinskému.⁷ Někteří novověcí filosofové se domnívají, že dobro a zlo jsou lidské, relativní, neobjektivní pojmy. Thomas Hobbes tvrdí, že vznik dobra a zla je důsledkem lidských zákonů. Bernard Mandeville se domnívá, že pojmy zla a dobra slouží jako nástroj mocných k potlačování slabších (Příkaský, 2000, s. 16–17).

Některá řešení teodiceje s sebou přináší zpochybnění dobroty nebo všemohoucnosti Boha. Objevuje se tedy například názor, že Bůh není výhradně dobrý nebo milující. Nejde již o Boha v pojetí klasického teismu. Teodicea protestu se rozvinula zvláště po holocaustu v dílech Johna Rotha (Provokování zla, 1981) a Elieho Wiesela (Soud Boha, 1979).

„V předmluvě ke své divadelní hře Soud Boha (The Trial of God) uvádí Wiesel scénu, v níž tři rabíni postavili Boha před soud, dokážou mu vinu a pak se jdou modlit. Postupuje se zde podle vzoru Abrahama, Mojžíše i Joba, kteří se všichni s Bohem nějak přeli“ (Cole, 2003, s. 85).

⁷ Tato nauka T. Akvinského je obsažena především v díle Teologická suma.

Dále se setkáváme s myšlenkou, že Bůh není všemohoucí. Důvodem pro existenci zla je v tomto případě nedostatek Boží moci, o čemž svědčí fakt, že se zlo na světě stále vyskytuje a projevuje. Tento přístup se v moderní době nazývá procesuální teologie. Představitel tohoto přístupu je například A. N. Whitehead.⁸ Jde o reakci na křesťanské teodiceje, ve kterých jsou tento svět a zkušenosti z něj nepodstatné a neustále je připomínána spása, jakožto útěk z tohoto světa. Bůh je pak chápán tak, že je nedotčen naším utrpením. Procesuální teologie se oproti tomu obrací více na tento svět, Bůh je podle této teorie spojen se světem a s utrpením lidí. Stvoření není ex nihilo, z ničeho, nýbrž jde o dosažení řádu z původně existujícího chaosu. Původně existující věci nejsou plně v moci Boha. Bůh je spíše ten, kdo postupně dává věcem existenci.

„Bůh je v čase, ovlivňuje tento svět a zároveň je jím ovlivněn“ (Cole, 2003, s. 86).

Zajímavé je, že pohled blízký názoru, že Bůh vlastně není všemohoucí, nacházíme i u katolických teologů, jako je například Meinrad Limbeck. Ten zdůrazňuje, že ve Starém a Novém Zákoně se neobjevuje pojem „všemohoucí Bůh“, který je pro nás pojmem zcela běžným. Boží všemohoucnost, tak jak je chápána dnes, by zřejmě pro lidi Ježíšovy doby nebyla pochopitelná a ani přijatelná. To však neznamená, že by staří Izraelité pochybovali o Boží moci, ale vnímali ji odlišným způsobem, než je běžné dnes.

Limbeck vysvětluje, že staří Izraelité vnímali Boží moc odlišným způsobem než dnes my. Nemysleli si, že Bůh může udělat vše, co je možné, jen když bude chtít. Domnívali se však, že Boží náklonnost, přátelství a láska nemohou být přemoženy žádnou jinou mocí (Limbeck, 1996, s. 64).

V hebrejské Bibli je na místech, kde se v našem překladu vyskytuje slovo „všemohoucí“, velmi staré slovo šaddaj, jehož původní význam již není přesně známý. Nový pojem, který označuje Boží jméno, se objevuje v překladech z hebrejštiny do řečtiny a jde o slovo pantokrator, což znamená „všeudržující“.

⁸ *Dílo Proces a realita z roku 1929*

Pojem omnipotens byl použit až v biblických překladech z řečtiny do latiny. Označení Boha za všemohoucího tedy nepochází z původního myšlenkového a jazykového světa Bible (*Limbeck, 1996, s. 65*).

Limbeck své myšlenky uzavírá slovy o lásce, která je onou mocí, která Bohu náleží. Právě kvůli tomu, že Boží moc spočívá v Boží lásce, není možné, aby Bůh násilně zasáhl proti zlu. Tato láska se nedá odstranit, Boží láska nezmizí, v tom je Boží síla, ale tam, kde existuje skutečnost bez lásky, kde se vyskytuje zlo a násilí, tam je Bůh bezmocný.

Předtím, než se ještě na závěr této kapitoly pokusím nastínit dvě klasické křesťanské teodiceje, ráda bych zmínila myšlenky gnostiků. Ti rozlišují Boha stvořitele, který poté, co stvořil svět, ponechal ho svému osudu, a Boha spasitele. Zlo pak chápali jako důsledek lidského omylu, přičemž člověk nemůže hřešit, ale pouze se mýlit, nevědět.

Augustinova a Irenejova teodicea jsou klasickými křesťanskými teodicejemi. Augustin vnímá Boha jako stvořitele všeho, celého vesmíru, a celé toto stvoření je spjato s dobrem, proto nemůže být zlo stvořenou substancí. Zlo je tedy chápáno jako nedostatek dobra. Augustin poukazuje na existenci a nutnost existence svobodné vůle, s kterou přichází i schopnost uskutečňovat zlo. Naše duše se může svobodně rozhodnout, zda si podrží nebo se vzdá své role v Božském plánu. Pokud se tohoto plánu a své role v něm člověk svým počínáním zřekne, přestane být tím, čím být má. Augustin také tvrdí, že Bůh již předem od samého počátku viděl pád lidstva, který nastane, a plánoval vykoupení skrze Krista.

Oproti tomu podle Ireneje nebyli lidé stvořeni dokonalí, mají se teprve k dokonalosti vyvíjet. To, že existuje zlo, vlastně lidem pomáhá v jejich růstu. Lidská dobrota, která se zrodila v důsledku svobodného morálního rozhodnutí v nelehkých situacích a ve chvílích pokušení, je chápána jako cosi cennějšího než dobrota, která byla stvořená již na počátku jako již hotová.

„Obecně řečeno, augustinovská teodicea je teodiceou rozhodnutí duše. Naopak irenejovská teodicea je teodiceou zušlechtění duše“ (*Cole, 2003, s. 89*).

2.4 Náboženství, filosofie a jejich společné tázání

Víra může být chápána jako *cosi*, co pevně náleží k lidské existenci, jako hodnota, která je pro lidi důležitá. V takovém případě je úkolem filosofie víru zdůvodnit a vymezit ji jakožto hodnotu vůči jiným hodnotám. Druhou možností je, že filosofie se stává kritikou náboženství a spjatost víry a lidské existence odmítá. Pak je jejím úkolem ukázat falešnost, kterou přisuzuje víře.

Nicméně filosofie a náboženství budou vždy určitým způsobem propojeny. Na rovině víry je člověk příjemce možného zjevení, které vychází od božského Základu a Smyslu.

„Člověk je podmínkou možného zjevení. Neboť zjevení jakožto dění vycházející od Základu a Smyslu je možné jedině tak, že může zasahovat člověka v jeho lidském způsobu bytí, v jeho specifickém bytí na světě, v jeho problematice smyslu“ (*Anzenbacher, 1987, s. 292*).

Filosofie klade otázku po bytostném určení lidského bytí a po problematice jeho smyslu. Zjevení se tedy vztahuje k tomu samému, co tematicky zkoumá filosofie. Náboženství a filosofie si tedy kladou často velice podobné otázky a zvláště víra často potřebuje filosofii jako svého pomocníka. Teologie má totiž zvláštní úkol, obsah víry musí uvádět do vztahu k dnešnímu člověku tak, aby obsah víry motivoval jako odpověď na otázku, kterou si klademe, nevyhnutelně a na základě lidského bytí. Právě v tom potřebuje teologie filosofii, která ji oživuje a pomáhá jí vytvořit takový náboženský obsah, který je schopen stát se odpovědí pro mnoho lidí, kteří se přirozeně ptají.

3 Náboženství, etika a právo

3.1 Morálka, etika, mravy

Pojmy etika, morálka a mrav jsou v literatuře definovány různě, v zásadě se však o nich dá říci následující.

Etika je z řeckého slova *éthos* – původně místo bydlení, určené společenstvím nebo původem, a potud také všechno, co je obyčejem a mravem v rámci společného bydlení. Etymologie ukazuje tedy nejprve na sociální kontext, teprve později subjektivně individuální aspekt osobního mravního smýšlení a charakteru.

Morálka pochází z latinského *mos*, což znamená původně vůle. Později označuje vůli uloženou člověku, a to bohy nebo panovníky, tedy předpisy a zákony, a pak tradiční mravy a obyčeje. Postupně je tedy význam také individualizován, stejně jako u *éthos*.

Mrav je české slovo. Mrav pochází z praslovanského základu *norv*, staročesky *nрав*. Praslovanský kmen je uchován v ruštině: *nraviťsa* = líbit se. Nрав je tedy něco, co se obecně líbí, co je vhodné.

Morálka a etika neznamení totéž, protože morálka je chápána jako soustava pravidel lidského jednání, zatímco etika je filosofická disciplína, která tato pravidla zkoumá. Někdy se slovem morálka označuje životní praxe a etikou reflexe této praxe.

„Etika je tedy filosofická disciplína, která se snaží převést všechno to, co známe jako mravní povinnosti a ctnosti, pravidla a hodnoty, na společný kořen (základ)“ (*Příkaský, 2000, s. 8*).

Význam slov morální a mravní se příliš neodlišuje. Ale například Anzenbacher je rozlišuje (*1987, s. 260*), když uvádí, že co se morality týče, platí v praxi rozlišení mezi morálně dobrým a zlým, tedy mezi tím, co se shoduje se

svědomím a co nikoli. Na rovině mravnosti se rozlišuje mravné a nemravné, to co odpovídá nebo neodpovídá normě či étosu.

3.2 Otázka obecnosti mravních norem

Je nezbytné položit si na úvod základní a často opakovanou otázku po obecnosti mravních norem. Obsahuje lidské jednání svoje zákony, které jsou vtisknuty do lidské přirozenosti? Nebo to byla společnost, která určité jednání a vlastnosti prohlásila za dobré či špatné? Tato otázka nebude s největší pravděpodobností nikdy zcela rozřešena, avšak zřejmě bude v různém kontextu do budoucna stále pokládána.

„Aristoteles ve své knize Etika Nikomachova mluví o přirozených zákonech, které jsou všeobecné, tzn. platné pro všechny lidi, a patří k lidské přirozenosti. Říká, že ‚oheň pálí stejně doma jako v Persii‘. Je zde však rozpor: mnozí uznávají prokazatelnou existenci přírodních zákonů, ale zdráhají se uznat, že lidské jednání má rovněž svoje zákony, které jsou vtisknuty do lidské přirozenosti“ (*Příkaský, 2000, s. 12*).

U lidí můžeme dovozovat předporozumění mravní skutečnosti, a to zejména z neproblematického užívání mravních slov v běžné rozpravě. Lidé poměrně shodně rozumí významu mravních skutečností, které jsou vyjadřovány mravními slovy, jako je například dobré, špatné, spravedlivé, zakázané, dovolené, svědomí, vina, ctnost, zrada apod. Právě díky tomuto předporozumění je vůbec možné za pomoci mravních slov komunikovat.

„Relativně neproblematické užívání mravních slov v běžném diskursu předpokládá, že máme jako předporozumění poměrně konzistentní a shodné vědění o významu mravních skutečností. Bez tohoto předpokladu by mravní slova nebyla komunikativní a mravní jazykové hry by nemohly fungovat“ (*Anzenbacher, 2001, s. 13*).

Mezi prvky předporozumění patří například mravní hodnocení. Lidské jednání se morálně hodnotí. Hodnotíme ale pouze jednání dobrovolné, tedy to, které je výsledkem svobodného rozhodnutí, neboť nesvobodné jednání není mravně relevantní.⁹ Dále se předpokládá se, že každý nějak ví o rozdílu mezi dobrem a zlem, což poukazuje na lidské svědomí. Z určitého pohledu lze tedy souhlasit s tím, že člověku je dán nějaký přirozený mravní zákon, avšak tento pohled není jediný. Empirická filosofie vždy zpochybňovala existenci a prvky obecného předporozumění mravní skutečnosti. Lidské jednání je podle nich výsledek empirického působení.¹⁰

„Viděli jsme, že empirismus jako noetická pozice uznává jako pramen poznání pouze (smyslovou) zkušenost. Analogicky k tomu empirismus jako etická pozice nezná jiné pohnutky (motiv) jednání než uspokojení empiricko-přírodních, smyslových afektů, sklonů, event. instinktů v nejširším slova smyslu“ (Anzenbacher, 2001, s. 23).

Věc je skutečně složitá, a to také proto, že se zdá, že člověku je dána náklonnost jak k dobru, tak i ke zlu. Ovidius například napsal, že vidí a schvaluje lepší věci v životě, avšak nakonec si bohužel často vybere věci horší a jde za nimi. Goethe zalitoval, že z něho Bůh stvořil jen jednoho člověka, protože v něm bylo dost materiálu jak na lumpa, tak na gentlemana. Carl Gustav Jung učil, že v kolektivním nevědomí je kromě sklonu k dobrému ukryt i sklon ke zlému, který determinuje, tedy předurčuje a omezuje každého člověka (Příkaský, 2000, s. 18).

⁹ *Bezesporu existují překážky, které brání svobodnému rozhodnutí. Jiljí V. Příkaský ve své knize Učebnice základů etiky uvádí dva druhy překážek, situační a trvající. Trvající překážky mají stálý vliv na svobodu rozhodování, nejčastěji se jedná o různé duševní poruchy a nemoci. Situačních překážek je vícero, nevědomost, vášně, násilí a strach. Zde začíná být často poměrně obtížné v konkrétních situacích správně rozlišit, zda se skutečně jedná o překážku, která brání svobodnému rozhodnutí a jednání, nebo nikoli. Například nevědomost může být zaviněná nebo nezaviněná, což je třeba zohlednit a podle toho zhodnotit, do jaké míry měl člověk skutečně možnost svobodně volit.*

¹⁰ *Již od antiky reprezentuje empirickou etiku hédonismus.*

„Hédonismus je názor, že lidské jednání je motivováno výlučně snahou získat slast a vyhnout se strasti. Mluví se pak o motivaci praxe libostí nebo nelibostí. Každá empirická etika je principiálně orientována hédonisticky“ (Anzenbacher, 2001, s. 23).

3.2.1 Odůvodnění mravních norem

Připomeňme si některá známá odůvodnění mravních norem. Například podle Thomase Hobbes¹¹ dříve, než byly dány zákony, neexistovala spravedlnost ani nespravedlnost. Každý lidský úkon je svou povahou indiferentní. Že je dobrý nebo špatný, to pochází jen od zákonodárce (*Příkaský, 2000, s. 39*).

Mravní normy tedy mohou být chápány jako výsledek lidského zákonodárství, nebo lze jejich původ hledat v lidské přirozenosti. První uvedené stanovisko s sebou přináší otázku po závaznosti takových mravních norem, které jsou vytvořeny pouze lidmi, protože o době platnosti těchto zákonů rozhodují opět jen lidé. Chybí jim nadčasová platnost. Domnívám se, že právě z tohoto důvodu nelze hovořit o tom, že jediným a prvotním impulsem pro vznik morálních norem je lidské zákonodárství. Myslím, že s naší přirozeností je skutečně spjat jistý morální základ, v jehož důsledku si lidé ustanovili zákony, v přirozené snaze kopírovat vnitřní pokyny, které jsou nám dány. Jistě je v této chvíli možné vést polemiku, jelikož jsme se v průběhu dějin mnohokrát setkali se zákonodárstvím a s mravními postoji vládců, které stály v protikladu k obecně uznávaným mravním normám a dají se označit za neetické. Otázkou tedy je, jak je možná existence nemorálního jednání, pokud je v lidech a v jejich přirozenosti moralita vepsána. Myslím, že je zde potřeba odlišit dvě různé věci. Je rozdíl mezi tím, jestli člověk ví, co je správné, a tím, zda podle toho jedná. Fakt, že se mnoho lidí v různých situacích neřídí podle vnitřně daných morálních pravidel, nesvědčí podle mého názoru o tom, že taková pravidla v naší přirozenosti nejsou, ale pouze o tom, že ne vždy je respektujeme a odvíjíme od nich své jednání. To souvisí s již zmíněným problémem existence zla na světě a se sklonem člověka jak k dobru, tak ke zlu. Myslím si, že máme samozřejmě možnost volby, ale ve chvíli, kdy volíme, víme, na které misce vah leží dobro a na které zlo. Kdybychom pokračovali ještě dál, uvidíme, že realita je mnohdy spletitá a naše rozhodnutí, které se jeví v danou chvíli jako správné, má často negativní důsledky. Vysledovat veškerý možný dopad našeho jednání není v lidských silách, protože ke správnému činu se mohou přidat

¹¹ *Hobbes tuto myšlenku uvedl ve svém díle Základy filosofie státu.*

okolnosti, které jeho vyznění zcela změní. Podle mne to ale není důvod k tomu, aby bylo dobro a zlo relativizováno.

„Mravní zákony, především ty základní, však nepodléhají módnosti – dnes se líbí, zítra se vymění – mají totiž nadčasovou platnost (například povinnost postarat se o rodiče, být věrný a poctivý, chránit život svůj i druhých lidí, usilovat o spravedlnost aj.)“ (*Příkaský, 2000, s. 39*).

Podle jiných je mravní velikost „duší druhu“. Kolektivní duše, která je v každé bytosti, velí jednotlivci sloužit udržení druhu. Zatímco duše individuální je jen sobectví, hrubost atd. Jiný je názor, že člověk jedná podle přirozeného mravního zákona, který mu říká, jak má jednat, aby byl ve shodě se svou přirozeností a s jejími cíli a se svým svědomím. Charles Darwin¹² se domníval, že svědomí se pozvolna vyvíjelo a vytváří jej čtyři prvky, kterými jsou sociální instinkty, schopnost srovnávání, veřejné mínění lidí a zvyk. Popíral vrozenost svědomí a snažil se dokázat jeho pozvolný vznik na základě života ve společnosti (*Příkaský, 2000, s. 42*).

Podle věřících je mravní zákon božským hlasem v nitru člověka, který říká, co je správné a co špatné. Aby tedy nedošlo k mýlce: Křesťané netvrdí, že morálka je závislá na víře.

Křesťanský teolog Claude Tresmontant v roce 1974 napsal: „Požadavky humanismu, které tvoří to, co se nazývá morálkou nebo etikou, mají základ v objektivní lidské skutečnosti, a ať autoritu křesťanství uznáváme nebo neuznáváme, v obou případech tyto požadavky existují a jsou srozumitelné každé rozumné bytosti, která zkoumá, co je člověk (...) I kdyby došlo ke zničení křesťanství, jak si někdo tak vroucně přeje, nic by se nezměnilo na požadavcích humanismu, které jsou vepsány v objektivní skutečnosti (...) Nedorozumění vzniklé kolem tzv. morálky spočívá tedy v názoru, že křesťané odvozují etické požadavky z náboženství (...) Z toho by vyplývalo, že morálka je odvozená z iracionální víry a že je tedy nezávazná pro toho, kdo tuto víru nemá“ (*Tresmontant, 1974, s. 547*).

¹² Darwin se původem svědomí zabývá ve své knize *O původu člověka*.

3.3 Bůh jako tvůrce zákonů morálních i právních

Ve společnostech, kde se nepochybovalo o tom, že dárce pravidel chování je Bůh, nemělo velký smysl rozlišování mezi morálkou a právem. V čele starověkého Egypta stál král (faraó) jako nositel absolutní moci, který byl považován za vtělení boha na zemi a který dával lidu zákony. V Mezopotámii to bylo obdobné. Odsud se dochoval Chammurapiho zákoník (18.–17. století př. Kr.), v jehož preambuli zákonodárce zdůrazňuje božský původ své moci a božský původ práva, které svým podřízeným dává.

V Bibli je obsažen soubor pravidel nazvaný Desatero Božích přikázání, který patří k nejstarším dochovaným mravním zákoníkům lidstva. Desatero nacházíme ve Starém zákoně hned na dvou místech, ve druhé a páté knize Mojžíšově. Odvolává se na ně i Ježíš v Novém zákoně.

Židé vycházející ze Starého zákona cítili potřebu upřesnění a vysvětlení sbírky pěti Mojžíšových knih¹³ pro změněné poměry. Toto upřesňování a vykládání se dělo v rabínských školách nejprve ústně a později písemně. Takto vznikla sbírka Talmud. Pojednání právní povahy v Talmudu se označují souhrnným názvem Halacha.¹⁴ Pojednání jiného druhu, neprávní pojednání, jsou Haggada (Agada) (Štampach, 2008, s. 98).

Křesťanství přijímá Desatero. Žádný jiný mravní zákoník nemá, vychází z Ježíšova učení lásky. Ježíšovy výroky jsou sepsány v evangeliích mnohdy formou podobenství. Primární je požadavek lásky k Bohu, k druhému člověku i k sobě.

Uvedme si krátkou ukázkou přímo z Bible:

Když se farizeové doslechli, že umlčel saduceje, smluvili se a jeden jejich zákoník se ho otázal, aby ho pokoušel: „Mistře, které přikázání je v zákoně největší?“ On mu řekl: „Miluj Hospodina, Boha svého, celým svým srdcem, celou

¹³ Pět knih Mojžíšových je označováno jako Pentateuch nebo také Tóra. V širším smyslu však může Tóra označovat celou hebrejskou Bibli, případně veškeré židovské učení.

¹⁴ Jde v podstatě o židovský zákoník.

svou duší a celou svou myslí. To je největší a první přikázání. Druhé je mu podobné: Miluj svého bližního jako sám sebe“ (Mt 22, 34–40).

Různé směry křesťanství pak kladou důraz na různé stránky naplňování přikázání Starého a Nového zákona. Někde je například kladen větší důraz na víru, jako například u baptistů, jinde na skutky, jako je tomu u metodistů.

„Svobodné křesťanské církve se většinou hlásí k tradici novokřtěnců 16. století. Spojuje je důraz na svobodný křest, tedy křest v dospělém věku, a požadavek osobního obrácení: do těchto společenství se nelze narodit (...) Daleko největší jsou dnes baptisté. První obec z anglických emigrantů založil roku 1609 John Smyth v Amsterdamu, dnes je jich po celém světě přes 32 milionů, většinou v USA. Každý druhý americký černoch je baptista“ (Pawlowsky, 1996, s. 95, 96).

Methodismus byl zprvu reformním hnutím uvnitř anglikánské církve. Počátky metodismu jsou spojeny s osobností anglikánského kněze Johna Wesleyeho (1703–1791). Na světě je dnes asi dvacet milionů metodistů. Metodisté prosluli zejména zásluhou Williama Bootha, který společně se svou ženou Catherine organizoval rozsáhlou sociální pomoc. Společně stáli u zrodu Armády spásy, organizace s přísnou vojenskou disciplínou, která je známá svým nesmírným nasazením pro chudé, hladovějící atd. Jde o hmotnou i mravní pomoc (Pawlowsky, 1996, s. 96).

Zajímavý je také jeden z rozdílů mezi katolíky a protestanty, který spočívá v tom, že protestanti přikládají větší význam znění Bible, zatímco katolíci více lpějí na tradici, z níž pochází řada striktně vyžadovaných pravidel v katolické církvi, která nemají v samotné Bibli oporu. Takovým pravidlem je například kněžský celibát.

Křesťanství, zejména učení katolické církve, formuluje hlavní ctnosti, jimiž jsou moudrost, statečnost, uměřenost, spravedlnost a hlavní neřesti, nectnosti, jimiž jsou pýcha, lakomství, smilstvo, závist, nestřídmost, hněv a lenost.

3.4 Prochází morálka změnami?

Clive Staples Lewis řadí ve svém díle *Hovory* mravní pravidla ke skutečným pravdám, jako je třeba matematika, na rozdíl od pouhých konvencí, jako je například ježdění po silnici vpravo. Vedou ho k tomu dva důvody.

„Jsou-li tu rozdíly mezi mravními ideami různých epoch a zemí, nejsou veliké; poznáte, že všemi probíhá týž zákon. Pouhé konvence však, jako například dopravní pravidla nebo způsob oblékání, se liší zcela. Druhý důvod je: uvažujete-li o těchto rozdílech v mravnosti dvou lidí nebo národů, myslíte, že mravnost jednoho je lepší nebo horší než mravnost druhého? Znamenaly tu některé změny skutečné zlepšení? Ne-li, pak ovšem nemůže být žádného skutečného mravního pokroku...Kdyby jedna soustava mravních idejí nebyla pravdivější nebo lepší než druhá, nebylo by důvodu k tomu, abychom dali přednost civilizované morálce před morálkou divochů, nebo morálce křesťanské před morálkou nacistickou“ (Lewis, 1945, *samizdat*).

Jednotlivé mravní soustavy se liší, my je však měříme nějakým standardem, jemuž se jedna blíží více než druhá.

Podle Lewise někteří lidé přepínají rozdíly jednotlivých epoch poukazující například na čarodějnické procesy, protože nerozlišují rozdíly v morálce a rozdíly ve vědění. I vyspělé země dnes udělují nejvyšší tresty za zločiny i „menší“ než čarodějnictví (pokud by čarodějnictví skutečně existovalo se vším, co k němu podle tehdejšího přesvědčení patřilo, včetně zabíjení bližních).

Vývoje morálky se týká i známé dílo Maxe Webera *Protestantská etika a duch kapitalismu*. Autor se v knize zabývá otázkou, do jaké míry mělo puritánské protestantství podíl na vzniku kapitalismu jako nové ekonomické praxe. Zkoumal souvislost mezi náboženstvím a ekonomickými a sociálními změnami. Soudil, že náboženství a s ním spojená morálka může být hnací silou společenských změn. V protestantismu, a zvláště pak v jeho puritánské variantě, spatřoval zdroj kapitalistických názorů typických pro moderní západní společnost. Protestantská etika, na rozdíl od středověkého přístupu, nepovažovala hromadění peněz za nic

eticky závadného. Asketismus byl spojen s omezením spotřeby, takže docházelo k systematické akumulaci kapitálu. Byla to tedy touha protestantských podnikatelů po dosažení hmotného úspěchu, která napomohla hospodářskému rozmachu západní civilizace. Byla původně motivována záměrem sloužit Bohu, protože úspěch na tomto světě byl považován za projev Boží přízně (*Nešpor, Lužný, 2007, s. 56–64*).

Morálka katolická zatím vyznávala tradicionalismus, který znamenal snahu vydělávat nikoli co nejvíc, ale jen tolik, aby to stačilo k uspokojení životních potřeb. Úspěch v podnikání byl katolicismem tolerován, ale nikdy vyzdvihován. Úspěšní lidé katolického vyznání museli naopak před smrtí "vykupovat svědomí" – museli zaplatit za to, že ve svém životě byli příliš úspěšní. Naproti tomu Weber zmiňuje Lutherovu tezi, že plnění vezdejších povinností je za všech okolností jedinou cestou, jak se zalíbit Bohu. Nicméně od Luthera vedla ještě dlouhá cesta ke skutečnému kapitalistickému duchu. Duch kapitalismu se rozvinul až v učení kalvinistů (*Nešpor, Lužný, 2007, s. 58*).

Je důležité si uvědomit, že skutečnému duchu kapitalismu odporuje jak bezohledné vykořisťování devatenáctého století, tak konzumní způsob života, který se stal problémem ve století dvacátém.

„Podle Webera není typickým znakem kapitalismu samotný pud vydělávat, chamtivost po zisku a snaha získat co nejvíce peněz. Touto snahou se vyznačuje převážná většina lidí ve všech společnostech všech epoch, pokud se jim k tomu naskytne příležitost. Oproti tomuto bezuzdnému, často násilnému, ale zpravidla pouze příležitostnému a náhodnému získávání bohatství stojí duch kapitalismu jako cílevědomá péče o zisk v plynulém racionálním kapitalistickém podnikání. Kapitalismus tedy omezuje bezhlavé dosahování bohatství, respektive racionálně takovýto iracionální pud usměrňuje. Cílem pro něj není pouhý zisk, ale zisk obnovovaný, tedy rentabilita“ (*Nešpor, Lužný, 2007, s. 57*).

V této části práce je také možné se zmínit o P. A. Sorokinovi, jehož myšlenky budou nastíněny v kapitole Náboženství a umění. V knize *Krise našeho věku* hovoří

o současné krizi etiky. I tady poukazuje na vývoj v etapách a o ideačním, idealistickém a senzitivním systému mravnosti.

Pro ideační systém je charakteristické vidět nejvyšší mravní hodnotu v nadsmyslovém světě Boha či absolutna. Zmiňuje Matoušovo evangelium: „Nikdo nemůže sloužit dvěma pánům (...) Nemůžete sloužit Bohu i majetku (...) Nemějte starost o svůj život, co budete jíst, ani o tělo, co budete mít na sebe“ atd. Pro kontrast s tím uvádí „senzitivní“ poučky jako „Nejvyšším cílem je rozkoš. Jezme, pijme, veselme se, zítra nás čeká smrt (...) Víno, ženy a zpěv (...) Život je krátký, užívejme ho.“ Zmiňuje i dobový reklamní slogan (1947) „Kup si auto a buď šťasten,“ který nám neodbytně připomíná jednu ze současných televizních reklam, kde si úspěšný mladý muž kupuje luxusní automobil a prodavač se ho ptá: „Potřebujete ho?“ a zákazník odpovídá: „Ne, ale chci ho!“

Sorokin hleděl na vývoj západního světa velmi skepticky, hovoří o postupném znehodnocování naší etiky a práva. To, co dnes někteří od dob Nietzscheho nazývají „smrtí Boha“, vedlo podle Sorokina k rozpadu mravních hodnot.

„V současných dnech je jen stěží vůbec nějaká mravní hodnota společná a stejně zavazující komunisty a kapitalisty, hitlerovce a Židy, Italy a Habešany (...) katolíky a ateisty, multimilionáře a proletáře, zaměstnavatele a zaměstnance (...) A tragédií toho všeho je, že tu není empirického rozhodčího, přijatelného všem stranám“ (Sorokin, 1948, s. 125).

Vliv mohutné sekularizace Evropy ve dvacátém století na posun pravidel morálky je neoddiskutovatelný. Tím spíše to platí o České republice, jedné z nejvíce sekularizované zemi světa. Vede to k stálému „rozevírání nůžek“ mezi tradiční křesťanskou morálkou a sekularizovanou morálkou většinovou. I to je jedním z důvodů, proč křesťané čelí pocitu „ghetizace“ v dnešní Evropě, kterou někteří nazývají „neopohanskou“. Někteří hovoří o rozpadu instituce rodiny atd. Určité napětí mezi jednotlivými skupinami obyvatel je patrné zejména při řešení otázek jako euthanasie, potraty, registrované partnerství homosexuálů a lesbiček aj.

Například Tomáš Halík se vyjádřil k problému euthanasie. Obává se, že by v případě jejího povolení mohlo dojít k obrovskému zneužití. Nastiňuje možné riziko v souvislosti s problémem „stárnutí Západu.“

„Právě tam, kde stále hůře funguje tradiční rodina, není jasné, zda bude v silách společnosti postarat se o takové množství starých lidí. Tradiční společnosti dokázaly vytvořit sociální prostor pro staré lidi, projevovaly jim uznání, ledacos od nich také čerpaly. Od jisté doby se však stárí bere jako handicap. Jsem vlastně docela rád, že církev má ve svém čele starého a nemocného – ovšem duševně čilého a moudrého – muže, a ne seladona podle vzoru manažerů a politiků, kteří musí na stereotypních billboardech působit sexy a sportovně (...) Je to vážný ekonomický a sociální problém, který může vést k velkému generačnímu konfliktu. I z toho důvodu se stavím rozhodně proti hlasům volajícím po eutanazii – ta by totiž v tom konfliktu mohla být strašlivě zneužita. V debatě o legalizaci potratů se přece původně tvrdilo, že na ně dojde jen v opravdu mimořádných případech, například když je ohrožen život matky. Brzo ale začaly být povolovány i ze sociálních důvodů. Nerad bych se dožil doby, kdy budou nepotřební dědečci a babičky ze sociálních důvodů odvázeni na umělé přerušení života.“¹⁵

Napětí vzrůstá vždy v souvislosti s projednáváním příslušných zákonů parlamenty jednotlivých zemí. Nelze ovšem říci, že by rozdělení společnosti v názorech na tyto otázky kopírovalo religiozitu obyvatel. Například v České republice při diskuzích o navrženém zákonu o registrovaném partnerství se tábor odpůrců skládal nejen z věřících, ale i z jiných konzervativně zaměřených občanů.

Někteří odpůrci vytýkali především nekvalitu a nekonceptnost zákona. Jiní, považovaní za „odpůrce“ registrovaného partnerství, vlastně odpůrci nebyli, šlo jim spíše o pojetí tohoto institutu. Nesouhlasili například s tím, aby byl ztotožňován s manželstvím. Zajímavé je, že ačkoli šlo o záležitost nemající podstatnější dopad

¹⁵ MF DNES, Ladislav Verecký, Halík: Celibát už není odvaha. Dostupné na WWW: http://revue.idnes.cz/halik-celibat-uz-neni-odvaha-dpb-/lidicky.aspx?c=A041223_173327_lidicky_lf (1.4.2013).

na praktický život drtivé většiny občanů, stala se diskuze svého času značně populární ve všech vrstvách společnosti. Domnívám se, že důvodem toho byla u značné části populace právě ta skutečnost, že šlo o otázku pro obyčejné lidi „nebolestivou“, na rozdíl například od otázky romské, a přitom umožňující projektovat své „zásadní liberální“ postoje v konfrontaci se zastánci opačného názorového tábora „zpátečníků“. Navíc, jak je to v české společnosti zvykem, docházelo ke konfrontaci s církvemi, zejména s církví římskokatolickou, která zaujímá k této otázce tradičně postoje negativní. Spíše než k věcným diskuzím docházelo tak ke zbytečnému „černobílému“ vidění problému. Obrovskou změnu v pohledu na tradiční hodnoty bylo možné pozorovat na tom, že nesouhlasná stanoviska, jako například obava z urychlení rozpadu instituce manželství a rodiny, byla šmahem odmítána a nálepkována jako nenávistná vůči homosexuálům jako lidem.

3.5 Morálka a právo

Právní normy mají svůj původ v normách etických. Lidské zákony by měly vyrůstat z přirozeného zákona, neměly by s ním být v rozporu. Na druhou stranu pozitivní právo¹⁶ zase zpětně působí na morálku.

První zákoníky byly považovány za dané od Boha. Tak tomu bylo v právních systémech, které Sorokin nazývá ideační. Jak už bylo řečeno, existovala zde téměř identita mravních a právních norem. Trestnými činy byly nejen ty, které porušovaly pravidla mezi lidmi, ale i ty, které porušovaly pravidla předepsaná pro lidské vztahy k Bohu a k absolutnu, například odpadlictví, svatokrádež, rouhačství, porušení předepsaných rituálů a obřadů atd. Také tresty mnohdy nebyly tresty v dnešním smyslu. Jejich účelem nebylo ani tak předejít zločinu či vychovat hříšníka, jako spíše odpykání hříchu. Šlo například o tresty jako zatracení hříšníka, vyloučení

¹⁶ *Pozitivní právo je konkrétní právo, státem přijaté formou zákonů.*

ze společnosti věřících, odepření svátosti atd. Za zvláštní zmínku stojí používání ordálu, božího soudu.

Jde o zvláštní formu důkazního řízení, které se používá v situacích, kdy selhávají důkazy racionální, tedy svědecké výpovědi, listiny, doličné předměty atd. Při ordálech podstupuje obviněný různé úkony, v jejichž výsledku se spatřuje projev vůle vyšší moci. Výsledek sporu je tedy jaksi v božích rukou. Proto jsou ordály označovány za důkazní prostředky iracionální. V Chammurapiho zákonech je zmíněn ordál vodou. Jde o potápění obviněného do řeky. Nařizuje se v případě nařčení z čarodějnictví a dále při obvinění ženy z manželské nevěry. Ordály jsou známé ze starověku i ze středověku. Původ ordálů však leží hluboko v pohanské minulosti. Ve středověku dostal jen nové formy, prováděl se za účasti kněží a s modlitbami (*Kincl, 1983, s. 17*).

S rozmachem křesťanství postupně dochází k oddělování občanské a náboženské povinnosti a práva. Od 12. století se vlivem univerzit právo rozlišuje na světské, tedy občanské, a církevní, tedy kanonické. V současné době církevní (katolické) právo platí pouze v církvi a je kodifikováno v *Codex iuris canonici*.¹⁷ Původní význam dodnes zachované latinské zkratky titulu JUDr. je *iuris utriusque doctor*, tedy doktor obojího práva, tj. občanského i kanonického, ačkoli znalost církevního práva už dávno není podmínkou získání tohoto titulu.

Zde tedy narážíme na důležitou rozdílnost mezi křesťanským a islámským pojetím práva. V islámských státech totiž není stát oddělen od náboženství, naopak je náboženstvím ovládán.¹⁸

„Islámský právní systém je v porovnání se systémem kontinentálním a angloamerickým systémem historicky nejmladší. Přesto však pro jeho úzké sepětí s islámským náboženstvím a prolínáním právních pravidel islámu s pravidly náboženskými a etickými je systém nejobtížněji adaptabilním modernímu vývoji společnosti“ (*Knapp, 1991, s. 90*).

¹⁷ Podobně existuje i kanonické právo evangelické, i když není takto kodifikováno.

¹⁸ To však platí pouze o skutečně islámských státech – např. Írán, nikoli o státech s muslimským obyvatelstvem, kde ale funguje stát v našem pojetí – např. Pákistán.

Zákonodárce je zde pouze Bůh. On dal lidem právo, šaría. Toto jediné islámské boží právo říká, jak se má chovat muslim. Šaría se však vyjadřuje jak k otázkám práva rodinného, občanského i trestního, tak k pravidlům jako je například ustanovení, jak se správně postit, jak se chovat při pouti do Mekky atd. Musíme však zmínit také fikh, což je soustava závazných pravidel chování, která je vypracovaná islámskými učenici. Ti se nazývají ulamá. Fikh spíše odpovídá naší představě práva. Šaría je dílo Boží, kdežto fikh je dílo lidské. Avšak na rozdíl od anglického soudcovského práva nejde o nalézání práva, ale o jeho interpretaci. Šaría sama je neměnná, nemůže ji měnit ani stát. Společnost se však vyvíjí, a tak je třeba zdánlivě neměnné právo výkladem měnit tak, jak to odpovídá potřebám doby (*Knapp, 1991, 90–91*).

Po druhé světové válce se původní teokratické islámské státy mnohdy změnilly v moderní státy. V různé míře se pak emancipovaly od islámu. To rozhodně neplatí bezvýjimečně. Uvedme například fundamentalistický režim Tálibánu v Afghánistánu (1996–2001), z našeho pohledu režim zločinný, z jejich ortodoxně islámský. Také Írán lze označit za fundamentalistický islámský stát a mnohými je považován za hrozbu světovému míru (*Knapp, 1991, 91–92*).

Nesourodost našeho práva a práva šaría lze ilustrovat na příkladu. Nedávno proběhl v médiích případ muslimské ženy odsouzené za cizoložství k ukamenování. Na druhé straně vyšel u nás v tisku nedávno článek o tom, jak zbytečně obtížnou situaci má žena, jíž se narodí během manželství nebo krátce po rozvodu nemanželské dítě. S byrokratickými překážkami je třeba něco udělat – ministerstvo spravedlnosti přislíbilo nápravu novelou zákona. Jde skutečně o extrémní a nesprávnou reakci jen v prvním případě?

V Evropě existují dva velké právní systémy, anglosaský, který platí kromě Velké Británie i ve Spojených státech, a kontinentální. Zatímco v anglosaském systému je pramenem práva i obyčej a precedens, kontinentální právo je právem psaným. Právě v kontinentálním systému, zvláště pak v České republice, je stále naléhavějším problémem složitost právního řádu.

V moderních západních demokraciích je vyznávána právní zásada „co není (zákonem nebo jiným právním předpisem) zakázáno, je dovoleno“. Je však nasnadě, že tato zásada jednak představuje inspiraci neutuchajícímu „novátorství“ pachatelů sofistikované majetkové trestné činnosti podvodného charakteru. Zavrženíhodnost jejich jednání je zjevná, oni ji ani nezpochybňují, místo toho se ptají, který zákon a paragraf konkrétně porušili a jak. To vyvolává závody se zákonodárci, v nichž jsou zákonodárci nutně vždy „o krok pozadu“. Motivy mnohdy až absurdního rozšiřování prostoru psaného práva mohou být sice nezávadné, přesto každý cítí, že zde chybí prostor pro zdravý rozum. Například jestliže kdosi začne prodávat jakousi umělou hmotu a vydává ji za sýr, je třeba přijmout „zákon o sýrech“ atd. Jindy je však nutková potřeba zákonodárců schvalovat neustále nové zákony a jejich novely dána populistickými motivy v reakci na konkrétní společenské události. Poněkud kampaňovitá a zmatečná povaha zákonodárné činnosti je tak poměrně vážným problémem v sekularizované zemi psaného práva, jakou je Česká republika.

4 Náboženství a sociologie

4.1 Sociologie náboženství, pojem a historický vývoj

Sociologie náboženství zkoumá důvod vzniku, způsob působení a strukturu náboženství. Dále se zabývá funkcí a rolí náboženství v sociálních systémech včetně zpětného vlivu sociálních systémů na náboženství. Vysvětluje, jakým způsobem a do jaké míry jsou různé formy religiozity závislé na sociokulturních, ekonomických, politických a dalších kontextech.

„Sociologie náboženství zkoumá lidskou stránku vztahu člověka k transcendentnu, respektive sociální jednání, projevy, vztahy a skupiny, které na tomto základě vznikají, aniž si klade otázku, zda to, z čeho berou svoji legitimitu, tedy transcendentno, existuje, nebo ne“ (Nešpor, Lužný, 2007, s. 7).

Dějiny sociologie náboženství pak přirozeně souvisí s dějinami obecné sociologie. Ta se zrodila spolu s moderní společností, která vzešla ze společnosti tradiční, jež se ocitla v krizi. Moderní sociologické úvahy o náboženství se poprvé objevují v dílech osvícenských myslitelů. Ovšem teprve postosvícenští myslitelé, jako byl Auguste Comte¹⁹, rozvinuli představu o sociální podmíněnosti náboženství a někteří současně soudili, že jeho úloha v lidských dějinách pomalu končí.

Avšak skutečnosti jako například nepříznivé, dehumanizující důsledky industriální revoluce, zavládnuvší teror v průběhu událostí Velké francouzské revoluce apod. vyvolaly ve společnosti protireakce konzervativců a romantiků, podle kterých není společnost formována automaticky fungujícími přirozenými

¹⁹ August Comte (1798–1857) je považován za zakladatele a „otce“ sociologie. Podle něj bylo náboženství pouze důsledkem nedokonalého poznání přírodních a společenských zákonů. Mezi kritiky náboženství patřili například i Feuerbach a Marx. Ti se shodovali s Comtem v tom, že doba tradičních náboženství díky lidskému poznání skončila, při vysvětlování náboženství však kladli větší důraz na represivní úlohu náboženství vůči společnosti. Mluví o snaze náboženství podmanit si společnost, o odcizení člověka, který nejlepší představy o sobě připisoval Bohu, a o náboženské podpoře stávajícího společenského řádu v souvislosti s příslibem posmrtného života, kde mají být frustrace tohoto světa „vyřešeny“.

zákony, například zákonem neviditelné ruky trhu, ale je určena z vnějšku daným sociálním řádem, který je dílem Boha.

Nicméně většina z velkých sociologů konce 19. a první poloviny 20. století²⁰ zastávala nějakou verzi sekularizační teorie. Po druhé světové válce se těžiště sociologie přesunulo do Spojených států. Americký sociolog Talcott Parsons soudil, že úplná sekularizace je nemožná, a to kvůli důležité integrační roli náboženství. Parsons reprezentoval sociologický směr strukturálního funkcionalismu, který lze označit za poslední velkou teorii v sociologii, která v námi sledované oblasti zdůrazňovala sociálně integrační roli náboženství (*Nešpor, Lužný, 2007, s. 35*).

Od šedesátých let 20. století sociologie víceméně rezignovala na tvorbu velkých teorií a soustředila se na řešení dílčích otázek na základě empirických výzkumů. V sociologii náboženství došlo k zaměření na kvantitativní výzkumy praktické religiozity, například návštěvy bohoslužeb apod. Výsledky těchto výzkumů měly dokazovat postupnou sekularizaci evropské společnosti. Takový přístup však opomíjí komplikovanost a pestrost moderní religiozity, na což jako první upozornil sociolog Thomas Luckmann²¹, a tudíž není schopen o skutečném stavu evropské religiozity věrohodně vypovídat. Úpadek církví totiž nutně neznamená úpadek náboženství (*Nešpor, Lužný, 2007, s. 115*). K tomuto tématu se vyjádřil Tomáš Halík v rozhovoru pro Dingir, religionistický časopis o současné náboženské scéně.

„Hlavní průkopník teorie o "invisible religion" (neviditelné náboženství) Thomas Luckmann upozornil především na to, že se náboženství v moderní Evropě přelévá z tradičních církevních struktur do privátní sféry (o tomto trendu dnes

²⁰ Max Weber, Émile Durkheim, Georg Simmel, Ernst Troeltsch a další. Durkheim se zaměřoval především na sociální funkce náboženství (funkcionalistický přístup). Weber se zabýval například růstem racionality a s ním souvisejícím přechodem od tradiční autority k byrokratické. Dále vznikem západního kapitalismu z kalvinistické askenze. Troeltsch se zaměřil na sociologicky pojaté dějiny křesťanství a zkoumal sociální učení jednotlivých náboženských skupin. Simmel byl přesvědčený, že náboženství vzniká v důsledku obecné lidské potřeby-religiozity.

²¹ Thomas Luckmann (narozen 1927) je německý sociolog slovinského původu. O výše zmíněném tématu pojednává ve své knize *Neviditelné náboženství*.

ostatně víme, že je to jen jeden z pohybů na současné náboženské scéně, vedle výrazné "deprivatizace" a politizace náboženství). Toto Luckmannem pozorované přelévání náboženství z církve do soukromí je zejména v naší části světa důležitý jev. A pokud tradiční sociologie náboženství, ovládaná ideologickým paradigmatem sekularizace – a ve vzácné shodě s ní také klerikální vnímání náboženství – vůči tomuto jevu byly slepé (ony novější podoby náboženství za tradičními podobami byly "neviditelné" především pro ně), my bychom rozhodně tuto slepotu sdílet neměli.²²

Nicméně k poklesu religiozity v Evropě zřejmě skutečně docházelo – ne tak ve Spojených státech, kde religiozita přispívala k sociální stabilitě, opírajíce se o vzájemné prolnutí národního étosu a křesťanských hodnot – a až od poloviny sedmdesátých a nejpozději v letech osmdesátých se začalo ukazovat, že náboženství nejsou zdaleka mrtvá. V různých oblastech začala znovu zaplňovat veřejný prostor. V tomto směru tedy zanikla americká výjimečnost, mimo širší trendy se ocitla spíše sekularizovaná Evropa (*Nešpor, Lužný, 2007, s. 86*).

Po pádu sekularizační teze se pro současnou evropskou sociologii náboženství stalo typické téma plurality náboženského vývoje a různých forem náboženské privatizace²³ a synkretismu.²⁴ Zkoumáno je například vzájemné působení religiozity a sekulární kultury a vzdělávacího systému. Mluví se také o úloze náboženství v procesu globalizace, o jeho kulturotvorné roli a vzájemném průniku mezi religiozitou, sociální etikou a kulturní a estetickou oblastí apod.

²² Dingir, Pavel Hošek, *Nebýt slepý k privátnímu náboženství*.

Dostupné na WWW: http://www.dingir.cz/nebyt_slepy_k_privatnimu_nabozenstvi.shtml (5. 4. 2013).

²³ *Privatizace náboženství – omezení náboženství na oblast soukromých zájmů a aktivit každého člověka*

²⁴ *Synkretismus – splývání náboženských a kulturních prvků v jeden celek*

4.2 Sociologie náboženství, její kapitulace a omyly

Sociologie měla i svá témata, u nichž „kapitulovala“. Někteří badatelé se totiž domnívali, že sociologie může vysvětlit vznik náboženství a ukázat, že jde o pouhou lidskou iluzi. Na toto téma však sociologie rezignovala. Člověk nemůže vědecky poznat boží existenci nebo neexistenci, není tedy důvod se tím v sociologii zabývat.

Sociologii náboženství provází i některé „velké omyly“. Za největší omyl sociologie náboženství 20. století lze považovat dříve silně rozšířený názor, že náboženství postupně vymizí v důsledku pokroku. Jde o již zmíněnou sekularizační tezi. Zhruba od poloviny 19. století totiž v Evropě začalo ubývat praktikujících věřících, a protože evropská civilizace byla považována za vrchol lidského vývoje, předpokládalo se, že i jinde dojde později k podobné sekularizaci. Avšak jak již bylo řečeno, vývoj byl jiný a náboženství se vrátilo do centra veřejného dění. Dnes si již sociologové uvědomují, že je třeba upustit od eurocentrismu klasické sociologie náboženství.²⁵

„Vztah mezi náboženstvím a modernitou není tak jednoznačný, jak se teoretikové sekularizace v 60. letech domnívali. Současný svět ukazuje, že postupující modernizace nemusí nutně vést k oslabení náboženství a sekularizace na úrovni sociální automaticky neimplikuje sekularizaci na rovině individuální.“²⁶

Při zpětném pohledu na sekularizační paradigma je třeba v jeho rámci rozlišovat tři různá tvrzení, která však dohromady netvoří jednotný celek. První říká, že v moderní společnosti dochází k oddělování náboženství od ostatních sfér společenského života, jako je věda, školství, umění, ekonomika, právo, politika atd. To je dodnes považováno za jeden ze základních znaků modernity, protože například propojení politických a náboženských institucí by bylo vnímáno jako něco, co odporuje principům moderní demokracie. Druhé tvrzení vychází

²⁵ Více: (Nešpor, Lužný, 2007, kap. Slabé stránky sociologie náboženství, s. 171).

²⁶ Roman Vido, *Náboženství a modernita v současné sociologii náboženství*.

Dostupné na WWW: <http://www.socstudia.fss.muni.cz/dokumenty/090115130334.pdf> (6. 4. 2013).

z přesvědčení, že v moderních společnostech zákonitě dochází k úpadku náboženského přesvědčení a chování (*Nešpor, Lužný, 2007, s. 85–86*).

„Na rozdíl od prvního je zřejmé, že toto tvrzení nepopisuje nutný trend, že je spíše ideologicky zakotvenou proklamací. Především však odporuje realitě, neboť je zřejmé, že z globálního hlediska k žádnému úpadku náboženství nedochází“ (*Nešpor, Lužný, 2007, s. 85*).

Podle třetího tvrzení dochází k privatizaci náboženství. Tato skutečnost je sice v soudobých západních společnostech patrná, ale není nezbytností. Uvedené tři roviny sekularizace se uplatnily ve vzájemném souznění v Evropě, nikoli však v jiných částech světa. V USA došlo sice k oddělení státu od církví, ale náboženství zde nikdy neztratilo na síle a podařilo se mu zachovat si i svůj veřejný význam (*Nešpor, Lužný, 2007, s. 86*).

V další části této kapitoly se svým způsobem vrátíme k problému, který jsem uvedla již na začátku své práce, totiž k obtížnosti vymezení pojmu náboženství. Různé definice náboženství mohou být často příliš úzké, nebo naopak tak široké, že pojem náboženství ztrácí svůj obsahový význam. S tímto problémem se v rámci sociologie setkáváme u funkcionálních definic náboženství. Nejobecněji řečeno, autoři funkcionálních vymezení náboženství soudí, že náboženství odpovídají na nějakou lidskou potřebu nebo plní nějakou důležitou sociální roli. Funkcionální definice pak často umožňuje ukázat jako náboženské to, co se tak samo neoznačuje, nebo co dokonce proti religiozitě bojuje, například marxismus.

„Podobně jako jiná náboženství totiž i komunistické učení nabízelo nějaký vposledku nedokazatelný, i když údajně vědecký systém orientace ve světě a budoucí „spásu“ v podobě beztřídní společnosti. Mělo své proroky, svou církev (stranu), kanonické spisy a procesy s heretiky. Dokonce mělo i svůj kult ostatků a pouti k nim, Marxovým hrobem v Londýně počínaje a Leninovým mauzoleem v Moskvě konče“ (*Nešpor, Lužný, 2007, s. 18*).

Někteří autoři, funkcionalisté, tedy zastávají názor, že marxismus, jako všechny ostatní sociální utopie, je ve své podstatě náboženstvím. Podobné znaky

implicitních náboženství vykazují podle funkcionalistů například fašismus a nacionalismus.

Durkheim zkoumal v svém díle *Elementární formy náboženského života* náboženský život australských domorodců a na základě toho strukturu náboženství a jeho forem vůbec. Kdyby ale byl australským domorodcem, který přijel do Evropy, „docela dobře by mohl popisovat bohoslužby, které v čase volna praktikují dvě jedenáctičlenné skupiny kněží ve zvláštních oděvech, za pasivní účasti zbožného publika, přičemž rituál spočívá v přemísťování – přesně určeném celu řadou omezení – kulatého předmětu v sakrálním prostoru, a to pouze po jasně ohraničený rituální čas“ (Nešpor, Lužný, 2007, s. 20). Na tomto příkladu je dobře vidět, že potíž funkcionálních definic náboženství tkví v tom, že je tento pojem rozšiřován tak, že ztrácí svůj obsahový význam.

4.2.1 Projevy lidské religiozity

Funkcionalistické definice náboženství lze sice označit za nepřesné, právě pro jejich šíři, která rozmělnuje pojem náboženství do neurčita, na druhou stranu je ovšem pravda, že v současné době se lidská religiozita často projevuje například v obdivu k rockovým hvězdám a k dalším „kulturním hrdinům“. Z toho je vidět, že k člověku neodmyslitelně patří religiozita, že mu je skutečně vlastní. Popíraná, vytěsňovaná a vytlačovaná religiozita na periferii zájmu a aktivity hledá svou únikovou cestu, zaplňuje prostory, které jí není bráněno zaplňovat, a tak se uplatňuje třeba i v klubech fanoušků fotbalových mužstev, rockových hvězd atd., ale i třeba v některých ekologických hnutích apod.

Myslím si, že lidé naplňují svou přirozenou potřebu religiozity skrze populární umění nebo jako sportovní fanoušci právě pro masovost, která je s těmito jevy spojena. Lidé mají obecně tendenci přizpůsobovat se většinové společnosti, jejím běžným projevům chování, a tato většina dnes mnohem častěji navštěvuje koncertní haly než bohoslužby v kostelích. Mám tedy dojem, že lidé se cítí více v bezpečí, pokud jsou součástí mainstreamového životního stylu, protože

v takovém případě nemusí své chování nijak zdůvodňovat a stačí jim vysvětlení, že „tak to přece dělají všichni“, na rozdíl od situace, kdy se rozhodnou svou religiozitu projevat v náboženském životě, vyčlenit se tak z většinové společnosti a ocitnout se v defenzivní pozici menšiny. V koncertní hale má dnešní člověk možná větší pocit legitimacy svého jednání, cítí, že tato doba mu „povoluje“ projevat jeho přirozenou religiozitu právě tímto způsobem. Nechci tím samozřejmě říci, že by dnes lidé měli strach vyznávat nějaké náboženství, je to jistě jejich svobodná volba, tradiční náboženství se dnes mnoha lidem skutečně odcizilo, ale jsem si jistá, že atmosféra doby ovlivňuje každého z nás a svým způsobem námi nenápadně manipuluje, ač máme v rámci svých rozhodnutí pocit, že jsou zcela svobodná.

Fareed Zakaria, americký spisovatel a žurnalista indického původu, mluví ve své knize *Budoucnost svobody* o dnešní kultuře a masovosti s ní spojenou jako o důsledku demokratizace kultury.

„To čemu se kdysi říkalo „vysoká kultura“, existuje i nadále, ale jen jako výjimečný produkt pro vzdělané a věkově vyšší skupiny. Tato kultura už není středem zájmu společnosti – ten dnes určuje a ovládá televize, populární hudba a film. Tato trojice vytváří kánon dnešní doby, soubor kulturních odrazů, který znají všichni. Demokratická revoluce zasáhla celou společnost a změnila vlastní vymezení kultury. Renomé zpěvačky určoval za panování starého řádu ten, kdo ji obdivoval. Dnes je pro její slávu nejdůležitější, kolik lidí ji obdivuje. Proto triumfuje Madonna vždy nad Jessy Normanovou. Kvantita se proměnila v kvalitu“ (Zakaria, 2004, s. 18, 19).

Masová kultura je tedy do značné míry způsobena její demokratizací, jak tvrdí Zakaria. Já si však navíc myslím, že její rozvoj tkví v možnosti, kterou lidem nabízí, totiž v tom, že poskytuje volný prostor pro hromadné uctívání vybraného „hrdiny“, tedy pro naplňování přirozené lidské religiozity.

4.3 Význam sociologického studia náboženství a vybraná témata tohoto studia

Význam studia náboženství ze sociologického pohledu tkví i v porozumění našim kořenům, tradicím a sociálním institucím. I když se dnes značná část Evropanů hlásí k ateismu a Evropská unie se vymezuje jako sekularizovaná organizace, například muslimové vnímají Evropany jako křesťany. V jistém smyslu mají pravdu. Většinová evropská společnost sice své křesťanství, a to především církve, odmítá, ale například při hájení lidských práv zapomíná, že tato práva vycházejí z původně křesťanské etiky.

Úkolem sociologie náboženství není boj proti náboženskému analfabetismu, ale ptát se, proč došlo k omezení náboženského vědomí, jaký vliv na to mělo školní vzdělání, média, politika, veřejný diskurz, moderní umění apod. Dále se také sociologie náboženství ptá, jak se náboženský analfabetismus projevuje v našich životech a jak zpětně působí na naše sociální, ekonomické či politické jednání.

4.3.1 Otázka církví a sekt

Sociologie náboženství se dále zabývá otázkou církví a sekt, jejich vznikem a povahou. Poměrně novým jevem je denominace.²⁷ Rozdíl mezi sektou a církví bývá popisován pomocí definice sekty, ve které jsou za sektářské označovány ty skupiny, které jsou v ostrém konfliktu se svým okolím. Církev je tedy naopak vymezena jako skupina, která v konfliktu s okolím nejsou. V této souvislosti bych

²⁷Denominace jsou zkoumány v rámci náboženského pluralismu. Hranice mezi denominací a sektou je rozostřená, avšak například jedna z teorií tvrdí, že po počáteční fázi, kdy je možné skupinu lidí označit za sektu, dochází společně s růstem členů a popularity k proměně skupiny. Spolu se zvyšujícím se respektem se naopak snižuje napětí společenství vůči společnosti. Skupina je pak označována jako denominace, nyní má vyšší sociální status a její sektářský charakter ustupuje do pozadí. Její existence je typická pro severoamerické prostředí. Denominace jsou známy atmosférou tolerance. Denominace v USA se po určité strážce podobají podnikatelským subjektům, které spolu soupeří o přízeň „zákazníků“.

rada citovala z článku Tomáše Halíka, ve kterém autor poukazuje na nebezpečí pro katolickou církev, která by se do budoucna mohla začít podobat sektě právě pro svou uzavřenost vůči ostatní společnosti.

„Téma, o němž dnes budeme hovořit, považuji za centrální otázku budoucnosti církve. Má-li církev přežít jako církev, a ne jako sekta, neměla by sázet jen na své „tvrdé jádro“ či „náboženskou mobilizaci“. Neměla by se orientovat pouze na „obstarávající servis“ v rámci tradičních farností ani jen na misijní působení různých církevních hnutí. Je pro ni nesmírně důležité naučit se komunikovat s těmi, kteří s její současnou podobou nejsou a nebudou plně identifikováni, kterým však Kristovo evangelium a duchovní dimenze života nejsou lhostejné. Církev musí najít místo i pro „věřící s výhradami“ a vést dialog s „nevěřícími s výhradami“.²⁸

V rámci výzkumu nových náboženských hnutí je zdůrazňován význam americké generace vzešlé z bezprostředního hospodářského rozvoje po druhé světové válce. Početná a dobře materiálně zabezpečená mladá generace šedesátých let se dívala značně kriticky na kulturu svých rodičů a hledala alternativu. Podle některých autorů tehdy došlo k zásadnímu zpochybnění dvou dosavadních základních interpretací světa. Šlo o biblické náboženství a utilitární individualismus. V hledání alternativ pak převládaly dvě cesty, jedna směrem k socialismu a druhá směrem k mysticismu (*Nešpor, Lužný, 2007, s. 100*).

Výrazným rysem šedesátých let bylo experimentování v oblasti rodinných a sexuálních vztahů. Zrodil se boj za práva sexuálních menšin. Objevila se silná touha žít v souladu s přírodou. Do popředí se dostalo prosazování potřeb vlastního těla. Užívaly se drogy pro „rozšíření vědomí“. Došlo ke zrodu mnoha nových náboženských hnutí, přičemž většina vycházela z východních náboženských tradic, jako je hnutí Haré Kršna nebo jóga či zen-buddhismus. Některá hnutí nacházela inspiraci v nekřesťanských západních tradicích a specifické postavení zaujímal satanismus (*Nešpor, Lužný, 2007, s. 101–102*).

²⁸ Tomáš Halík, *Církev a „částečně identifikování“*.

Dostupné na WWW: http://www.halik.cz/clanky/cirkev_ident.php (5. 4. 2013).

„Zlom nastal v šedesátých letech, kdy se náboženský pluralismus ještě dále prohloubil a kdy vedle velkého množství nejrůznějších denominací a malých církví začala působit řada netradičních nových náboženských hnutí (...) Dřívější vize náboženské jednoty a harmonie amerického lidu byla narušena. Náboženství začalo být znovu společenským problémem“ (Nešpor, Lužný, 2007, s. 77).

4.3.1.1 Vztah k náboženství v Čechách

Podobné náboženské experimentování se do našich zemí dostavilo po pádu komunistického režimu. V Československu došlo v šedesátých letech, po teroru let padesátých, k určitému uvolnění poměrů i v oblasti náboženství a církví. Snahu o průlom znamenal rok 1968. Bylo založeno Dílo koncilové obnovy, spontánní hnutí za obnovu katolické církve v Československu.

„Pak přišlo další období, období Pražského jara – jara velkých nadějí na politické uvolnění a zároveň jara, do něhož u nás zavanulo jaro pokoncilní obnovy církve. Plodem tohoto jara bylo Dílo koncilové obnovy – a Václav Vaško v této iniciativě sehrál jednu z centrálních rolí. Ale toto jaro – jaro, ve kterém jsme se také my dva poprvé potkali a spřátelili na celý zbytek jeho života – bylo záhy zmrazeno událostmi srpna roku 1968. Naše církve vstoupila do dalších dvaceti let pronásledování – to nebylo už tak drastické jako pronásledování stalinského období, avšak bylo o to více sofistikované a ještě více podlamovalo charakteru lidí.“²⁹

Ve farnostech se objevily některé nové prvky, farní rady, moderní hudba při bohoslužbách apod. Záhy však nastalo období normalizace. V roce 1971 bylo založeno Sdružení katolických duchovních *Pacem in terris*. Začal tedy nárůst neoficiální pastorační činnosti. Tvořila se struktura těch, kdo byli připravováni jako „zálohy kněží a biskupů“ pro očekávané zhoršení situace. Dále vznikala společenství osob, mladých lidí, rodin nebo intelektuálů, kteří se vedle oficiální účasti na životě církve účastnili i neveřejných akcí, jako byla bohoslužba či studium,

²⁹ Tomáš Halík, *Kázání na pohřbu Václava Vaška v kostele nejsv. Salvátora 28. 5. 2009.*

Dostupné na WWW: http://www.halik.cz/kazani/vaclav_vasko_pohreb.php (3. 4. 2013).

kde se o ně starali biskupové a kněží, kteří byli často tajně svěceni. Vzdělávání laiků, duchovní cvičení, pastorece dětí a mládeže, to vše bylo totiž mimo oficiální činnost církve, jelikož tyto činnosti nebyly dovoleny komunistickým režimem. Tyto aktivity v osmdesátých letech natolik vzkvétaly, že nemohly zůstat zcela skryty tajné policii, její zásahy byly však jen občasné. Avšak například současný pražský arcibiskup kardinál Duka byl v osmdesátých letech odsouzen k pětiletému nepodmíněnému trestu odnětí svobody za celebrování mší bez státního souhlasu a poskytování duchovní literatury mládeži.

Postupem času, kdy dorůstala generace nepoznamenaná terorem padesátých let a zklamáním pražského jara, rostlo sebevědomí věřících. Jasným signálem změny jejich postoje a oslabení komunistické moci byl průběh slavné pouti na Velehradě v roce 1985.³⁰ Katolická církev se začínala těšit větším sympatiím veřejnosti. Poté přišla Gorbačova perestrojka a průlom v sebevědomí lidí ve farnostech pak znamenaly tři akce. Bylo to zakládání Výborů křesťanské pomoci kvůli organizování pomocných akcí pro zemětřesením postižené oblasti SSSR, zejména Arménie. Dále šlo o vyhlášení *Desetiletí duchovní obnovy národa* a jeho realizaci ve farnostech a při shromažďování. Významná byla i tzv. Navrátilova petice, jednatřicetibodová petice požadavků českých katolíků s ohlasem i za hranicemi církve.

Existuje mnoho různých názorů na to, z jakého důvodu se polistopadové církvi většinově nepodařilo udržet si své sympatizanty z řad nevěřících. Vedou se

³⁰ „Tradiční setkání na Velehradě začalo v 80. letech minulého století. V roce 1985 bylo na Velehradě slyšet pukání ledů. Za jeden z významných momentů občanského sebeuvědomění, který později přispěl k pádu komunistického režimu, dnes historici považují velehradskou cyrilometodějskou pouť konanou v roce 1985. Oslavy na Velehradě v neděli 7. července 1985 byly významným kulatým 1100. výročím úmrtí svatého Metoděje. Vláda tehdy odmítla vyslyšet hlasy věřících, kteří se dožadovali pozvání papeže Jana Pavla II. Místo totálního zákazu nebo přímých restriktivních opatření se však nakonec představitelé státní moci rozhodli využít přirozeného cítění katolíků a pokusili se udělat z velehradské pouti jakousi mírovou slavnost. Což může nejlépe dosvědčit dobový snímek fary, na němž je zachycen povinně vyvěšený transparent hlásající heslo: *Nejdražší ze všeho je mír!*“ Dostupné na WWW: <http://www.velehrad.eu/dny-lidi-dobre-vule/historie> (5.4.2013).

debaty, zda svou popularitu církev ztratila vlastní vinou, nebo jestli to byl nevyhnutelný důsledek nového uspořádání společnosti, ve kterém už církev nebyla pro mnoho lidí dostatečně atraktivní a potřebná.

„Česká religiozita je svými mimořádně nízkými ukazateli (lidé věřící v Boha, hlásící se k náboženským vyznáním, praktikující nějaké náboženství apod.) anomálií. Není však v rozporu s celkovou tendencí. Spíše ji předběhla. Ve většině evropských zemí klesá počet pravidelných účastníků bohoslužeb, v největších centrech až na nějakých 5 procent obyvatel“ (Štampach, 2008, s. 54).

Domnívám se, že česká specifika v oblasti víry – nelze říci specifika České republiky, protože na Moravě je situace jiná – je možné vysvětlit například tradiční českou příchýlností k egalitářství, specifickou národní kulturou nebo historickým vývojem. Během české historie došlo k oslabení národních elit. Je také poznamenán devastujícími účinky násilí v duchu náboženských idejí užívané oběma stranami za husitských válek a potlačením stavovského povstání v roce 1620. V této souvislosti nelze opominout ani propojenost protikatolického odporu s národnostním uvědoměním a odporem proti vládě Habsburků a absolutismu. Některé z těchto faktorů připouští i Štampach (2008, s. 54), který dále poukazuje na to, že vývoj spíše negativního či lhostejného vztahu k náboženství dosvědčuje i naše literatura 19. století, která se až na výjimky jeví jako zcela sekularizovaná.

Již bylo však upozorněno na to, a ještě se k tomuto tématu vrátíme, že hodnotit stav religiozity ve společnosti pouze podle sociologických kvantitativních výzkumů je v dnešní době, která je plná netradičních projevů lidské religiozity, ať už se jedná o tzv. neviditelné náboženství nebo například o hnutí New Age, poněkud nedostačující. I o tomto novém typu religiozity se Ivan O. Štampach ve své knize *Přehled religionistiky* zmiňuje, avšak uvádí v podstatě neoddiskutovatelný fakt, že tato religiozita „má jen zčásti podobu obnovy a znovuoživení tradičních náboženských společenství“ (Štampach, 2008, s. 56).

4.3.2 Občanské náboženství

Dalším zajímavým jevem, který zkoumá sociologie náboženství, je občanské náboženství. V moderní době je tento termín spojen se Spojenými státy. Alexis de Tocqueville³¹ ve svém díle *Demokracie v Americe* popsal základní rozdíl mezi Starým a Novým světem takto:

„Američané směřují ve svém duchu tak dokonale křesťanství a svobodu, že je pro ně téměř nemožné představit si jedno bez druhého“ (*Nešpor, Lužný, 2007, s. 126*).

Ve Spojených státech vedle sebe vždy existovalo poměrně velké množství náboženských skupin. Touto pluralitou však nebylo náboženství oslabeno, jeho vliv naopak spíše stoupal. Šlo o „obecné křesťanské“ náboženství, které překračovalo většinu konfesních rozdílů. Do života téměř každého Američana však zasahovalo tak dalece, že řadu sociálních problémů nebylo nutné řešit zákony. Stačila k tomu křesťanská morálka. Toto občanské náboženství stálo v základech americké společnosti.

„Představa vlastní (národní a zároveň individuální) vyvolenosti a z ní odvozená morálka – racionalita, píle, spořivost a vůle k úspěchu, vycházející z Weberovy představy o duchu kapitalismu – stály v základech veškeré politické a sociální angažovanosti, včetně současného boje proti terorismu, který je charakterizován jako boj dobra proti zlu.

Spojené státy jsou považovány za nový Izrael, zatímco Evropa za biblický Egypt, z něhož Bůh vyvedl svůj lid do země zaslíbené, jež bude světlem pro všechny ostatní národy“ (*Nešpor, Lužný, 2007, s. 127*).

Není těžké si všimnout, že víra ve výjimečnost amerického národa je ve Spojených státech opravdu silná. Koneckonců si stačí poslechnout projev současného amerického prezidenta Baracka Obamy, který se během deseti svých

³¹ Alexis de Tocqueville (1805–1859) – francouzský myslitel a historik. Byl orientován výrazně sociologicky.

projevů jedenatřicetkrát zmínil o vyvolenosti Ameriky. Neformuloval žádnou větu tak, že by byl americký národ vyvolen Bohem, ale snažil se vyzdvihnout americkou jedinečnost. Ve svých projevech Obama také často hovoří v tom smyslu, že Spojené státy musí být silou dobra, která přemůže zlo. Mluví o tom, že stejně jako USA porazily zlo včerejší, čímž míní zničení fašismu a uklidnění studené války, musí nyní bojovat proti zlu dnešnímu, a to i za hranicemi své země. I z toho je slyšet přesvědčení o své vyvolenosti.³²

Tato sebedůvěra je způsobena silně zakotveným občanským náboženstvím, které v očích Američanů velmi úzce souvisí s jejich svobodou a naopak. Bez těchto projevů občanské hrdosti, náboženské oddanosti a oslav svobody si dnes snad ani neumíme Spojené státy představit.

Občanské náboženství se neslučovalo, jak již bylo řešeno výše, se sekularizační tezí, a to ani v době jejího převládajícího vlivu. V plném rozsahu se občanské náboženství neprojevovalo nikde jinde než v USA, snad do jisté míry ještě v Japonsku. V Japonsku tvoří základ občanského náboženství šintó a buddhismus, avšak sekularizace Japonska je dnes mnohem větší než ve Spojených státech a odpovídá spíše evropskému vzoru.

Někteří sociologové však dnes tvrdí, že americké občanské náboženství je už jen prázdnou slupkou, která je naplňována pouze formálně, protože to vyžaduje sociální tlak.

³² Zdroj: Anna Židlíková, *Občanské náboženství v Americe: analýza projevů kandidátů na post prezidenta 2008*.

Dostupné na WWW: http://is.muni.cz/th/333283/fss_b_c1/SOC_bakalarka.pdf (5.4.2013).

4.3.3 New Age

Sociologické výzkumy ukazují, že v současné době jak striktní náboženské postoje, tak důsledný ateismus tvoří dva extrémy zastávané jen malou částí Evropanů. Skoro ve všech evropských zemích počet věřících převyšuje počet nevěřících, avšak je potřeba připočítat stoupence neosobních forem posvátna, tzn. víra v nějaké síly, víra v osud apod. Velká část lidí se tedy považuje za nějakým způsobem duchovní a má určitou představu o transcendentnu. V této souvislosti můžeme zmínit související témata a názory, které jsem v této práci již uváděla, například teorii o neviditelném náboženství nebo Halíkovo označení pro lidi, kteří v „něco věří“, tedy označení „něcisté“.

Pro tento typ religiozity, který se rozšířil v pozdně moderní konzumní společnosti, se začalo používat označení New Age.³³ Tato hnutí kritizovala právě onu zmíněnou syntézu náboženství, demokracie a kapitalismu, která byla později nazvána americkým občanským náboženstvím. Počátky New Age lze najít v první polovině 20. století, kdy tato hnutí v západní Evropě po zkušenosti první světové války začala zpochybňovat liberální ideologii pokroku. V USA se tato hnutí obracela k indickým náboženským tradicím a říkalo se jim „pseudohinduisté“. Skutečný zrod New Age je ale spjat až s kontrakulturou šedesátých let, s hnutím odporu proti západní společnosti a její kultuře. V šedesátých letech se zrodilo mnoho utopických společenství a některá z nich dodnes existují.³⁴

Pod termín New Age však zahrnujeme i různé skupiny, jako jsou například různé vyložené komerční podniky nabízející nějakou formu posvátna. Jejich šíření začalo zejména v osmdesátých letech. Mluvíme například o astrologii, léčitelských praktikách, duchovních cvičeních, která mají vést ke zdokonalení vlastních schopností, čarodějnictví apod. V tomto smyslu New Age v dnešní době spíše roste a jde o jev typický pro západní společnost. Za kritickou reakci těch, kteří nejsou s tímto relativismem spokojeni, je považován fundamentalismus. Vzhledem

³³ *Původně toto označení patřilo jedné náboženské skupině, která očekávala příchod Nového věku Vodnáře, později se však začalo pojmu užívat v širším smyslu.*

³⁴ *Více: (Nešpor, Lužný, 2007, kap. New Age a spiritualita, s. 130–138).*

k tomu, že hnutí New Age neobsahuje mnoho společných rysů, setkáváme se také s tvrzením některých sociologů, že je tento jev nemožné zkoumat (*Štampach, 2008, 178–180*).

„New Age lze obtížně definovat. Není náboženstvím, ale je náboženský, není to filozofie, i když je vizí člověka a světa a klíčem k jejich výkladu, není to věda, ale dovolává se „vědeckých“ názorů, i když je hledá ve hvězdách. New Age je mlhovina obsahující tajné nauky a okultismus, mýtické a magické myšlenky o tajemstvích života, trochu z křesťanství, to vše smícháno s názory, které pocházejí z astrofyziky.“³⁵

4.3.4 Fundamentalistická hnutí

Ve všech třech hlavních monoteistických náboženstvích se rozšířila fundamentalistická hnutí. Hned na začátek této podkapitoly je však nutné zdůraznit, že pojem fundamentalismus není jako jednotný pojem pro tato hnutí dosti přesný. Pojem pochází z konzervativního hnutí v rámci amerického protestantismu z doby před první světovou válkou. Toto hnutí se stavělo do opozice k modernímu ideovému pluralismu a vybízelo k návratu k jedinému „pravému“ učení. Bránilo se kritice Bible, darwinismu, modernismu a vyžadovalo uznání doslovné pravdivosti Bible. Největším úspěchem tohoto hnutí byl tzv. opičí proces v roce 1925, z něhož vzešel zákaz vyučování darwinismu na školách ve státě Tennessee (*Nešpor, Lužný, 2007, s. 146*).

V nové formě nabralo fundamentalistické hnutí opět sílu v poslední čtvrtině 20. století, přičemž je nyní podstatně méně biblické. Jde spíše o prosazování zdravého rozumu, které se opírá o křesťanství i o americkou národní tradici občanského náboženství. Specifické podoby nabývá fundamentalismus v muslimském světě a výraznou podobu fundamentalismu nalezneme částečně

³⁵ *Víra.cz, Godfried Danneels, New Age – náboženství bez Boha.*

Dostupné na WWW: <http://www.vira.cz/Texty/Knihovna/New-Age-nabozenstvi-bez-Boha.html> (6. 4. 2013).

i mezi Židy. Křesťanský fundamentalismus, na rozdíl od muslimského a židovského, se neuchyluje k násilí. Souvisí to i s tím, že křesťanství „musí“ mluvit jazykem demokracie, je s ní neodmyslitelně spjata.

„V případě rechristianizačních hnutí Severní Ameriky a západní Evropy se tato radikální hnutí, na rozdíl od muslimů a Židů, neuchyluje k přímému násilí. To je však spíše otázka celospolečenského kontextu, rozdílného sociálního zakotvení a hodnocení demokracie (...) Šaría, respektive židovská halacha nemají křesťanský ekvivalent, přičemž právě tato absence v minulosti v Evropě a Severní Americe vedla k rozvoji občanského práva a jeho principů. Jinými slovy, pojem demokracie nelze v křesťanském kontextu označit za něco zvnějšku naroubovaného, a chtějí-li tato hnutí být srozumitelná a smysluplná pro občany Evropy a Severní Ameriky, musí zkrátka mluvit jazykem demokracie“ (*Nešpor, Lužný, 2007, s. 145–146*).

Důvodů pro výrazné rozdíly v pojetí fundamentalismu mezi křesťanstvím, islámem a judaismem je však více. Významnou roli sehrál také celkový vývoj západní křesťanské společnosti. Zakaria například vysvětluje, jak přesídlení císaře Konstantina do Konstantinopole v roce 324 vedlo k růstu nezávislosti západní církve v čele s římským biskupem, na rozdíl od církve východní, jež byla striktně podřízena státu.

„Konstantin přemístil většinu dvora, ale jednoho člověka s sebou nevezal: římského biskupa. Toto historické oddělení církve a státu mělo mít osudové a blahodárné následky pro celé lidstvo (...) Na Západě se o svrchovanost církve začalo bojovat, na dobu celých patnácti století od Konstantinova přestěhování byly evropské dějiny poznamenány zápasem mezi církví a státem (...) Tím, že církev uhájila svou autonomii a napadala moc státu, vznikaly v systému mezery a pukliny, kde se mohla rozvíjet svoboda jednotlivce“ (*Zakaria, 2004, s. 36, 37, 41*).

Zakaria dále uvádí, že autonomie církve byla způsobena také tím, že Evropu nikdy neovládl jediný panovník, který by z církve učinil služku státní moci. Takové postavení však musela snášet byzantská a později i ruská pravoslavná církev. Tyto události tedy podle Zakarii předcházely vzniku demokracie a právě proto je dnes křesťanství s demokracií pevně spjata, jak uvádí Nešpor a Lužný.

Je tedy pravdou, že západní společnost, která stojí na křesťanských základech, má větší předpoklady než společnosti většiny východních zemí ubírat se nenásilnou, klidnější cestou, a to i v rámci ostřejších fundamentalistických postojů, avšak neznamena to, že by nedocházelo k žádnému mezináboženskému pnutí.

Západní společnosti jsou mnohem méně ochotné tolerovat jinou víru imigrantů, než teoreticky připouštějí. Západní náboženský pluralismus je mnohými považován pouze za zástěrku pro skryté prosazování vlastních představ a náboženských postojů. Domnívám se, že současná západní společnost, zejména ta evropská, trpí určitým sebeklamem. Její představa o vlastním dosaženém ideálním stavu „postideologické beztlíže“ je do značné míry pouhou iluzí.

S návratem různých náboženství do veřejného prostoru dochází od konce 20. století stále k zřejmějším mezináboženským střetům. Pesimisté mezi politology se dokonce obávají střetu civilizací.³⁶ Imigrační religiozita se stává výrazným problémem mezikulturního soužití v západní Evropě. Jako příklad tohoto pnutí lze připomenout problémy s „šátkovým zákonem“ ve Francii.³⁷

V rámci všech tří monoteistických náboženství se rozvíjí náboženská hnutí, pro která neexistuje rozpor mezi užíváním vědy, techniky a náboženstvím, neuznávají však expanzi moderního sekulárního státu, který připustil náboženský pluralismus do všech sfér sociálního života.

³⁶ Samuel Huntington, *kontroverzní americký politický teoretik, napsal v roce 1996 knihu s názvem Střet civilizací, kde o tomto tématu pojednává.*

³⁷ „Ve Francii schválili dobře míněný zákon o zákazu veřejné prezentace náboženských symbolů (2004), který zakazuje do škol nosit viditelné kříže, židovským chlapcům jarmulky a muslimským dívkám šátky, neuvědomili si, že je-li pro (západní) křesťany nejdůležitějším znakem jejich náboženství správná víra, pro muslimy je to dodržování vnějších zásad (...) A tak se ještě zvýší vzdělanostní a potenciálně i sociální a ekonomické nerovnosti mezi původním francouzským obyvatelstvem a imigranty“ (Nešpor, Lužný, 2007, s. 13). Co se týče této kauzy, vedly se na toto téma četné vzrušené debaty, které se mnohdy dotýkaly samotného jádra problému mezikulturního napětí dnešní doby. Na jejich bližší rozbor však není v této práci bohužel prostor.

4.4 Náboženská sociologie

Sociologie náboženství se liší od náboženské sociologie, která využívá sociologických metod k teologickým, pastoračním nebo misijním účelům. Reprezentují ji například francouzský katolický sociolog Gabriel Le Bras nebo americký protestant rakouského původu Peter L. Berger. Náboženská sociologie je primárně teologická disciplína, avšak využívá sociologických metod, aby tak poznala stav religiozity. Následně se snaží najít řešení, která by přispívala určitému náboženství, jeho vyznání a šíření.

Do oblasti náboženské sociologie můžeme částečně zařadit knihu Aleše Opatrného *Pastorace v postmoderní společnosti*, v níž se autor, katolický kněz, zabývá jednak otázkami farnosti a jednak světonázorovým polem postmoderní společnosti, ve kterém se děje pastorace. Touto pastorací se v duchu 2. vatikánského koncilu rozumí jak pastorace interní, tedy uvnitř církve, tak pastorace externí, tedy péče o obecné blaho a o ty, kteří stojí na okraji církve. Téma knihy tedy souvisí s oborem, který se nazývá pastorální teologie³⁸, a také s ekleziologií.³⁹

Opatrný například uvádí, že vliv křesťanů je u nás zpravidla větší, než odpovídá jejich procentuálnímu zastoupení v populaci. Upozorňuje na druhou stranu na to, že tento vliv nelze přeceňovat. V některých oblastech jsou křesťané vlivnou skupinou, například v rámci etických otázek zdravotnictví, hospicových hnutí či v oblasti péče o uprchlíky. Avšak jinde je křesťany vidět málo, nejsou příliš častými tvůrci krásné literatury, většinou nestojí za ekologickými podněty, politickými aktivitami a příliš se ani neangažují v potlačení rasismu.

„Nicméně nedá se říci, že bychom výrazně ovlivňovali hlavní myšlenkové proudy – politické i morální – ve společnosti. Tam jsou hlavními činiteli ekonomika, touha po sebeuplatnění, myšlenky liberalismu a nezávislosti, vlastně pozdní plody renesance, francouzské revoluce a raného kapitalismu“ (*Opatrný, 2001, s. 23*).

³⁸ *Jde o obor teologie, který se zabývá různými aspekty pastoračního působení církve.*

³⁹ *Jde o součást teologie, která se zabývá naukou o církvi v tom smyslu, jak církev vnímá sama sebe.*

Autor uzavírá, že v naší společnosti existuje určitá část „derivátů“ křesťanských myšlenek a zásad, vcelku ale křesťanská morálka není základem obecně uznávaného hodnotového systému. Domnívá se, že se v naší společnosti můžeme setkat i s určitým strachem, aby církve nemluvily do veřejných věcí a do otázek morálky čili aby se nevyjadřovaly například k potratům, etice podnikání nebo k homosexuálním partnerstvím. Říká také například, že se u nás slaví křesťanské svátky, Vánoce a Velikonoce, ale je přesvědčen, že mnoho lidí často nezná jejich skutečnou náplň.

Opatrný si také všímá tří základních jevů na naší současné náboženské scéně. Hovoří o příklonu k mysterióznu a odklonu od racionality k iracionalitě všeho druhu, o „zdivočelé religiozitě“, kterou představují sekty a různé náboženské a pseudonáboženské směry a konečně také o „náboženství bez Boha“ jako nejvíce se šířící typ religiozity v postmoderní společnosti.

V souvislosti s přechodem od racionality k iracionalitě Opatrný upozorňuje na paradoxní jev.

„Zatímco ještě nedávno bylo náboženství odmítáno jako příliš iracionální a subjektivní ve srovnání s objektivitou přírodních věd (a mnozí křesťané si proto dávali velkou práci, aby ukázali jeho silnou racionální „kostru“), je dnes v mnoha nábožensky probuzených oblastech odpor k příliš racionální a příliš objektivní teologii a je přijímána a žita někdy velmi subjektivní iracionalita všeho druhu“ (*Opatrný, 2001, s. 25*).

Přichylnost k sektám vysvětluje Opatrný vysoce ceněnou subjektivitou a svobodou jedince na jedné straně a strachem z velké svobody a odpovědnosti na straně druhé. Jde o to, že lidi na jednu stranu láká možnost vlastního výběru konfese a na druhou stranu se rádi odkazují na autoritu sekty a přenášejí tak odpovědnost na někoho jiného, například na svého guru.

Opatrný poukazuje na to, že křesťané se mnohdy utíkají k tomu, že nechtějí vidět pravý stav věcí. Hovoří o „nepravých a neužitečných útěchách“, které církev často používá. Patří mezi ně „velká shromáždění, která vyvolávají dojem, že

křesťané tvoří ve společnosti většinu, ačkoliv to není pravda (...) útěk do nenapadnutelné vertikály, který kryje neschopnost komunikace se světem (...) pohanění Západu (...) idea malého stáde, které si v sobě libuje a nevidí, že není kvasem. Pokušení pýchy nemusí vyplývat jen z většinového podílu katolíků ve společnosti, ale může vyrůstat i z pocitů exkluzivity, enormní dokonalosti a výjimečnosti, což naopak přináší skutečnost diaspory“ (*Opatrný, 2001, s. 26, 27, 28*).

Poslední zmíněná „nepravá a neúčinná útěcha“ nám připomíná výše uvedené varování Tomáš Halíka, který hovoří o uzavřenosti církve a o riziku odluky od zbytku společnosti. Křesťané se skutečně někdy chovají „netakticky“ a odrazují tím mnoho lidí, kteří by byli možná jinak křesťanství nakloněni. Uzavírají se, snaží se důsledně oddělit život církve od života okolního světa, vnímají okolní společnost jako nepřátelské území, kam nechtějí vkročit, někdy jsou také agresivní a sekularizovanou společnost pouze okřikují a nejsou jí schopni přiznat tvorbu nějakých hodnot.

Samostatnou kapitolu *Opatrný* věnuje světu internetu a jeho duchovnímu rozměru. Shrnuje charakteristiky internetové komunikace (anonymita, snadnost přístupu, interaktivita, rychlost přenosu informací, otevřenost, dostupnost...) s tím, že internet lze považovat za „prostor neohrazené plurality“, který má i svou kulturotvornou dimenzi. Sám o sobě samozřejmě nemá dimenzi duchovní. Může však člověku zpřístupnit nejen informace o duchovních hodnotách a o cestách k nim, ale i první kontakty s těmi, kdo mohou duchovní hodnoty zprostředkovat.

To vše může internet činit jedinečným způsobem díky možnosti anonymity, která však nemusí být trvalá. Někteří lidé mají zábrany, mají-li se ptát na skutečnosti, o kterých vědí málo nebo nic a o kterých si přitom myslí, že by je měli znát. Jiný člověk už nějaké duchovní zkušenosti má, ale považuje je za něco niterného, případně se bojí výsměchu. I tomu je anonymita internetu pomocí, stejně jako člověku, který prostě těžko navazuje kontakty, má zábrany studu. K plnění naznačených funkcí byly zřízeny internetové stránky *Abeceda víry na internetu* a byla zřízena i *Linka důvěry na internetu*.

Na druhé straně možnost okamžitého zprostředkování děje, rychlost až hektičnost, nutnost volby apod. nemusí být pro předávání duchovních hodnot užitečné, je zde velké pokušení ke zpovrchnění. Jiní varují obecně před dehumanizací spojenou s nadměrným užíváním technických prostředků. Autor uzavírá, že teprve delší čas ukáže skutečný význam i úskalí internetu, bezpochyby však bude jeho význam dvojznačný, a to podle stylu použití i podle zaměření uživatele.

„Internetová komunikace také umožňuje snadné sdílení textů s duchovním obsahem i témat, o kterých lidé potom tam, kde jsou, přemýšlejí nebo se za ně modlí. Zkrátka a dobře, internet zde slouží jako náboženská kniha, jako místo osobních rozhovorů i jako zásobárna informací (...) zprostředkovává duchovní obsahy a může vést k rozvoji a prohloubení duchovní stránky člověka. Internet nikdy nenahradí osobní kontakty, může však napomoci k jejich otevření a pokračování“ (*Opatrný, 2001, s. 149, 150*).

5 Náboženství a umění

5.1 Odras spirituality společnosti v krásném umění (pohled Pitirima Sorokina)

Začněme tuto kapitolu prozkoumáním vztahu umění k náboženství v jednotlivých obdobích a u jednotlivých uměleckých stylů.

Románský sloh je klasický příklad kontemplativního přístupu k víře v první polovině středověku. Šiřitelem a nositelem slohu je církev. Románské umění bylo uměním v západních křesťanských zemích od začátku 11. až do pol. 13. století. Do současnosti se zachovala řada církevních staveb, především kostelů, jež v západní Evropě tvořily v tomto období podstatnou část stavební činnosti.

Gotický sloh vznikl postupným vývojem ze slohu románského. Kořeny gotického slohu nalezneme ve Francii a jsou spojeny s vybudováním opatství v Saint-Denis poblíž Paříže. Ve vzniklém stylu je i proto do jisté míry obsažena filozofie směřování za Bohem, která je po formální stránce vyjadřována vertikálistem. Oproti románskému slohu došlo především u staveb také k značnému prosvětlení a „odhmotnění“. V malířství hlavními náměty nadále zůstávají oltářní obrazy společně s rozsáhlými cykly legend ze života svatých. Na obrazech se však nově objevují konkrétní přírodní objekty a předměty, postupně jejich význam roste a dochází k jejich osamostatnění. Vznikají tak první zátiší a rané krajinomalby (např. spojené s tématem Útěku do Egypta apod.). Rovněž na obrazech světců získává krajina postupně dominantní prostor.

Renesance zažila znovuzrození zájmu o antickou minulost, avšak připisuje se jí i syntéza antických a humanistických hodnot s křesťanstvím.

Baroko je často spojováno s katolickou protireformací, což je určité zkruslení. Není pochyb, že mnohá z jeho děl jsou oslavou moci a duchovní ortodoxnosti. Barokní umění protestantského Holandska se ale enormně liší od barokního umění katolické Itálie. Především se však baroko odlišuje svým neumdlévajícím pohybem

a přeměnou, dominuje mu pohyb – ať už fyzický, emoční či duchovní (Little, 2005, s. 42).

V této souvislosti bych ráda zmínila myšlenky Pitirima Sorokina, který hovoří o krizi společnosti dvacátého století. Tato krize podle jeho názoru „spočívá v rozpadu základní formy západní kultury a společnosti, jež převládá v posledních čtyřech stoletích“ (Sorokin, 1947, s. 10). Říká, že v dějinách dochází ke střídání kulturních systémů, a to konkrétně ideačního, idealistického a senzitivního. Mezi těmito obdobími, v průběhu přechodu z jedné základní formy společnosti do druhé, přichází hluboké krize, které jsou nutnou součástí této skutečnosti. Krize společnosti dvacátého století je pak konkrétně způsobena přechodem od senzitivního kulturního systému, který dominuje v západní společnosti od 16. století, k jinému, který přinese novou tvořivost a zabrání stagnaci společnosti.

Výrazně se toto střídání projevuje v krásných uměních. Sorokin podotýká, že právě do umění se podstatně promítá, jaká je společnost sama. Podívejme se tedy na to, jak Sorokin vymezuje umění jednotlivých střídajících se kulturních systémů. *Ideační* umění hlásá, že pravou realitou a hodnotou je Bůh, a království Boží je tudíž jeho hlavním námětem. Málo pozornosti věnuje osobám, předmětům a událostem smyslového světa. Ve výtvarném umění té doby proto nenacházíme krajiny, žánry ani portréty. Nepřipouští senzualismus, erotiku, satiru, komedii apod., jeho výrazem je zbožnost, éteričnost a askeze. Jeho styl je a musí být symbolický. Zcela ponořeno do věčného nadmyslového světa je takové umění statické. Naproti tomu *senzitivní* umění se pohybuje zcela ve světě zkušenosti a smyslů. Jeho cílem je poskytnout zjemnělé požitky, pobavení, potěšení. Jeho styl je naturalistický, vizuální, zbavený všeho nadmyslového symbolismu. Je dynamické a emocionální. Svět *idealistického* umění je částečně nadmyslový a částečně světem smyslů. Jeho styl je částečně symbolický a alegorický, částečně realistický a naturalistický. Je to umění úmyslně slepé k věcem ponižujícím a vulgárním, pokud jsou v empirickém světě smyslů. Dalo by se říci, že idealistické období tvoří jakýsi přechod, mezistupeň mezi ideačním a senzitivním obdobím.

Dosavadní dějinný vývoj Sorokin člení zhruba takto:

- senzitivní období (charakterizované krétsko-mykénským uměním) – do 8. stol. př. Kr.
- ideační období (řecké archaické umění) – 8. stol. až konec 6. stol. př. Kr.
- idealistické období (Sofoklés, Aischylos aj.) – do konce 4. stol. př. Kr.
- senzitivní období – 3. stol. př. Kr. až 6. stol. po Kr.
- přechodné období – 4. až 6. stol. po Kr.
- ideační období (křesťanské) – do konce 12. stol. (ale v hudbě déle)
- idealistické období – od konce 12. stol. do 14. stol.
- senzitivní období – od 14. stol., nejvýrazněji od 16. stol. do současnosti

Kniha P. A. Sorokina *Krise našeho věku* byla vydána roku 1947 a v této době byla tedy podle Sorokina společnost v krizi v důsledku rozkladu senzitivní formy západní kultury. Jde tedy, dle autorových slov, o mohutný, totální a epochální přechod mezi jednotlivými údobími, která se odlišují natolik a mají na společnost tak fatální dopad, že je nemyslitelné, aby tento přechod nebyl doprovázen hlubokou krizí.

V případě, že bych se přiklonila k této teorii a přijala bych předpoklad, že naše dějiny jsou, v důsledku těchto nutných změn v základní formě uspořádání kultury a společnosti, v podstatě postaveny na střídání úpadku a vzestupu, střídání krize a jednotlivé převládající formy kultury, pak bych se musela ptát, v jaké fázi jsme dnes my, naše dnešní společnost.

„Žádná základní kulturní forma není ve svých tvořivých možnostech nevyčerpatelná. Když se tedy vyčerpaly tvořivé formy a jejich omezené možnosti se uskutečnily, tu buď kultura a společnost ustrnou, stanou se netvořivými, anebo

přejdou k formě nové, jež jim dá nové tvořivé možnosti a nové hodnoty“ (Sorokin, 1947, s. 16-17).

Vyčerpala se tedy naše současná společnost ve své tvořivosti a nyní se potácí v krizi, aby dospěla do nového stádia rozkvětu, nebo jsme již úpadek překonali a ocitáme se opět na vrcholu sil? Sorokin říká, že „krásná umění jsou jedním z nejcitlivějších zrcadel společnosti“ (Sorokin, 1947, s. 21). Podívejme se tedy na naše dnešní umění, abychom si mohli zodpovědět předchozí otázku. Moderní umění, zvláště pak moderní malířství, je plné chaosu, znázorněného strachu, bolesti a zmatenosti. Naše umění je nesourodé, vydávající se mnoha směry a volající mnoha různými hlasy. Takové umění je na první pohled jasným odrazem společnosti, která je v krizi a tápe. Ale není tento první pohled příliš povrchní?

Je zaprvé možné, že tato různorodost je oním vrcholem, ke kterému jsme směřovali v dobách krize, že toto je nová forma kultury a společnosti, která nahradila dřívější formu senzitivní. Je skutečně možné, že dnešní podoba společnosti je často haněna neprávem, když je odsuzována její zmatečnost a chaotičnost, protože třeba právě v této chaotičnosti tkví její pestrost a v této pestrosti se pak ukrývá ona tvořivost, o které byla řeč a která je podle Sorokina pro nás tak důležitá.

Druhý možný náhled, který mě napadá, je ten, že naše společnost se nyní ještě stále ocitá v krizi, avšak tato krize není takové povahy, o které mluví Sorokin. Co když krize nakonec probouzí daleko víc tvořivosti než období vzestupu a vrcholu? Co když to není jen období, které je nutné přetrpět, abychom dospěli k vysněnému cíli, ale období, které je samo o sobě účelem a Sorokin ho podceňuje, když ho nazývá přechodným, nepřisuzuje mu samo o sobě větší důležitost a odpírá mu tvořivost? Pro shrnutí této myšlenky by se dalo použít heslo, že i cesta může být cíl. Protože naše současné umění je podle mého názoru všelijaké, ale rozhodně tvořivé, plné otázek. A proto se tedy takto ptám, protože mám pocit, že jsme-li v krizi, pak jsme jako básník, kterého hluboké smutky přimějí napsat často ty nejkrásnější básně. Definitivně si však na otázku po situaci v dnešní společnosti musí odpovědět každý sám.

Je ovšem zřejmé, že i v rámci jednotlivých epoch a uměleckých stylů je význam náboženského pohledu u jednotlivých autorů velmi různý. Například v realistické literatuře 19. století jsou západní autoři (Balzac, Flaubert, Zola, Dickens...) v otázce víry a náboženství zpravidla neutrální a zaměřují se na kriticko-realistické zobrazení událostí a postav, zatímco ruští realisté, ač velmi kritičtí (Tolstoj), až naturalističtí (Dostojevskij), jakoby více usilovali dát dílu morální a mravní obsah, jakoby se přece jen ke čtenáři obraceli s poselstvím víry. Na to hleděl velmi kriticky například mladý Hermann Hesse. Ve svém Deníku 1900 reagoval na Tolstého román *Vzkříšení* takto:

„Jednou se mi zdálo, že jsem uprostřed velké, podivně mlčenlivé společnosti. Silný muž v příliš velkém fraku ke mně náhle vážně, přísně a panovačně přistoupil a hrubým hlasem se mě zeptal: Věříš v Krista? Zatímco jsem přemýšlel o odpovědi, viděl jsem jeho planoucí oči a jeho hrubé, vyzývavé rysy tak nepříjemně blízko sebe, že ve mně rostl pocit urážky; musel jsem říci ledově a pohrdavě své ne, jen abych odbyl ten dotěrný pohled a celou tu nevíтанou přítomnost hrubého tazatele.

Tímto způsobem se ptá Tolstoj. Jeho hlas nemá jen třaslavý žár fanatika, ale i nepříjemně drsný hrdelní tón východního barbara.

Toužím po tom, lehnout si za nejbližšího teplého dne ve světlém jarním lese a přečíst si tam pár stránek Goetha“⁴⁰ (Hesse, 1998, s. 276).

⁴⁰ Později Hesse přiznával, že by rád tato „mladistvě domyšlivá, pošetilá slova o Tolstém“ vyškrtl nebo změnil. Nám však mohou posloužit jako příklad toho, jak různě může na čtenáře působit i kvalitní umělecké dílo, v němž se z jistého úhlu pohledu příliš zřetelně rýsuje „idea“, v tomto případě víra.

5.2 Interpretace uměleckých děl z hlediska náboženství

Každé umělecké dílo může být chápáno mnoha různými způsoby. Nezřídka se setkáváme s interpretací uměleckých děl z hlediska náboženství. Dílo Franze Kafky, které je typickým příkladem toho, jak různorodě může být umění nahlíženo, bylo mimo jiné interpretováno nábožensky, a to Kafkovým přítelem Maxem Brodem. Brod v knize *Franz Kafka*, zejména v kapitole Náboženský vývoj, zdůrazňuje náboženskou stránku Kafkovy osobnosti i jeho díla. Míní, že Kafka má sice celý život pocit, že „Bůh je daleko“ a domnívá se, že člověk před Bohem selhal, ale i přesto věří ve svět absolutna a dokonalosti, který je bez hříchu (Brod, 2000). V tomto duchu Brod vykládá i jednotlivá Kafkova díla, především román *Zámek*. Zeměměřiči K. se v románu nedaří proniknout na zámek, který je dle Brodovy interpretace symbolem božského vedení. Všechny cesty do zámku se K. otevrou až tehdy, když se stane přítelem nebo alespoň spoluobčanem lidí z vesnice, kteří jsou symbolem matky Země. Jde tedy o to, že vzhůru k Bohu lze dospět jen skrze společenství s lidmi. Ve svém románu *Čarovná říše lásky* Brod Kafku znázornil v postavě Garty, jenž v knize vystupuje jako „světec naší doby“.

Proti tomuto náboženskému výkladu Kafkova díla stojí například názor Milana Kundery, který se domnívá, že jde o naprosto mylný obraz Kafky jako především „náboženského myslitele“. Podle Kundery založil Brod „kafkologii“, která vidí v Kafkových románech pouhé alegorie, náboženské, psychoanalytické, existencialistické, marxistické⁴¹ a politické.

„Kafkologie nehledá v Kafkových románech skutečný svět přetvořený nesmírnou imaginací, vidí v nich náboženská či ideologická poselství“ (Kundera, 2006, s. 20).

Kundera ve svém díle *Kastrující stín svatého Garty* Brodův náboženský výklad lehce ironizuje, je přesvědčen, že Gartův „kastrující stín učinil neviditelným jednoho z největších básníků románu všech dob“ (Kundera, 2006, s. 32). Jinými slovy, Kundera tvrdí, že „kafkologové“ svými interpretacemi zastiňují Kafkův

⁴¹ Zeměměřič je chápán jako symbol revoluce, protože jeho práce zakládá nové rozdělení půdy.

nejdůležitější přínos, jeho převratný význam pro vývoj románu, jeho způsob psaní, který je jiný, nový a který lépe a hlouběji postihuje skutečný svět.

Závěrem nutno říci, že násilné ideové, náboženské či jiné výklady uměleckých děl jsou ochuzující a zplošťující. Krásné umění je svobodné a má cíl samo v sobě. Vztah náboženství a umění se v průběhu dějin značně proměňoval, v některých dobách zde bylo sepjetí velmi úzké. V současném západním světě lze pozitivně hovořit o něčem jako „odluce umění od náboženství“, na druhé straně vždy bude určitá část umění motivována bezprostředně nábožensky a bude sloužit náboženským účelům, což je zcela legitimní, pokud není umění omezováno jen na to.

Závěr

Náboženství hrálo v našem světě vždy velmi výraznou roli. V různých částech světa se setkáváme s rozličnými náboženskými projevy, které jsou neodmyslitelně spojeny s celkovým kulturním kontextem jednotlivých zemí a národů. Světová rozmanitost náboženských projevů a přístupů vede často k vzájemnému nepochopení mezi národy, které v dějinách bohužel nejednou vyústilo ve vážný konflikt. Netolerance a nepřátelský postoj mezi národy rozdílných náboženství trápí lidstvo již odedávna, avšak pro dnešní dobu je navíc příznačná vzrůstající sekularizace, která se projevuje nejvíce ve světě západního křesťanství. Situace se náhle poněkud zneřehlednila, protože nyní, obrazně řečeno, proti sobě nebojují pouze zneřehledněné strany – jako tomu bylo například v době křížáckých válek ve středověku – ale k neshodám dochází i uvnitř každé z nich.

V západním křesťanském světě dochází k extrémním postojům, a to ze strany věřících i nevěřících. Věřící se často necítí v dnešní společnosti dobře a někteří z nich se proto uchylují k řešením, která ve své podstatě řešeními nejsou. Uzavírají se před světem, který nepovažují za bezpečný do nepropustných komunit a odmítají jakýkoli dialog s nevěřícími. Extrémní poloha nevěřících zase spočívá v jejich ostentativním nezájmu o náboženství, tedy v našem západním kontextu nezájmu o křesťanství.

Přiznám se, že mou hlavní motivací pro sepsání této práce byl právě zmíněný extrémní postoj nevěřících, který dnes už vlastně ani extrémním není. Čím dál častěji se setkávám, a to i u jinak vzdělaných lidí, s naprostou neznalostí náboženské nauky, která stála u zrodu dnešní Evropy. Středověký křesťanský model výchovy je jedním z pilířů, na kterém stojí naše dnešní společnost a opomíjet ho a nepřiznávat mu žádné zásluhy je podle mne pro naši společnost velkým ochuzením. Jistě, pro tento model výchovy je typická přísnost a askeze, což se dnešní postmoderní společnosti naprosto nehodí. Navíc je pravda, že středověká křesťanská výchova byla značně tendenční, jelikož veškeré vědění bylo doprovázeno náboženskými komentáři a nebyla možnost z tohoto modelu výchovy vystoupit, což je samozřejmě pro dnešního svobodomyšlného liberála, jenž je

prototypem dnešní doby, značně nesympatické a v jeho očích to zastiňuje veškerý přínos této doby. Svým způsobem je však tento přístup tentýž, jako když středověcí církevní otcové odmítli dědictví antiky. Sokrates, Platon a Aristoteles byli nazýváni ubožáky svedenými ďáblem. Teprve postupem doby se přistoupilo na to, že antické vědění lze přijmout, pokud se bude prezentovat právě v doprovodu křesťanských komentářů. Je skutečně ochuzující odmítat dědictví křesťanské víry a kultury a uzavírat se proti všemu, co je s tímto náboženstvím spojeno. Jakmile pak budou lidé ochotni přistupovat k víře a k věřícím s otevřenější myslí, bude to prospěšné právě pro ně samotné a nakonec i pro společnost jako celek, protože je vždycky lepší vědět než nevědět, a to bez ohledu na to, jestli věřím nebo ne. Je to jednoduché, teprve když si středověcí lidé přečetli Aristotelovy spisy, mohli čestně prohlásit, že s nimi nesouhlasí.

Cílem mé práce tedy bylo poukázat na stále velmi výraznou roli náboženství v naší společnosti a na to, že vztah k náboženství můžeme najít u mnoha vědních disciplín, protože mnoho vzdělanců mělo a má potřebu hovořit o různých oblastech našeho života v souvislosti s náboženstvím, neboť jeho vliv, ať už jakýkoli, vnímají a uznávají. Navíc si myslím, že pokud budeme respektovat přítomnost náboženství a jeho vliv na náš život, budeme schopni lépe vést dialog nejen mezi věřícími a nevěřícími, ale i dialog mezináboženský.

Použité zdroje

Literatura:

ANZENBACHER, A. *Úvod do etiky*. Praha: Academia, 2001 (3. vydání).

ANZENBACHER, A. *Úvod do filosofie*. Samizdat, 1987 (2. vydání).

AUGUSTINUS, A. *Vyznání*. Praha: Kalich, 2006 (5. vydání).

BROD, M. *Franz Kafka*. Praha: Nakladatelství Franze Kafky, 2000 (2. vydání).

COLE, P. *Filozofie náboženství*. Praha: Portál, 2003 (1. vydání).

DOSTOJEVSKIJ, F. M. *Bratři Karamazovi*. Praha: Leda, 2009 (5. vydání v tomto překl.).

FEUERBACH, L. *Podstata křesťanství*. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1954.

HALÍK, T. *Prolínání světů*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2006 (1. vydání).

HESSE, H. *Souborné dílo I*. Praha: Argo, 1998 (1. vydání).

KINCL, J. a kol. *Všeobecné dějiny státu a práva*. Praha: Panorama, 1983 (1. vydání).

KNAPP, V. *Základy srovnávací právní vědy*. Praha: ALEKO, 1991 (1. vydání).

KUNDERA, M. *Kastrující stín svatého Garty*. Brno: Atlantis, 2006 (1. vydání).

LEWIS, C. S. *Hovory*. Samizdat, 1945.

LIMBECK, M. *Evangelium sv. Matouše. Malý stuttgartský komentář. Nový Zákon. Díl 1*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1996 (1. vydání).

LITTLE, S. *...ismy. Jak chápat umění*. Praha: Slovart, 2005.

NEŠPOR, Z., LUŽNÝ, D. *Sociologie náboženství*. Praha: Portál, 2007 (1. vydání).

NIETZSCHE, F. *Tak pravil Zarathustra*. Olomouc: Votobia, 1995.

OPATRNÝ, A. *Pastorace v postmoderní společnosti*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001.

PAWLOWSKY, P. *Křesťanství v proměnách dvou tisíciletí*. Praha: Vyšehrad, 1996 (1. vydání).

PETROSILLO, P. *Křesťanství od A do Z*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1998.

PŘÍKASKÝ, J. V. *Učebnice základů etiky*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000 (1. vydání).

SOROKIN, P. A. *Krise našeho věku*. Praha: Tiskařské a vydavatelské družstvo československého obchodnictva v Praze, 1948.

ŠTAMPACH, I. O. *Přehled religionistiky*. Praha: Portál, 2008 (1. vydání).

TOLSTOJ, L. N. *Vojna a mír IV*. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, 1959.

TRESMONTANT, C. *Úvod do křesťanské teologie*. Samizdat, 1974.

ZAKARIA, F. *Budoucnost svobody*. Praha: Academia, 2004 (1. vydání).

Kolektiv autorů ČSAV. *Ilustrovaný encyklopedický slovník*. Praha: Academia, 1980 (1. vydání).

Kolektiv autorů ČSAV. *Malý encyklopedický slovník*. Praha: Academia, 1972 (1. vydání).

BIBLE. Praha: Česká biblická společnost, 1998 (11. vydání).

Internetové zdroje:

Dingir, religionistický časopis o současné náboženské scéně (online). Hošek, P. *Nebýt slepý k privátnímu náboženství*, dostupné na WWW: http://www.dingir.cz/nebyt_slepy_k_privatnimu_nabozenstvi.shtml (5. 4. 2013).

iDnes.cz (online). Verecký, L. *Halík: Celibát už není odvaha*, dostupné na WWW: http://revue.idnes.cz/halik-celibat-uz-neni-odvaha-dpb-/lidicky.aspx?c=A041223_173327_lidicky_lf_ (1. 4. 2013).

Tomáš Halík (online). Halík, T. *Církev a „částečně identifikovaní“*, dostupné na WWW: http://www.halik.cz/clanky/cirkev_ident.php (5. 4. 2013).

Tomáš Halík (online). Halík, T. *Kázání na pohřbu Václava Vaško v kostele nejsv. Salvátora 28. 5. 2009*, dostupné na WWW: http://www.halik.cz/kazani/vaclav_vasko_pohreb.php (3. 4. 2013).

Velehrad 2013, dny lidí dobré vůle (online). Dostupné na WWW: <http://www.velehrad.eu/dny-lidi-dobre-vule/historie> (5.4.2013).

Vido, R. *Náboženství a modernita v současné sociologii náboženství*, dostupné na WWW: <http://www.socstudia.fss.muni.cz/dokumenty/090115130334.pdf> (6. 4. 2013).

Víra.cz, víra na internetu (online). Danneels, G. *New Age-náboženství bez Boha*, dostupné na WWW: <http://www.vira.cz/Texty/Knihovna/New-Age-nabozenstvi-bez-Boha.html> (6. 4. 2013).

Židlíková, A. *Občanské náboženství v Americe: analýza projevů kandidátů na post prezidenta 2008*, dostupné na WWW: http://is.muni.cz/th/333283/fss_b_c1/SOC_bakalarka.pdf (5. 4. 2013).

Jan Šinágl, angažovaný občan, nezávislý publicista (online). Pecháčková, M. *Robert Fremr. Není malých případů*, dostupné na WWW: <http://www.sinagl.cz/postrehy-a-komentare/robert-fremr-neni-malych-pripadu.html> (8. 4. 2013).

Přílohy

Přílohu uvádím v rámci doplnění kapitoly Náboženství, etika a právo.

Z rozhovoru se soudcem JUDr. Robertem Fremrem, páteční magazín Lidových novin 22. 2. 2013

Jaký je podle vás vztah mezi zákonem a morálkou? Jednou jsem se zeptala Viktora Koženého, co je morálka, a on odpověděl, že zákon a morálka je pro něj totéž. Když jsem v Ázerbájdžánu, ctím jeho zákony, tedy i morálku, řekl.

To je absolutně amorální. Pak by musel morálně přijmout i norimberské zákony, které byly legálně perfektní, ale naprosto amorální. To, co říká Viktor Kožený, je příznak krize naší společnosti: Chovám se legálně, ale vedle toho si můžu dělat, co chci. Veškerý obsah morálky do žádného zákona nedostaneme. Jak uzákonit, že pustím jako mladík sednout v tramvaji starou paní? Pozdravit, poděkovat, nelhat? To vede jen k tomu, že společnost je zahlcena zákony, má tendenci upravovat i ty sféry života, kde by se lidé měli řídit morálkou.

Zatímco ideál je?

Opačný. Aby lidé respektovali zákon ne proto, že jeho porušením jim hrozí sankce, ale proto, že ten zákon považují za správný. A ono se to stává: Lidé se chovají v souladu se „zákonem“, aniž by tušili, že žádný zákon na jejich chování není. Myslím, že bychom se měli soustředit na zlepšování morálky a mravů spíš než zákonů. Líbí se mi myšlenka Tomáše Bati, kterou řekl v roce 1932, v době krize: „To, čemu jsme zvykli říkat hospodářská krize, je jiné jméno pro mravní bídu. Mravní bída je příčina, hospodářský úpadek je následek...Nepotřebujeme žádným geniálních obrátů a kombinací Potřebujeme mravní stanoviska k lidem, k práci a veřejnému majetku...“

To je případný příklad, jsme znovu v krizi. Události se dějí v nějakém kruhu. Když jsem šla nedávno z premiéry filmu Vrahem z povolání o Karlu Vašovi, zločinci,

který unikl potrestání, říkala jsem si: Jak je to podobné dnešku. Vy ve filmu vystupujete.

Právo není, bohužel, všemocné. U Karla Vaše to byl netypický právní problém, nezjistilo se, zda za tím nebyl zlý úmysl právníků. Jsou bohužel případy, na které je spravedlnost krátká. Už je to hodně dávno, kdy jsem řešil případ, na který myslím dodneška: Jako odvolací soudce jsem musel potvrdit zprošťující rozsudek člověka, o kterém jsem byl na 99 procent přesvědčen, že tu vraždu spáchal. Ale nebylo to sto procent! Když jsem rozsudek vyhlašoval, sledoval jsem reakci toho podezřelého – a on nehnul brvou, žádný projev úlevy. Moji starší kolegové vždycky říkali, že v pochybnostech je lepší zprostit deset vinných než odsoudit jediného nevinného - a to byl tento případ. Bude mě trápit do smrti, i když vím, že jsem v té chvíli nemohl postupovat jinak.⁴²

⁴² Marcela Pecháčková, Robert Fremr. *Není malých případů.*

Dostupné na WWW: <http://www.sinaql.cz/postrehy-a-komentare/robert-fremr-neni-malych-pripadu.html> (8. 4. 2013).