

Univerzita Pardubice
Fakulta filozofická

Jan Heller - český teolog a religionista
Bc. Jakub Ryšavý

Diplomová práce
2008

ZADÁNÍ DIPLOMOVÉ PRÁCE

PŘEDKLÁDÁ:	ADRESA:	OSOBNÍ ČÍSLO:
RYŠAVÝ Jakub	Kunětice 21; Pardubice - Bílé Předměstí	H06618

NÁZEV TÉMATU ČESKY:

Jan Heller- český teolog a religionista

NÁZEV TÉMATU ANGLICKY:

Jan Heller – Czech Theologian and Study of Religions Scholar

VEDOUCÍ PRÁCE:

Mgr. Tomáš Bubík, Ph.D.

ZÁSADY PRO VYPRACOVÁNÍ:

1. zpracovat všechny primární a hlavní sekundární zdroje 2. zaměřit se na analytické, nikoli historické zpracování tématu 3. soustředit se na religionistické problémy 4. filosofická východiska 5. vztah religionistiky a teologie 6. hodnocení nekřesťanských náboženství 7. formulované teorie 8. metodologické přístupy 9. přínos pro českou i světovou religionistiku 10. závěr bude obsahovat teoretické shrnutí problematiky

SEZNAM DOPORUČENÉ LITERATURY:

Heller Jan, Mrázek Milan. Nástin religionistiky. Kalich, Praha 1988 Heller Jan. Starověká náboženství/ Egypt, Mezopotámie, Kanaan. Praha 1978 Heller Jan. Homo religious? In křesťanská revue č. 42/1975, s.66-69 Heller Jan. Biblická víra uprostřed náboženských systémů starého Orientu. Křesťanská revue. 1975. s.157 Heller Jan. Buddhismus a křesťanství. Křesťanská revue. 1981. s.58-60 Heller Jan. Lepší hrušky u sousedů/ problematika mimokřesťanských náboženství. Kostnické jiskry. 1973. s.21 Heller Jan. Mimokřesťanská náboženství. Kostnické jiskry. 1978. s.38-40 Heller Jan. Povaha a hranice naší skutečnosti/ Problémy parapsychologie atp. Křesťanská revue. 1980. s.139-140 Heller Jan. V čem je misijní síla islámu? Český bratr. 1997. s.138-139 Heller Jan. Věda o náboženství na technologické fakultě. Křesťanská revue. 1997. s.69-72 Heller Jan. Velký zlom. Kostnické jiskry. 1978. s.17-18 Heller Jan. Základní principy světových náboženství a jejich společenská angažovanost. Křesťanská revue. 1976. s.212-215

**PODPIS
STUDENTA:**

DATUM:

**PODPIS
VEDOUcíHO
PRÁCE:**

DATUM:

SOUHRN

Tato diplomová práce podává základní informace o životě Jana Hellera a seznamuje s vybranými religionistickými a teologickými aspekty v jeho díle, jakými jsou například rezonivní hypotéza, teorie etického zlomu nebo struktura etické koncepce Kenaanu. Dále pojednává o vztahu religionistiky a teologie, o hodnocení mimokřesťanských náboženství a o metodologických přístupech.

KLÍČOVÁ SLOVA

religionistika; teologie; Heller; křesťanství;

TITLE

Jan Heller - Czech Theologian and Study of Religions Scholar

ABSTRACT

This Master thesis provides the basic information about the life of Jan Heller and it informs about the chosen aspects of religious studies and about the theological aspects in his work, for example the hypothesis of the origin of religion, the theory of ethic breakage or the structure of ethic conception of Kenaan. Furthermore it dissertates on the relation of religious studies and theology, on valuation of religions off-Christianism and on the methodological conceptions.

KEYWORDS

religious studies; theology; Heller; Christianity

Poděkování

Za velikou ochotu, trpělivost a laskavost, za usměrňující a cenné rady a hlavně za pomoc při vypracování této bakalářské práce děkuji vedoucímu práce Mgr. Tomáši Bubíkovi, Ph. D.

Obsah

Úvod	7
1. Biografie	9
2. Religionistické aspekty a formulované přístupy	
v díle Jana Hellera	16
2.1. Institucionalizace religionistiky po roce 1989	22
2.2. Nástin religionistiky: uvedení do vědy o náboženstvích	24
2.3. Religionistické teorie o vzniku a původu náboženství	30
2.3.1. Responzivní hypotéza o původu náboženství	35
2.3.2. Kritické aspekty responzivní hypotézy	38
2.4. Teorie etického zlomu	40
2.5. Struktura etické koncepce Kenaanu	45
2.6. Hodnocení mimokřesťanských náboženství .	48
3. Vztah religionistiky a teologie	51
3.1. Nástin vzájemných vztahů religionistiky a teologie	52
3.2. Religionistika a teologie v interpretaci Jana Hellera	58
4. Metodologický přístup	60
5. Závěr	66
6. Seznam použité literatury	69
7. Seznam příloh	74

Úvod:

Tato diplomová práce nese název „Jan Heller – český teolog a religionista“ a jejím cílem je představit dílo a badatelský odkaz Jana Hellera. Vzhledem k rozsáhlosti vlastního díla, které se týká mnoha vědních oborů (zde jmenujme například lingvistiku, onomatologii, překladatelství, exegezi a hermeneutiku, religionistiku, ekologii či systematiku) bude se náš zájem soustředit zejména na oblast religionistiky a tam kde je to nutné i na teologii. Jelikož jsou vztahy mezi religionistikou a teologií nahlíženy odborníky z akademického světa z různých úhlů pohledu, je možno formulovat základní otázku týkající se mezioborové povahy¹ Hellerova badatelského úsilí takto: Jaký přínos má badatelský odkaz Jana Hellera pro českou religionistiku?

Volba tématu této diplomové práce pramení z mého zájmu o samotnou osobnost Jana Hellera, zejména tam, kde se propojuje jeho schopnost působit na hranici oborů teologie a religionistiky. Dalším dílčím cílem, tedy bude, zjistit, z jakých badatelských pozic Jan Heller vychází, zejména pak v oblasti religionistiky. Zde se pak můj zájem soustředí na formulované teorie (například responzivní hypotéza o původu náboženství, nebo teorii etického zlomu).

¹ K vlastní práci v jednotlivých vědních oblastech referuje v knize „Podvečerní děkování“ takto: „Lze říci, když své práce rozdělím, že asi třetina se týká lingvistiky, třetina (nebo o něco víc) starozákonní exegeze a necelá třetina religionistiky“. HELLER, Jan. *Podvečerní děkování: Vzpomínky, texty a rozhovory*. 1.vyd. Praha: Vyšehrad, spol. s.r.o., 2005. Str. 288

Výchozím studijním materiálem mi budou vybrané Hellerovy monografie a články v odborných nebo zájmových časopisech. K zařazení či komparaci využiji i monografie jiných autorů.

Vlastní text práce je rozčleněn do sedmi kapitol. Pro snazší orientaci v textu používám u vybraných kapitol desetinného číslování, které poukazuje na podřazenost či nadřazenost jednotlivých pasáží navzájem.

1. Biografie

Jan Heller se narodil 22. dubna 1925 v Plzni. Vyrůstal v evangelickém prostředí, které ovlivnilo jeho další rozhodování a životní směřování. Na gymnáziu se Hellerovi mimo výuky náboženství dostalo také solidního vzdělání v oblasti jazyků. „...Jan Heller si [...] již tehdy z vlastního zájmu rozšířil obvyklé penzum latiny a řečtiny o základy hebrejštiny.“². Seznámení s Bohuslavem Holým³ znamenalo pro J. Hellera nejen uvedení do širších souvislostí studia teologie, ale i hlubší procvičení již zmiňovaných jazyků. Díky tomu později začal studovat Písmo v jeho původním významu a znění. Do období gymnaziálních studií taktéž spadá i jeho působení ve funkci tzv. „prozatímního diakona“⁴ u sboru Českobratrské církve evangelické (CCE) Plzeň-západ. Po maturitě (a obdržení diakonského dekretu) převzal J. Heller vedle výuky náboženství na školách v Plzni a okolí také úřad matrikáře a v neposlední řadě i funkci kazatele sboru. Ve svých 20 letech (roku 1945) se J. Heller zapisuje na filosofickou fakultu univerzity Karlovy, kde vedle teologie studuje také filosofii a češtinu.⁵ Ve zmiňovaném období přednášela na fakultě řada významných osobností, jejichž badatelský odkaz sehrál důležitou roli

² HELLER, Jan. *Podvečerní děkování: Vzpomínky, texty a rozhovory*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, spol. s.r.o., 2005. Str. 260

³ Tehdejší prozatímní diakon a pozdější farář, jeden z prvních žáků Slavomila Daňka.

⁴ Jmenování prozatímním diakonem zabezpečovalo před nacistickými úřady v tehdejší válčném období výjimky z platných nařízení a zákonů týkajících se zejména tzv. totálního nasazení. Titulem „prozatímního diakona“ chránila synodní rada před úřady např. studenty bohosloví, neboť duchovní (jimiž byli i prozatímní diakoni) měli povolenu výjimku z výše zmiňovaného nařízení.

⁵ Studium filosofie Heller nedokončil z důvodu studijní cesty do Basileje, kam roku 1947 odjíždí díky udělenému stipendiu.

při formování daných akademických disciplín. Student J. Heller tak navštěvoval přednášky, které vedl Josef Bohuslav Souček (1902-1972), Rudolf Říčan (1899-1975), František Linhart (1882-1959) a v neposlední řadě i Miloš Bič (1910) nebo Jan Patočka (1907-1977).⁶

Nejsilnější vliv na mladého J. Hellera však patrně měl Slavomil Ctibor Daněk⁷ (1885-1946), jenž navazoval ve své práci na dílo Karla Bartha (1886-1968). V roce 1947 byl J. Heller díky výbornému prospěchu a obdržení stipendiu⁸ na vlastní žádost vyslán fakultou na roční studijní pobyt do Basileje⁹, kde navštěvoval přednášky vedené Karlem Barthem. Po návratu z Basileje J. Heller dokončuje studium na fakultě, a od října téhož roku se stává vikářem sboru v Hořovicích.¹⁰ Mimo funkce vikáře vyučoval také od roku 1950 hebrejštinu na Komenského fakultě. V tomto období započal J. Heller intenzivně pracovat na své disertační práci „Mesiášská tradice efrajimská“, v níž objasňuje původ a výskyt jména Efraim.¹¹ Po složení rigorózních zkoušek a následné promoci (roku 1951) přijal místo asistenta.

⁶ Pro bližší seznámení s jednotlivými osobnostmi fakulty může sloužit například sborník vydaný k 75. výročí fakulty [online]. [cit. 2008-02-10]. URL: < <http://tarantula.ruk.cuni.cz/ETF-90.html#6> >

⁷ Na evangelické fakultě působil od jejího vzniku (roku 1919). „ Byl to skutečný zakladatel oboru, objevitel nových cest, na kterého i dnes navazujeme. Sám se stále považuje především za jeho žáka.“ Heller, Podvečerní děkování, str. 123

⁸ Stipendium bylo Hellerovi uděleno Světovou radou církví.

⁹ Více viz Heller, Podvečerní děkování, str. 44-51

¹⁰ Tuto funkci vykonával do roku 1951.

¹¹ J. Heller k tomu v knize „Podvečerní děkování“ na str. 62 uvádí: „Už v době studia teologie jsem narazil na neobvyklé jméno Efraim. Ukázalo se, že to bylo původně jméno místní, nikoli osobní, či kmenové, a že bylo ve starých dobách názvem pro severní, jinak izraelské království.“

V rámci asistentické praxe J. Heller vyučoval mimo hebrejštiny, také řečtinu a latinu.¹² Výuka hebrejštiny však přinášela určitá úskalí, mezi něž například patřila i absence solidní (pedagogicky zaměřené) cvičebnice a přehledu gramatiky. Tento problém J. Heller vyřešil sepsáním vlastního několikastránkového přehledu hebrejské gramatiky.¹³ Při výuce hebrejštiny J. Heller uplatňoval přístup, kdy se „přes rozbor významu slov, tedy přes sémantiku [...] snažil uvést studenty do základních odlišností starosemitského světa od našeho.“¹⁴

V první habilitační práci, kde Heller rozpracoval význam vlastních biblických jmen¹⁵ vyskytujících se ve Starém zákoně, zároveň poukázal na problematiku výkladu. Tato jména (často pohanského původu) jsou podle něj výkladem upravena tak, že potvrzují svrchovanou úlohu biblického Hospodina a vylučují stoupence úcty a víry v jiné bohy- jinak řečeno, nechtějí připustit, že vedle vyznavačů Hospodina existují ještě vyznavači jiných bohů.¹⁶

Někteří odborníci na konci druhé poloviny 20. století opomíjeli tento fakt (že změnou a vývojem tradičního

¹² Řečtinu a latinu později převzali kolegové, na rozdíl od hebrejštiny.

¹³ HELLER, Jan. *Přehled hebrejské gramatiky*. Praha: Komenského evangelická bohoslovecká fakulta, 1958. 6 s. Tento přehled později rozpracoval a doplnil nynější děkan a Hellerův žák Martin Prudký (PRUDKÝ, Martin. *Cvičebnice biblické hebrejštiny*. 1. vyd. Praha: Scriptum, 1992. 334 s. ISBN 80-85528-17-7.)

¹⁴ Heller, Podvečerní děkování, str. 70

¹⁵ Nauka zabývající se vlastními jmény se nazývá „onomatologie“.

¹⁶ Zápis literární látky (tedy i vlastních jmen) Starého zákona byl upravován tak, aby co nejlépe dosvědčoval zvěst o Hospodinu v konkurenci tehdejších „mimobiblických“ náboženství. Šlo o tzv. „tradiční proces“, kdy pisatelé upravovali a zapisovali text víry tak, aby co nejlépe sloužil i jiným a vedl je tak co nejlépe k víře. Parafraze, Heller, Podvečerní děkování, str. 76-77.

procesu prošla i vlastní jména) a považovali tato jména za „ ...zakonzervované zbytky historického jádra literárních látek.“¹⁷ Zcela odlišný přístup byl rozpracován právě v Hellerově habilitační práci, ve které navrhoval „ ...zařadit i vlastní jména do tradičního procesu, připustit, že byla pozměňována a upravována, že v nich nejde o nedotčený historický relik.“¹⁸ S podivem proto zůstává, že toto nepochybně zajímavé téma, o kterém je pojednáno přibližně na 400 stranách práce, se nepodařilo J. Hellerovi obhájit. I přes nezdar při obhajobě práce autor využil text první kapitoly, kterou publikoval (v němčině) ve známém odborném časopisu „Archiv orientální“¹⁹, a dále použil i převážnou část práce ve „Výkladovém slovníku biblických jmen.“²⁰

Následná druhá habilitační práce, v níž Heller rozpracoval problematiku hebrejského a řeckého ekvivalentu („Hebrejsko-řecký ekvivalent podle Septuaginty“),²¹ je shrnutím reflektujícím tehdejší výsledky v oblasti výzkumu ekvivalentů. Mimo jiné práce obsahovala i hebrejsko-řecko-

¹⁷ Heller, Podvečerní děkování, str. 77

¹⁸ Tamtéž

¹⁹ U zrodu časopisu (a také založení Orientálního ústavu v Praze) stál někdejší děkan filosofické fakulty univerzity Karlovy Bedřich Hrozný (K základnímu seznámení s B. Hrozným viz internetový odkaz: Bedřich Hrozný - fakta a fotografie [online]. [cit. 2008-02-10]. URL: < <http://www.sweb.cz/b-hrozný/> >). První číslo vědeckého časopisu „Archiv orientální“ vyšlo r. 1929. Hellerův článek je k nalezení pod odkazem: HELLER, Jan. Der name Eva. In: *Archiv Orientální: Quarterly Journal of African and Asian Studies*. 1958, roč. 26, č. 4, s. 636-656.

²⁰ V tomto slovníku J. Heller zpracoval všechna biblická vlastní jména. Kniha je souborem Hellerovy celoživotní práce na tomto tématu. HELLER, Jan. *Výkladový slovník biblických jmen*. 1. vyd. Praha: Advent-Orion, 2003. 630 s. ISBN 80-7172-865-9.

²¹ Tato habilitační práce nebyla vydána. Malá část byla použita v již zmiňovaném „Přehledu hebrejské gramatiky.“ V roce 1965 byla práce fakultou přijata a o rok později (díky odložení ze strany úřadů) obdržel J. Heller docentský titul (tj. v roce 1966 krátce před odjezdem do Berlína).

latinský slovník ekvivalentů, jenž později posloužil jako výchozí materiál pro sedmijazyčný biblický slovník.²²

Z období, kdy J. Heller působil jako asistent na katedře biblistiky, je třeba zmínit i jeho spolupráci na konkordanci a ekumenickém překladu Bible Kralické. O spolupráci na tomto překladu Heller uvádí: „Podílel jsem se skoro na všem, od revize ekvivalentů přes redakci hebrejských a řeckých záhlaví až po třídění lístků. Poslední korekturu textu dělali Bič a Souček sami.“²³ Výsledná publikace pak vyšla ve třísvazkovém vydání mezi roky 1954–1967 (první sešit vyšel v roce 1954, poslední pak 1967).

Impulsem pro nový ekumenický překlad Písma byla jistá archaičnost jazyka Kralické Bible.²⁴ S překladem však vyvstaly i různé otázky týkající se „...jazykové přesnosti a estetické úrovně překladu (problematika „předporozumění“ a dále rozvoje moderní češtiny).“²⁵ Z těchto důvodů byly

²² HELLER, Jan. *Biblický slovník sedmi jazyků: hebrejsko-řecko-latinsko-anglicko-německo-maďarsko-český = Biblical dictionary in seven languages : Hebrew-Greek-Latin-English-German-Hungarian-Czech = Vocabularium biblicum septem linguarum : hebraico-graeco-latino-anglico-germanico-hungarico-bohemicum*. 4. vyd. Praha: Vyšehrad, 2000. 368 s. ISBN 80-7021-388-4.

²³ Heller, Podvečerní děkování, str. 81 J. Heller se účastnil přípravných fází celého překladu, poté svoji spolupráci přerušil díky hostování na teologické fakultě v Berlíně (1966–1968), kde vyučoval Starý Zákon. Za zmínku také stojí jeho spolupráce s berlínskou Biblickou společností na edici „Altes Testament mit Erklärungen“ (1966), k níž byl později připojen i Nový zákon a celé dílo vyšlo pod názvem „Bibel mit Erklärungen“ (1989).

²⁴ Díky tomu označovali ideologové komunistického režimu Bibli za překonanou a nehodící se do „dnešního“, moderního světa. Parafráze, Heller, Podvečerní děkování, str. 82

²⁵ K těmto otázkám se vyslovují moderní překladatelské teorie, jenž tvrdí, že pro každou církev či národ by měl být překlad Písma ve třech verzích- misijní (určený svou jednoduchostí pro nově příchozí), liturgický (určen pro bohoslužby) a studijní (pro promýšlení hlubších souvislostí). Parafráze, Heller, Podvečerní děkování, str. 85

ustaveny ekumenické komise pro Nový a Starý Zákon. Po návratu z berlínského hostování se J. Heller opět plně zapojil do prací souvisejících s překladem a byl také „*...jediný, kdo pracoval v obou dvou [...] skupinách.*“²⁶

„Jako problém se během práce dostala do popředí překladatelská metoda. Starozákonní skupina zůstala u klasického postupu, který tlumočí slovo za slovem či vazbu za vazbou. Tím vzniká i v překladu dosti věrný obraz předlohy, který však právě svým úsilím o věrnost může být poněkud kostrbatý. Zrcadlí i problémy předlohy, čte se obtížněji. Ale je to dobrý text studijní. V novozákonní překladatelské skupině se prosadil postup „dynamického ekvivalentu“ [...] Je třeba pochopit smysl věty v předloze a pak celou větu přeložit po svém, tedy přeformulovat [...] tímto postupem vzniká text misijní...“²⁷

V roce 1968 bylo J. Hellerovi fakultou nabídnuto místo vedoucího katedry²⁸ „filosofie náboženství“ za předpokladu, že předloží habilitační práci z oboru religionistiky. J. Heller v této práci zpracoval své

²⁶ HELLER, Jan. O novém překladu Bible. In: *Jednota Bratrská*. 1980, roč. 57, č. 2, s. 28.

²⁷ Heller, *Podvečerní děkování*, str. 84-85 Tuto vyvstalou problematiku rozpracoval J. Heller v již zmiňované habilitační práci o Septuagintě. Mimo tuto práci se také intenzivně zabýval teorií „idiolektního překladu“, který se snaží čtenáři nastínit původní myšlenku dané literární předlohy. Více k odborné činnosti v oblasti lingvistiky a překladatelství- viz „Podvečerní děkování str. 288-290. Dále se k tématu překladu věnuje například v článcích: HELLER, Jan. Pohled do dílny Kralických. In: *Křesťanská revue*. 25.11.1957, roč. XXIV, č. 9, s. 300-303, nebo v článku HELLER, Jan. O novém překladu Bible. In: *Jednota Bratrská*. 1980, č. 2, s. 22-30 a 40-43.

²⁸ Do té doby obsazeno Janem Miličem Lochmanem (1922-2004), jenž emigroval. J. M. Lochman byl významný evangelický teolog (mimo jiné i pozdější rektor univerzity v Basileji, kde zprvu přednášel.) K jeho působení na fakultě J. Heller v knize „Podvečerní děkování“ říká: „Místo problematického filosofování nad náboženstvím učil jednak klasickou filosofii, dějiny i systém, a vedle ní i základy religionistiky, tedy vědy o náboženstvích. Napsal k tomu i stručná skripta z křesťanského hlediska. V nich bylo vděčně a přehledně shrnuto učení hinduismu, buddhismu a islámu.“. Heller, *Podvečerní děkování*, str. 107-108 Po úspěšném jmenování do funkce docenta požádal J. Heller o spolupráci i Ladislava Hejždánka, jenž měl učit filosofii. Po předložení habilitační práce a její následném přijetí fakultou však došlo k zákazu jmenování ze strany úřadů.

dřívější studie týkající se původu a vymezení pojmu „náboženství“ a zároveň formuloval zcela novou teorii, tzv. „responzivní hypotézu“, která bezpochyby přinesla nový impuls k další reflexi již ustálených teorií o vzniku a původu náboženství.²⁹ K dalším otázkám týkajících se religionistiky patří i problematika tzv. „etického zlomu“, kde si J. Heller všímá úsilí reformátorů (v období mezi roky 700 -500 př.n.l.) zdůraznit „...etickou dimenzi náboženství.“³⁰ Po úspěšném rozšíření původní starozákonní habilitace o religionistiku působí J. Heller na Komenského fakultě jako docent (1968-1970) a později jako profesor religionistiky (1970 - 1977) a Starého zákona (1970 - 1992).³¹ Přejít na katedru biblistiky (roku 1977), kde působil jako její vedoucí³² a zároveň profesor Starého zákona, znamenal samozřejmě i suplování religionistiky až do roku 2004. Za zmínku stojí i pozvání J. Hellera k výuce předmětu „Úvod do výpravných knih Starého zákona“ na

²⁹ „Tiskem tato habilitace sice vydána nebyla , ale v podstatě byla totožná s prvním dílem [...] později vydaného „Nástinu religionistiky“... “ Heller, Podvečerní děkování , str. 114 Vlastní jádro práce tvořilo „... širší vymezení pojmu „náboženství“, aby do něho (v polemice s pojetím pozitivistů) mohly být zařazeny i ty proudy, které chtějí odpovídat na otázku smyslu života a předložit vlastní žebříček hodnot, tedy i všechny ideologie.“ Heller, Podvečerní děkování , str. 115

³⁰ Tamtéž, str. 120

³¹ Roku 1992 odchází J. Heller do „penze“- přesto však pracuje na fakultě i nadále v rámci částečného úvazku až do roku 2004.

³² Výměna ve vedení fakulty byla politicky motivována. Poté, co se prof. Miloš Bič zastal studentů, kteří odpírali nástup vojenské služby, byl na nátlak státní správy penzionován. Uvolněné místo převzal J. Heller.

Katolické teologické fakultě, který přednášel až do roku 2004.³³

2. Religionistické aspekty a formulované přístupy **v díle Jana Hellera**

Nezanedbatelná část díla J. Hellera je věnována religionistice. Zamyslíme-li se nad otázkou proč se znalec Starého zákona a odborník na hebrejskou sémantiku a syntaktické struktury angažoval v religionistickém bádání, lze v odpovědi poukázat na dílčí provázanost těchto vědních disciplín. V kontextu biblického bádání použil J. Heller metody komparativní religionistiky u vybraných náboženských systémů a principů. O prvotním impulsu, který J. Hellera přivedl k religionistice, referuje v knize „Podvečerní děkování“ takto:

„Dostal jsem se k ní tak, že jsem nad Starým zákonem pochopil, že nejen on sám, ale celé písmo je výsledkem velikého duchovního zápasu o pravého Boha s pohanstvím, a to tehdejším i dnešním. [...] Proniknout hlouběji do Písma znamená tedy zřetelněji rozpoznat, s čím ono zápasí, ať to bylo náboženství egyptské, mezopotamské či kenaanské...“³⁴

Lze tedy říci, že vnitřní zápas, který svedl Starý zákon s ostatními tradicemi či náboženskými představami okolí (ve kterém vznikal), přiměl J. Hellera porozumět více

³³ „Na obou fakultách jsem učil rád. Na ETF vlastně celý život, od roku 1950 do roku 2004. Na KTF sice jen dva rok, ale s velikou chutí.“ Heller, Podvečerní děkování, str. 146

³⁴ Heller, Podvečerní děkování, str. 292 Výsledkem bádání je kniha „HELLER, Jan. Starověká náboženství: Náboženské systémy starého Egypta, Mezopotámie a Kenaanu. Praha: Kalich, 1988. 440 s.“ Zmíněné tři oblasti starého Orientu jsou pak pro „utváření“ Starého zákona klíčové. Za stěžejní pak lze označit část referující o kenaanské etice.

do hloubky tomu, s jakými problémy se proroci a později i svatopisci utkávali.³⁵ K tomuto pohledu se Hellerovi „...do pomocných oborů biblických vedle jazykovědy (lingvistiky) a historie starého Orientu včetně archeologie přiřadilo bádání o těchto starých náboženských představách a systémech.“³⁶ Toto bádání navazuje na některé přístupy odborníků, kteří koncem 19. století přišli se smělým tvrzením, že Písmo a jeho literární látka (např. příběh o potopě, atd.) jsou až nápadně podobné některým náboženským a mytickým eposům, spojených s dějinami starověkého Orientu.³⁷ Díky historické dataci se zdá, že tvůrci Starého zákona „opisovali“ z již zmiňovaných příběhů. Tato teorie se pochopitelně setkávala s nevolí, zvláště u církevních představitelů. Zlomový okamžik do metodického přístupu přinesl S. Daněk, když namísto shodných míst, poukazoval na místa rozdílná,³⁸ „...ze kterých bylo vidět, jak svatopisci zacházeli s cizími mytickými látkami, jak je přetvářeli a upravovali, aby na místo k různým pohanským bohům ukazovali k Hospodinu. [...] Biblické znění bylo už při svém vzniku tvárněno vírou pisatelů. [...] A z téže víry i předáváno.“³⁹

³⁵ Parafráze, Heller, Podvečerní děkování, str. 118

³⁶ Tamtéž

³⁷ Srovnávacímu výzkumu a jeho dějinám se věnuje i Jacques Waardenburg v knize „Bohové z blízka: Systematický úvod do religionistiky“. K hypotézám o paralelním vývoji na straně 60 píše: „Kolem poloviny 19. století se [...] ukázalo [...] že jazyková příbuznost nebo podobnost určitých literárních témat a forem může vést buď k výzkumům historických souvislostí, nebo k hypotézám o paralelním vývoji. Nové perspektivy se otevřely především ve srovnávacím výzkumu mýtů, [...] aby se vysvětlily nápadné mytologické paralely v různých kulturách, které sotva mohly mít vzájemný kontakt.“

³⁸ Parafráze, Heller, Podvečerní děkování, str. 118-119

³⁹ Tamtéž, str. 119 Daněk toto nazývá „tradičním procesem“.

V kritickém přístupu k Písmu, který J. Heller převzal od svého učitele S. Daňka, se zrcadlí vztah vědy a víry. Když byl v 19. století narušen obraz Písma jeho rozborem a kritikou, „ ...zdálo se, že věřit je možno jen tradičně a vědecky bádát jen protitradičně, tj. když se víra odloží [...] výtěžky práce kritických teologů lidé církve namnoze odmítali.“⁴⁰ Oba tyto přístupy (víry a vědy) se promítaly i do Hellerovy religionistické práce, neboť jeho badatelský zájem stojí právě na hranici teologie a religionistiky. V knize „Podvečerní děkování“ k tomu uvádí: „Tak jsem si byl od počátku religionistické práce vědom toho, že tu zároveň dělám teologii, protože se pokouším sestoupit do vnitřního zápasu, který nejen tvárnil biblické znění, ale zároveň byl i hlavním úkolem Izraele.“⁴¹ Pro disciplínu, jež vznikla na pomezí religionistiky a teologie lze užít název „náboženské (někdy jen dobové) pozadí Starého zákona“. Na příkladu dějin starověké Izraele Heller dále objasňuje:

„V Praze se jim říká už od Daňkových časů „dobové pozadí Starého zákona“. Kdysi patřilo k dobrému tónu, aby co možno každý starozákoník napsal své „Dějiny Izraele“. Někteří ovšem napsali jen stručné cvičebnice pro své studenty. Předělem bylo dílo Martina Notha, „Geschichte Israels“, které vyšlo poprvé v roce 1950 (podruhé 1954, potřetí 1956 atd.). Noth se odvážil v Německu říci jako první, že tzv. „dějiny Izraele“ jsou teologická koncepce, nikoli sekundárně kérygmatická reportáž z dějin starého Orientu. U nás už to ovšem o dvacet let dřív říkal Daňk. Jeho „dobové pozadí“, vyšlé knižně ovšem až po smrti svého autora v roce 1951, vznikalo už ve třicátých letech.

⁴⁰ Tamtéž

⁴¹ Tamtéž. Jako hlavní úkol Izraele lze označit „boj“ ve jménu víry. Na str. 292 v knize „Podvečerní děkování“ Heller uvádí: „Na celém světě není kromě Izraele jiného národa, který by celé své písemnictví postavil do služby víry a odložil nebo i zničil všechny texty, které se této normě vzpíraly.“

Vše asi osvětlí nejlépe citát z Daňkova „Dobového pozadí“ (Praha 1951. s. 23): „Sám Starý zákon ,může být pro nás nejdůležitějším stavidlem, nikoli však pramenem dějin starozákonného lidu co podání svého druhu jedinečné', tj. tvárněné účelem svědčit o Bohu a nikoli referovat o tom, co kdy jak bylo.“⁴²

Problematickým bodem této disciplíny pak mohou být vzájemné průniky obou vědních disciplín (teologie a religionistiky) vůči sobě. Vedle prvotních exkurzů evangelické teologie v religionistickém bádání (kdy byl důraz kladen zejména na antroposofické pojetí při výkladu náboženství)⁴³ se na současné Evangelické teologické fakultě UK ujala teologie dialektická, „...představovaná u nás především Josefem Luklem Hromádkou (1889–1969)“⁴⁴, jehož byl J. Heller žákem.⁴⁵ Dialekticky vykládaná teologie „...si zjedнала ostře kritický odstup ode všeho náboženského mimo křesťanství, ale i v něm.“⁴⁶ Křesťanství (a jeho podstata) tak mohlo být nově zkoumáno na základě výzkumu „...náboženského pozadí Starého a Nového zákona...“⁴⁷ Hlavním úkolem tohoto zkoumání potom je „...pomoci pochopit to

⁴² Heller, Podvečerní děkování, str. 130

⁴³ Parafráze, ŠTAMPACH, Odilo Ivan. *Náboženství v dialogu: Kritické studie na pomezí religionistiky a teologie*. Praha: Portál, s.r.o., 1998. Str. 17 Takový přístup zastávali např. František Hromádka, František Žilka, František Kolář. Parafráze, Tamtéž

⁴⁴ Tamtéž

⁴⁵ „Měl jsem řadu vzácných učitelů. Vzpomínám vděčně na Bartha a Hromádku, Součka a Bubera“. Heller, Jan; Starozákonník Slavomil Daněk. In: *Český bratr*, roč. 72, č. 3, 1996, s. 11

⁴⁶ Štampach, *Náboženství v dialogu*, str. 17

⁴⁷ Tamtéž, str. 18

specifické a nové na biblickém poselství, co má přesahovat obecně náboženský rámec."⁴⁸

Problematice vztahu teologie a religionistiky (zejména pak jeho složitosti) se J. Heller obsáhleji věnuje v článku „Ještě jednou teologie a religionistika“.⁴⁹ Poukazuje na snahy některých přístupů, vztah mezi oběma disciplínami „vyostřit“ (či přesně vymežit) a na základě takto dané hranice mezi oběma obory jasně určit, ve které „skupině“ se badatel nachází. Kritická otázka, kterou můžeme na adresu takových snah vznést, zní: Co když se badatel nachází v průniku (stojí v mezipozici) obou oborů? V souhlasném stanovisku spatřuje J. Heller neschůdnost této teorie v špatně zvolených kritériích, jež má věda v rámci svých funkcí plnit. Jedním z hlavních úkolů vědy je podle Hellera vést k dalšímu poznávání a hledání (nejen) pravdy. Vlastní hledání pravdy pak „...může přesahovat i naše poznání a jeho možnosti.“⁵⁰ Přijmeme-li přístup, ve kterém, jak tvrdí J. Heller,

*„...všechny zkoumané náboženské systémy a jevy musí zůstat jen předmětem badatelova poznání a nemohou se stát i výzvou pro něj samotného i ostatní- pak si ohraničujeme jsoucno samo svou vlastní optikou. [...] Tato cesta je pro mne neschůdná nejen teologicky a religionisticky, ale i filozoficky.“*⁵¹

Heller si zde uvědomuje pozici, ze které jeho vlastní postoj k vědeckému bádání vychází - jde o propojenost obou oborů (teologie a religionistiky), neboť jak sám tvrdí,

⁴⁸ Tamtéž

⁴⁹ HELLER, Jan. Ještě jednou teologie a religionistika. In: *Religio : revue pro religionistiku*. 1993, roč. 1, č. 2, s. 190-191.

⁵⁰ Heller, Ještě jednou teologie a religionistika, str. 190

⁵¹ Tamtéž

„...vztah mezi religionistikou a teologií, případně filozofií, je natolik složitý a dialektický, že všechny tři musejí trvale zůstat ve vzájemném dialogu. [...] Jejich vzájemné kontakty a přesahy je nutno znovu a znovu ohledávat, odhalovat...“⁵²

Poněkud odlišnou reflexi vzájemných vztahů religionistiky a teologie můžeme u téhož autora nalézt v knize „Nástin religionistiky“, a to konkrétně v kapitole „Místo religionistiky na bohoslovecké fakultě“.⁵³ Dialektický vztah obou disciplín zde podle mého názoru ustupuje do pozadí a z religionistiky se stává spíše pomocná disciplína teologie. Autor zde uvádí, že religionistika má plnit tři základní úkoly. Prvním úkolem je pomoci osvětlit tzv. „historické pozadí Starého zákona“, neboli určit roli „...staroorientálních náboženství jako spoluvůrců prostředí, v němž vznikala bible.“⁵⁴ K tomu dále uvádí: „Religionistika má být tedy podle mého názoru historickým korelátorem čili dobovým rámcem biblistiky.“⁵⁵ Jejím druhým úkolem je úkol „misijní“, neboť „...křesťané by měli znát víru těch, k nimž přicházejí s evangeliem.“⁵⁶ Třetím úkolem religionistiky má být pomoc při vysvětlování vlastního pojmu „náboženství“ a také toho, jakým způsobem „...může být překážkou Slovu a v čem a jak se naopak může

⁵² Tamtéž

⁵³ HELLER, Jan, MRÁZEK, Milan. *Nástin religionistiky: Uvedení do vědy o náboženstvích*. Praha: Kalich, nakladatelství a knihkupectví, s.r.o., 2004. Str. 92

⁵⁴ Tamtéž

⁵⁵ HELLER, Jan. *Věda o náboženství na teologické fakultě*. In: *Křesťanská revue*. 1979, roč. XXXIX str. 71

⁵⁶ Heller, Mrázek, *Nástin religionistiky*, str. 92

stát jeho [...] nástrojem."⁵⁷ Na jiném místě vytýká Heller religionistice to, že neplní funkci „mezináboženského dialogu“.⁵⁸

2.1. Institucionalizace religionistiky po roce 1989

Badatelský přínos J. Hellera při znovuoživení a novém konstituuování české religionistiky v 90. letech minulého století je zásadní. Po téměř čtyřicetiletém období, kdy se česká religionistika vzdálila od svého směřování postaveného na základech předválečné a meziválečné filosofie náboženství, komparativní vědy o náboženství a orientalistiky, se na konci 20. století (v roce 1989) otevírají religionistice nové možnosti studia náboženství. „Religionistika byla po roce 1990 postavena do zcela nové, neodzkoušené a různým perspektivám otevřené situace, v které měla jen mizivou možnost čerpat z vlastních metodologických, obsahových, institucionálních i personálních zdrojů.“⁵⁹ Mezi základní potřeby znouetablované religionistiky patřila snaha o institucionalizaci zainteresovaných odborníků a následné ustavení religionistiky jako akademické disciplíny, stejně

⁵⁷ Ibid.

⁵⁸ Činí tak v článku „Ještě jednou teologie a religionistika“, kde z teologické pozice říká: „...nestačí, když nám religionistika byt' i velmi pečlivě zmapuje oblast náboženské zkušenosti, pokud tím zároveň nepřispěje [...] k tomu, aby lidé různých přesvědčení začali spolu hovořit, překračovali své předsudky a znovu se setkávali v pokoře těch, kteří vědí, že žádný z nich není vlastníkem poslední pravdy.“ str. 191

⁵⁹ HORYNA, Břetislav, PAVLINCOVÁ, Helena. *Dějiny religionistiky*. Olomouc: Olomouc, 2001. Str. 70

jako zjištění stavu, ve kterém se nachází v daném období religionistické bádání. K takovému zjištění přispěla i mezinárodní spolupráce.

Založením nové „Společnosti pro studium náboženství“⁶⁰, která vznikla v dubnu roku 1990 „...jako nezávislá, dobrovolná a výběrová organizace, sdružující badatele různých oborů na základě široce koncipované religionistiky“⁶¹, došlo ke vzniku instituce, která poskytla základnu, jež „...plně odpovídá nárokům, které [...] klade vrcholná světová religionistická organizace *International Association for the History of Religions (IAHR)*.“⁶² Činnost společnosti je řízena výkonným výborem, jehož prvním předsedou byl J. Heller. V knize „Podvečerní děkování“ ke svému předsednictví uvádí následující:

„Přišli za mnou tehdy mladí religionisté z Brna, plní elánu, abychom v řadě vědeckých společností při Akademii věd založili také společnost religionistickou čili platformu pro studium náboženství. [...] Byl jsem tehdy jediný řádně habilitovaný nemarxistický religionista v tehdejší, ještě starém Československu a autor dvou známých knih „Starověkého náboženství“ [...] a „Nástinu religionistiky...“⁶³

⁶⁰ V důsledku rozpadu Československa byla „Společnost pro studium náboženství“ (SSN) rozdělena. Česká pobočka původního institutu byla přejmenována na základě rozhodnutí valného shromáždění organizace v březnu roku 1993 na „Českou společnost pro studium náboženství“ známou též pod zkratkou ČSSN.

⁶¹ HORYNA, Břetislav. *Úvod do religionistiky*. 1. vyd. Praha: Oikúmené, 1994. Str. 127

⁶² Horyna, Pavlincová, str. 70 Česká republika na XVI. kongresu v Římě roku 1990 valným shromážděním přijata za člena IAHR. Téhož roku se konala i česká konference SSN, za účelem vyhodnotit stav vědeckého studia a bádání v oblasti náboženství v České republice. V roce 2006 společnost přijímá nový název „Česká společnost pro religionistiku“.

⁶³ Heller, *Podvečerní děkování*, str. 141

Po třech letech předsednictví (tedy v roce 1993) J. Heller předává předsednictví B. Horynovi, který v této funkci působí dodnes. Za zmínku stojí i Hellerovo předsednictví ve fakultní komisi, která byla roku 1990 založena za účelem nápravy a rehabilitace politických křivd. Na základě činnosti této komise došlo k dokončení některých pozastavených rigorózních (např. Milan Balabán) a habilitačních (např. Ladislav Hejdánek) řízení. Činnost této komise byla ukončena k roku 1992. Obdobným úkolem byl pověřen J. Heller z titulu Akademie věd (spolu s Alešem Opatrným, Pavlem Spunarem a Ivanem O. Štampachem), za účelem zjištění politicky motivované spolupráce zaměstnanců s někdejšími režimy na současném Ústavu religionistiky v Brně.⁶⁴

2.2. Nástin religionistiky: uvedení do vědy o náboženstvích

K dalším z podnětných přínosů religionistice patří Hellerovo spoluautorství na knize „Nástin religionistiky.“ *„Své názory a stanoviska k dějinám religionistiky a k jejím metodologickým otázkám shromáždil v prvním českém moderním úvodu do studia tohoto oboru [...] Zde Heller také předložil hypotézu o původu náboženství...“*⁶⁵ (viz kapitola 2.3.1.). Druhým autorem publikace je M. Mrázek, který k *„...této knize samostatně připravil její třetí část- Fenomenologii náboženství...“*⁶⁶ První vydání knihy vyšlo v roce 1988, tedy

⁶⁴ Parafráze, Heller, Podvečerní děkování, str. 136 a 137

⁶⁵ Horyna, Pavlincová, str. 193

⁶⁶ HELLER, Jan. Za Milanem Mrázkem. In: *Kostnické jiskry - evangelický týdeník*. 29. 9. 1999, roč. 84, č. 33, s. 4.

v době, kdy komunistická ideologie zakazovala a pronásledovala studium v oblasti náboženství.⁶⁷ Primárně bylo dílo určeno jako učební text studentům bohosloví⁶⁸, (Komenského evangelicko-bohoslovecké fakulty) avšak předkládaný text si našel i mnohé čtenáře z řad laické i odborné veřejnosti. Vlastní knihu autoři dělí do tří částí. První část „Prologomena“ je věnována zejména metodologii, druhá část se věnuje deskriptivní religionistice a závěrečný třetí oddíl fenomenologii náboženství. Za výchozí pozici knihy lze označit jasné teologicky orientované stanovisko obou autorů, které jak by se mohlo na první pohled zdát, neupřednostňuje nesnášenlivý přístup k jiným (mimokřesťanským) náboženstvím. Vzhledem k šíři látky, kterou kniha předkládá, je jasné, že autorům unikla určitá místa, ke kterým lze vznést několik kritických připomínek.

Nástinu religionistiky můžeme vytknout z religionistického hlediska (kniha se snaží -už z titulu svého názvu- čtenáře seznámit s religionistikou jako vědní disciplínou) to, že slovník knihy působí místy nereligionisticky (neodborně). Příkladem nám zde můžou být slova jako: pohanské národy, nevěrci, modla, atd., tedy termíny mající svůj vztah spíše k tradici křesťanství (Bibli). Na jiném místě textu nalezneme teologicky motivované formulace, kde Heller tvrdí, že žijeme ve „...věku

⁶⁷ Zde je potřeba upozornit na fakt, že pronásledování se netýkalo studia tzv. vědeckého ateismu, a vybraných teologických pracovišť.

⁶⁸ Z tohoto důvodů v knize najdeme odkazy, jež hodnotí náboženství z teologického úhlu pohledu. Některé kritiky zaznívající na adresu knihy tento fakt opomíjejí. Dále je třeba zmínit i to, že v době, kdy byla kniha sepsána a vydána, prakticky neexistoval vědecky vedený dialog o náboženství. Z tohoto hlediska je obsah knihy cennější než by se mohlo s odstupem času (viděno dnešním úhlem pohledu, kdy je k dostání více religionisticky zaměřených knih seznamujících s oborem) zdát.

nedokonalosti a hříchu...“⁶⁹ V závěru téže kapitoly pak stejný autor tvrdí:

*„Budeme si tedy musit nechat líbit, když nás budou ostatní zahrnovat do náboženství a vytýkat nám, co kdy kde které náboženství zavinilo. Nemáme paklíč, kterým bychom lidem sami otevřeli oči i bránu království. Ale víme o tom, který má klíče pekla i smrti, života i naděje, a tak smíme svědčit – „orat“ – v naději...“*⁷⁰

Další výtku si dovolím směřovat k vybraným hodnocením náboženství. V oblasti „čínského národního náboženství“ – konkrétně taoismu, Heller nevědecky popisuje následný vývoj tohoto náboženství v alchymii a magii, když jej označuje jako „degeneraci“.⁷¹ U náboženství obsahující ve svém pojetí princip karmy a jejího zákona Heller píše:

*„Obratem karmanové systémy nazývám tedy takové náboženské proudy, kde na místě boha stojí transcendentní kosmický zákon, kterému podléhají lidé i bozi, a vposledku všechno jsoucno. Někdy bývají také označovány jako systémy non-teistické nebo transpersonální. Jejich protikladem jsou systémy teistické, kde nejvyšší místo patří Bohu (bohu), kterému je všecko jsoucno podřízeno.“*⁷²

Příliš zjednodušující a široký výklad zde Hellerovi umožňuje pod toto vymezení zahrnout i národní náboženství Číny, tedy taoismus a konfucianismus, ačkoliv tyto systémy

⁶⁹ Heller, Mrázek, Nástin religionistiky, str. 47

⁷⁰ Tamtéž, str. 48

⁷¹ Tamtéž, str. 157

⁷² Tamtéž, str. 143

karmický zákon nemají.⁷³ V části věnované buddhismu, se Heller domnívá, že osoba vstupující do mnišského společenství (sanghy) přijímá „přikázání“. Zároveň zde najdeme tvrzení, že „Mnichové [...] zachovávají pět základních přikázání...“⁷⁴ Ve skutečnosti jde o deset pravidel mravnosti („dašašila“), jež jsou závazné pro mnichy. Pět základních pravidel je určeno laikům („pančašila“).⁷⁵

Výtka může zaznít tam, kde Heller coby autor textu odmítá ztotožnit mytologii s Biblií. Pokud vyjdeme z předpokladu, že mytologií lze mimo jiné označit i to, že jde o předávání tradice a víry další skupině lidí (často z pokolení na pokolení), nemůžeme souhlasit s tím, že „...biblická zvěst překonává mytologii...“⁷⁶

V kontextu evropské religionistiky zaujímá kritické stanovisko k pojetí celé knihy i slovenský religionista Ján Komorovský. Ve své knize „Veda o náboženstvích sveta a jej pomocné disciplíny“ si všímá toho, že oba autoři knihy navazují na dialektickou teologii Karla Bartha. Barthovské pojetí křesťanství (tvrdí Komorovský) vychází z Boha a nikoliv z člověka. Proto nelze křesťanství označit za náboženství - není výtvozem člověka, jelikož přichází od Boha. Náboženství je tedy projevem nevěry, kdy se člověk snaží řešit to, co přísluší pouze Bohu. Tímto snažením,

⁷³ Zdá se, že Heller si je tohoto nedostatku vědom, jelikož v kapitole o konfucianismu v úvodu píše: „Do karmánových systému lze- pojmemeli je dosti široce- zařadit i dva významné systémy čínské, konfucianismus a taoismus.“ Tamtéž, str. 158

⁷⁴ Tamtéž, str. 147

⁷⁵ Samozřejmě že pravidla „dašašily“ mohou podle vlastního uvážení zachovávat i laici.

⁷⁶ Heller, Mrázek, Nástin religionistiky, str. 47

člověk usiluje o vykoupení bez Boha a Krista. Náboženství je podle této dialektické teologie slova lidským konáním, zatímco Boží zjevení je Božím konáním, které znamená konec náboženství.⁷⁷ „Autori „Nástinu religionistiky“ sa v podstate prikláňajú k Barthovi, ale usilujú sa uviesť jeho koncepciu do súladu s religionistickým hľadiskom.“⁷⁸ Problematice, zda lze křesťanství označit za náboženství či nikoliv, se Heller věnuje v kapitole „Dialektická odpověď“. Křesťanství se jeví jako náboženství tam, kde „...užívá projevy typické pro ta náboženství, v jejich sousedství vznikalo...“⁷⁹ a se kterými svádělo boj za svoje odlišnosti, mezi něž například patří „...modlitba, oběť (at' konkrétní či symbolická), svátostné hody, různé obřady a observance.“⁸⁰ Většinu jmenovaných odlišností přijalo za své z jiných náboženství, jejich význam „...upravilo a obsahově přeznačilo.“⁸¹ Křesťanství díky svému obsahu není náboženstvím, ale Božím dílem „...ovocem Slova a Ducha, jež nepřichází z lidského nitra.“⁸²

Komorovský vytýká této koncepci vymezení pojmu náboženství - lépe řečeno, jeho redukci pouze „...na náboženské úkony a obrady ako na určitú dominantu. Odporuje to všeobecnému chápaniu náboženstva ako štruktúry, v ktorej vládne jednota viery, doktríny a z nich vyplývajúcich

⁷⁷ Parafráze, KOMOROVSKÝ, Ján. *Religionistka: Veda o náboženstvách sveta a jej pomocné disciplíny*. Bratislava: Univerzita Komenského, 1994. Str. 90

⁷⁸ Tamtéž

⁷⁹ Heller, Mrázek, *Nástin religionistiky*, str. 46

⁸⁰ Tamtéž

⁸¹ Tamtéž

⁸² Tamtéž

kultových úkonov a rituálov.“⁸³ Podle Komorovského vnáší Heller s Mrázkem theologická hlediska do vlastní učebnice i když s přihlédnutím k tomu, že v úvodu knihy⁸⁴ je napsáno, že vychází jako skriptum pro bohoslovce. Dále Komorovský reflektuje to, jak oba autoři naznačují v úvodu své chápání vztahu mezi theologii a religionistikou.

„Úlohou teológie je skúmať a obhajovať svojráz kresťanstva, kým religionistika pozoruje a rozoberá prejavy ľudskej zbožnosti vo všetkých náboženských systémoch a kultúrnych tradíciách. Teológia sa teda orientuje na rozdieloch medzi kresťanstvom a náboženstvami, religionistika, naopak, skúma obidve ako paralelné javy. Ak má byť religionistické skúmanie poctivé, nemôže preto vychádzať z jedinečnosti kresťanstva a vlastne ju ani nemôže dokazať. To zostáva otázkou viery.“⁸⁵

K otázce náboženství se J. Heller vyslovuje i v článku „Ještě k pohledu J.Ellula na náboženství.“ Zájem o myšlenky tohoto francouzského vědce a badatele spadá zejména do období, kdy J. Heller přednášel religionistiku. Pro Jacquese Ellula (1912-1994) je náboženství stálá konstanta, jenž nepomíjí, pouze se nově obměňuje a přizpůsobuje. Heller tuto myšlenku dále rozvíjí, když říká, že

„...náboženství je mnoho, každá doba a každá oblast měla a má své náboženství, svou víru, své přesvědčení (i když je třeba přímo náboženstvím nenazývá). Náboženství je tedy konkrétní dějinný jev, samozřejmě historicky podmíněný, a proto proměnlivý a pomíjející. Ale zaniká-li jedno náboženství, vzniká jiné.“⁸⁶

Následnou potřebu, vytvářet si náboženství, která je charakteristická pro lidské nitro, nazývá Heller

⁸³ Komorovský, Religionistika, str. 90

⁸⁴ Jde o první vydání knihy z roku 1988

⁸⁵ Tamtéž, str. 90-91

⁸⁶ HELLER, Jan. Ještě k pohledu J.Ellula na náboženství. In: *Křesťanská revue*. 1. 1. 1973, roč. XL, č. 8, s. 187.

„náboženskostí“. Náboženskost je tedy vnitřním projevem lidství, kdežto náboženství je vnějším odrazem náboženskosti. Náboženství je tedy lidským výtvořem, který musí nutně podléhat času a také vývoji v něm, „ ...ve své době roste, vrcholí, slábne a mizí.“⁸⁷ Úkolem proto zůstává, „...demaskovat ve zdánlivě nenáboženských formách nová náboženství, která ovšem vytlačují stará, zanikající. Ale nebývají proto lepší. Křesťanův boj proti modlám prostě trvá.“⁸⁸ Hellerův přístup zde upřednostňuje pozici křesťanství a navazuje, jak již bylo řečeno, na Barthovskou dialektiku slova. Jediné a možné „vysvobození“ člověka z jeho náboženskosti a tvorby dalšího náboženství je podle Hellera možné skrze evangelium. „Jediné evangelium či Boží slovo či chcete-li Kristus nepřemáhá jen náboženství, nýbrž náboženskost člověka – tím totiž, když ho radikálně osvobozuje od sebe samého, a tím i od všech jeho náboženských potřeb.“⁸⁹

2.3. Religionistické teorie o vzniku a původu náboženství

Religionistika jako vědní disciplína chápe náboženství jako kulturní a dějinný jev nutně obsahující historickou dimenzi. Historická fakta týkající se daných náboženství jsou pak výchozím bodem, na jehož základě je možno

⁸⁷ Tamtéž

⁸⁸ Tamtéž

⁸⁹ Tamtéž

formulovat a interpretovat hypotézy a teorie týkající se (mimo jiné) vzniku a vývoje náboženství.

Jedním z úkolů religionistiky je pak systematizovat dějinný vývoj náboženství, do jehož rámce spadají i hypotézy tážající se po původu náboženství.⁹⁰ „Ohledně celkového směru procesu, který probíhá od vzniku náboženství přes jeho rané fáze po současnost...“⁹¹, byly zkoncipovány dvě základní teorie (implicitně obsahující další teorie o původu náboženství) - „...v kontextu světové religionistiky jsou nejvýznamnější teorie náboženské evoluce...“ a „...teorie náboženské deprivace...“⁹² (taktéž „deteriorace“ či „degenerace“).

Dobou svého vzniku lze tyto teorie přibližně zařadit do období osvícenství (neboť doba před osvícenstvím se nesla v duchu křesťanství, které se namísto otázek po vzniku a původu náboženství drželo Písma a zvěsti v něm obsažené)⁹³. V 18. století se díky snahám badatelů zrodila myšlenka týkající se člověka a jeho postavení v živočišné říši (ve které se přirozeně vyvíjí), od které se odvíjela

⁹⁰ Parafráze, Horyna, Úvod do religionistiky, str. 30

⁹¹ ŠTAMPACH, Odilo Ivan. *Náboženství v dialogu: Kritické studie na pomezí religionistiky a teologie*. 1. vyd. Praha: Portál, s.r.o., 1998. Str. 65

⁹² Horyna, Úvod do religionistiky, str. 33 S teoriemi zabývající se původem a vznikem náboženství však nutně vyvstává i řada teoretických problémů. Namátkou jmenuji například problematiku spojenou s vymezením pojmu „náboženství“, dále vliv měnícího se vědeckého paradigmatu, který v době osvícenství znamenal hledání historických souvislostí i v religionistice, nebo různost interpretací archeologických nálezů prehistorických kultur a určování raných stádií náboženství. K dalšímu seznámení s nastíněnými problémy viz: I.O. Štampach, *Náboženství v dialogu*; B. Horyna, *Úvod do religionistiky*; J.Waardenburg, *Bohové z blízka*.

⁹³ Parafráze, Heller, Mrázek, *Nástin religionistiky*, str. 20

teorie deismu.⁹⁴ „Poněvadž popírá vztah, komunikaci mezi Bohem a člověkem či člověkem a Bohem, je samozřejmě nábožensky sterilní a poměrně rychle ústí do ateismu.“⁹⁵ Díky zprávám z objevů nových a neznámých kultur, cizorodých náboženských idein (Evropa je ovlivněna křesťanstvím), které byly dosti rozvinuté, „...se začalo [...] zcela běžně považovat i náboženství za jev, který se jako celá lidská kultura postupně vyvíjel.“⁹⁶ Jelikož předpokládám, že obě hypotézy jsou všeobecně známy, omezím se zde pouze na jejich stručné uvedení.⁹⁷

Evoluční hypotéza předpokládá postupný vývoj jednotlivých etap, jimiž náboženství prošlo („Jednotlivé

⁹⁴ Jde o teorii, ve které se připouští existence Boha. Bůh však svět pouze stvořil a dále do něj nezasahuje. Největšího rozkvětu zaznamenal tento směr koncem 17. a během 18. století, zejména u francouzských a anglických encyklopedistů (J.J.Rousseau, Herbert z Cherbury, aj.) Deisté nevěřili v Boha, který se stará o člověka a svět, ale chápali jej „...jako nejvyšší rozumový a tvůrčí princip, jenž svět stvořil a dal mu neodchylné zákony, aniž by do chodu dále zasahoval.“ TRETERA, Ivo. *Nástin dějin evropského myšlení: od Tháleta k Rousseauovi*. 4. vyd. Praha: Paseka, Str. 336. „Deisté rozlišovali mezi nižším a vyšším náboženstvím. Tím prvním byly pověry, antropomorfismy a etnická loajalita davů, druhé představovaly ušlechtlejší vzhledy do věčných univerzálních náboženských pravd o světě.“ PADEN, William, E. *Bádání o posvátnu: Náboženství ve spektru interpretací*. 1.vyd. Brno: Masarykova univerzita, 2002. Str. 109-110.

⁹⁵ Heller, Mrázek, *Nástin religionistiky*, str. 103 Nutno dodat, že Heller na stejném místě dále upřesňuje, že pod pojmem „ateismus“ je možno chápat spíše „...ateismus praktický, ve smyslu „nepočítejme s bohy“, - nikoli „bozi neexistují“. Zmiňuje zde také, že existují ale i myslitelé, kteří chápou pod tímto pojmem „...opravdové a trvalé zrušení všech náboženských vztahů a dimenzí člověka“.

⁹⁶ Heller, Mrázek, *Nástin religionistiky*, str 21

⁹⁷ K dalšímu seznámení s evoluční a deteriorační hypotézou odkazují na následující studijní literaturu: PERTOLD, Otakar. *Základy všeobecné vědy náboženské*. Kladno: J. Šnajdr, 1920. 283 s.; dále SKALICKÝ, Karel. *V zápase s posvátnem*. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2005. 319 s. ISBN 80-7325-054-3; HORYNA, Břetislav, PAVLINCOVÁ, Helena. *Dějiny religionistiky*. Olomouc: Olomouc, 2001. 462 s. ISBN 80-7182-123-3. J. HELLER, M. MRÁZEK, *Nástin religionistiky*; I. O. ŠTAMPACH, *Náboženství v dialogu*; B. HORYNA, *Úvod do religionistiky*; taktéž i J.WAARDENBURG, *Bohové z blízka*.

náboženské systémy jsou dějinné jevy, které se během času měnily.")⁹⁸ k formám vyspělejšími a dokonalejšími. Ve starším pojetí této teorie se v akademickém světě vedla obsáhlá diskuse nad otázkou, co je možné označit jako elementární podobu náboženství.⁹⁹ „Evolucionistická religionistická teorie byla filosoficky podnícena...“¹⁰⁰ G. W. F. Hegelem (1770-1831), na jehož myšlenky navázal i A. Comte (1798-1857) svými třemi vývojovými stádii.¹⁰¹ „Vlastním zakladatelem religionistické evoluční teorie vzniku náboženství je...“¹⁰² E. B. Taylor (1832-1917). Dlužno říci, že i když tato hypotéza má i dnes své zastánce, je ve svém původním pojetí mimo odbornou diskusi.¹⁰³

Druhou hypotézou vztahující se k původu náboženství je hypotéza deteriorační, která částečně reagovala na některé nedostatky evoluční hypotézy. „Religionistická konkretizace [...] založená na vědeckém základě a na srovnávání materiálu o náboženstvích...“¹⁰⁴ umožnila

⁹⁸ Heller, Mrázek, *Nástin religionistiky*, str. 22

⁹⁹ Do této diskuse spadají formulované teorie o původu náboženství-namátkou jmenujme „manismus“ H. Spencera, „animismus“ E. B. Taylora, „animatismus“ R. R. Mareta, „magii“ J.G. Frazera, atd.

¹⁰⁰ Horyna, *Úvod do religionistiky*, str. 33 Pro další seznámení s pojetím evoluční hypotézy v duchu G. W. F. Hegela viz Horyna, Pavlincová, *Dějiny religionistiky*, str. 37

¹⁰¹ Comtův zákon „tří stádií“ podrobil kritice známý český filosof Jan Patočka. Svou výtku směřuje k pochopení úlohy lidského rozumu v dějinném procesu. Zároveň považuje Comtovu teorii za konstrukt, kterým se „...odchyluje od vývoje rozumu v jeho vnitřním strukturálním průběhu“. PATOČKA, Jan. *Evropa a doba poevropská*. Praha: Lidové noviny, 1992. Str.11.

¹⁰² Horyna, *Úvod do religionistiky*, str. 34

¹⁰³ Prafráze, Heller, Mrázek, *Nástin religionistiky*, str. 22 „Konzervativně a apodikticky jej drží jen ti, kdo si jím slouží jako výztuží filozofických postulátů a ideologických koncepcí.“ Tamtéž

¹⁰⁴ Horyna, *Úvod do religionistiky*, str. 46

vzniknout pravděpodobně nejznámější hypotéze Wilhelma Schmidta, který poukazuje na to, „...že různá náboženství vznikla úpadkem a rozkladem, degenerací původní víry v nejvyššího Boha, která byla kdysi v celém lidstvu obecná.“¹⁰⁵ Schmidt měl tedy za to, že je možné empiricky rekonstruovat výchozí stadium nejen náboženství, ale i lidstva samého. Nutno podotknout, že z religionistického hlediska je Schmidtova teorie sporná, „...neboť vychází z předpokladů, které jsou objektivně neprokazatelné. Jejím základem je vlastně dogmatická zásada, nepochybně upřímná a promyšlená, ale zaujatá.“¹⁰⁶ Myšlenku depravační teorie je však možné nalézt již v odkazech raných kosmogonických mýtech a částečně i v Bibli.¹⁰⁷ Na tuto tendenci upozorňuje i J. Heller, když tvrdí, že „Schmidtova koncepce [...] vychází z historického chápání prvních kapitol Genese: [...] prvotní člověk Boha znal, žil s ním v obecenství a teprve hříchem toto obecenství porušil.“¹⁰⁸

¹⁰⁵Heller, Mrázek, Nástin religionistiky, str. 22 Schmidtvův „urmonotheismus“ navazuje na dva představně - jedním je teorie nejvyšší bytosti A.Langa a druhým pak teorie kulturních okruhů L. Frobenia a F.Graebnera, kteří zastávali odlišný názor od evolucionismu. Evolucionistický model předpokládající stejnoměrný vývoj lidstva, teorie kulturních okruhů vyvrací tím, že za tímto vývojem (probíhající ve všech kulturách přibližně stejně) je mimo jiné difuze znalostí, šířená mezikulturním stykem. Parafráze, Horyna, Úvod do religionistiky, str. 47 Na Schmidtovu koncepci navazuje v českém prostředí i J. Kubalík, v díle „Dějiny náboženství“.

¹⁰⁶ Heller, Mrázek, Nástin religionistiky, str. 23 Dodejme, že je prakticky nemožné spolehlivě určit, první či původní monoteismus u kultury, od níž měl začínat vývoj (resp. úpadek).

¹⁰⁷ Zde například v epištole Římanům (1:18-32)

¹⁰⁸ Heller, Mrázek, Nástin religionistiky, str. 23

2.3.1. Responzivní hypotéza o původu náboženství

Zcela jiné pojetí, jak vysvětlit původ náboženství, formuloval J. Heller v responzivní hypotéze,¹⁰⁹ která je autorovou odpovědí na neutěšený a nevyhovující stav obou předcházejících teorií (evoluční a deteriorační) vůči současným poznatkům, v oblasti náboženských skutečností. Pokud obě předešlé teorie byly spjaty spíše s dějinami náboženství (a kulturní antropologií), přiklání se Hellerova hypotéza spíše k filozofické antropologii.¹¹⁰ Ústředním bodem této hypotézy je člověk, „...neboť on to je, kdo náboženství tvoří“¹¹¹, tvrdí Heller. Pojem „bůh“, o který se opíraly předchozí dvě popsané teorie, je přinejmenším problematický nejen z toho důvodu, že každý si pod tímto slovem představuje něco jiného, ale i proto, že některé tradice či náboženské systémy tento pojem vůbec nepoužívají, nebo jednoduše nemají (Gerardus van der Leeuw k tomuto říká, že pojem „Bůh“ je v náboženství až pozdním jevem).¹¹² „Z pojmu „bůh“ není možno v obecné religionistice vyjít. Každý si pod tímto slovem představuje něco jiného, mnozí tento pojem odmítají vůbec.“¹¹³

Responzivní hypotéza je tedy vztažena k člověku, který tvoří náboženství tím, že se sám sebe dotazuje po smyslu lidské existence a úlohy jedince v ní. Jelikož však na tuto

¹⁰⁹ Tuto hypotézu poprvé formuloval J. Heller ve své habilitační práci z religionistiky a později v díle „Nástin religionistiky“.

¹¹⁰ Parafráze, Štampach, Náboženství v dialogu, str. 69

¹¹¹ Heller, Mrázek, Nástin religionistiky, str. 24

¹¹² Parafráze, Tamtéž., str. 24

¹¹³ HELLER, Jan. Homo religiosus?: Pokus o nové kategorie religionistiky. In: *Křesťanská revue*. 1.1.1975, roč. XLII, č. 3-4, Str. 66

otázku člověk nenachází uspokojivou odpověď (nedokáže si svoji existenci smysluplně vysvětlit), vytváří si sám odpovědi na základní otázky. „Responzivní hypotéza (z-lat. *respondeo*, -ere - odpovídat) vidí tedy původ náboženství v odpovědi na otázku po poslední pravdě, smyslu a ceně našeho života.“¹¹⁴ Otázka po poslední pravdě je výjimečná a jedinečná, jen a pouze pro člověka, neboť člověk, vědom si své konečnosti, odlišuje se díky ní od ostatních tvorů. Zároveň je toto vědomí

„ ...otevřeno vůči vztahu, kterým člověk sebe sama přesahuje (transcenduje). Jako teolog je Heller poučen o lidském odcizení (hříchu) a může proto kriticky zkoumat, do jaké míry do náboženských představ promítá člověk sebe sama se svými představami a přáními, a za jakých okolností potvrzuje ve své náboženskosti vlastní odcizení.“¹¹⁵

Lze tak říci, že „ ...náboženství vzniká stále znovu s každým jedincem a s každým společenstvím. Náboženství je do jisté míry záležitostí převzatých postojů, mínění a praktik, ale je vždy také tématem osobního rozhodování.“¹¹⁶ Na přítomný moment strachu, který je podle Hellera vyvolaný existencionální nejistotou a potřebou odpovědi po smyslu života, poukázal v kontextu světové religionistiky například R. Pettazzoni (1883-1959).¹¹⁷ V duchu jeho komparativní metody jsou to „ ...existenciální hodnoty, jejímž prostřednictvím jsou zodpovídaný otázky, vyvolávané náboženskými potřebami člověka. Je to právě „...existenciální

¹¹⁴ J. Heller, M. Mrázek, *Nástin religionistiky*, str. 24-25

¹¹⁵ POKORNÝ, Petr. Profesor Jan Heller sedmdesátiletý. In: *Religio : revue pro religionistiku*. 1995, roč. 3, č. 1, s. 94.

¹¹⁶ I.O. Štampach: *Náboženství v dialogu*, str. 69

¹¹⁷ Parafráze, SKALICKÝ, Karel. *Po stopách neznámého Boha*. Praha: Aula, 1994. Str. 172

úzkost, která konstituuje [...] nejružnější formy náboženských daností."¹¹⁸

V porovnání s evoluční a degenerativní hypotézou, které se snaží nalézt odpověď na otázku „jak kdysi vzniklo náboženství?“, rezponzivní hypotéza odkazuje k přítomnosti, jelikož se snaží vysvětlit a popsat náboženství vznikající kontinuálně spolu s lidským bytím, kterému je podle Hellera vlastní otázka po smyslu existence.¹¹⁹ „Lidskou potřebu odpovědi na tuto otázku nazývám „náboženskost“¹²⁰, doplňuje J. Heller a ta je pak trvalou složkou lidské osobnosti.¹²¹ Vlastní víra pak pro Hellera není součástí náboženskosti, ale v souladu s dialektickou teologií K. Bartha jej překonává a kritizuje. „Náboženství je vzpoura proti Bohu, víra je sebepodřízení Bohu. Boží slovo vysvobozuje od náboženství.“¹²²

¹¹⁸ ANTALÍK, Dalibor. *Jak srovnávat nesrovnatelné: Strategie mezináboženské komparace*. 1. vyd. Praha: Oikomenh, 2005. Str. 77.

¹¹⁹ Odpověď na tuto otázku „...vede člověka k tomu, aby hledal nebo si i tvořil odpovědi, které jsou podstatou různých náboženství. Jenže každá taková odpověď a s ní i každá konkrétní podoba některého náboženství se časem přežívá, odpověď přestává být přesvědčivá, náboženství nefunguje. Je třeba vytvořit nové, je nutno tu starou otázku zodpovědět nově a jinak, věrohodně a přesvědčivě.“ HELLER, Jan. Původ velkého zlomu. In: *Kostnické jiskry - evangelický týdeník*. 14. 5. 1979, roč. 64, č. 18, s. 3.

¹²⁰ HELLER, Jan. Původ velkého zlomu. In: *Kostnické jiskry - evangelický týdeník*. 14. 5. 1979, roč. 64, č. 18, s. 3.

¹²¹ Náboženskost „... je podle historických okolností formulována vždy nově a jinak. [...] náboženskost je vlastní příčina toho, proč stále vznikají různá nová náboženství. [...] „náboženskost“ trvá i tam, kde různá náboženství pomíjejí a zanikají, ba i tam, kde [...] do jeho role vstupují nové a nové jevy a proudy. Náboženskost je trvalá antropologická konstanta“. J. Heller, M. Mrázek, *Nástin religionistiky*, str. 27

¹²² Heller, Mrázek, *Nástin religionistiky*, str. 38

Připomeňme ústřední myšlenky nastíněné responzivní hypotézy:

„Responzivní hypotéza se nesnaží vysvětlit, jak náboženství vzniklo kdysi (tak hypotézy evoluční a degenerativní), nýbrž chce popsat, jak vzniká stále znovu. Příčinou je potřeba odpovědi, která by člověku vyřešila problém smyslu jeho existence, konečného života, a tak uspokojila jeho nejzákladnější vnitřní touhu: nebýt si odcizen, mít sám sebe a být sám ze sebe. Tak chce člověk obnovit harmonii kosmu, která vědomím vlastní smrti byla porušena... “¹²³

2.3.2. Kritické aspekty responzivní hypotézy

Předložená responzivní hypotéza J. Hellera zaznamenala i kritické ohlasy zaznívající z řad českých badatelů. Ve vybraných publikacích týkajících se religionistiky proto můžeme nalézt několik připomínek a poznámek. I. O. Štampach o Hellerově hypotéze referuje v knize „Náboženství v dialogu“¹²⁴, kde můžeme vedle vlastního představení hypotézy nalézt i její kritiku. V zásadě jde o dvě hlavní výtky. V první vytýká Hellerově hypotéze to, že „...nevystihuje náboženství v celé jeho šíři.“¹²⁵ Druhá se pak týká absence polaritý náboženského vztahu, kdy člověk sám

¹²³ Horyna, Pavlincová, str. 196

¹²⁴ Činí tak na str. 69-71

¹²⁵ Štampach, Náboženství v dialogu, str. 70 Autor si všímá rozporu ve vymezení pojmu náboženství. V duchu Hellerovy teorie je náboženství vztaheno k intelektuální oblasti člověka, neboť on to je, kdo si jej díky odpovědi na otázku vytváří. Na jiném místě „Nástinu religionistiky“ však Heller tvrdí, že „...v náboženství jde o vztah člověka [...] k tomu, co má vůči němu roli boha.“ Heller, Mrázek, Nástin religionistiky, str. 19

je zároveň tázajícím a odpovídajícím.¹²⁶ Současně je zde Hellerovi vytýkána redukce náboženství vztažená k člověku, jež je charakteristická pro teologický přístup. „U Hellera se [...] projevuje teologické pojetí, jenž u některých autorů vyústila v neteistickou, respektive nenáboženskou interpretaci křesťanství a které přinejmenším vidí každé náboženství kriticky.“¹²⁷

V knize „Úvod do religionistiky“ si Heller všímá skrytého apelu obsaženého v responzivní teorii nabádající k výzkumu „...přítomných náboženství, současných forem náboženskosti.“¹²⁸ Autor také upozorňuje na určité kritické prvky, které spatřuje zejména v tom, že Hellerova teorie navazuje na křesťansky orientovaný existencialismus, v jehož duchu je náboženství „...theologicko-filosofickým opisem obav, úzkosti, strachu a hrůzy, jako věčného generátoru vši náboženskosti.“¹²⁹ Horyna poukazuje na to, že „...responzivní hypotéza [...] nabízí větší možnosti rozvíjení pro teologickou než pro religionistickou orientaci.“¹³⁰

¹²⁶ Pod pojmem „polarita“ lze u I. Štampacha chápat vymezení náboženství vztahem dvou pólů. Více viz Štampach, Náboženství v dialogu, str. 30 (resp. kapitola 3.3 a její podkapitoly).

¹²⁷ Štampach, Náboženství v dialogu, str. 70 V českém prostředí se touto problematikou zabývá O.A. Funda.

¹²⁸ Horyna, Úvod do religionistiky, str. 51 Přínos responzivní hypotézy autor shledává v tom, že v dalších souvislostech upozorňuje na možný výzkum náboženského smyslu a také současné (religionisticky málo podchycené) religiozity.

¹²⁹ Tamtéž, str. 52 Možné vysvětlení Horyna vidí v dannosti vztahu „Já a Ty“ (zde autor navazuje na myšlenky M. Bubera, 1878-1965). „Já“ je zde vymezeno jako tázající se a zároveň je předmětem vlastní otázky, kterou je svíráno a na které je závislé. „Ty“ je pak onou odpovědí na otázku po konečném smyslu života.

¹³⁰ Tamtéž. Autor upozorňuje na možnou spjatost podání lidského vědomí sama seba a z toho vyplývající otázky po existencionálním smyslu života s teologickou antropologií. Problematickým tak zůstávají možné snahy o důkaz Boží existence.

Reflexi responzivní hypotézy najdeme i v článku, který vyšel u příležitosti Hellerových sedmdesátých narozenin.¹³¹ Autor si zde všímá možnosti kompatibility responzivní hypotézy s

„ ...výklady vycházejícími z historie náboženství, protože se soustřeďuje na stálé vznikání náboženství [...] a lze ji sloučit také s fenomenologickým přístupem a s určitou rezervou i s totální hermeneutikou, jak ji formuloval Mircea Eliade. Ta se s Daňkovou teorií o náboženských kvalitách může doplňovat.“¹³²

2.4. Teorie etického zlomu

Problematiku „etického zlomu“ rozpracoval J. Heller v několika svých pracích. Později, (jak sám uvádí) „...na této otázce dále nepracoval. [...] U některých myslitelů evropských i mimoevropských najdeme úvahy, mířící podobným směrem, ale vyjadřované většinou v jiných pojmech.“¹³³ V českém prostředí se touto tematikou zabývá Ivan O. Štampach, který částečně navazuje na myšlenky amerického historika Theodora Kuhna a jeho pojem „Změna náboženského

¹³¹ Článek publikoval Petr Pokorný, někdejší spolupracovník J. Hellera na ekumenickém překladu Bible a současný vedoucí katedry Nového zákona na ETF. Pokorný zde mimo jiné upozorňuje i na možnosti chápání a uvědomování si vědeckého „předporozumění“, když tvrdí, že je možné vlastní zaujatost badatele kontrolovat.

¹³² POKORNÝ, Petr. Profesor Jan Heller sedmdesátiletý. In: *Religio : revue pro religionistiku*. 1995, roč. 3, č. 1, s. str. 94

¹³³ Heller, Podvečerní děkování, str. 120 Zmiňovanou problematikou se zabýval také Karl Jaspers (1883-1969), který použil výraz „die Achsenzeit“. Theodor Kuhn navrhuje pojem „paradigm shift“.

paradigmatu". Pod tímto pojmem Štampach označuje „...hlubokou změnu náboženského života.“¹³⁴

Problematika etického zlomu úzce souvisí s již zmíněnou responzivní hypotézou¹³⁵ a týká se období starověku mezi roky 600 a 500 před Kr.¹³⁶ V tomto období došlo ke zlomovým událostem týkajícími se lidského myšlení. Zde si J. Heller všímá faktu, že se „...v různých oblastech světa hroutí zmagizované systémy národních náboženství a řada reformátorů zdůrazňuje etickou dimenzi náboženství: nepomáhá úsilí měnit bohy (především magickým ritem), je třeba měnit sebe“¹³⁷ a tak se objevují snahy nově příchozích reformátorů změnit tíživou situaci obyvatel v daných částech světa. O které části světa však jde? J. Heller v článku „Velký zlom“ naznačuje, že ke zlomovým událostem došlo v oblasti Evropy a Asie (Indie, Čína, Persie). Naopak v oblastech Egypta a Mezopotámie (oblasti, které lze označit jako „nejstarší kulturní centra světa“) se nic podobného nestalo.¹³⁸ Vraťme se ale k jednotlivým oblastem „etického zlomu“ a představme zde (alespoň heslovitě) jednotlivé příklady:

¹³⁴ Štampach, Náboženství v dialogu, str. 108 Více k tomuto tématu viz 8. kapitola, Tamtéž.

¹³⁵ O této souvislosti referuje Heller v článku: Původ velkého zlomu. In: *Kostnické jiskry - evangelický týdeník*. 14.5.1979, roč. 64, č. 18, str. 3 a také v „Nástinu religionistiky na str. 140: „Vzniká vnitřní prázdnota, která volá po nové odpovědi na nově doléhající otázku lidské existence.“ Na existencionální otázky si však člověk nezodpovídá sám, ale odpovědi na ně je nová „nauka“ či apel reformátorů.

¹³⁶ V knize „Podvečerní děkování“ J. Heller uvádí dataci mezi léty 700-500 př. Kr. (na str. 119) a v článku Velký zlom (In: *Kostnické jiskry - evangelický týdeník*. 2.5.1979, roč. 64, č. 17, str. 3.) od téhož autora najdeme dataci mezi léty 600-500 př. Kr.

¹³⁷ Heller, Podvečerní děkování, str. 120

¹³⁸ Parafráze, Heller, Velký zlom, str. 3

Indie - v již zmiňovaném časovém období vznikají v Indii nové, důležité duchovní proudy. Jedním z těchto proudů je buddhismus, reprezentovaný zakladatelem Buddhou, vlastním jménem Siddhártha Gotama (563-483). Jeho učení lze charakterizovat jako praktickou cestu k tomu, jak dosáhnout „...vysvobození z koloběhu životů a utrpení, zvané nirvána.“¹³⁹ Způsob, jakým lze toto vysvobození dosáhnout, spočívá ve zřeknutí se „ ...žízňě po životě. Člověk je sám strůjcem svého vysvobození.“¹⁴⁰ Do oblasti Indie taktéž spadá „džinismus“ a jeho zakladatel Vardhamána (539-467). Pro džinismus je vlastní tvrdá askeze a zásada tzv. ahinsá (neubližování). Máme-li shrnout oba zmiňované proudy, je třeba si uvědomit, že přichází s něčím novým a to s „obratem“ v lidském myšlení, čímž odmítají některé prvky hinduismu.

Čína - pro čínské prostředí daného období jsou typické dva proudy a jejich myslitelé Lao-c' a Konfucius. Lao-c' přichází se svým dílem Tao-te-ťing (kniha o Tao a ctnosti), kde odmítá násilí a vede k následování cesty spontánního dění Tao. Konfuciovo dílo „Hovory Konfuciovy“ je souborem výroků a učení k následování „kosmického řádu“, pro který je typická mravnost a řád.

Persie - mravním reformátorem v Persii je Zarathuštra, v jehož učení se střetává dobrý bůh Ahura Mazda se zlým bohem (vládcem podsvětí) Anrou Mainjem. Hlavním úkolem

¹³⁹ ŠTAMPACH, Ivan Odilo. *Malý přehled náboženství*. Tišnov: Sursum, 1993. Str. 28

¹⁴⁰ Heller, Velký zlom, str. 3

člověka potom je, bojovat proti zlu na straně dobra a dále, zřeknutí se model.¹⁴¹

Vrátíme-li se k nezodpovězené otázce „Proč došlo k etickému zlomu pouze v určitých částech světa?“ a v jiných ne, lze na ni jen nesnadno odpovědět. V již zmiňovaných oblastech etického zlomu (Indie, Čína, Přední východ) vládl „...velmi čilý náboženský život. Lidé tam uctívali mnoho bohů a snažili se přimět je intenzivním kultem k tomu, aby jim bozi dodávali hojnost jídla a úrody, zdaru a štěstí [...] která by je chránila před vší bídou, nemocemi, smrtí.“¹⁴² V daném období zlomu, však došlo k různým krizovým situacím, a tak se obyvatelstvo těchto zemí právem začalo domnívat, že stará božstva už nefungují, čímž vznikl prostor k novému promýšlení a kritice stávajících božstev, následnému odmítnutí a překonání novými systémy.¹⁴³ „Ve všech nových systémech je základem výzva k mravnímu postoji, k tomu, aby člověk pracoval sám na sobě [...] To, co velcí myslitelé přinášejí je vlastně etizace náboženství.“¹⁴⁴ Co se týče Egyptu a Mezopotámie (tyto oblasti etický zlom nezasáhl) lze se domnívat, že příčinou, proč nedošlo také k „etizaci“ náboženství, je jejich vnitřní spjatost s „politickým“ vedením těchto zemí. Král zde plnil funkci nejvyššího boha a tak jakákoliv náboženská reforma byla předem odsouzena k neúspěchu jako velezrada.¹⁴⁵

¹⁴¹ Parafráze, Tamtéž

¹⁴² HELLER, Jan. Původ velkého zlomu. In: *Kostnické jiskry - evangelický týdeník*. 14.5.1979, roč. 64, č. 18, s. 3.

¹⁴³ Parafráze, Tamtéž

¹⁴⁴ Tamtéž

¹⁴⁵ Parafráze, Tamtéž

Další závažnou otázkou, na kterou upozorňuje J. Heller ve svém článku „Velký zlom“, je vztah křesťanství a bible k těmto nově vzniklým proudům. Zde upozorňuje na podobnosti, které podléhají dějinnému vývoji - jinak řečeno, výpovědi dané historické situace jsou vyjádřeny dobovými prostředky, které samozřejmě stárnou (zastarávají).

„Proto je třeba vyznávat a svědčit o Bohu stále znovu. [...] ve starém Izraeli se mnozí přimkli k tomu, co bylo minulé, vnější a nepodstatné. Doufali v chrám a množství obětí podobně jako pohané. A také si jimi chtěli koupit štěstí a zdar podle svých představ. A když pak nevěrní a zpronevěřilí Izraelci přemýšleli nad svými bídami, zjišťovali docela podobně jako ti ostatní v tehdejší době, že jim také jejich „bůh“ [...] nefunguje.“¹⁴⁶

„Etickým zlomem tak jakoby začínají vlastní dějiny zpravidla prorockých náboženství.“¹⁴⁷ Úlohu reformátorů zde obstarávají proroci, kteří oproti myslitelům z mimobiblických tradic pojmají svoji reformu nábožensky (reformátoři etického zlomu hlásají obrat k sobě samému, volají po zlepšení mravnosti a v podstatě odmítají staré a přežitě bohy, lépe řečeno, vůbec se o nich nezmiňují) a volají tak po přehodnocení vlastního (osobního) vztahu k Bohu. „Řešení etické je tedy „jinak jednat“, řešení proroků, řešení náboženské, je „neodložit Boha, ale odložit falešné představy o Bohu.“¹⁴⁸

¹⁴⁶ Tamtéž

¹⁴⁷ Horyna, Pavlincová, Dějiny religionistiky, str. 193

¹⁴⁸ Heller, Původ velkého zlomu, str. 3

2.5. Struktura etické koncepce Kenaanu

Z religionistického hlediska je významná Hellerova „...etická koncepce předizraelského Kenaanu, uložená v knize *Starověká náboženství*.“¹⁴⁹ Kniha samotná pak nabízí přehledné srovnání náboženských systémů a okruhů starého Egypta, Mezopotámie a Kenaanu. Důležitost významu Hellerova příspěvku religionistice právě v oblasti etické koncepce Kenaanu spočívá v tom, že

*„...neexistuje ve světové literatuře zatím ani jediná kniha, která by se monograficky zabývala tímto tématem. Má to svůj důvod: ke kenaanské etice totiž nemáme zatím žádné přímé prameny a všechny nepřímé prameny jsou – každý svým způsobem – velmi problematické. Fakticky ovlivňuje dnešní představy o kenaanské etice stále především Starý zákon. Je to pramen poměrně bohatý a jeho pohled na kenaanskou etiku je značně ucelený. Je ovšem svrchovaně tendenční, mohli bychom říci cílevědomě a důsledně tendenční. Starý zákon je ve svém celku vlastně jedinou velikou polemikou proti kenaanskému náboženství, a tím samozřejmě také proti kenaanské etice. Kdekoli o ní mluví přímo, po pravidle ji deklasuje.“*¹⁵⁰

V kontrastu k takto nastíněnému tendenčnímu postoji, jenž je patrný ve Starém zákoně, Heller upozorňuje na to, že většinu principů či zvyků týkajících se etiky převzal Izraelský národ právě od Kenaanců. „*Sem patří např. základní představy o hříchu, spravedlnosti a božské odplatě, etické základy rodinného i kmenového souručenství, péče o jeho slabé členy [...] zásady pohostinství a vůbec celá řada sociálně právních postavení, která mírnila třídní*

¹⁴⁹ Horyna, Pavlincová, Dějiny religionistiky, str. 193

¹⁵⁰ Tamtéž, str. 198

rozdíly...“¹⁵¹ Převzetím takových zásad od předcházejících obyvatel na daném území bylo zcela běžné, nehledě na to, že k Izraelskému národu se nejvíce lidí připojilo až v zemi „zaslíbené“, kde docházelo ke konfrontaci etických zásad, které si jednotlivé připojené skupiny nesly s sebou. Heller dále uvádí, že nelze přesně určit, co je v izraelské etice původní a co přejala od etiky kenaanské. Dále upozorňuje na zkreslení (deformaci) obrazu kenaanské etiky, použijeme-li jako předlohu pouze Starý zákon.¹⁵² Dalším zdrojem informací nám můžou být mytologické texty Kenaanu.¹⁵³ Základním úskalím je zde ale zveličení jednotlivých činů bohů, nebo jejich chování díky tradování z pokolení na pokolení, kdy některé zvyky již upadly v zapomnění, nebo se již nepraktikují. Chování těchto bohů pak má zpětný vliv na chování a jednání „ctitelů“. Třetím, a zdá se, že i nejspolehlivějším pramenem o etice Kenaanu jsou zprávy týkající se životní úrovně (slohu) obyvatel Syropalestiny. Do této kategorie spadají nálezy z oblasti archeologie, zprávy v mezopotamských a egyptských textech týkající se chování Kenaanců.¹⁵⁴

Při pokusu určit z výše zmíněných pramenů etickou normu Kenaanců vychází Heller z myšlenky, že „ ...kenaanský kult tíhne k tomu, přivolat a rozhojnit síly života [...]

¹⁵¹ Heller, Starověká náboženství, str. 328

¹⁵² Nejobsáhlejší zmínka o jednotlivých rituálech , které jsou ve Starém zákoně zmíněny jen názněkově je „ ...zpráva o zápasu na hoře Karmel (1Kr 18), kde prorok Eliáš zápasí s proroky Baalovými...“ HELLER, Jan. Biblická víra uprostřed náboženských systémů starého Orientu. In: Křesťanská revue. 1975, roč. XLII, č. 9-10, s. 148

¹⁵³ „Z řady nalezených textů je nejrozsáhlejší a nejvýznamnější báje o hlavních ugaritských bozích Baalovi a jeho družce Anatě.“ HELLER, Jan; Sýrie. In: Duchovní prameny života, (autor statě a editor sborníku). 2.vyd. Praha: Vyšehrad, 1997. Str. 135

¹⁵⁴ Parafráze, Heller, Starověká náboženství, str. 328- 329

*Etické bylo v starých očích Kenaanců to, co rozmnožovalo život.*¹⁵⁵ Jelikož je oblast Syropalestiny životně závislá na dešti, tamější podstata náboženství je založena na snaze ovlivnit díky magickým ritům přírodní živly a zejména pak déšť. V případech, kdy tento magický rituál nefunguje, docházelo k jeho zintenzivnění až k extatickým stavům. *„Síly života a smrti byly odedávna personifikovány do božských postav. Dárce deště a tím i hojnosti a života je bůh bouře, původně zvaný Hadad, ale běžně označovaný jako Baal [...] vládcem doby sucha, sil smrti a podsvětí je jeho nepřítel Mót...*¹⁵⁶ Ústředním obdobím kultu je tzv. jarní slavnost „...na počátku vegetačního období...“¹⁵⁷, kdy býval napodobován boj, mezi oběma bohy. Plodnost nebo rozmnožování života je díky popsáním rituálům vlastně nápodobou božského dárce hojnosti a všeho dobrého Baala. *“Proto je sex v kultu v pohledu Kenaanců zcela na místě. Je něčím posvátným [...] je nejvlastnějším způsobem, jak se prolomit do sféry bohů, jak je přivolat, jak magicky zvládnout jeho tajemství.”*¹⁵⁸

Konkurenční víra Izraelců je díky Hospodinovi nemagická, neboť on je díky vlastní podstatě nemanipulovatelný. Nastíněná etická norma, podle níž je etické to, co vede k rozmnožování života, obsahuje dimenzi náboženství Kanaanu týkající se problematiky obětování a obětí. Kenaanští bozi jsou závislí na svých ctitelích,

¹⁵⁵ Tamtéž, str. 330

¹⁵⁶ Heller, Duchovní prameny života, str. 133

¹⁵⁷ Heller, Biblická víra uprostřed náboženských systémů starého Orientu, str. 148. Pozdějším odkazem této slavnosti byla z hlediska formy „slavnost stánků - „sukkot“.

¹⁵⁸ Heller, Starověká náboženství, str. 330

když potřebují stále novou a novou životní sílu, aby mohli zpětně působit v prospěch ctitelů. Díky rituálním úkonům a obětinám získávají bozi svou sílu, přičemž platí, že čím více životní energie v sobě oběť má, tím je bůh silnější. Z těchto důvodů bývají obětována mladá zvířata a v některých případech i děti. Přímá úměra platí i v oblasti "ceny" oběti. *"Čím je oběť obětníku cennější, tím je vzácnější a účinnější u boha, kterému je obětována. Proto i děti."*¹⁵⁹

2.6. Hodnocení mimokřesťanských náboženství

V kontextu „mimokřesťanských náboženských systémů“ je nesnadné určit, co pod tento termín zahrnout. Zdá se, že zde půjde o všechny náboženské systémy s výjimkou křesťanství. Jak a podle čeho však tato náboženství třídít? Zde přichází na řadu tzv. „typologie náboženství“.¹⁶⁰ Pokud si ale uvědomíme, že snad každý význačnější badatel formuloval vlastní typologii náboženství, dojdeme k závěru, že kritérií (taxonů) pro to jak třídít náboženství je mnoho. Přidržíme se zde tedy takového třídění náboženství, které používá J. Heller. Typologie, ze které vychází, je podmíněna geograficky, a proto je náboženství rozčleněno na kmenová (lokální), národní a světová.¹⁶¹ Dodejme, že k hodnocení a popisu mimokřesťanských náboženství používá srovnání s křesťanstvím, kde poukazuje na společné nebo

¹⁵⁹ Tamtéž, str. 331

¹⁶⁰ Zde odkazuji například na knihu I. O. Štampacha „Náboženství v dialogu“, ve které se věnuje představení a kritické reflexi „typologie náboženství“.

¹⁶¹ Použitou typologii najdeme v článku „Lepší hrušky u sousedů?“ (1973). Později ji nově formuloval v díle „Nástin religionistiky“, kde přibyl další taxon „náboženství odvozená“.

odlišné momenty daných náboženství a zároveň tak zpětně podrobuje křesťanství kritice. Největší pozornost pak Heller věnuje náboženstvím světovým, mezi která řadí (vedle křesťanství) buddhismus a islám. K buddhismu, jemuž je vlastní princip karmy, bývá do stejné skupiny zařazen i džinismus, taoismus a konfucianismus, jež Heller nazývá „systémy karmánové“.¹⁶² Oproti tomu je islám řazen spolu s křesťanstvím a judaismem do skupiny „teistických náboženství“.

Podívejme se nyní na hodnocení shod a rozdílů mezi buddhismem a křesťanstvím. Buddhistické pojetí samsáry, jako úniku z koloběhu životů, a křesťanského vykoupení je Hellerovým úhlem pohledu rozdílné v prvním případě ve vztahu k sobě (osvobozením od svého já) a v druhém případě vztahem člověka k transcendenci (Bohu). Shodné v takto nastíněném pojetí vysvobození je sebezřeknutí či vykoupení sebeodevzdáním se. V pojetí křesťanství není „...sebeodevzdání Bohu [...] lidským dílem...“¹⁶³, kdežto v buddhismu je nutné osvobození od vlastního já.

¹⁶² Termín „karmánové systémy“ je převzat od J. Hellera. Pod tímto termínem má J. Heller na mysli takové náboženské systémy, které na místo Boha dosazují všezahrnující zákon, sanskrtsky nazývaný „karman“. Takovými systémy jsou podle Hellera vybrané proudy hinduismu, džinismu, buddhismu, konfucianismu a taoismu. Tento termín a jeho vymezení jednotlivými náboženskými směry shledávám problematickým, neboť jde podle mého názoru o nepřesné vymezení. Konfucianismus a taoismus mohou být díky tomuto zjednodušujícímu pohledu považovány za takové systémy, které obsahují mimo jiné zákony karmy, i když ve skutečnosti tomu tak vůbec není. Další možnou výtku vztahující se k tomuto termínu shledávám v tom, že zákony karmy nejsou vyzývány (postaveny na úroveň boha) obdobně, jak tomu bývá například v křesťanství. O problémech spojených s tímto vymezením pojednává kapitola 2.2.

¹⁶³ HELLER, Jan. Buddhismus a křesťanství. In: *Křesťanská revue*. 1981, roč. XLVIII, č. 3-4, str. 59 Jde o vztah k někomu, komu se člověk odevzdává, v tomto případě Bohu.

V otázce hodnocení islámského náboženství si Heller všímá svrchovanosti Boha, který je vzdálen člověku tím, že se „...nesklání [...] k němu do jeho bídy...“¹⁶⁴ jako Bůh křesťanů. Logika a zřetelnost vztahů člověka vůči Bohu či světu patrná v teologii islámu vyžadující poslušnost je odlišná od „...obtížného hledání pravdy v složitém souboru obrazných výroků a příběhů písma. Tak se dobrý muslim může cítit jako vlastník pravdy, kdežto dobrý křesťan je stále jen na cestě za pravdou...“¹⁶⁵ Spolu s dalšími vnějšími důvody¹⁶⁶ tak představuje misijně silné náboženství.

V zásadě můžeme říci, že Heller hodnotí mimokřesťanská náboženství komparativní metodou, jejímž výchozím bodem je křesťanství. Významným je pak určení divergencí a konvergencí mezi danými náboženstvími. Otázka personalismu, která je u křesťanství vztažena k chápání osobního vztahu k Bohu, jenž transcenduje naše kategorie, je v pojetí „karmánových systémů“ nahrazena „...transpersonální identifikací, sebeztožněním ega se všejsoucнем.“¹⁶⁷ Společným hlediskem jednotlivých náboženství je hledání pravdy a lásky, za předpokladu, že je třeba nalézt „...výrazivo, kterému by rozuměl ten druhý, zvyklý myslit ve zcela jiných pojmech a souřadnicích.“¹⁶⁸ Je to právě otázka vnitřní angažovanosti mimokřesťanských náboženství v otázce

¹⁶⁴ HELLER, Jan. Světová náboženství. In. *Křesťanská revue*. 1995, roč. LXII, č. 9, str. 229

¹⁶⁵ HELLER, Jan. V čem je misijní síla islámu. In: *Český bratr: časopis českobratrské církve evangelické*. 1979, roč. 55, č. 9, str. 139

¹⁶⁶ Zde jmenujme například mravní a náboženské principy islámu, kterými jsou vázány političtí představitelé daných států. Tím dochází například k překonávání sociálních rozdílů mezi chudými a bohatými.

¹⁶⁷ HELLER, Jan. Podněty k rozhovoru. In: *Religio: revue pro religionistiku*. 1998, roč. 6, č. 1, str. 9

¹⁶⁸ Heller, Světová náboženství, str. 229

míru, kde se otevírá budoucnost spolupráce „ ...bez ohledu na vlastní prospěch a pozice [...] v dialekticky pojaté věrnosti svým vlastním zásadám [...] a úkolům, které tyto zásady přesahují... ”¹⁶⁹

3. Vztah religionistiky a teologie

Jak již bylo v předchozích kapitolách naznačeno, badatelský zájem Jana Hellera v oblasti biblistiky nutně vyústil v multidisciplinární a mezioborovou spolupráci, ve které významnou úlohu zastává teologie a religionistika. Postavení obou vědních oborů (teologie a religionistiky) a jejich vzájemného působení není jednoznačné, neboť pravděpodobně neexistuje jednotný názor týkající se vymezení vztahů mezi oběma obory. Existující názory na to, jakou úlohu hraje teologie vůči religionistice a naopak, se různí v přístupech jednotlivých badatelů. Do diskuze zaznívaly například hlasy, které poukazovaly na to, že teolog nemůže být objektivní při religionistickém bádání.¹⁷⁰ Je to právě otázka vztahu obou oborů, ke které se J. Heller také několikrát vyslovil. Než však přiblížíme tuto problematiku z pohledu Hellera, je třeba učinit alespoň základní nástin vybraných aspektů, které panují mezi teologií a religionistikou.

¹⁶⁹ HELLER, Jan. Základní principy světových náboženství a jejich společenská angažovanost. In: *Křesťanská revue*. 1976, roč. XLIII, č. 9, str. 215

¹⁷⁰ V současné době je tato připomínka pozitivistického rázu překonána kritikou filosofie, která zastává názor, že „úplná objektivita není uskutečnitelná [...] Jediná cesta k věcnosti je vědomé přiznání vlastní zaujatosti, která umožňuje její kontrolu. Heller je toho názorným dokladem“ Pokorný, Profesor Jan Heller sedmdesátiletý, str.93

3.1. Nástin vzájemných vztahů religionistiky a teologie

V úvodu tohoto nástinu je třeba říci, že jak teologie, tak religionistika činí předmětem svého zájmu náboženství¹⁷¹, a proto se na první pohled může zdát (zejména lidem, jenž nejsou s touto problematikou dostatečně seznámeni), že obě disciplíny navzájem splývají.

„Obě pojednávají o předmětech a jevech náboženskosti a sdílejí empirický materiál, který o nich lze získat. [...] Kromě toho sdílejí podstatné části kategoriálního aparátu, kterým vyjadřují obsahy poznávaných náboženských fenoménů a interpretují je ze svých hledisek.“¹⁷²

Tento dojem je však zdánlivý, neboť každá z disciplín zaujímá ve skutečnosti k náboženství jiný přístup, vyznačující se zejména vlastními a sobě rozdílnými racionalitami. *„Základním rozdílem pak zůstávají interpretační zorné úhly a intence obou: sub rationale Dei theologie a objektivizující, nábožensky nezaujatá hlediska religionistiky.“¹⁷³*

Theologie, jak již sám název napovídá, (z řeckého *theos* bůh a *logos* slovo) je naukou (slovem či řečí) o Bohu,

¹⁷¹ Termín „náboženství“ je přinejmenším problematický. V různých dobách se pod hlavičkou tohoto termínu objevovaly například etymologické, genetické, strukturální, či v neposlední řadě funkcionální definice. Jiný přístup, který zastává B. Horyna, navrhuje pracovat bez jakékoliv definice náboženství, neboť již určení této definice je z hlediska metodologie problematické.

¹⁷² Horyna, Úvod do religionistiky, str. 117

¹⁷³ Tamtéž

jindy též nazývána „bohosloví“.¹⁷⁴ Rozšíření tematického pole teologie o otázky spojené s Bohem (např. otázka spásy, eschatologie atd.) a studiem vztahů k Bohu došlo k dalšímu vymezení teologické práce. V kontextu evropského kontinentu se pak teologií obvykle rozumí teologie křesťanská, která je komplexem vědeckého rozboru pramenů víry (biblická a historická teologie), následné analýzy (systematická a fundamentální teologie) a praxe.

Religionistika je oproti teologii vědou mladší, jež se etablovala „ ...v posledním desetiletí 19. století a na počátku 20. století.“¹⁷⁵ Z počátku byla religionistika teologií chápána „ ...jako nelegitimní konkurenční disciplína, která činila předmětem svého zkoumání to, co bylo domněle výsadním nárokem teologie - náboženství.“¹⁷⁶ Vědecké metody religionistiky a její přístupy ke studiu náboženství se již od samého počátku snažily o neteologický přístup, tedy o „ ...hodnotově nepředpojaté, vědecky determinované a obsahově otevřené studium.“¹⁷⁷ Takové pojetí

¹⁷⁴ Historický počátek, od kterého se odvíjí vývoj samotného pojmu „teologie“, spadá do historie antického Řecka, kde je jím označován „ ...postup kritické filosofické interpretace mytických vyprávění o bozích s cílem demytologizovat a pomocí pojmového filosofického aparátu vyjádřit jejich podstatu.“ Horyna, Úvod do religionistiky, str. 115 Jak Horyna dále uvádí, termín („theologiá“) je například užit v Platonově „Ústavě“. Na Platona navazoval i Aristoteles („theologické filosofii“) a označoval jím první počátky filosofie, později známé jako metafyzika. Teologie ještě však neznamenal pro antické filosofy nauku o Bohu či bozích - ta se později vyvinula na základech „křesťanského čtení“ Aristotelova kosmologického důkazu Boží existence.

¹⁷⁵ Horyna, Pavlincová: Dějiny religionistiky, str. 54 V knize „Nástin religionistiky“ (J. Heller, M. Mrázek) je k tomu na str. 51 uvedeno: „Religionistika jako samostatný vědecký obor mohla vzniknout teprve tehdy, když se někdo odvážil podrobit náboženství racionálnímu kritickému zkoumání a analyzovat je nezúčastněně. To se v Evropě událo v době osvícenství.“

¹⁷⁶ Horyna, Pavlincová, str. 54

¹⁷⁷ Tamtéž

však nutně znamenalo vědomé odloučení od teologie, jež je limitována skutečností podléhající náboženské tradici. Zatím co současná religionistika si je vědoma vlastních limitů, které zohledňuje v badatelském výkonu, teologický odstup postrádá kritičnost zejména díky ideologickému přístupu.¹⁷⁸ Religionistika pak může být ze strany teologie obviněna z modernistického myšlení, které je ovlivněno evropským způsobem racionality mající své kořeny v křesťanství. Z toho vyplývá, že popis jiných náboženství, než je křesťanství a také náboženství vyskytující se mimo evropský kontinent, je omezen vědeckými principy „evropské“ (západní) nezaujatosti.

Dalším možným problémem je religionistické vymezení pojmu „náboženství“. Ze strany teologie je možná námitka, že v náboženství je přítomna část osobní (vnitřní) víry, která je z vnějšku nedostupná a z hlediska religionistického bádání uzavřená. Proto nelze religionisticky plně vymezit pojem „náboženství“, ve kterém vždy zůstane alespoň část (týkající se víry a vnitřní zbožnosti jedince) určená teologii. Tento problém, jak se zdá, vyplývá z nedostatečně definovaného (vymezeného) pojmu náboženství.

Vliv na vzájemný vztah teologie a religionistiky může bezesporu mít i ten fakt, že „...mnoho religionistů původně studovalo teologii nebo vzešlo z teologického prostředí...“¹⁷⁹ případně využili možnost vyučovat na teologických

¹⁷⁸ Z určitého úhlu pohledu se ovšem teologie může také jevit jako náboženská reflexe, která zdánlivě obsahuje kritický odstup. Zdánlivost spočívá v tom, že kritičnost teologie je odlišná od kritického pojetí religionistiky, které postrádá - na rozdíl od teologie - ideologicky motivovaná stanoviska.

¹⁷⁹ Horyna, Pavlincová, Dějiny religionistiky, str. 56

fakultách. Religionistika je také často vyučována společně s teologií na mnoha fakultách a díky metodologickým problémům také přejímá některé metody teologie.

„Religionistika proniká skrze exkluzivní theologickou řeč, a protože pracuje s mnoha stejnými pojmy, dokáže se chovat prohibitivně vůči různým smyslovým absolutizacím, které vznikají v diskursu teologie. Theologie naopak proniká exkluzivní řečí religionistiky s nárokem na její korektury ve všech případech, kdy ta ztrácí schopnost odkrývat a uznávat vedle vnějších charakteristik náboženských jevů také jimi zprostředkovávaný smysl. Z religionistických hledisek by se taková theologická kritika měla chápat jako příležitost sebereflexe a sebekritiky religionistiky.“¹⁸⁰

V českém akademickém prostředí sehrály theologické fakulty důležitou roli v období po roce 1948, kdy poskytly zázemí religionistice jako oboru a alespoň částečně jej uchránily pronásledování. Religionistika však byla theologizována, což přineslo přijetí „...určitých poznávacích forem (epistém), vyjadřovacích zvyklostí a myšlenkových norem, jež svými kořeny sahají do účelové theologické racionalizace dějin náboženství.“¹⁸¹ Díky dalšímu vývoji na poli moderní protestantské teologie a zpřesněním

¹⁸⁰ Horyna, Úvod do religionistiky, str. 117

¹⁸¹ Horyna, Pavlincová, Dějiny religionistiky, str. 66 Jedním z theologických pracovišť, která mají zásluhu na uchování religionistiky, byla Evangelická theologická fakulta, kde se v rámci katedry filosofie vyučovala religionistika jako „filosofie náboženství“. Po rozdělení fakulty v roce 1950 na Komenského evangelickou a Husovu československou se jako jeden z nositelů nových názorů angažoval i Jan Heller, který byl přímým žákem K. Bartha. Vedením katedry filosofie, která byla přejmenována na katedru všeobecné teorie náboženství, se ujal J. M. Lochman. „Teorie náboženství“, čili svým způsobem již jakási religionistika, však netvořila těžiště jeho zájmu, (J. M. Lochmana, pozn. autora) jenž se vždy zaměřoval spíše na systematickou teologii. Rovněž poměr k mimokřesťanským náboženstvím měl víceméně instrumentální a zkoumal velké náboženské systémy světa z hlediska vztahu ke křesťanství, tedy optikou na hranici teologie náboženství a systematické teologie.“ Horyna, Pavlincová, str. 67

předmětu religionistického výzkumu docházelo ke konečnému rozkolu mezi oběma disciplínami. Na druhou stranu je třeba říci, že „ *...v dílčích speciálních oblastech zůstala zachována jistá míra kooperativnosti, například v biblistice, v biblické archeologii nebo v rovině srovnávacích jazykovědných výzkumů.*“¹⁸² V zásadě platí, že jak teologie, tak religionistika jsou svébytnými obory, jež mají své zastánce v akademickém světě¹⁸³, kde lze nalézt širokou škálu názorů, jak ke vztahu religionistiky a teologie přistupovat. V zásadě je možné tyto názory rozdělit do tří základních skupin.

První skupině badatelů je vlastní názor „ *...předpokládající plnou odlišnost religionistiky od teologie*“¹⁸⁴, neboť jsou si vědomi determinujících rozdílů, limitujících vědecký výkon.¹⁸⁵ Jedna z námitek zaznívajících na adresu teologie se vztahuje k badatelskému přístupu, od něhož se religionistika distancuje. „*Teolog přichází se závaznou perspektivou, do níž vřazuje zkoumané náboženství, aniž by byl schopen zabránit jeho případnému, byť nezáměrnému pokřivení.*“¹⁸⁶

¹⁸² Horyna, Pavlincová, Dějiny religionistiky, str. 55 Pro další rozvoj religionistiky jsou proto důležité příspěvky biblistů, konkrétně starozákoníků. Starozákoníci „z textů chtěli na prvním místě vyvodit dějinný vývoj náboženství. Vědecko - kritickým studiem pramenů se pokoušeli rekonstruovat dějiny a vzájemná ovlivnění různých národů a jejich náboženství.“ Waardenburg, Bohové z blízka, str. 41

¹⁸³ Jde o současný stav, kdy je z hlediska religionistiky toto vymezení obecně respektováno.

¹⁸⁴ Tamtéž, str. 56

¹⁸⁵ Parafráze, Tamtéž, str. 57

¹⁸⁶ Tamtéž, str. 57-58

Druhý typ postojů, se týká té skupiny religionistů, která má za to, že mezi teologií a religionistikou je soulad, kdy obě disciplíny za použití vlastních metod více či méně kooperují a jako předmět svého bádání mají náboženství. Nejčastěji bývá tento přístup patrný na poli mezináboženského dialogu, kde by „ *...religionistika měla zasahovat do vývoje vztahů mezi náboženstvími.*“¹⁸⁷ Takový přístup představuje dílčí průnik obou disciplín.

Třetí model vztahů je typický pro skupinu badatelů, působící v oblasti fenomenologie náboženství. Právě v této oblasti docházelo zejména v jejích raných fázích, k ztotožnění obou disciplín, nebo k „ *...překrytí religionistiky teologií.*“¹⁸⁸ Fenomenologické pojetí, bylo díky nejasnému vymezení vůči teologii často napadáno a dokonce se objevily i snahy o jeho vyloučení z religionistiky. Fenomenologie náboženství se v duchu svých principů snaží pomocí tzv. fenomenologické redukce dospět k takovým jevům, které umožňují nazřít samu vlastní podstatu, za předpokladu odhlédnutí od perspektiv vědeckého bádání. Religionisté, zaměřeni fenomenologicky se tak ve svých pracích věnují například popisu svatých míst, časů, dějů a osob, předmětů, typických pro různá náboženství. Religionistika, která využívá fenomenologii a jejích metod, je příznačná pro současný stav, neboť jedním z úkolů současnosti je i popis, třídění, srovnání a následná katalogizace náboženských fenoménů.

¹⁸⁷ Horyna, Pavlincová, Dějiny religionistiky, str. 57

¹⁸⁸ Horyna, Pavlincová, str. 57

3.2. Religionistika a teologie **v interpretaci Jana Hellera**

Ve složitosti problému týkajícího se vztahu teologie a religionistiky Heller upozorňuje na možné zjednodušující návrhy, které „ ...jsou skeptické vůči možnosti „badatelské mezipozice“.¹⁸⁹ Přístup, který se snaží o radikální oddělení religionistiky a teologie Heller odmítá a považuje jej za zjednodušující s tím, „ ...že v pozadí takových stanovisek je chybný názor na vědu a její funkce.“¹⁹⁰ Věda má sloužit k poznávání (hledání) a nikoliv k třídění poznatého. Hledání pravdy, která má být nalézána je vztaženo k budoucnosti, a proto může přesahovat lidské poznání. Religionistika v duchu svých metod a principů tuto pravdu pouze ohledává za předpokladu, že samotné poznání je omezeno fakticitou bádání.¹⁹¹ Proto je jedním z úkolů religionistiky nejen mapovat a popisovat náboženství a jeho jevy, ale i to, „...aby lidé různých přesvědčení začali spolu hovořit, překračovali své předsudky a znovu se setkávali v pokoře těch, kteří vědí, že žádný z nich není vlastníkem poslední pravdy.“¹⁹² Jednou z úloh religionistiky je tedy působit na poli mezináboženského dialogu, ve kterém se J. Heller angažuje (nejen) ve svých článcích uveřejněných v odborných periodikách. Příkladem zde může být rozhovor, ke kterému byl Heller přizván, aby pomohl najít shody a rozdíly mezi zastánci křesťanského pohledu vůči náboženství

¹⁸⁹ Heller, Ještě jednou teologie a religionistika, str 190

¹⁹⁰ HELLER, Jan. Ještě jednou teologie a religionistika. In: *Religio: revue pro religionistiku*. 1993, roč. 1, č. 2, s. 190-191.

¹⁹¹ Parafráze, Tamtéž, str. 190

¹⁹² HELLER, Jan. Ještě jednou teologie a religionistika. In: *Religio: revue pro religionistiku*. 1993, roč. 1, č. 2, s. 190-191.

na straně jedné a zastánci „karmánového systému“ na straně druhé. Pro tento rozhovor vytvořil několik základních tezí, ve kterých zhodnotil problematiku vlastním úhlem pohledu, jemuž je vlastní profesní propojení „ *...biblisty i religionisty.*“¹⁹³ Zdá se, že pozice, ze které J. Heller vychází, však naznačuje dominantnější pozici teologie, jejímž předmětem je „ *...kritická reflexe vlastní zbožnosti a vlastních představ o Bohu i vší naší mluvy o něm.*“¹⁹⁴ Z uvedených pozic (badatelova přístupu k oběma disciplínám), které jsme jmenovali v předchozí kapitole, je Hellerovi nejbližší takové řešení, které umožňuje průnik religionistiky a teologie, za předpokladu, že „*jejich vzájemné kontakty a přesahy je nutno znovu a znovu ohledávat, odhalovat, a ovšem také vyhodnocovat.*“¹⁹⁵

Lze tak říci, že s rozdílností vědeckého přístupu, „ *...jimž badatel zpracovává náboženství nebo náboženský jev jako objekt svého studia, a existencionálním postojem víry*“¹⁹⁶ Heller ve svém badatelském výkonu počítá. Není tomu však ve smyslu „eliminace“, po kterém volá religionistika. Zdá se, že J. Heller naopak tohoto propojení osobního postoje k víře (a jeho pevného stanovště) nepovažuje za devalvací badatelské práce, nýbrž jej často zhodnocuje ve svém díle. Nutno podotknout, že (biblické a historické) teologické hledisko je v Hellerových pracích patrné a čtenáři tak umožňuje zamyslet se nad širšími souvislostmi, k nimž často jako autor poukazuje. Za zmínku stojí i to, že

¹⁹³ Heller, Podněty k rozhovoru, str. 75

¹⁹⁴ Tamtéž, str. 191 Vlastní transcendence pak podle Hellera přesahuje veškeré možné výpovědi, které o ni lze učinit.

¹⁹⁵ Heller, Ještě jednou teologie, str. 190

¹⁹⁶ Horyna, Úvod do religionistiky, str. 116

příspěvky z oblasti theologie, které umožňují další rozvoj religionistiky, již nejsou žádnou zvláštností.¹⁹⁷ Hellerův přístup k religionistice můžeme ztotožnit s postojem, který ve své práci popisuje slovenský religionista Ján Komorovský.

*„Pravda je však, že veriaci religionista s vlastnou náboženskou skúsenosťou má spravidla k náboženstvu bezprostrednejší vzťah, čo sa vždy prejaví nejakým spôsobom aj na jeho vedeckej práci. Mircea Eliade, svetoznámy religionista, dokázal tak hlboko pochopiť náboženství sveta nepochybne preto, že sám náboženstvo hlboko prežíval.“*¹⁹⁸

4. Metodologický přístup

Vlastním jádrem Hellerova metodologického přístupu je práce s nábožensky motivovaným textem, zejména pak v oblasti Starého zákona.¹⁹⁹ Výzkumem v oblasti biblistiky tak přinesl významný přínos nejen religionistice, ale i systematické teologii.

„Hluboké vědomosti o dějinách náboženství a o vnitřním světě náboženských jevů samozřejmě uplatnil také pro svůj vlastní obor biblistiky (věnoval se studiu náboženství starověkého Izraele, jeho literárního dědictví, stejně jako

¹⁹⁷ Parafráze, Horyna, Úvod do religionistiky, str. 117 Zde například „Starověká náboženství“ vydané roku 1982. Nakladatelství Vyšehrad tak vydalo knihu, která byla „...jedinou ideologicky „neznormalizovanou“ , solidní religionistickou čítankou širokého záběru a výborné úrovně.“ Heller, Podvečerní děkování, str. 295

¹⁹⁸ Komorovský, Religionistika, str. 89

¹⁹⁹ U rozboru vlastního textu Heller osvětluje jednotlivé výrazy s následným uvedením do širších souvislostí spolu s uvedením odkazů vztahujících se současnosti.

studiu jeho dějinného kontextu, zejména náboženství starověkého Orientu a náboženské fenomenologii)."²⁰⁰

Komparatistice neboli fenomenologii náboženství se Heller věnuje v knize „Nástin religionistiky“. Přínosem je zde autorovo pojednání o typologii²⁰¹ (třídění náboženství) přinášející historický přehled k jednotlivým religionistickým a filosofickým pokusům typologie náboženství. Všímá si zde nejednotného přístupu autorů, kteří při třídění dávají přednost rozdílným hlediskům. Najdeme zde například typologii G. W. Hegela, Chantepie de la Saussaye, C. P. Tieleho a v neposlední řadě i O. Pertolda.²⁰² Na typologii K. Rudolpha navazuje s určitými úpravami i J. Heller. Rozlišuje zde čtyři taxony (hlediska pro třídění): náboženství kmenová, kulturní, světová a odvozená.²⁰³

Výtku směřující k takto zvoleným kritériím směřuje I. O. Štampach. Heller jako výchozí uvádí různá geografická hlediska (umístění, rozšířenost). „*Nicméně pro zařazení např. do skupiny II. (náboženské systémy kulturních národů) se uplatňují hlediska nikoli geografická, nýbrž kulturně*

²⁰⁰ Heller, Podvečerní děkování, str. 259

²⁰¹ K otázce typologie náboženství se věnují i autoři knihy „Dějiny náboženství“, kde jako jeden z úkolů fenomenologie náboženství, ve shodě s badatelským pohledem W. Baetkeho, považují komparaci „...náboženství jako celků nebo srovnání vzájemně korelujících fenoménů v různých náboženstvích [...] za velmi důležitý k tvorbě typů“ a vlastní typologii náboženství. Horyna, Pavlincová, Dějiny religionistiky, str. 51

²⁰² Heller, Mrázek, Nástin religionistiky, Str. 109 - 116

²⁰³ O typologii náboženství, kde Heller rozděluje náboženství na kmenová, národní a světová, referuje v článku „Lepší hrušky u sousedů?“.

antropologická (písmo, kulturní tradice).²⁰⁴ Další výtku směřuje Štampach tam, kde jako „světová náboženství“ Heller označuje náboženství etického zlomu. Zde uváděný džinismus je náboženstvím lokálním a další rozdělení vlastní skupiny na karmánové (o problematice „karmanových náboženství“ bylo již pojednáno v kapitole 2.2) a teistické systémy je také sporné. Štampach zde navrhuje běžnější rozdělení na náboženství neteistické a teistické. *„Především je tu ale námitka, že konfuciánství, džinismus, mazdaismus a snad ani judaismus nejsou světová náboženství. Jsou to neteistická či teistická náboženství národní, případně nadnárodní.“*²⁰⁵ Poslední čtvrté hledisko třídění „náboženství odvozená“ je vztaženo k náboženstvím vzniklým divergencí z náboženství jiných. Zdá se, že tato kategorie slouží autorovi k zařazení takových náboženství, která se nevešla do předcházejících třech hledisek pro třídění.

Metoda, kterou Heller používá při práci s biblickým textem, navazuje na badatelský odkaz S. Daňka. *„Všichni, kdo se se mnou blíž setkali a poslouchali mé výklady, vědí, že jsem se celý život především snažil o to, rozvádět a domýšlet pohledy a důrazy svého nejpodnětnějšího učitele, Slavomila Daňka.“*²⁰⁶ Jak již bylo napsáno, byl to právě S. Daněk, kdo přiměl J. Hellera odjet na studijní pobyt do Basileje, kde se setkal s K. Barthem, s nímž sdílí *„...důraz na kerygmatický zřetel, stejně jako důraz na svrchovanost a prvotnost Božího jednání vůči člověku.“*²⁰⁷ (podotýkám, že

²⁰⁴ Tamtéž. Obdobně je rozčleněna i kniha „Prameny života“, která vyšla v novějším rozšířeném vydání jako „Duchovní prameny života“.

²⁰⁵ Tamtéž

²⁰⁶ Tamtéž, str. 129

²⁰⁷ Tamtéž, str. 265

těmto důrazům byl již veden díky studiu u prof. Součka). K biblické zvěsti (kérygmatu) pak J. Heller dále uvádí:

„...poselství o Bohu, který se sklání, ba sestupuje k člověku, považují za to hlavní, co jako červená nit prochází celou biblí a nejzřetelněji a nejhlouběji spojuje Starý a Nový zákon. Tím se bible liší od jiných posvátných knih, které lidem většinou radí, jak se buď dostat, vyšplhat do nebe k Bohu, či bohům, nebo jak si zřídit nebe na zemi, třeba jen v lidském nitru. To je stručně shrnuto, hlavní výsledek mé práce s biblí, které jsem se po čtyřicet let směl věnovat na evangelické bohoslovecké fakultě a v církvi.“²⁰⁸

Následná návaznost na dílo S. Daňka je tedy více než zřejmá, zejména pak tam, kde J. Heller rozvádí původní myšlenku „tradičního procesu“.²⁰⁹ K tomu je třeba uvést, že J. Heller utvářel svůj pohled na biblický text v kontextech a přístupech poválečné Evropy. Tyto přístupy jsou označovány jako „...škola dějin tradice či škola dějin podání“²¹⁰ a zastávali je osobnosti jako „...Gerard von Rad, Hans W. Wolff, Walter Zimmerli, později Werner H. Schmidt a

²⁰⁸ HELLER, Jan. *Bůh sestupující: Pokus o christologii Starého zákona*. 1. vyd. Praha: Kalich, 1994. Str. 7

²⁰⁹ Tuto teorii formuloval S. Daněk ve svých tezích z „Gedalji“, když proti evolučním a pozitivistickým přístupům zdůrazňoval, že starozákonní látky vznikaly a byly uchovávány „z titulu náboženství“ (například jako zvěst či poselství). Z těchto důvodů je zapotřebí si uvědomit náboženské pozadí a uchopit danou látku tak, aby vyniknul její náboženský podklad. Dále je třeba, aby byly jednotlivé starozákonní látky podrobeny terminologickému rozboru, jelikož často díky „tradičnímu procesu“ došlo k posunu či přeznačení (Daněk užívá termín „odbarvení“) původního významu kořene (lexému). Tuto revizi („čištění pojmů“) označuje J. Heller jako „sémantický úklid“. Příkladem může být i disertační práce prof. M. Balabána: CH-R-Š ve Starém zákoně“, z roku 1972. O obdobný výklad lexému se J. Heller věnoval u výrazů: Pesach, ámar, dibber, dále význam „stínu“ a „života“, a také některých dalších. Parafráze, Heller, Podvečerní děkování, str. 129 a strany 263 a 291.

²¹⁰ Heller, Podvečerní děkování, str. 262

řada dalších.²¹¹ U W. Schmidta jde o termín „demytizace“, jehož užil jako první. U většiny „odbarvených pojmů“ má jejich posun souvislost se ztrátou jejich původního mytického obsahu nebo asociací, jež vyvolávají. Díky „pročištění“ slovních výrazů a jejich vazeb se ukáže i jejich „...záměrně odstíněný náboženský obsah. Demytizace pak zkoumá, jak jej svatopisci přeznačili. To je předpokladem dalšího: Jak se proměnili staří bohové, jakou podobu na sebe vzali dnes.“²¹² V problematice „tradičního procesu“ se jednotliví badatelé nesnažili rekonstruovat nejstarší období, ve kterém vznikaly jednotlivé biblické látky, případně tradice vzniklé například z jednotlivých kultických slavností. Jejich pozornost se především soustředila na „proces postupného tradování látek“, tedy na jejich úpravu či změnu od původního sdělení (např. v období důležitých dějinných událostí, reformaci náboženských tradic, atp.). J. Heller tuto myšlenku korigoval a hovoří spíše o „kérygmatické funkci“ textu, kdy se tradice utváří tak, aby jednotliví její nositelé co možná nejlépe dosvědčili „zvěst“ (nešlo tedy pouze o to, věrně zachytit historický obraz jednotlivých témat či příběhů z prostředí vnitřního vývoje a myšlení starověkého Izraele). Vlastní funkce zvěsti pak spočívá v tom, aby oslovila posluchače a určila, jak mají být jednotlivá témata interpretována. Jádrem Hellerovy metody tedy je, „...rozpoznat a postihnout v biblickém svědectví tuto vnitřní dynamiku biblické tradice, vstoupit svou prací do tohoto procesu a v souznění

²¹¹ Tamtéž, str. 263

²¹² Tamtéž, str. 292

s jeho kerygmatickým kritériem [...] vyložit a interpretovat význam textu tak, aby se stával živým oslovením."²¹³

K takové interpretaci je Hellerovi pomocníkem ve výkladu i tzv. „čištění pojmů“,²¹⁴ kde se odhalí specifické kontexty a niance užívání jednotlivých termínů - nejde zde o to, „vyrobit“ další, nová pojmosloví, ale

„...porozumět stávajícímu textu za pomoci lingvistické, tedy jazykovědné analýzy tak, aby se nám před očima co nejjasněji ukázal kerygmatický, tedy zvěstný záměr svatopisců. Textová i literární kritika začíná mít teologickou závažnost teprve tehdy, když nám otevírá takový vhled do krystalizace textu, který nám umožní sledovat, jak byl text i v průběhu svého ustalování formován svým kerygmatickým posláním, tedy vhled do průběhu tradičního procesu."²¹⁵

²¹³ Tamtéž, str. 264

²¹⁴ „Čištění a uspořádání pojmů je [...] nástrojem v postupu pochopení, výkladu a interpretaci..." Tamtéž, str. 265

²¹⁵ Tamtéž, str. 288 V oblasti starého zákona bylo Hellerovi nejvlastnější tzv. „hebrejské názvosloví“ (sémantika) - studium významu slov, jejich proměn, rozdíly mezi starým a novým významem slova.

5. Závěr

V první kapitole této práce se zaměřuji na biografii, týkající se Jana Hellera. Obsahem je proto nástin základních životopisných údajů, spolu s odborným růstem a působením v daných oblastech Hellerova zájmu. Jsem si vědom, možné výtky v jednostranném využití knihy „Podvečerní děkování“. Jelikož však jde o autorovu autobiografii, mám za to, že kniha je spolehlivým pramenem informací, zejména pak tam, kde Heller uvádí málo známá fakta ke své osobě. Druhá část této práce tvoří představení jednotlivých badatelských odkazů, se zařazením do širších souvislostí. Zopakujme si zde alespoň ve zkratce Hellerův přínos české religionistice.

Zcela novou formulací teorie o vzniku náboženství (navazující na myšlenky K. Rudolpha) tzv. responzivní hypotézou a snahou o „*...klasifikaci náboženství a metodologie dějin náboženství, sestávající z podnětů fenomenologie náboženství a existencialistické filosofie...*“²¹⁶ přinesl J. Heller velmi důležitý základ, určující další rozvoj české religionistiky. Významný je i Hellerův pokus o určení nových kategorií religionistiky.²¹⁷ Příkladem nám může být vymezení pojmu „náboženství“ (religio). Jako možné řešení Heller navrhuje tento termín „*...vyhradit pro označení konkrétního historického útvaru či systému...*“²¹⁸ Lze tedy říci, že tato koncepce stojí v opozici

²¹⁶ Horyna, Pavlincová, str. 68

²¹⁷ „V religionistice čili ve vědě o náboženství je to horší než leckde jinde. Neplodnost mnoha minulých koncepcí a nepoužitelnost konvenčních kategorií přímo křičí na každém kroku.“ Heller, Homo religiosus?, str. 66

²¹⁸ Heller, Homo religiosus?, str. 68

návrhům, které se snaží zachovat termín „náboženství“ v rovině všeobecné. Náboženství Heller definuje jako

„...různé pokusy člověka, tedy lidí různých dob, různých míst a různých okolností, odpovědět na tuto otázku bytí, života a smrti, krátce řečeno „Otázku“ [...] jsou to odpovědi pronášené vždy ve zcela určitých konkrétních historických podmínkách [...] náboženství [...] jsou tedy historické jevy, které musí být historicko-kriticky zkoumány“²¹⁹

Úkolem religionistiky (na rozdíl od dějin náboženství) je tedy zkoumat náboženství jako dějinný jev. Vlastní pojem „náboženství“ je pro Hellera spjat s konkrétním historickým útvarem nebo systémem (například hinduismus, staroegyptské náboženství, atd.). Ve shodném pojetí s Kurtem Rudolphem Heller mluví o náboženství „v plurálu“. Přínosem světové religionistice je badatelsky objevná Hellerova struktura etické koncepce Kenaanu, neboť pravděpodobně neexistuje v celosvětovém kontextu kniha zabývající se tímto tématem.

„V českém prostředí reprezentuje Heller konfesně otevřenou, dialogickou formu religionistiky. Své názory a stanoviska k dějinám religionistiky a k jejím metodologickým otázkám shromáždil v prvním českém moderním úvodu do studia tohoto oboru...“²²⁰

Kniha „Nástin religionistiky“ je spjata se znovuetablováním české religionistiky jako vědní disciplíny. Do tohoto období spadá i Hellerovo působení ve „Společnosti pro studium náboženství“, která se později stala zastřešující organizací pro odbornou veřejnost z řad akademického světa.

²¹⁹ Heller, Homo religiosus?, str. 68

²²⁰ Horyna, Pavlincová, Dějiny religionistiky, str. 55

Hlavním cílem této práce bylo stanovit, jaký badatelský odkaz zanechal Jan Heller české religionistice. Domnívám se, že se mi podařilo v této práci vytýčený cíl splnit. Dalšími dílčími cíli pak bylo zjistit, z jakých badatelských pozic Jan Heller vychází. Této problematice je věnována kapitola pojednávající o teologii a religionistice. O uvedeném nástinu vzájemných vztahů bylo pojednáno poněkud obsáhleji, aby i čtenář neznalý této problematiky měl možnost pochopit hloubku problematiky.

Věřím, že práce bude přínosem nejen pro studenty religionistiky, ale i pro širší veřejnost, která se zajímá o osobu Jana Hellera a jeho dílo.

6. Seznam použité literatury:

Primární:

Monografie:

HELLER, Jan, MRÁZEK, Milan. *Nástin religionistiky: Uvedení do vědy o náboženstvích*. 2.vyd. Praha: Kalich, nakladatelství a knihkupectví, s.r.o., 2004. 316 s. ISBN 80-7017-721-7.

HELLER, Jan. *Biblický slovník sedmi jazyků: hebrejsko-řecko-latinsko-anglicko-německo-maďarsko-český = Biblical dictionary in seven languages : Hebrew-Greek-Latin-English-German-Hungarian-Czech = Vocabularium biblicum septem linguarum : hebraico-graeco-latino-anglico-germanico-hungarico-bohemicum*. 4. vyd. Praha: Vyšehrad, 2000. 368 s. ISBN 80-7021-388-4.

HELLER, Jan. *Bůh sestupující: Pokus o christologii Starého zákona*. 1. vyd. Praha: Kalich, 1994. 151 s. ISBN 80-7017-780-2.

HELLER, Jan. *Podvečerní děkování: Vzpomínky, texty a rozhovory*. 1.vyd. Praha: Vyšehrad, spol. s.r.o., 2005. 299 s. ISBN: 80-7021-809-6

HELLER, Jan. *Přehled hebrejské gramatiky*. Praha: Komenského evangelická bohoslovecká fakulta, 1958. 6 s.

HELLER, Jan. *Starověká náboženství: Náboženské systémy starého Egypta, Mezopotámie a Kenaanu*. 2.vyd. Praha: Kalich, 1988. 440 s.

HELLER, Jan. *Výkladový slovník biblických jmen*. 1. vyd. Praha: Advent-Orion, 2003. 630 s. ISBN 80-7172-865-9.

HELLER, Jan; *Sýrie*. In: *Duchovní prameny života*, (autor statě a editor sborníku). 2.vyd. Praha: Vyšehrad, 1997. 543s. ISBN: 80-7021-223-3

Periodika:

HELLER, Jan. *Biblická víra uprostřed náboženských systémů starého Orientu*. In: *Křesťanská revue*. 1975, roč. XLII, č. 9-10, s. 147-151.

- HELLER, Jan. Buddhismus a Křesťanství. In: *Křesťanská revue*. 1981, roč. XLVIII, č. 3-4, s. 58-60.
- HELLER, Jan. Der name Eva. In: *Archív Orientální: Quarterly Journal of African and Asian Studies*. 1958, roč. 26, č. 4, s. 636-656.
- HELLER, Jan. Homo Religiosus?: Pokus o nové kategorie religionistiky. In: *Křesťanská revue*. 1975, roč. XLII, č. 3-4, s. 66-69.
- HELLER, Jan. Ještě jednou teologie a religionistika. In: *Religio: revue pro religionistiku*. 1993, roč. 1, č. 2, s. 190-191.
- HELLER, Jan. Ještě k pohledu J.Ellula na náboženství. *Křesťanská revue*. 1973, roč. XL, č. 8, s. 187.
- HELLER, Jan. Lepší hrušky u sousedů?. In: *Kostnické jiskry*. 6. 6. 1973, roč. LVIII, č. 21, s. 2.
- HELLER, Jan. O novém překladu Bible. In: *Jednota Bratrská*. 1980, č. 2, s. 22-30 a 40-43.
- HELLER, Jan. Podněty k rozhovoru. In: *Religio : revue pro religionistiku*. 1998, roč. 6, č. 1, s. 75-77.
- HELLER, Jan. Pohled do dílny Kralických. In: *Křesťanská revue*. 1957, roč. XXIV, s. 300-303.
- HELLER, Jan. Původ velkého zlomu. In: *Kostnické jiskry - evangelický týdeník*. 14. 5. 1979, roč. 64, č. 18, s. 3.
- HELLER, Jan. Světová náboženství. In: *Křesťanská revue*. 1995, roč. LXII, č. 9, s. 227-229.
- HELLER, Jan. V čem je misijní síla islámu. In: *Český bratr: časopis českobratrské církve evangelické*. 1979, roč. 55, č. 9, s. 138-139.
- HELLER, Jan. Věda o náboženství na teologické fakultě. In: *Křesťanská revue*. 1979, roč. XXXIX, č. 1, s. 69-72.
- HELLER, Jan. Velký zlom. In: *Kostnické jiskry - evangelický týdeník*. 1979, roč. 64, č. 17, s. 3.
- HELLER, Jan. Za Milanem Mrázkem. In: *Kostnické jiskry - evangelický týdeník*. 29. 9. 1999, roč. 84, č. 33, s. 4.
- HELLER, Jan. Základní principy světových náboženství a jejich společenská angažovanost. In: *Křesťanská revue*. 1. 1. 1976, roč. XLIII, č. 9, s. 212-215.

HELLER, Jan. Základní principy světových náboženství a jejich společenská angažovanost. In: *Křesťanská revue*. 1976, roč. XLIII, č. 9, s. 212-215.

Heller, Jan; Starozákonník Slavomil Daněk. In: *Český bratr*, roč. 72, č. 3, 1996, s. 11

Sekundární:

ANTALÍK, Dalibor. *Jak srovnávat nesrovnatelné: Strategie mezináboženské komparace*. 1. vyd. Praha: Oikomenh, 2005. 231 s. ISBN 80-7298-144-7.

HORYNA, Břetislav, PAVLINCOVÁ, Helena. *Dějiny religionistiky*. Olomouc: Olomouc, 2001. 462 s. ISBN 80-7182-123-3.

HORYNA, Břetislav. *Úvod do religionistiky*. 1. vyd. Praha: Oikúmené, 1994. 131 s. ISBN 80-85241-64-1.

KOMOROVSKÝ, Ján. *Religionistika: Veda o náboženstvách sveta a jej pomocné disciplíny*. Bratislava: Univerzita Komenského, 1994. 154 s. ISBN 80-223-0823-4.

KUBALÍK, Josef. *Dějiny náboženství*. Praha: Univerzita Karlova, 1991. 150 s.

PADEN, William, E. *Bádání o posvátnu: Náboženství ve spektru interpretací*. 1.vyd. Brno: Masarykova univerzita, 2002. 161 s. ISBN 80-210-2977-3.

PATOČKA, Jan. *Evropa a doba poevropská*. Praha: Lidové noviny, 1992. 117 s. ISBN 80-7106-017-8.

PERTOLD, Otakar. *Základy všeobecné vědy náboženské*. Kladno: J. Šnajdr, 1920. 283 s

POKORNÝ, Petr. Profesor Jan Heller sedmdesátiletý. In: *Religio : revue pro religionistiku*. 1995, roč. 3, č. 1, s. 89-97.

PRUDKÝ, Martin. *Cvičebnice biblické hebrejštiny*. 1. vyd. Praha: Scriptum, 1992. 334 s. ISBN 80-85528-17-7

SKALICKÝ, Karel. *Po stopách neznámého Boha*. Praha: Aula, 1994. 207 s. ISBN 80-901626-4-9.

SKALICKÝ, Karel. *V zápase s posvátnem*. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2005. 319 s. ISBN 80-7325-054-3

ŠTAMPACH, Ivan Odilo. *Malý přehled náboženství*. Tišnov: Sursum, 1993. 81 s.

ŠTAMPACH, Odilo Ivan. *Náboženství v dialogu: kritické studie na pomezí religionistiky a teologie*. 1. vyd. Praha: Portál, 1998. 208 s. ISBN 80-7178-168-1.

TRETERA, Ivo. *Nástin dějin evropského myšlení: Od Tháleta k Rousseauovi*. 4. vyd. Praha: Paseka, 1999. 374 s. ISBN 80-7185-171-X.

WAARDENBURG, Jacques. *Bohové zblízka: Systematický úvod do religionistiky*. Překlad B. Horyna, D. Antalík. 1. vyd. Brno: Georgetown, 1997. 163 s.

Internetové zdroje:

Bedřich Hrozný - fakta a fotografie [online]. [cit. 2008-02-10]. URL: < <http://www.sweb.cz/b-hrozny/> >).

Evangelická teologická fakulta - sborník učitelů [online]. [cit. 2008-02-10]. URL: < <http://tarantula.ruk.cuni.cz/ETF-90.html#6> >

Doporučená literatura:

HELLER, Jan. Devadesátiny profesora Biče. In: *Český bratr*. 2000, roč. 76, č. 15, s. 7.

HELLER, Jan. Dvojí tradice a východisko z ní. In: *Teologická reflexe*. 1995, č. 2, s. 163-169.

HELLER, Jan. Hodnota náboženské zkušenosti. In: *Kostnické jiskry*. 29.11.1978, roč. 63, č. 40, s. 1.

HELLER, Jan. Hundert Jahre religionswissenschaft. In: *Comunio Viatorum*. 1974, roč. XVII, č. 3, s. 141-147.

HELLER, Jan. Náboženská zkušenost v biblii. In: *Kostnické jiskry*. 15.11.1978, roč. 63, č. 38, s. 1.

HELLER, Jan. Náboženská zkušenost v dějinách. In: *Kostnické jiskry*. 22.11.1978, č. 39, s. 1.

HELLER, Jan. Pastýř a lovec jako dva typy lidských postojů. *Evangelický kalendář*. 1.1.1995, roč. LXXV, s. 19-23.

HELLER, Jan. Polidštění jako individuace. In: *Křesťanská revue*. 1998, roč. LXV, č. 7, s. 183-187.

HELLER, Jan. Povaha a hranice naší skutečnosti. In: *Křesťanská revue*. 1980, roč. XLVII, č. 5-6, s. 139-142.

HELLER, Jan. Pozvánka na karneval. In: *Kostnické jiskry*. 9.6.1999, roč. 84, č. 21, s. 3.

HELLER, Jan. Starozákoník Slavomil Daněk. In: *Český bratr*. 1996, roč. 72, č. 3, s. 11.

HELLER, Jan. Zápas Izraele s náboženskými představami jeho okolí. In: *Religio : revue pro religionistiku*. 2000, roč. VIII, č. 1, s. 87-95.

Sonet velkého života (1/2) - Náboženství (Český rozhlas) [online]. [cit. 2008-03-12]. URL: <http://www.rozhlas.cz/nabozenstvi/prameny_proudy/_zprava/423185>.

Sonet velkého života (2/2) - Náboženství (Český rozhlas) [online]. [cit. 2008-03-12]. URL: <http://www.rozhlas.cz/nabozenstvi/prameny_proudy/_zprava/424824>.

ČESKÁ TELEVIZE - iVysílání : Na plovárně s Janem Hellerem [online]. [cit. 2008-03-12]. URL: <<http://www.ceskatelevize.cz/vysilani/1093836883-na-plovarne/206522160100002-24.03.2008-16:00-s-janem-hellerem.html?streamtype=WH>>.

7. Seznam příloh

Příloha č. 1 Fotografie Jana Hellera

- 1) A (*Sonet velkého života (1/2) - Náboženství (Český rozhlas)* [online]. [cit. 2008-03-12]. URL: <http://www.rozhlas.cz/nabozenstvi/prameny_proudy/_zprava/423185>.)
- 1) B (*Sonet velkého života (2/2) - Náboženství (Český rozhlas)* [online]. [cit. 2008-03-12]. URL: <http://www.rozhlas.cz/nabozenstvi/prameny_proudy/_zprava/424824>.)
- 1) C (*Úvaha prof. Hellera na sklonku života, O veliké Boží lásce, která nás obklopuje* [online]. [cit. 2008-03-12]. URL: <http://www.vira.cz/index1.php?sel_id=797>.)

Příloha č. 2 Putování životem

(*Úvaha prof. Hellera na sklonku života, O veliké Boží lásce, která nás obklopuje* [online]. [cit. 2008-03-12]. URL: <http://www.vira.cz/index1.php?sel_id=797>.)

Příloha č. 3 Nekrolog Evangelické teologické fakulty

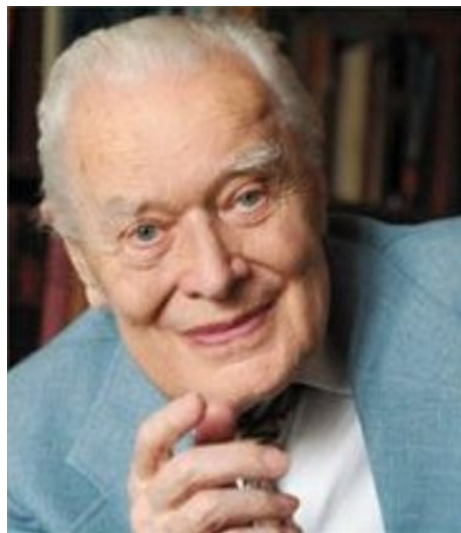
(*Evangelická teologická fakulta - Heller* [online]. [cit. 2008-03-12]. URL: <<http://web.etf.cuni.cz/ETF-147.html>>.)

Příloha č. 1 Fotografie Jana Hellera

1) A



1) B



1) C



Příloha č. 2 Putování životem

Putování

Roďme se jako malá bezbranná holátka. Na čas jsme ukryti v mamčině náruči, pak nás tatínek vede za ruku do světa, chvíli v něm běžíme sami, pak pokud možno s někým, a když se to vydaří, také do něj uvedeme nějaké to holátko. A máme radost, když pak se už i samo a dobře rozeběhne.

Jenže pak se přiblíží stáří, síl ubývá. Co bude dál? Někdo upírá na to, ba upne se k tomu, co uplývá. To rozmnožuje bolest. Někomu je však dáno zablédnout, že náruč Toho, který nás miluje, a to navzdory všemu, co jsme tu pokazili, je stále otevřená, i když už tu s námi nejsou všichni, které jsme milovali.

Als ve vesmíru, obklíčeném smrtí a nicotou, zůstává Jeho láska základem naděje i svorníkem bytí. Ježíš, který se odevzdává do krajnosti všem, k ní ukazuje cestu. I skrze smrt, nicotu a marnost. Kam vlastně? K Otci, do jeho náruče. A tak se docela na konci cesty navracíme do svého dětství, ba ještě dál až do náruče Toho, kdo ukonejší všechny bolesti a trápení, smutky a hrůzy, a v kom máme svůj věčný domov.

Ježíš říká /J 1-,1-3/: Nemůž se vaše srdce. Věřte v Boha, i ve mne věřte. V domě Otce mého přibytkové mnozí jsou, Byť nebylo tak, pověděl bych vám. Já, abych vám připravil místo.

5.5.2004

Milý pane magistře,
Srděčně díky za odeslání knih! Mnoh jak mi pomohl. Jako
doklad, že na Vás ráději vzpomínám, Vám posílám krátký,
ale zcela čerstvý list o „putování životem“ - o velké Boží
lásce, která nás všemohoucně obklopuje.

Srděčně zdravím a znovu děkuji

Jan Hliva

Praha, 10.5.2004

Příloha č. 3 Nekrolog Evangelické teologické fakulty

15. ledna 2008 časně ráno, obklopen svými blízkými, zemřel po dlouhé a vysilující nemoci, které statečně čelil, emeritní profesor Evangelické teologické fakulty UK Jan Heller.

prof. ThDr. Jan Heller (22.4.1925 -- 15.1.2008)

Narozen v Plzni, studoval filosofii a teologii v Praze a Basileji, od r. 1950 působil na tehdejší Komenského bohoslovecké fakultě nejprve jako lektor hebrejštiny, posléze jako docent religionistiky, od r. 1977 pak jako profesor Starého zákona. V letech 1966–1968 vyučoval jako hostující docent na Humboldtově univerzitě a Kirchliche Hochschule v Berlíně. Podílel se na vzniku Českého ekumenického překladu Bible, je autorem řady odborných prací, jak z oboru religionistiky, v níž se zaměřoval na náboženství starověku, tak ze starozákonní biblistiky. Po svém emeritování v r. 1992 pokračoval ještě nějakou dobu ve výuce, mj. na Katolické teologické fakultě UK, věnoval se práci na obsáhlém Výkladovém slovníku biblických jmen (vyšel v Praze 2003) a činnosti popularizační. Širší veřejnosti je znám jako autor neotřelých výkladů biblických textů, vydaných ve sbírkách *Jak orat s čertem* (2005), *Stezka ve skalách* (2006), *Obtížné oddíly knih Mojžíšových* (s M. Prudkým, 2006), a rozhlasových zamyšlení nad nedělními biblickými čteními k bohoslužbám (částečně vyšla tiskem: *Znamení odkazující k nebi*, 2007).