

Josef Tvrđý  
**Filosofie náboženství**  
(Brno 1921, s. 69-77 a 121-130)

Stanovit definici pojmu náboženství patří k nejtěžším problémům ve filosofii i vědě náboženské. Obtíž vzniká jednak odtud, že náboženství nám není dáno jako něco pevného, stabilního, nýbrž je ve stálém vývoji, jehož jednotlivá stadia jsou dost značně navzájem vzdálena, jednak odtud, že dokonce některá vývojová stadia nejsou právě na základě této odlišnosti od druhých některými badateli pokládána za náboženství. Při této rozsahové neurčitosti je patrné, že definice tu nemůže být ničím jiným, nežli počáteční hypotézou, která teprve dalším výkladem má nabýt objasnění. A tu nejsprávnější definice bude asi ta, která dovede obsáhnout a vysvětlit nejširší okruh náboženských jevů. Vždy je slabou stránkou definice náboženství, musí-li vylučovat celou řadu jevů nazývaných náboženstvím. – Bylo by takřka mrháním času a papíru, kdybychom se chtěli obírat všemi definicemi, které o náboženství byly podány. Každý filosof, každý badatel náboženství má takřka svou definici. Za naprostý anachronismus pokládáme definice a úvahy etymologické, neboť slova zůstávají stejná i když význam myšlenkového obsahu jim odpovídajícího se radikálně změnil. (...)

Jediný znak, který je všem náboženstvím společný a který tedy může být podkladem definice, je rozlišování věcí a dějů, resp. osob na *posvátné a světské* (profánní), jak zcela správně uvádí Durkheim. Tak dostaneme skutečný znak, kterým můžeme charakterizovat všechny náboženské projevy od nejnižších až do nejvyšších a nejsme nuceni vylučovat z pojmu náboženství ani projevy náboženství čistě individuálního. Každý náboženský člověk se pozná právě podle toho, zda mu je něco svatým čili nic. (...)

Vědomí svatosti by bylo duševním stavem charakterizovaným nejvyšším složeným citem (popřípadě smíšeným, kde některý citový prvek vyniká), který se jeví proti stavům lhostejným jako jejich protiklad. Z toho dále následuje, že tento stav nebude u všech lidí stejný, neboť ne každý člověk je stejně schopen citu svatosti; složenost citová předpokládá totiž zvláštní koncentraci duševní energie, již jsou schopni nejvíce géniové. Vedle citů nejčistší svatosti, která jeví jednolitý složený cit, jsou pak rozmanité city smíšené svatosti, v nichž vyniká některý prvek jako strach a které znamenají, že proces koncentrace nebyl úplný. Z tohoto hlediska chápeme též význam sociálního prvku pro náboženství. Lidé již instinktivně cítili, že společenským stykem tato koncentrace je podporována, neboť obyčejný člověk je schopen této koncentrace citové pouze ve společnosti. Tyto složené city nabyvše zvláště společenským stykem neobyčejné intenzity a přecházejíce ve vášně, vyžadovaly silného vnějšího výrazu, který je počátkem náboženských obřadů. Poněvadž obřad mohl svými gesty sugerovat tento cit druhým, popřípadě opětováním na základě citové paměti, jež se také od intelektualistických psychologů popírá, navodit bývalý složený cit, nabyt záhy neobyčejného významu sociálního. Vedle toho vyhledával člověk v jednotlivých představách předmět, na který by svůj cit přenesl, a tak vznikaly představy posvátných předmětů, jejichž sociální význam je eminentní. (...)

Na základě tohoto rozboru dostaneme definici, která právem dává důraz na původ náboženství, tj. individuální duši lidskou, avšak nezanedbává ani prvku sociálního. *Náboženství znamená koncentraci hodnot lidských a jejich objektivaci.* (...)

Objektivace znamená každé znázorňování náboženského vědomí navenek jako v obřadě a kultu, dále v určitých představách symbolických a dogmatických a konečně v mravním jednání. Tím ovšem není řečeno, že tato objektivace musí být pro všechny doby stejná a že by tudíž kult a mýtus tvořily podstatnou známku náboženství. Na základě své definice odmítáme též definici Pertoldovu, která sice jeví pokrok proti definici Krejčího,

nicméně nevystihuje celého bohatství náboženského života, uvádějí jej na jediný prvek závislosti.<sup>1</sup> Zato úplně se shoduje naše definice s definicí Masarykovou, kterou podává ve spise V boji o náboženství: „Náboženství je centrální a vůdčí duchovní silou životní, je úsilím o život nový, o nové vyšší životní hodnoty“. (...)

Nové náboženství nemůžeme vytvořit, tvoří se samo v duších lidských jakožto nejvyšší hodnota všech kulturních ideálů, a je zde. Nám jedná se pouze o jeho nalezení, o uvědomění si ho a očištění ode všeho, co neodpovídá dnešní kultuře a jejím ideálům. Neboť v dnešní kultuře a její harmonii ideálů vidíme jediné měřítko, jediné apriori, kterým můžeme měřit hodnotu náboženství.

Náboženství je nám dáno nejprve církvemi, které tvoří společnosti k pěstování náboženského života. Avšak to je právě charakteristikou dnešních církví, všech, i protestantských, že hluboký a nový (dnešní kultuře odpovídající) náboženský život se děje vlastně mimo ně. Církev neuspokojují moderního náboženského člověka jednak ze stránky rozumové, jednak ze stránky morální a společenské. (...) Tak zůstává moderní člověk omezen na sebe sama ve svých náboženských snahách a na volnou součinnost lidí stejně smýšlejících. Ovšem nepopíráme, že dosud je v lidstvu silný rozkol, že mnoho lidí si představuje náboženství tak, že je to něco odděleného od života, a církev je svojí organizací v tom podporují. Je to tzv. sváteční náboženství, o němž tak často se zmiňuje Masaryk. (...)

Moderní náboženství je daleko od toho, aby bylo sdíleno většinou lidstva. Ohromná většina lidstva žije nábožensky ještě v minulosti. Avšak náboženství menšiny, které se stane náboženstvím budoucnosti, je tu a je to *náboženství humanity*.

Náboženství humanitní znamená, že středem a cílem jeho snažení je *ideál člověka*, neboť vidí, že právě člověk a jeho nitro je zdrojem a cílem veškerého života náboženského. Ideálem humanitním není však popřen vztah člověka k světovému celku, k bohu, k věčnosti, avšak netvoří hlavní součásti náboženství moderního. Kdežto stará náboženství kladla důraz na cit závislosti a z něho vyplývající pojem boha, moderní humanitní náboženství klade důraz na ideál dokonalosti a z náboženství vyplývající mravní čin. (...)

Náboženství humanitní je univerzální. Nad stát, nad národ klade ideál společnosti lidské, vytvářející v míru kulturní hodnoty. Poněvadž ovšem je projevem naší nejvnitřnější hodnoty, je eo ipso národní. Běře-li národ v pozitivním smyslu jako přirozenou jednotku kulturní, nemůže náboženství humanitní dostat se do rozporu s otázkou národní a jejími povinnostmi. Je-li cit národnostní jediné citem příslušnosti k určitému kulturnímu celku, pak může jako všechny ostatní hodnoty být náboženstvím humanitním jen zmocňován a zesilován. Náboženství humanitní je vzdáleno planého internacionalismu, který přehlíží význam otázky národnostní a myslí, že ideál lidstva bude moci nahradit úplně ideu národnostní. To je analogické stanovisko, jaké zaujímal původní asketický ideál náboženský k jednotlivým hodnotám, jejichž význam však vývojem doby musil uzнат. Náboženství humanitní může se dostat do rozporu pouze s národním egoismem, symbolizujícím národní cit v určitých představách, které pak mají též význam v národním životě jako dogmata v životě náboženském. Tzv. „sacro egoismo“ je pravým opakem náboženství humanitního, které připouští pouze národní obranu proti národnímu egoismu. Právě v náboženství humanitním nalézá národní cit svoji korekturu.

<sup>1</sup> František Krejčí v hesle Náboženství, v Ottově slovníku naučném, definoval náboženství jako „(obřadné) ctění bytostí nadpřirozených“. Otakaru Pertoldovi náboženství bylo „city provázené a jimi určené vědomí závislosti na něčem, co na onom stupni kulturního vývoje člověka přesahuje jeho schopnost poznávací a které pod vlivem oněch citů vede ke snaze buď obměnit nebo aspoň vykonávat nějaký vliv na předmět oné závislosti“ (Základy

všeobecné vědy náboženské, Kladno 1920, s. 39). – Za svého domácího předchůdce v uvažování o „novém náboženství“ Tvrdý pokládal – ovšem vedle T. G. Masaryka – Ladislava Kunteho, autora knihy Vznik nového náboženství (Praha 1919).