

PERSONALIZACE RELIGIONISTIKY. DIALOGICKÁ RELIGIONISTIKA WILFREDA CANTWELLA SMITHA

JIŘÍ GEBELT

Na svět obvykle nahlížíme skrze vzorec zděděných konceptů. Tato okna je občas třeba vyčistit, a to tím spíše, že někdy můžeme spíše pozorovat okno, které jsme zkonstruovali, než svět venku. Někdy můžeme též uvážlivým zkoumáním dospět k poznání, že když okno předěláme a nebo vyčistíme, můžeme se dobrat lepšího pohledu na skutečný svět za oknem.¹

Kanadský religionista a teolog Wilfred Cantwell Smith² působil střídavě na univerzitách v Kanadě a v USA a jeho akademická činnost je spojena především s McGillovou a Harvardovou univerzitou. Smithova bibliografie je velmi rozsáhlá, sahá od odborných publikací a studií věnovaných islámu³ přes religionistická díla⁴ zaměřená na obecnější problematiku až k dílům teologickým.⁵ Mým záměrem zde není podat vyčerpávající nárys jeho přístupu ke studiu náboženství, zaměřím se pouze na určité aspekty důležité z hlediska religionistické hermeneutiky. Na rozdíl od Wacha, Eliadeho či Waardenburga

¹ Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion. A new approach to the religious traditions of mankind*, Minneapolis: Fortress Press 1991, 193.

² Wilfred Cantwell Smith se narodil roku 1916 v Torontu. Studoval orientalistiku a křesťanskou teologii. Působil jako profesor religionistiky (Comparative Religion) na McGillově univerzitě v Montrealu (1949–1963). V letech 1964 až 1973 přednášel religionistiku na Harvardově univerzitě (Professor of World Religions) a tamtéž působil jako ředitel Centra pro studium světových náboženství. Po šesti letech na univerzitě v kanadském Halifaxu se pak opět vrátil na Harvardovu univerzitu, kde působil do roku 1984. Wilfred Cantwell Smith zemřel v únoru roku 2000.

³ Mezi nejznámější Smithova díla v této oblasti patří *Islam in Modern History*, Princeton: Princeton University Press 1957 a *On Understanding Islam. Selected Studies*, The Hague – Paris – New York: Mouton 1981.

⁴ Wilfred Cantwell Smith, „Comparative Religion: Whither – and Why?“, in: Mircea Eliade – Joseph M. Kitagawa, *The History of Religions. Essays in Methodology*, Chicago 1959, 31–58. (Německý překlad byl publikován pod názvem „Vergleichende Religionswissenschaft: wohin – warum?“, in: Eliade, Mircea, Kitagawa Joseph M., *Grundfragen der Religionswissenschaft*, Salzburg 1963, 75–105.); *The Meaning and End of Religion. A new Approach to the Religious Traditions of Mankind*, Minneapolis: Fortress Press 1991 (původně New York: Macmillan 1963), *Belief and History*, Charlottesville: University Press of Virginia 1977; *Faith and Belief*, Princeton: Princeton University Press 1979.

⁵ Především *Toward a World Theology. Faith and the Comparative History of Religion*, London: Macmillan – Philadelphia: Westminster Press 1981. Je třeba zmínit, že někteří religionisté považují všechna Smithova díla spíše za teologická. Uvedené rozdělení jeho děl přihlíží k rozdělení, jež navrhl Andreas Grünschloß. (*Religionswissenschaft als Welt-Theologie. Wilfred Cantwells Smiths interreligiöse Hermeneutik*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994.) Srv. též Jacques Waardenburg, „Progress in Research on Meanings in Religions (1898–1998)“, in: Sigurd Hjelde (ed.), *Man, Meaning, and Mystery: 100 Years of History of Religions in Norway: the Heritage of W. Brede Kristensen*, Leiden – Boston: Brill 2000, 255–285, 271, pozn. 16.

se Smith nesnažil vypracovat nějaký ucelený interpretační rámec, z hlediska dalšího vývoje hermeneutické religionistiky je však důležitý jeho požadavek učinit předmětem religionistického výzkumu sebezpochopení věřících. V českém prostředí je důraz na tematizaci sebezpochopení věřících v religionistice spojen díky pracím B. Horyny především s holandským religionistou Jacquem Waardenburgem.⁶ Byl to však Smith, kdo již ve svých raných pracích z 50. let zdůraznil roli věřícího v religionistickém výzkumu a položil důraz na výzkum náboženských faktů z hlediska toho, jaký význam mají pro jednotlivé věřící. Waardenburg vypracoval svůj hermeneutický přístup zahrnující sebezpochopení věřících částečně v kritickém vymezení vůči Smithovi,⁷ jehož považuje společně s Eliadem za badatele, který nejvíce ovlivnil výzkum náboženských významů v druhé polovině 20. století.⁸ Kromě důrazu na tematizaci sebezpochopení věřících náleží Smithovi místo v dějinách religionistiky ještě z toho důvodu, že jako jeden z prvních upozornil na kulturní podmíněnost pojmu náboženství.

Religionistiku („Comparative Religion“) chápe Smith jako nástroj k podpoře a k prohloubení vzájemného porozumění a dobrých vztahů mezi jednotlivými náboženskými společenstvími.⁹ Díky radikálnosti některých jeho tezí a požadavků, jimiž v několika ohledech přesahuje rámec religionistického přístupu, nebyl v religionistice až na výjimky Smithův přístup přijat pozitivně, jeho tezí se však v současnosti dovolávají někteří badatelé, již kritizují soudobou religionistiku coby „scientistickou“.¹⁰ Jinak spíše než religionistiku¹¹ ovlivnil Smith teologii, konkrétně pluralistickou teologii.¹²

Personalizace religionistiky

Podobně jako pozdní Wach a Eliade chápe i Smith setkávání kultur, k němuž dochází především v druhé polovině 20. stol., jako výzvu pro novou orientaci religionistiky. Nastává nová epocha religionistického výzkumu náboženství. Na místo shromažďování informací o jiných kulturách a národech a jejich náboženstvích, nastupuje *setkávání a dialog* s těmito kulturami. Díky tomuto důrazu je Smithův přístup označován jako „dia-

⁶ Břetislav Horyna uvedl Waardenburga do českého prostředí recepce jeho přístupu ve svém *Úvodu do religionistiky* (Praha: OIKOYMENH 1994) a později překladem Waardenburgovy učebnice *Religionen und Religion. Systematische Einführung in die Religionswissenschaft*, Berlin – New York: W. de Gruyter 1986 (společně s D. Antalíkem). K porovnání těchto „úvodů do religionistiky“ viz recenzi Horynovy publikace od Dalibora Antalíka, *Religio. Revue pro religionistiku* 2, 1994, 189–191.

⁷ Andreas Grünschloß, *Religionswissenschaft als Welt-Theologie...*, 249, poznámka 384. S Waardenburgem spojuje Smitha i důraz na tematizaci moderních islámských hnutí.

⁸ Jacque Waardenburg, „Progress in Research...“, 269.

⁹ Wilfred Cantwell Smith, „Comparative Religion...“, 42.

¹⁰ Např. Wolfgang Gantke, *Der umstrittene Begriff des Heiligen. Eine problemorientierte religionswissenschaftliche Untersuchung*, Marburg: Diagonal Verlag 1998, 17 n.

¹¹ Např. v Horynově *Úvodu do religionistiky* není Smith uveden ani jednou, jeho portrét a ukázka nejsou zařazeny ani v dějinách religionistiky od B. Horyny a H. Pavlincové (*Dějiny religionistiky. Antologie*, Olomouc: Nakladatelství Olomouc 2001.)

¹² Smith ovlivnil především Johna Hicka a Paula Knittera. (Andreas Grünschloß, *Religionswissenschaft als Welt-Theologie...*, 169.)

logická“ religionistika.¹³ Každodenní konfrontaci rozličných kultur a náboženství musí odpovídat nové metody a cíle výzkumu. Proměnu religionistiky, o níž se zasazuje, shrnuje Smith pod pojmem „personalizace“. Personalizace religionistiky se dle něj odehrává, resp. měla by se odehrávat, na třech spolu souvisejících úrovních: 1. personalizace předmětu výzkumu, 2. personalizace badatele, 3. personalizace vztahu mezi objektem a subjektem výzkumu.

1. Personalizace předmětu výzkumu: Religionistika se dle Smitha musí především transformovat z oboru zaměřeného na výzkum náboženských *systemů* na disciplínu, jejímž předmětem je studium lidí – *stoupenů* jednotlivých náboženství. Sběr dat a jejich třídění, tzn. empirický výzkum, jenž dominoval religionistice v první polovině 20. století, musí být doplněn další fází – výzkumem „lidské kvality“ předmětu výzkumu. Konkrétní zaměření religionistiky určuje Smith různě: hovoří o soustředění na vnitřní postoje a hodnoty věřících, o výzkumu víry jakožto „kvality lidského života“ a o výzkumu významů jednotlivých faktů pro věřící. Pro pochopení jeho přístupu je důležité si uvědomit, že právě tento aspekt považuje Smith za náboženství ve vlastním slova smyslu a „náboženství“ tak redukuje na jeho „lidskou stránku“ či „osobní kvalitu“. Jednotlivá náboženství podle něj „nesídlí někde na nebesích, rozpracovaná, konečná a statická, nýbrž v srdci člověka“.¹⁴ Oproti tomu symboly, instituce, nauky, rity a zvyky atp., jež stály až doposud v centru pozornosti religionistů, představují dle Smitha pouhé vnější uchopitelné aspekty náboženství („tangible externals“). Religionistika sice začíná jejich výzkumem, ale pak musí postoupit k další, vyšší fázi výzkumu. Badatel se nesmí omezit na studium vnějších aspektů, je třeba rozšířit výzkum o „naděje a touhy lidí a jejich vlastní interpretaci oněch vnějších forem náboženství“.¹⁵ „Personalizace“ religionistiky se přitom nemusí týkat jen živých náboženství, i náboženství minulosti lze zkoumat se zaměřením na jejich stoupence. Přesto se pozornost personalizovaného religionistického výzkumu přesouvá na současná velká světová náboženství.¹⁶

Jak je nám coby religionistům ona „lidská stránka“ přístupná? Smith si je vědom toho, že vlastnosti či kvality lidského života, na něž se má religionistický výzkum zaměřit, nejsou bezprostředně pozorovatelné. Klíčem k jejich uchopení jsou „vnější“ data, ale badatel se musí vcítit do osobní kvality, do víry člověka, jež je jejich základem.¹⁷ Výzkum je založen na dedukci, vyvozování (by inference). „Uplatněním imaginativní sympatie, ukázněně intelektuální přisnosití a ověřované vypracovanými postupy, kontrolované důrazným kritikem, není nemožné vyvodit, co se odehrává v myslí druhého a v jeho srdci.“¹⁸ Toto vcítující se porozumění (sympathetic appreciation)¹⁹ se zčásti opírá o kon-

¹³ Guilford Dudley III, *Religion on Trial. Mircea Eliade and His Critics*, Philadelphia: Temple University Press 1977, 5 n, 16–19.

¹⁴ Wilfred Cantwell Smith, „Comparative Religion...“, 34. („For religions do not exist up in the sky somewhere, elaborated, finished, and static; they exist in men's heart.“)

¹⁵ *Ibid.*, 34. pozn. 6. („...the study of religious faith... must be a study not only of tangible externals but of human hopes and aspirations and interpretations of those externals.“)

¹⁶ *Ibid.*, 37 n.

¹⁷ Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End...*, 189.

¹⁸ *Ibid.*, 188. („By the exercise of imaginative sympathy, disciplined by intellectual rigour and checked by elaborate procedures, cross-checked by vigorous criticism, it is not impossible to infer what goes on in another's mind and heart.“)

takty se samotnými věřícími. Vedle studia empirických faktů je zapotřebí dotazovat se stoupenců daného náboženství, jež je třeba získat za přátele. Takto má religionista dle Smitha proniknout k tomu, jaký mají daná fakta (externals) význam pro stoupence jednotlivých náboženství.²⁰

Personalizace se dále promítá v tom, jakému okruhu čtenářů je religionistická literatura určena. I zde přichází Smith se zásadními požadavky: „zodpovědné“ znázornění zkoumaného náboženství musí podle něj zohlednit, že díla religionistů čtou i stoupenci náboženství, o nichž kniha pojednává. Ti mohou být dle Smitha (stejně jako on) pobouřeni tím, že odborné publikace užívají „tradiční vědeckou terminologii sekulárního racionalismu“.²¹ S tím souvisí i další Smithův radikální požadavek: „Výpověď o náboženství není platná, nemůže-li být uznána věřícími daného náboženství.“²² Religionistický výzkum náboženství tak musí dostát dle Smitha dvěma požadavkům: 1) Tradici západní vědy, a to tím, že „vyrůstá přímo z objektivní evidence“, výsledek musí být koherentní (sám v sobě i vůči jiným poznatkům vědy); 2) zároveň však musí být akceptován stoupenci znázorněného náboženství.²³ Postulát verifikace výsledků religionistického výzkumu věřícími zkoumaného náboženství se stal předmětem ostré kritiky a tak, jak jej Smith formuloval, jej religionistika nemůže akceptovat. Smith přiznává, že badatel, který není vyznačem zkoumaného náboženství a vychází z „vnějších“ dat, může důsledným studiem rozpoznat souvislosti, které stoupenec náboženství nevidí a často nepřilíší ochotně akceptuje.²⁴ Platnost své teze se Smith pokouší obhájit tím, že připomíná, že náboženstvím míní „víru v srdci věřících“, tím se však okruh problémů jen rozšiřuje: 1) Jako problematická se ukazuje formulace „pokud [religionistická výpověď o náboženství] není uznána stoupenci daného náboženství“. Když totiž za „náboženství“ dosadíme „víru v srdci věřících“, museli bychom verifikaci religionistických výpovědí očekávat od „stoupenců dané víry“, což je z hlediska Smithova pojetí víry nesmyslná formulace, neboť podle něj nejen že každý člověk má svou víru, ale víra jednoho člověka je každý den jiná, neexistuje tudíž žádná víra v plurálu a její stoupenci.²⁵ 2) Jestliže vezmeme vážně personální pojetí víry, jak Smith požaduje, jak může být něco tak prchavého kritériem religionistických výpovědí? Smith sám připouští, že „stoupenec daného náboženství se

¹⁹ Wilfred Cantwell Smith, „Comparative Religion...“, 38. Na str. 36 hodnotí Smith pozitivně badatelovu schopnost vcítit se (extraordinary human sympathy) do předmětu výzkumu.

²⁰ *Ibid.*, 39; též, *The Meaning and End...*, 188.

²¹ Wilfred Cantwell Smith, „Comparative Religion...“, 41. („... in terms of an academic tradition of secular rationalism...“).

²² *Ibid.*, 42. („...no statement about a religion is valid unless it can be acknowledged by that religion's believers.“)

²³ Takové předvedení náboženství považuje Smith podobně jako Eliade za „tvůrčí úkol“. (*Ibid.*, 44.)

²⁴ Smith dokonce v rozporu se svým tvrzením uvádí, že jak v teorii, tak v praxi může badatel, jenž zkoumané náboženství nevyznává, otevřít nové obzory tím, že odkryje smysl této víry úspěšněji než stoupenec tohoto náboženství. (*Ibid.*, 43.)

²⁵ Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End...*, 190. („I would urge not only that the faith of men is the actual faith of actual men, and hence no two are the same.“ „I would recognize that any one man's faith is different any given morning from what it was the preceding afternoon.“ „Faith is personal, and one must take it this seriously.“)

může autoritativně vyjadřovat jen k přítomnosti“ a „s konečnou autoritou jen za sebe“.²⁶ Důraz na tematizaci sebepochopení věřících je třeba brát vážně, avšak v podobě, ve které jej Smith formuluje, by vedl k rozložení religionistiky na nekonečný počet rozmanitých svědectví o víře jednotlivých věřících. Sebepochopení věřících je jen jednou relací v rámci zkoumaného náboženského systému,²⁷ kterou je třeba vždy uvádět do vztahu k jeho jiným aspektům. Výklady náboženských profesionálů stejně jako laiků – jsou-li k dispozici – leží na stejné objektové rovině, jako např. logika nějakého rituálního jednání.²⁸

2. Personalizace badatele: Nejen předmět výzkumu, ale i jeho subjekt, tj. badatel, získává osobní rysy. Nestojí již nad věcí coby nějaký nezúčastněný pozorovatel. Změnu, jež zde nastává, charakterizuje Smith třemi aspekty. První z nich je vlastně problematizací požadavku uzávorkovat alespoň na dobu výzkumu své náboženské i jiné přesvědčení. Zatímco ideálem religionistiky konce 19. a počátku 20. století byl odstup od předmětu výzkumu a badatel neměl být pokud možno (ve svém výzkumu) osobně (vyznáním) na náboženství zainteresován, konstatuje Smith v tehdejší religionistice opačnou tendenci. Jejím ztělesněním je pro něj „angažovaný křesťan“ pracující na výzkumu nekřesťanských náboženství či alespoň „vážně hledající“. Za zmíněné angažované křesťany–religionisty můžeme dosadit Rudolfa Otta, Gerarda van der Leeuwa či Friedricha Heilera. Druhým aspektem probíhajících změn je to, že vedle nekonfesní sekulární vědecké tradice se objevují vědecké přístupy k náboženství vycházející z jiných než křesťanských náboženských pozic. Konečně třetím a důležitým aspektem je konec nadřazenosti západního racionalismu. Podle Smitha není důvod bezproblémově předpokládat, že právě západní sekulární racionalismus je tím správným přístupem. Přístupy ze strany křesťanství či buddhismu vystupují se stejným nárokem. Západní vědec je teď pouze zastáncem jedné z mnoha možných tradic.

3. Personalizace vztahu mezi badatelem a předmětem výzkumu: Vztah mezi personalizovaným subjektem a objektem výzkumu popisuje Smith jako setkání (encounter) a posun od pouhé deskripce náboženství k dialogu.²⁹ V mezináboženském dialogu může religionista přijmout různé role: může vystupovat jako *partner* (věřící religionista jako účastník dialogu), jako pouhý *pozorovatel* a analyzátor nebo jako *prostředník*. Smithovy sympatie stojí jednoznačně na straně aktivní účasti religionistiky na mezináboženském dialogu a jednu z nejpodstatnějších úloh vědeckého studia náboženství spatřuje v tom, že religionista zaujímá pozici předsedajícího (chairman) takových rozhovorů, prostředníka či tlumočnicka mezi jednotlivými náboženstvími, makléře, který může být nápomocen snaze jednotlivých náboženství o vzájemné porozumění. Těto prostředkující role je třeba se ujmout nejen na rovině osobní, ale rovněž na rovině institucionální. Ka-

²⁶ Wilfred Cantwell Smith, „Comparative Religion...“, 43, pozn. 24. („...the insider can speak authoritatively only for the present with final authority only for himself.“)

²⁷ Reiner Flasche, „Von der Selbstbeschränkung und Selbstbegründung der Religionswissenschaft“, in: týž – Fritz Henrich – Carsten Koch (Hg.), *Religionswissenschaft in Konsequenz. Beiträge im Anschluß an Impulse von Kurt Rudolph*, Münster: LIT 2000, 163–174, 167.

²⁸ Burkhard Gladigow, „Religionsgeschichte des Gegenstandes – Gegenstände der Religionsgeschichte“, in: Hartmut Zinser (Hg.), *Religionswissenschaft. Eine Einführung*, Berlin: Dietrich Reimer Verlag 1988, 6–37, 20.

²⁹ Wilfred Cantwell Smith, „Comparative Religion...“, 47.

tedry religionistiky se dle Smitha promění ve střediska, jejichž náplní budou rozhovory a duchovní setkávání zástupců různých náboženství. Předvojem takové transformace jsou religionistické instituty na univerzitách v Chicagu, na Harvardu a na McGillově univerzitě, jež touto proměnou prošly již v 50. letech 20. století. Právě tato aktivní role religionistiky v mezináboženském dialogu vysvětluje Smithův důrazný požadavek verifikace výsledků religionistického bádání stoupenci zkoumaného náboženství. Aby mohla religionistika hrát roli v mezináboženském dialogu, musejí být její výsledky formulovány tak, aby byly srozumitelné i mimo západní vědeckou tradici a akceptovatelné stoupenci zkoumaného náboženství (kritérium verifikace). Jednou ze základních úloh současné religionistiky je proto „utvářet výpovědi o náboženství, jež jsou současně srozumitelné přinejmenším ve dvou tradicích“.³⁰ Například píše-li buddhista religionistické pojednání o islámu, musí se vyjadřovat tak, aby jeho práce byly srozumitelné v obou náboženských tradicích a akceptovatelné zkoumanou tradicí, což je dle Smitha zároveň podmínkou jejich platnosti. Navíc musejí být tyto výpovědi formulovány tak, aby dostály tradici západní vědy.³¹ V tomto smyslu chápe Smith religionistiku jako mezikulturní hermeneutiku, jež má vést k vzájemnému porozumění.

Religionistika tak dle Smitha prodělává cestu od popisu náboženství coby neosobního „ono“ k „oni“ – tzn. že výzkum se zaměřuje na stoupence zkoumaných náboženství. V dalším kroku pak „my“ mluvíme o „nich“. Od personalizace subjektu výzkumu vede cesta k dialogu: „my mluvíme k vám“ a „my mluvíme s vámi“. Tento program kulminuje v modelu „my všichni mluvíme společně o nás“.³² Mezináboženský dialog vede dle Smitha za přispění religionistiky k „usmíření“ a k prohloubení „vědomí sounáležitosti“ celého lidstva. Práce religionisty vrcholí v uskutečňování, resp. v aktualizaci předpokládané jednoty lidstva, jež je zároveň podmínkou možnosti porozumění cizím náboženstvím. Náboženství je dle Smitha totiž třeba studovat na základě přináležitosti k danému společenství (only as a member of some group).³³ Ale protože jsme podle něj na začátku procesu, během něhož je stále více patrné, co v principu platilo, ale nebylo rozpoznáno, totiž že v pozadí rozmanitých forem náboženství je jednota, odpadá v jeho pohledu staré dilema studia náboženství „z vnějšku“ versus „zevnitř“. Religionista již nepopisuje z venku různorodé dějiny náboženství více či méně vzdálených či blízkých komunit, ale participuje na „mnohotvárných náboženských dějinách jediného existujícího společenství [jako jednoty myšleného] lidstva“.³⁴ Za jednotlivými náboženstvími, jejichž zdánlivá vzájemná uzavřenost a odlišnost je výsledkem dějinného vývoje, spočívá dle Smitha lidská religiozita (man's religiousness), na jejíž studium je třeba se zaměřit.

Význam a konec náboženství

Jednota lidstva je tak základem a zároveň cílem dějin náboženství a religionistika musí v tomto procesu aktivně spolupůsobit. Smith problematizuje samozřejmost, s jakou

³⁰ *Ibid.*, 52. („...it is the business of comparative religion to construct statements about religion that are intelligible within at least two traditions simultaneously.”)

³¹ *Ibid.*, 53.

³² *Ibid.*, 34.

³³ *Ibid.*, 55.

³⁴ *Ibid.*, 54. („...in the multiform religious history of the only community there is, humanity.”)

přijímáme, že existuje zvláštní sféra či oblast lidského života a společnosti, již jsme zvyklí nazývat náboženství, že tento jev se nachází na zemi v řadě rozdílných forem, z nichž každá je rovněž nazývána náboženstvím a má své vlastní jméno: křesťanství, buddhismus, hinduismus atp.³⁵ Toto zpochybnění je obsahem knihy *Význam a konec náboženství*,³⁶ jež Smithovi přinesla pověst klasika religionistiky (J. Hick). Ve světle této publikace je teprve patrné, proč se tradiční religionistický přístup k náboženství jako k nějakému neosobnímu „ono“ musí z hlediska Smithovy koncepce mjet s tím, o co by v religionistice mělo jít. Zmíněné „ono“ ve smyslu nějakého uzavřeného a neosobního, jako předmět chápaného systému, který nazýváme náboženstvím, je totiž výsledkem vývoje, jemuž dává Smith jednoznačně negativní předznamenání. Dnešní představa o tom, co je to náboženství, vznikla na Západě a je následkem procesu, během něhož se náboženství stává objektivně uchopitelnou entitou.³⁷ Smith hovoří o tomto procesu jako o procesu „reifikace“, tj. „zpředmětnění“ či „zvěcnění“ (51).

Smith sleduje vývoj významu latinského pojmu religio, jenž je základem pojmu náboženství ve většině západních jazyků. Ve vztahu k náboženským obřadům označovalo religio vnější výraz víry nebo postoj. Zárodek reifikace náboženství nachází Smith u Lucretia. U Cicerona převažuje užití pojmu religio k označení výkonu rituálu. V jeho užívání pojmu religio nachází Smith tendenci k personalismu a subjektivismu, obecně konstatuje, že u Cicerona odkazuje obvykle religio k něčemu niternému (23). O nové významy obohatilo podle Smitha pojem religio křesťanství, jež jej zprvu užívalo nejčastěji v polemice proti tradičním praktikám řecko-římských kultů, inovaci představuje užití religio k označení struktury organizace církve (25). Lactantius zavedl rozlišení vera religio – falsa religio, aby odlišil správné uctívání (worship) boha v křesťanství (27). Za důležité mezníky považuje Smith Jeronýmovo užití pojmu religio v latinském překladu Bible a Augustinovo pojetí religio jako živého a osobního vztahu k Bohu (28nn). Ve středověku ustupuje religio do pozadí, označuje řád mnišského života, v popředí stojí fides (31). Nové užití se objevuje v renesanci. Marsilio Ficino píše knihu s názvem *De Christiana Religione* a religio má u něj význam instinktu, jenž uschopňuje člověka vnímat Boha a uctívat jej (33n). V reformaci nehrálo dle Smitha religio důležitější roli, rozhodující změnu přístupu situuje do 17. století, kdy pojem náboženství začíná být používán k označení abstraktních intelektuálních konstrukcí a systémů idejí. Začíná vývoj „odvracení zájmu od lidského osobního smyslu pro posvátno k tomu, co lze nazvat pozorovatelný produkt nebo historický deposit jeho projevů“.³⁸ Pozvolna dochází k neblahé změně užívání pojmu náboženství: „od dynamické záležitosti srdce k neosobnímu systému, od užívání v singuláru k užívání v plurálu.“³⁹ Díky Schleiermacherovi a romantickému hnutí byl tento koncept doplněn o neintelektuální, emocionální složku (46), ale „náboženstvím“

³⁵ Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End...*, 15.

³⁶ Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion. A New Approach to the Religious Traditions of Mankind*, New York 1963, vydání z roku 1978 s úvodem od Johna Hicka. Při výkladu odkazují v závorkách na stránky uvedeného vydání.

³⁷ *Ibid.*, 51.

³⁸ *Ibid.*, 38. („...diversion of interest from man's personal sense of the holy to what we might call the observable product or historical deposit of its outworking.”)

³⁹ *Ibid.*, 38 n. („...from the dynamic of the heart to impersonal system; from singular to plural“)

se již jednoznačně rozumí různé systémy víry a praktik, které se v průběhu dějin vyvíjejí a tento vývoj se stává předmětem vědeckého studia, společně se snahou o systematické uspořádání těchto systémů. Ještě než Smith přejde k ohledání možných paralel v nezápadních kulturách, zmiňuje prohloubení pojetí náboženství, jež se stalo podle něj pro religionistiku osudným: Hegelovo pojetí náboženství jako něčeho, co má existenci samo v sobě a předchází všem svým historickým manifestacím (47n). Odtud je dle Smitha již jen krůček ke spisům Hegelova žáka Ludwiga Feuerbacha *Podstata náboženství a Podstata křesťanství*. Náboženství a jednotlivá náboženství má, resp. mají svou podstatu, je třeba ji jen najít.

Pro západní pojetí náboženství jako strukturované entity lze dle Smitha jen stěží najít ekvivalenty v jiných kulturách. Smith upozorňuje na to, že označení jednotlivých (jako „náboženských“ identifikovaných) systémů je až na výjimky vnější, neboť pro živé náboženské tradice světa našla moderna jména tam, kde žádná nebyla, a dané tradice je začaly akceptovat, chápat jako sebeoznačení velice pozvolna, často jen určité vrstvy daných společností, a to především ve snaze vymezit se vůči křesťanství. Analogicky k pojmu křesťanství byly raženy pojmy hinduismus, buddhismus atp.⁴⁰ Zvláštní případ představuje islám, jemuž Smith věnuje samostatnou kapitolu knihy (*The special case of Islam*), neboť v koránu najdeme jak obecný pojem náboženství (dín), tak sebeoznačení „islám“.⁴¹ Nicméně i v islámu konstatuje Smith proces reifikace od víry „k islámu“ a hovoří o moderním islámu jako o nejvíce reifikované tradici. Tento proces je dle něj především apologetickou reakcí na tlak Západu. Tak prodělal pojem náboženství proces „reifikace“ (zpředmětnění): od osobní kvality či zbožnosti k abstraktnímu věroučnému systému, k obecnému pojmu náboženství s rozličnými historickými manifestacemi.⁴²

Smithova kritika pojmu náboženství vychází ze dvou odlišných úrovní. Důvodem jeho nespokojenosti se západním konceptem náboženství jsou za prvé problémy související s religionistickým výzkumem. Podobně jako Rudolf Otto⁴³ vyčítá Smith religionistice, že se tradičně zaměřuje jen na to, co je racionálně uchopitelné, že se soustřeďuje jen na kumulativní tradici a nezabývá se osobními aspekty náboženství. Je-li totiž předmět religionistiky vymezován jako „náboženství“, pak se díky Smithem kritizovanému pojetí „náboženství“ právě tyto „personální aspekty“ dostávají mimo zorný úhel religionistického výzkumu. Následkem uvedené konceptualizace náboženství dochází k tomu, že mimo pozornost religionistiky zůstává vlastní religiozita člověka.⁴⁴ Přitom právě tuto dimenzi osobní víry považuje Smith za podstatu náboženství.⁴⁵ Religionistika se tedy musí zaměřit na to podstatné – nemá co do činění s „náboženstvími“ pojímanými jakožto nějaké neosobní systémy, nýbrž s „náboženskými lidmi“ (religious persons) (153).

⁴⁰ Srv. Jacques Waardenburg, „Über die Religion der Religionswissenschaft“, *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 26, 1984, 238–255, 248–252.

⁴¹ Např. 3:17/19: „Náboženstvím [dín] jediným u Boha jest věru islám“. (*Korán*. Z arabského originálu přel. Ivan Hrbek, Praha: Odeon 1991, 495, 743 n.)

⁴² Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End...*, 78.

⁴³ Otto, Rudolf, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Bresslau 1917, 1 nn.

⁴⁴ Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End...*, 18 nn, 51.

⁴⁵ *Ibid.*, 138.

Druhá rovina problému a důvod Smithovy kritiky leží na rovině samotných náboženství, resp. věřících, z pohledu religionistiky na rovině objektu výzkumu. Vzestup konceptu „náboženství“ totiž „do jisté míry koreluje s úpadkem v náboženské praxi“.⁴⁶ Podle Smitha vstoupilo „náboženství“ mezi věřící a Boha (127). Věřící však nemají (neměli by mít?) zapotřebí užívat pojmu náboženství nebo nějakého konkrétního sebeoznačení, neboť „[v]íra má co do činění s něčím nebo s Někým za nebo nad křesťanstvím či buddhismem“.⁴⁷

Pojem náboženství je do té míry nevhodný,⁴⁸ že Smith argumentuje pro jeho nahrazení adekvátnějším pojmem, resp. dvojicí pojmů: *kumulativní tradice* a *víra* (faith). *Kumulativní tradice* představuje souhrn objektivních jednotlivostí, jež tvoří život konkrétního náboženského společenství (kultovní místa, spis, teologické systémy, tance, normy, instituce, mýty), tzn. všechno, co může být předáváno od generace ke generaci a co je přístupné popisu historika (156–157). Oproti tomu „vírou“ rozumí Smith „vnitřní náboženskou zkušenost nebo zaangażovanost konkrétního člověka, domnělé či skutečné působení transcendence na člověka“.⁴⁹ Pojmy *víra* a *kumulativní tradice* opět nejsou jednoduše myšleny jen jako nástroj porozumění (rovina religionistického metajazyka), mohou je stejně dobře aplikovat i věřící jednotlivých tradic (153). Věřící stejně jako religionisté mají být s jejich pomocí schopni uchopit náboženské dějiny lidstva (157). Nyní má Smith po ruce pojmový aparát, jež postrádal ve starší studii *Srovnávací religionistika: kam a proč?*⁵⁰ Tam sice hovořil o náboženství, ale neustále zdůrazňoval, v jakém smyslu tento pojem užívá: ve smyslu náboženství jako vnitřní kvality, jako záležitosti srdce, ve smyslu osobní víry (faith). Pojem náboženství, tak, jak on mu rozumí, vlastně nahradil pojmem víra. Víra podle něj není nikdy kolektivní povahy, existuje pouze víra jednotlivců, konkrétní akt odevzdání se, neexistuje nějaká kolektivní víra, víra obecná nebo ideální víra (191n). Víra druhého člověka je nám přístupná jen skrze její vnější výrazy (171), skrze prvky kumulativní tradice, jež odpovídají dřívějším *tangible externals*. Jednotlivé náboženské tradice jsou v průběhu dějin akumulované celky těchto výrazů víry (171).

⁴⁶ *Ibid.*, 19. („...the rise of the concept ‚religion‘ is in some ways correlated with a decline in the practice of religion itself.“)

⁴⁷ *Ibid.*, 13. („Faith is concerned with something, or someone, behind or beyond Christianity, or Buddhism.“)

⁴⁸ *Ibid.*, 195. Smith připouští pouze možnost užít pojmu náboženství ve smyslu zbožnosti nebo adjektivního užití, neboť „žít nábožensky je atribut lidí“. („...living religiously is an attribute of persons.“) Tento atribut je dle Smitha odůvodněn tím, že člověk participuje na transcendenci, ne na nějaké entitě nazývané náboženství.

⁴⁹ *Ibid.*, 156 n. („...an inner religious experience or involvement of a particular person; the impingement on him of the transcendent, putative or real.“) V poznámce 12 na str. 330 Smith odmítá substanciální (essentialist) definici víry a zastává definici operacionální (operational), jež chápe víru jako „to, co se děje s člověkem nebo v člověku, když odpovídá univerzu způsobem, jenž mu byl předán kumulativní tradicí“. („...what happens to or in a man when he responds to the universe in a way that has been made available to him by the or a cumulative tradition.“)

⁵⁰ Studie *Comparative Religion: Whither – and Why?* byla publikována roku 1959, tzn. čtyři roky před publikací *The Meaning and End of Religion. A New Approach to the Religious Traditions of Mankind* z roku 1963. Knihu lze považovat za rozvinutí myšlenek z uvedené studie, opřené o rozsáhlou dokumentaci vývoje pojmu náboženství, jež slouží jako argument pro zřeknutí se tohoto pojmu a pro jeho nahrazení pojmovou dvojicí „víra“ a „kumulativní tradice“.

To, co se tradičně nazývá náboženství, se tak dle Smitha odehrává mezi dvěma póly: mezi *vírou* a jejími *vnějšími projevy*, a představuje „dialektický proces mezi světským a transcendentním, proces, jenž má své místo v osobní víře a v životě mužů a žen, proces, jenž není zcela pozorovatelný a jež nelze uzavřít do nějakých rozumových mezí“.⁵¹ Víra vychází z tradice, jež jednotlivci předchází. Člověk se setkává s konkrétní náboženskou tradicí, vyrůstá ve společenství lidí, pro něž má tato tradice význam. Na základě vlastních duševních schopností (capacities of his own life) a podmíněna vnějšími okolnostmi (circumstance of his outer life) vyrůstá individuální víra člověka,⁵² jež pak, někdy více, někdy méně, zpětně modifikuje kumulativní tradici.

Podobně jako je Smithova kritika přístupu k „náboženství“ adresována věřícím i religionistice, je přínos jím zavedených pojmů dvojí: Konec *pojmu* náboženství (The Meaning and End of Religion) a jeho nahrazení pojmovou dvojicí *víra* a *kumulativní tradice* přinese věřícímu „pravdivější víru v Boha a pravdivější lásku k bližnímu“, pro badatele znamená „jasnější porozumění náboženským fenoménům, jež studují“.⁵³ Nahrazení pojmu náboženství uvedenými pojmy je tedy přínosem nejen pro religionistiku, ale rovněž pro věřící. Smithovi přitom nelze vyčítat, že předěl mezi těmito roviny přehlíží. Podle něj patří odlišení roviny religionistického výzkumu a vlastní roviny náboženství minulosti. Přichází totiž nová generace „badatelů inovátorů“, která rezignuje na tradiční rozdělení „vnější pozorovatel“ (the outside observer) a věřící (participant in tradition). Proto je taky možná a nutná nová teorie, vhodná k tomu, aby sloužila současně pozorovatel i věřícímu (200).

The Meaning and End of Religion znamená konec *pojmu* náboženství, jak mu religionistika a jednotliví věřící rozumějí ve významu, jenž je až výsledkem historického vývoje, protože správný a původní *význam* náboženství je „náboženský život člověka“.⁵⁴ Tento náboženský život, víra, je lidskou odpovědí transcendenci. Víra je osobní a každý den nová, ale důležitější než rozdíly dané příslušností k nějaké náboženské tradici je jednota víry, jež je dle Smitha založena v transcendenci. To, co mají jednotliví věřící společného, „nespočívá v tradici, jež je uvádí k transcendenci, ani v jejich víře, kterou osobně odpovídají, ale v tom, čemu odpovídají, v transcendenci samotné“, tj. v Bohu.⁵⁵ Koncem náboženství ve vlastním slova smyslu, koncem, k němuž náboženství poukazuje a může vést, je Bůh, neboť: „Tradice se vyvíjí. Lidská víra se proměňuje. Bůh přetrvává.“⁵⁶

⁵¹ *Ibid.*, 187. („...a dialectical process between the mundane and the transcendent, a process whose locus is the personal faith and the lives of man and women, not altogether observable and not to be confined within any intelligible limits.”)

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ibid.*, 195. („...a truer faith in God and truer love of their neighbour; and for scholars, a clearer understanding of the religious phenomena that they are studying.”)

⁵⁴ *Ibid.*, 201. („...man's religious life itself.”)

⁵⁵ *Ibid.*, 192, 325 pozn. 21. („...lies not in the tradition that introduces them to transcendence, not in their faith by which they personally respond, but in that to which they respond, the transcendent itself.”)

⁵⁶ *Ibid.*, 192. („The traditions evolve. Men's faith varies. God endures.”)

Shrnutí

Smithova práce *Význam a konec náboženství* výrazně přispěla k vědomí podmíněnosti pojmu náboženství, raženého západní křesťanskou kulturou. Při hodnocení knihy, všeobecně považované za jeho hlavní a nejdůležitější dílo, je třeba od sebe oddělit dva aspekty: prvním je analýza vývoje a proměn významu latinského religio až k pojmu náboženství v evropských jazycích a ohledání nezápadních náboženských tradic s ohledem na obecný pojem náboženství a (sebe)označení jednotlivých náboženství. Pokud vím, byl Smith prvním, kdo podal ucelený výklad této problematiky. Jeho analýza byla s korekturami, jež jsou mnohdy dány jinými akcenty badatelů, potvrzena pracemi, které po *Meaning and End of Religion* následovaly.⁵⁷ Pozitivně byly přijaty především analýzy západní tradice náboženství.

Druhý aspekt hodnocení knihy *Význam a konec náboženství* plyne ze vztahu mezi touto publikací a studií *Srovnávací religionistika: kam a proč?* z porovnání těchto asi nejdiskutovanějších Smithovým studií je patrné, že analýza pojmu náboženství, jež došla nejvyššího, resp. jediného uznání, má v jeho argumentaci roli jen pomocnou. Přestože to nijak nesnižuje význam jeho výzkumů, je třeba si všimnout toho, že Smithovy analýzy mají podložit argument, že obecné pojetí náboženství a pochopení jednotlivých náboženství jako nějakých uzavřených systémů je výsledkem historického vývoje. Smith zasazuje proměny významu pojmu náboženství do konstruovaného degenerativního procesu reifikace, připomínajícího depravační teorii pátera Wilhelma Schmidta. Od spásyplného počátku, od plnosti náboženského života se význam pojmu náboženství postupně proměňuje v abstraktní, vnější, uchopitelnou entitu.

Smithův důraz na studium lidské stránky náboženství odpovídá sebepochopení moderní religionistiky jakožto jedné z antropologických věd. Předmětem religionistického výzkumu není Bůh, transcendence, posvátné atp., ale lidské výpovědi o Bohu, transcenci atp.⁵⁸ Jenomže tyto výpovědi deklaruje Smith na pouhé „externals“ či prvky kumu-

⁵⁷ Robert Muth hledá původní význam „religio“ v Ciceronově etymologii („Qui autem, quae ad cultum deorum pertinerent, diligenter retractarent et tamquam relegerent, sunt dicti religiosi ex relegendo...“, M. Tullius Cicero: De natura deorum II 72). Religio podle Mutha označovalo takový postoj Římanů, jenž bedlivě usiluje o plnění vůle božského numen a o úzkostlivě přesné provádění všech kultických předpisů. (Robert Muth, „Vom Wesen römischer 'religio'“, in: Wolfgang Haase – Hildegard Temporini (Hg.), Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, II, 16.1, Berlin 1978, 290–354, 349.) Podle Ernsta Feila bylo „religio“ pro Římany jen jedním z výrazů (vedle pietas a sanctitas), jež označovaly postoj Římanů vůči bohům. Zatímco pietas mělo význam vztahu více osobního, ale ne niterného, šlo v religio spíše o vnější úkon. Religio označovalo dodržování rozličných úkonů (např. obětí, výkladu znamení atp.). Tyto různé postoje shrnovalo spíše „deos colere“. Římané neužívali religio coby souhrnný pojem označujícího nauku, kult atp., religio neoznačovalo ani samostatný instituční rámec. (Ernst Feil, Religio: Band 1. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation, Göttingen 1986, 48nn.)

⁵⁸ Horyna v navázání na Georga Schmidta rozlišuje mezi *náboženskou skutečností* a *skutečností náboženství*. Jen *náboženská skutečnost* může být předmětem religionistického výzkumu, nikoli to, co je *skutečností (pro) náboženství*, „to, na co se jednotlivá náboženství zaměřují jako na svůj konečný cíl“. (Břetislav Horyna, Úvod do religionistiky, Praha: OIKOYMENH 1994, 27.) Srv. dále Burkhard Gladigow, „Religionsgeschichte des Gegenstandes – Gegenstände der Religionsgeschichte“, in: Hartmut Zinser (Hg.) *Religionswissenschaft. Eine Einführung*, Berlin: Dietrich Reimer

lativní tradice, za něž je třeba proniknout k tomu, co je vlastním předmětem religionistiky, a to k vnitřní kvalitě života. Na základě svého nejhlubšího křesťanského přesvědčení považuje Smith za centrální kategorii výzkumu náboženství víru. Smith tak stojí v jedné řadě s jinými hledači podstaty náboženství, s některými z nich jej spojuje situování této podstaty do stránky subjektivního prožívání (např. s Rudolfem Ottem). Důraz na individuální víru (faith) jakožto centrum náboženství znamená stejně jako v případě Otta zanedbání společenského a institucionálního charakteru náboženství. Jako předmět religionistického bádání Smith určuje „vnitřní kvalitu života“, „víru“, jež je, jak Smith neustále zdůrazňuje, každý den jiná! Jak je pak možná věda o náboženství, když za náboženství dosadíme „vědu o víře, jež je každý den jiná“? Jak je možné se kompetentně vyjádřit k výsledkům religionistického výzkumu? Kam by vedla realizace Smithova rozvrhu, to jsem se pokusil ukázat již v textu: je-li to věřícího víra, na kterou se religionistika zaměřuje, pak jedině on může být kompetentní k posouzení správnosti religionistického výzkumu. Důraz na individuální pojetí víry se tak na rovině gnoseologické promítá ve Smithově přijetí klasického dualistického schématu, jež člověka dělí na vnější projevy a nitro, do něhož má přístup jen dotyčný sám, ostatní jen nepřímo – skrze vcitění se do jeho nitra, toto vcitění se (opřeno o přátelství) je tak i dle Smitha jedinou možnou cestou k porozumění. Takový postoj sebou nutně nese podsouvání badatelovy náboženské zkušenosti a vede k normativním soudům a ke zkresleným výsledkům, jež vypovídají více o badateli než o zkoumaném. Ze Smithova požadavku verifikace výsledků religionistiky věřícím dále vyplývá další sporná otázka: problematika výběru vhodného „předmětu“ výzkumu. Kdo je dle Smitha tím věřícím, který má verifikovat religionistická nahlédnutí? Je-li víra každý den jiná, musel by to být *konkrétní* věřící v *konkrétním* čase. Kdo je ale tím „reprezentativním vzorkem“? Je to palestinský dělník nebo islámský intelektuál působící většinu života na americké univerzitě? V jakém jazyce by mělo k verifikaci dojít, aby bylo možné vyhovět dvěma porovnávaným tradicím a ještě tradici vědecké?

Smith se se svým personalistickým programem zasazuje o zrušení požadavku odstupu od předmětu výzkumu a věren svým teoretickým východiskům tento požadavek sám nerespektuje. Neustále přeskakuje z roviny religionistického metajazyka do roviny předmětu výzkumu. Někdy hovoří jako ten, kdo náboženství analyzuje, jako religionista, někdy jako zanícený náboženský reformátor. v jeho pohledu sdílí náboženský reformátor s religionistou stejný úkol: zastavit negativní proces reifikace a vytvořit prostor pro živou vizi víry. Oživení víry a oživení výzkumu náboženství jsou paralelní procesy a religionistický výzkum má jednoznačně určený praktický zřetel: je úlohou moderních náboženských reformátorů pomoci lidem, aby jejich náboženství nevstoupilo mezi ně a Boha⁵⁹. Religionistika se dle Smitha má stát „disciplinovaným sebevědomím rozmanitého a rozvíjejícího se náboženského života lidstva“.⁶⁰ Smith jako nějaký náboženský prorok předepisuje náboženstvím, resp. věřícím, co mají dělat. Díky absenci kritického odstupu chápe náboženství jednoznačně pozitivně a neklade si otázku, zda vůbec představitele

Verlag 1988, 6–37. (Český překlad: Břetislav Horyna – Helena Pavlincová, *Dějiny religionistiky. Antologie*, Olomouc: Nakladatelství Olomouc 2001, 172–178.)

⁵⁹ Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End...*, 127.

⁶⁰ Wilfred Cantwell Smith, „Comparative Religion...“, 55. („Comparative religion may become the disciplined self-consciousness of man's variegated and developing religious life.“).

zkoumaných náboženství mají zájem o jakýkoli mezináboženský dialog, natož o dialog pod vedením religionisty. Smith volá po aktivní roli religionisty při mezináboženském dialogu, ale kdo má být partnerem tohoto dialogu? Muslimský duchovní, intelektuál nebo námezdní dělník? Jen nepřímo si z několika Smithových poznámek můžeme udělat obraz o jeho představě těchto dialogů, když např. píše, že bychom „sotva asi zorganizovali nějaký dialog s hinduisty, aniž bychom pozvali Rádhakrišnana“,⁶¹ a že k setkávání mezi věřícími jednotlivých náboženských tradic dochází jak na organizované úrovni, tak „neformálně ve všech kavárnách světa“.⁶²

Smithovi patří místo v dějinách religionistiky především z toho důvodu, že upozornil na kulturní podmíněnost pojmu náboženství a na roli sebepochopení věřících v religionistickém výzkumu. Jeho přístup ke studiu náboženství však zároveň paradigmaticky ukazuje, kam religionistika spěje, jestliže překračuje sebeomezení, jež si klade coby empirická, nenormativní a nehodnotící věda.

SUMMARY

Jiří Gebelt

Personalizace religionistiky. Dialogická religionistika Wilfreda Cantwella Smitha

The Personalisation of the Science of Religion. Wilfred Cantwell Smith's Dialogical Science of Religion

The emphasis of the self-understanding of the believer is connected in the European science of religion mainly with the „applied hermeneutics“ of Jacques Waardenburg. But it was Wilfred Cantwell Smith, who in his early works from the fifties first emphasised the role of the believer in religious studies' research and placed emphasis on research into religious facts with regard to the importance they have for particular believers. Smith's preference for the perspective of believers over against that of religious studies' research is, however, unacceptable to the latter discipline. Similarly unacceptable is the concentration of religious research on the individual concept of faith. Smith's dialogical conception of the science of religion exceeds its own limit, which it defines as empirical, non-normative and non-evaluative science; however, with his work *Meaning and End of Religion* he contributed greatly to the consciousness of a conditioned concept of „religion“, as determined by Western Christian culture.

⁶¹ *Ibid.*, 49.

⁶² *Ibid.*, 51.