

Palenčár, Marián

Religiozita a spiritualita

Studia Sieradzana 2, 53-61

2012

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Abstrakt

The aim of this article is explication of the concepts *religiosity* and *spirituality*. The author draws attention to frequent confusion those two concepts in everyday life, as well as in some scientific communities. The text comes out from some of thoughts in the works of E. Durkheim, R. Otto and M. Eliade, concerning to a given issues (*sacrum/profanum, numinosum*). Author points out that, while the concept *spirituality* means a need and ability to transcend finality of the human being (based on transcendence of immanent nature of his *ego cogito*) to the other at all, the concept *religiosity* means the special case of this spirituality (as well as a *meaning of life, morality* and other). *Religiosity* means the human need and ability to transcend *ego cogito* in the direction to a peculiar kind of other – to a sacred other (sacredness, *numinosum*).

Cieľom tohto článku je explikácia obsahu pojmov *religiozita* a *spiritualita*. Autor upozorňuje na častú zámenu týchto dvoch pojmov v každodennom živote, ako aj v niektorých vedeckých komunitách. Text vychádza z niektorých myšlienok v dielach E. Durkheima, R. Otta a M. Eliadeho, ktoré sa týkajú danej problematiky (*sacrum/profanum, numinosum*). Autor poukazuje na to, že pokiaľ pojem *spiritualita* znamená potrebu i schopnosť transcendovať konečnosť ľudskej bytosti k inému vôbec (na základe prekonania imanentnej povahy jeho *ego cogito*), pojem *religiozita* znamená zvláštny prípad spirituality (popri *zmysle života, morálke* a i.). Znamená ľudskú potrebu i schopnosť transcendovať *ego cogito* k zvláštnemu druhu iného – k posvätnému inému (k posvätnému, k *numinózn*).

1.

Je známe, že pojmy *religiozita* (*náboženskost*) a *spiritualita* (*duchovnosť*) sa veľmi často ztotožňujú, považujú sa za synonymné. Pritom sa to netýka iba každodenného vedomia, ale deje sa to aj v odborných kruhoch. Najčastejšie sa s tým stretávame v radoch náboženských autorov. V literatúre sa to prejavuje napr. tým, že svojim obsahom zbierka jednoznačne náboženskej poézie sa pomenuje jednoducho zbierkou duchovnej poézie - duchovnej bez prívlastku. Vo filozofickej a teologickej tvorbe či v niektorých špeciálnych vedách je to podobné - buď sa pojem duchovnosť (spiritualita) explikuje pomocou charakteristík typických pre náboženskost (religiozita) alebo je vzťah medzi nimi značne nejasný. Spomínané platí v mnohom nielen pre slovenskú filozofickú, teologickú a často aj psychologickú literatúru, ale nájdeme to aj v textoch zahraničnej proveniencie. Tak napr. austráľčan E. J. Cuskelly v diele *Súčasná spiritualita s podnázvom Duchovný život z hľadiska súčasnej psychológie* chápe svoje úvahy o duchovnosti ako „štúdium milosti, ktorá zdokonaľuje prirodzenosť“, kde „milosť je účasť na božskom živote“⁷² a „duchovný život je život celej ľudskej osoby, žijúcej pre Boha v prirodzenosti, ktorú jej Boh dal a prostredníctvom Boha.“⁷³ Podobné vymedzovanie *duchovného* prostredníctvom *náboženského* nie je v diele ojedinelé. Podľa autora napr. „Duchovný život začína duchovným

⁷² E. J. Cuskelly, *Súčasná spiritualita. Duševný život z hľadiska súčasnej psychológie*, Kostelní Vydří 1994, s. 15

⁷³ Tamže, s. 18

stretnutím medzi Bohom a človekom⁷⁴ a „prameň duchovného života laika je všeobecný prameň Božej milosti a osobná skúsenosť s osobným stretnutím vo viere.“⁷⁵ Mohli by sme, pravda zohľadňovať fakt, že Cuskellymu ide, podľa jeho vlastných slov (viď úvod danej práce) - o teológiu duchovnosti a jeho záujem je tak sústredený na náboženskú dimenziu duchovnosti. To však nemení nič na fakte, že v texte neexistuje zmienka o žiadnej inej, od náboženského obsahu nezávislej duchovnosti. Vyzerá to tak, že čokoľvek je duchovné, musí byť aj náboženské.

Ešte jeden príklad, tento raz zo špeciálnej oblasti zdravotníctva - z ošetrovateľstva. Autori knihy *Základy ošetrovateľstva* v kapitole nazvanej *Duchovná a náboženská starostlivosť o pacienta* síce upozorňujú, že „Duchovnosť, viera a náboženstvo sú osobitné jednotky, hoci tieto pojmy ľudia niekedy zamieňajú“⁷⁶, ale hneď ďalšia veta tomuto tvrdeniu odporuje, keď píše, že „**Duchovnosť** alebo duchovné presvedčenie je viera alebo vzťah s akousi vyššou mocou, tvorivou silou, božským jedincom alebo nekonečným zdrojom energie.“⁷⁷ A o odstavce nižšie podobne čítame: „*Duchovnou potrebou* je potreba jednotlivca udržiavať, napravnosť svoje presvedčenie a vieru k splneniu náboženských povinností.“⁷⁸ Pritom podobných nejasností a významových kolísaní je v danej kapitole mnoho. Formačný vplyv názorov podobného druhu na zmýšľanie niektorých vedeckých spoločností i na mienku širšej verejnosti je zaiste nezanedbateľný.

Cieľom nasledujúcich úvah o probléme vzťahu medzi *spiritualitou* (*duchovnosťou*) a *religiozitou* (*náboženskosťou*), je ukázať na základný rozdiel v obsahu (i rozsahu) oboch týchto pojmov, pretože práve o jasnosť pojmov, a až v druhom rade o vzťah samotných entít - náboženskosti a duchovnosti, nám tu predovšetkým pôjde.

2.

Na pozadí dosiaľ povedaného bude vhodné trochu bližšie analyzovať pojmy náboženstvo (*religia*) a náboženskosť (*religiozita*), aby nám tak zreteľnejšie vynikol rozdiel medzi nimi oboma (v obsahu i rozsahu) na jednej strane a pojmom (ľudská) duchovnosť (*spiritualita*) na strane druhej.⁷⁹ Pod pojmom (ľudská) duchovnosť budeme pritom predbežne

⁷⁴ Tamže, s. 69

⁷⁵ Tamže, s. 237

⁷⁶ B. Kozierová, G. Erbová, R. Olivierová, *Ošetrovateľstvo I.*, Martin 1995, s. 777

⁷⁷ Tamže.

⁷⁸ Tamže.

⁷⁹ Sme si pritom vedomí, že aj pojem náboženstvo a náboženskosť je potrebné navzájom zreteľne odlišiť, z metodických dôvodov to však ešte predbežne neurobíme.

rozumieť schopnosť i potrebu človeka transcendovať svoju konečnosť, založenú na imanencii jeho egocentrického *ego cogito*, k niečomu inému (aj nepredmetnému) mimo seba vôbec.

V našich ďalších úvahách je potrebné najprv reagovať na fakt, ktorý je bežne prezentovaný v odbornej literatúre, že totiž neexistuje všeobecne prijímaná definícia náboženstva. Tak napr. český religionista B. Horyna konštatuje, že „...ani religionistika, ani ktorákoľvek iná disciplína nemá všeobecne akceptovanú, to znamená vedeckou komunitou uznanú a prijímanú definíciu náboženstva.“⁸⁰ Podobný názor, že „... neexistuje zhoda v tom, čo presne tvorí náboženský fenomén“ nájdeme aj u sociológov⁸¹ a niektorí filozofi sa vyrovnávajú s daným stavom tak, že podľa nich by „dostačujúcou odpoveďou na otázku „Čo je náboženstvo?“ mohla byť skôr encyklopédia než definícia, spočívajúca v jednej vete.“⁸² Akoby za určité nerelativistické východisko z takejto situácie môžeme preto, v danej súvislosti, považovať riadky známeho slovenského religionistu Jána Komorovského, že „sa rozmanité definície náboženstva navzájom dopĺňajú, pravda je v ich sume.“⁸³ Tento postoj má však, okrem určitých výhod - jednou z nich je napr. zachovanie priestoru pre komplexný prístup v skúmaní daného fenoménu - jeden nedostatok. Pri nepružnom prístupe môže iba konzervovať *status quo* aktuálneho, ako by povedal T. Kuhn, *predparadigmatického štádia výskumu* v tejto oblasti, príznaky ktorého sú tu evidentné. Domnievame sa však, že mnohosť charakteristík javu nevylučuje dostatočne argumentované uznanie niektorej z nich za podstatnú. Napriek spomínaným názorom a bez toho, aby sme sa púšťali do hlbšej porovnávacej analýzy rôznych chápaní náboženstva sa domnievame, že existuje v súčasnosti jeho istá, široko akceptovaná a aj dostatočne zdôvodnená charakteristika, ktorá má všetky predpoklady stať sa paradigmatickou a my sa tu k nej prikláňame.

Táto, pre nás pracovná verzia chápania náboženstva má korene v diele francúzskeho sociológa a filozofa E. Durkheima *Elementárne formy náboženského života* z r.1912 a jej jadro spočíva v akceptovaní rozhodujúcej úlohy rozlíšenia medzi sakrálnym a profánnym pre pochopenie povahy tohoto javu. Podľa Durkheima: „Náboženstvo je systém navzájom súvisiacich presvedčení (*croyances*) a činností (*pratiques*) vzťahujúcich sa na posvätné veci, to znamená na veci oddelené a zakázané; presvedčení a činností, ktoré spájajú do rovnakého

⁸⁰ B. Horyna, Úvod do religionistiky, Praha 1994, s. 18. Por. J. Heller, M. Mrázek, Nástin religionistiky, Praha 1988, s. 12n

⁸¹ The encyclopedic Dictionary of Sociology, Guilford, Connecticut 1986, s. 241

⁸² J. Speake (ed.), A Dictionary of Philosophy, London, 1979, s. 283

⁸³ J. Komorovský a kol., Religionistika a náboženská výchova, Bratislava 1997, s. 237

morálneho spoločenstva, zvaného Cirkev, všetkých tých, ktorí k nej patria.⁸⁴ Táto definícia, ako je zrejmé, a konštatuje to aj samotný autor, má dve časti. V našom kontexte zohráva dôležitejšiu úlohu najmä jej prvá časť ako nutná podmienka daného vymedzenia. Druhá - dostatočujúca podmienka vymedzenia, ktorá odkazuje na integračnú a socializačnú (sociologickú) funkciu náboženstva v spoločnosti, má síce menší, avšak nezanedbateľný význam. To, pre nás dôležité spočíva v autorovom názore, že „Všetky známe náboženské presvedčenia ... predpokladajú klasifikáciu vecí ... na dve triedy, na dva protikladné druhy, označené vo všeobecnosti dvoma rozdielnymi termínami ... *profánnny* a *sakrálnny*“, ... „medzi ktorými nie je nič spoločné.“⁸⁵ Pritom „Posvätné veci sú“, podľa neho „tie, ktoré sú chránené a oddelené zákazmi; profánne veci sú tie, na ktoré sa tieto zákazy vzťahujú a ktoré musia zachovávať odstup (*doivent rester a distance*) od prvých. Náboženské presvedčenia sú predstavy, ktoré vyjadrujú podstatu posvätných vecí a vzťahy, ktoré majú (*soutiennent*) buď navzájom medzi sebou alebo s profánnymi vecami.“⁸⁶ Nevyhnutnou črtou akéhokoľvek náboženstva je teda fakt, že v ňom vždy ide o vzťah človeka k posvätnému⁸⁷ na pozadí predošlého zreteľného rozlíšenia reality na profánnu a sakrálnu. Základný prínos tejto, dodnes aktuálnej koncepcie spočíva v tom, že predkladané určenie náboženstva je na jednej strane dostatočne široké na to, aby bolo vhodné na opis a objasnenie (a teda teoretické zjednotenie) celej široko diferencovanej skupiny kultúrnych javov v dejinách ľudstva, označovaných bežne ako „náboženské“. Na rozdiel napr. od dosť rozšírenej (a nielen v každodennom vedomí), ale príliš úzkej definície náboženstva iba ako „vzťahu človeka k Bohu“ nevyklučuje z tejto skupiny také „náboženstvá bez Boha“, akým je budhizmus či konfucianizmus. Zároveň je, na druhej strane, dostatočne určité na to, aby nám umožňovalo zreteľne odlíšiť náboženské javy od nenáboženských, čo sa budeme snažiť ukázať nižšie.

S vyššie uvedeným vymedzením „náboženstva“ (v rôznych obmenách) sa zhodujú mnohí súčasní autori a možno povedať, že sa medzi odborníkmi stáva azda až natoľko prevažujúcim, že vstupuje dokonca do slovníkov a encyklopédií. Tak pre autorov francúzskeho *Les notions philosophiques* je náboženstvo „... oblasť, ktorá riadi všetky činnosti (*pratiques*) a presvedčenia, ktoré sa vzťahujú na posvätno (*ayant trait au sacré*).“⁸⁸ Podobne V. Neff v svojom *Filozofickom slovníku* píše, že „Bez Boha sa náboženstvo môže

⁸⁴ E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totemique en Australie*. Paris 1925, s. 65

⁸⁵ Tamže, s. 50, 53.

⁸⁶ Tamže, s. 56.

⁸⁷ Porovnaj tieto i nasledujúce riadky s podaním Durkheimových názorov na danú tému z pera jeho žiaka M. Halbwachsa - M. Halbwachs, *Pôvod náboženského vedomia podľa E. Durkheima*, Bratislava 1997.

⁸⁸ *Les Notions Philosophiques. Dictionnaire*. 2., Paris 1990, s. 2226

zaobísť, ale nikdy bez posvätnosti.⁸⁹ Rovnaký názor nájdeme v *Dictionnaire de la Sociologie* z roku 1991, že „podľa všeobecne uznávanej definície spočíva náboženstvo podstatne v súbore presvedčení a činností, ktoré sa týkajú posvätného.“⁹⁰ Aj v *Teologickom slovníku*, ktorého spoluautorom je známy teológ K. Rahner, rozlišujú autori širšie a užšie chápanie náboženstva, kde prvé „... sa často definuje ako styk so svätým, posvätným.“⁹¹ Nakoniec už aj spomínaný religionista J. Komorovský využíva túto charakteristiku ako jedno z vymedzení náboženského faktu.⁹² Vo výpočte podobných názorov zrejme už nie je potrebné pokračovať.

Aby však toto opakované tvrdenie o „vzťahu človeka k posvätnému“ ako o invariante rozmanitých podôb náboženských faktov nebolo iba prázdny konštatovaním, treba bližšie určiť v čom spočíva „mikroštruktúra“ sakrálneho a na základe toho aj samotný vzťah človeka k nemu. Odpoveď na túto otázku je pre nás dôležitá najmä ako kľúč k pochopeniu nami predpokladaného základného rozdielu medzi nesakrálnou transcenciou – duchovnosťou, spiritualitou vôbec a sakrálnou transcenciou - religiou i religiózitou. Domnievame sa, že v tomto ohľade môžeme nájsť významnú inšpiráciu v konkrétnom rozvinutí pojmu i celej problematiky posvätného, ktorú po Durkheimovi podal, v dnes už klasickej práci *Das Heilige (Posvätno)*, nemecký teológ a religionista R. Otto.⁹³ Čo je teda posvätno podľa R. Otta a v čom spočíva vzťah človeka k nemu (čo sú vlastne iba dve strany toho istého)?

3.

Samotné posvätno považuje R. Otto za zloženú kategóriu, osnovanú na centrálnom pojme jeho teórie - *numinózne*. Tu je potrebné pripomenúť, že existuje značná podobnosť (nielen náhodná a terminologická) medzi týmto pojmom a Kantovým *noumenonom* - vecou osebe, ako opakom *fainomenonu* - veci pre nás. Ako numinózne, tak aj noumenon môžeme považovať za rozumom (u Kanta teoretickým) nepoznatelné a javy presahujúce transcendentno. Na rozdiel od Kanta, podľa ktorého môžeme toto obmedzenie čistého rozumového poznania prekonať praktickým rozumom - mravným konaním, založenom na kategorickom imperatíve, ktoré transcenduje javy smerom k veci osebe, neposkytuje Otto takúto mohutnosť žiadnému rozumu, ničomu racionálnemu. Keďže, podľa neho je samotné numinózne „čosi iracionálne, to znamená, že sa nedá určiť v pojmoch, môže byť prístupné iba

⁸⁹ V. Neff, *Filozofický slovník pro samouky, neboli antigorgias*. Praha 1993, s. 245

⁹⁰ G. Ferréol, Ph. Cauche, J.-M. Dupre, N. Gadrey, M. Simon, *Dictionnaire de sociologie*. Paris 1991, s. 230

⁹¹ K. Rahner, H. Vorgrimler, *Teologický slovník*, Praha 1996, s. 196

⁹² J. Komorovský a kol., *Religionistika a náboženská výchova*, Bratislava 1997, s. 236

⁹³ R. Otto, *Świętość*, Warszawa 1968

prostredníctvom špecifickej emocionálnej reakcie⁹⁴, zvláštneho citu, ktorý nazýva - *senzus numinis*. Ako nepoznatelné je numinózne svojou formou večným tajomstvom - *mysterium*, to znamená niečím „skrytým, nepochopiteľným, nezrozumiteľným“⁹⁵, nevysvetliteľným, pre človeka vždy „čímsi celkom iným.“⁹⁶ Z hľadiska svojho obsahu „ (...) je numinosum ... na jednej strane (...) odpudzujúcim elementom *tremendum*. (...) a na druhej strane je zároveň ... čímsi zvlášť *príťažlivým*, okúzľujúcim, *fascinujúcim* (...).“⁹⁷ *Numinosum est mysterium tremendum et fascinans*. Vzťah človeka k nemu je preto zásadne ambivaletný. Predovšetkým má „pocit *mysterium tremendum*, tajomstva plného hrôzy“⁹⁸ - akejsi neopísateľnej, nadprirodzenej, numinotickej úzkosti, ktorá je, podľa Otta to „najnižšie a najhlbšie v náboženskej skúsenosti.“⁹⁹ Tesne s tým je spojený zážitok „absolútnej všemohúcnosti“¹⁰⁰ numinózna, jeho nekonečnej a záhadnej moci - *majestas*. *Majestas* vedie k pocitu „zničenia (*annihilatio*) vlastného ja“ a zároveň k uznaniu „jedinej a všezahrňujúcej reálnosti (...) toho, čo je transcendentné (...).“¹⁰¹

Potiaľ *tremendum*. Na druhej strane je človek numinóznom prítahovaný - obsahuje v sebe element *fascinans* - pretože jeho prítomnosť ho zároveň robí šťastným a spôsobuje mu nevyslovnú radosť. Zážitky prirodzenej lásky a nádeje sú, podľa Otta, iba približným vyjadrením tohoto stavu,¹⁰² ktorý je absolútnym zaujatím, uchvátením a odovzdaním sa. K tomuto subjektívnejšiemu prvku sa nakoniec pridružuje moment *augustum* (z lat. *augustus*, -a, -um: vznešený, posvätný), ktorým je numinózne „natoľko, nakoľko je samo v sebe objektívnou hodnotou, ktorá vzbudzuje úctu.“¹⁰³ K pôvodnému ú-divu, prítomnom v *mysterii*, ktorý v dotyku s *tremendum* prerástol u človeka do ú-žasu až ú-desu, tak pridalo *fascinans* dimenziu ob-divu, úcty a rešpektu, čo v spojení s vlastným podriadením sa rezumovalo nakoniec do bázlivého uctievania nedotknuteľného transcendentna. Inšpirovaní Kantovými i Ottovými úvahami by sme mohli povedať, že ono jediné existuje skutočne, v plnej dôstojnosti - teda pre seba (samoúčelne) a nie pre iné (napr. ako prostriedok pre naše

⁹⁴ Tamže, s. 41.

⁹⁵ Tamže, s. 42.

⁹⁶ Tamže, s. 54, 55 an.

⁹⁷ Tamže, s. 64.

⁹⁸ Tamže, s. 41.

⁹⁹ Tamže, s. 41.

¹⁰⁰ Tamže, s. 48.

¹⁰¹ Tamže, s. 49. *Mysterium* samotné by vzbudzovalo ú-div, ale v spojení s *tremendum* vedie skôr k ú-desu, akejsi nevysvetliteľnej kozmickej úzkosti z blízkosti numinózne. Nejde tu o vystupňovanie obyčajného strachu, ale o úzkosť v zmysle podobnom Kierkegaardovmu (С. Кьеркегор, Понятие страха, Москва 1993) Nastupuje „bázeň a chvenie“ či „strach a triaška“, ako to vyjadril ten istý autor v názve iného zo svojich diel.

¹⁰² Tamže, s. 63.

¹⁰³ Tamže, s. 87.

účely - vec pre nás). Až tu môžeme hovoriť o numinózne ako o *sacer* či *sanctum* - svätom, posvätnom čiže uctievanom a zbožňovanom (s celou svojou ambivalenciou) v prežívaní i v činoch človeka.

Potiaľ pojem posvätného u Otta. Na rozdiel od Durkheima kládol tento autor v svojej analýze väčší dôraz na psychologický aspekt problému, než na sociologický a zaujímal ho viac iracionálny moment posvätného, ktorý považoval v tomto fenoméne za určujúci, než racionálny.¹⁰⁴ Hoci boli jeho názory neskôr zmenené a doplnené, najmä v prácach rumunského religionistu M. Eliadeho, ktorý sa snažil „fenomén posvätna predstaviť v jeho komplexnosti“ a najmä v protiklade k profánnemu,¹⁰⁵ jeho základný prínos pre pochopenie podstaty náboženstva je neodškriepiteľný. Práve explikovaný vzťah človeka k posvätnému, po patričnom doplnení o racionálne momenty a rozšírený z prežívania aj na ľudskú činnosť v spoločnosti a jej výsledky, je pre nás základom pre konkrétnu charakteristiku toho, čo rozumieme pod *náboženstvom*, *religiou*.

4.

Domnievame sa, že po doterajšej analýze by sme mohli výsledný obsah pojmu náboženstva lakonicky, ale maximálne primerane vyjadriť slovami českého religionistu M. Mrázka, ktorý o ňom píše ako o súhrne „prejavov kladného vzťahu k numinóznej transcencii, ktorý uznáva rozdiel medzi posvätným a neposvätným.“¹⁰⁶ Pritom pod kladným vzťahom tu budeme chápať práve už spomínanú ambivalentnú bázlivú úctu k posvätnému. V tejto podobe nám však v danom pojme stále ešte splývajú dva momenty, ktoré už môžeme na tomto mieste od seba odlišiť a oddiferencovať tak od seba pojem náboženstva (*religio*) a pojem náboženskosti (*religiositas*). Ich základný obsah je rovnaký, preto sa aj obyčajne ztotožňujú. Kým prvým budeme rozumieť vždy nejaký konkrétny súhrn či systém prejavov spomínaného kladného vzťahu k posvätnému, druhým budeme mať na mysli predovšetkým ľudskú potrebu a schopnosť takýto vzťah k posvätnému vo všeobecnosti uskutočňovať. Konkrétne náboženstvá majú historický a dočasný charakter, religiozita je akousi antropologickou konštantou.¹⁰⁷ Po tomto vymedzení potom základný rozdiel medzi pojmom *spiritualita* (duchovnosť) a pojmom *religiozita* (náboženskosť) vidíme v tom, že

¹⁰⁴ Samotný Otto si je však vedomý zloženosti kategórie svatosti. Podľa neho, „posvätno nie je nikdy iba numinosum ... ale je presýtené racionálnymi elementami...“ (Otto, *Świętość*, Warszawa 1968, s. 146), obsahuje teda ako „racionálne, ak aj iracionálne súčasti“ (Tamže, s. 148).

¹⁰⁵ M. Eliade, *Posvätné a profánní*, Praha 1994, s. 10

¹⁰⁶ J. Heller, M. Mrázek, *Nástin religionistiky*, Praha 1988, s. 231

¹⁰⁷ Tamže, s. 3 an.. Por. J. Komorovský a kol., *Religionistika a náboženská výchova*, Bratislava 1997, s. 292.

prvý je všeobecnejší (má širší rozsah), ide v ňom o akúkoľvek transcenciu - presahovanie imanencie *ego cogito* k inému vôbec. Druhý je špecifickejší (jeho rozsah je užší a je podmnožinou rozsahu predošlého pojmu), ide v ňom o zvláštny druh transcencie - presahovanie k posvätnému inému, k posvätnému transcendentu.¹⁰⁸ Pritom posledný znak (transcenciu k posvätnému) budeme považovať za *differentia specificca* „religiozity“ ako jedného z druhových pojmov „spirituality“, na rozdiel od iných druhových pojmov (napr. *zmyslu života, poznania, mravnosti* a pod.). Samozrejme, vymedzenie pojmov samotných a vzťahy medzi nimi je jedna vec. Druhým problémom je už samotný vzťah medzi spiritualitou (resp. jej jednotlivými druhmi či formami) a religiozitou ako entitami - reálnymi fenoménmi ľudského života. Tu sa môže stať, že duchovnosť vôbec (a teda všetky jej druhy) môže nadobudnúť náboženskú podobu. Potom budeme hovoriť napr. náboženskej filozofii či náboženskom umení. Pritom je otázkou ďalšieho hodnotenia, či budeme tento religiózny aspekt považovať za „aspekt hĺbiny v celku ľudského ducha“ a „rozmer hĺbky vo všetkých jeho funkciách“¹⁰⁹, ako to vidí P. Tillich alebo za posúvanie týchto aktivít do fiktívnych polôh, ako to vidia ateisti. Samotná analýza vzťahu medzi duchovnosťou a náboženskosťou ako reálnymi entitami však už nie je predmetom predkladaných úvah.

Bibliografia:

- Cuscelly, E. J.. Současná spiritualita. Duchovní život z hlediska současné psychologie, Kostelní vydří 1994.
- Durkheim, E.. Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totemique en Australie, Paris 1925.
- Eliade, M.. Posvátné a profánní, Praha 1994.
- Ferréol, G., Cauche, Ph., J.-M. Dupre, J.-M., Gadrey, N., Simon, M. Dictionnaire de sociologie, Paris 1991.
- Halbwachs, M. Pôvod náboženského vedomia podľa E. Durkheima, Bratislava 1997.
- Heller, J., M. Mrázek, M. Nástin religionistiky, Praha 1988.
- Horyna, B. Úvod do religionistiky, Praha 1994.
- Komorovský, J. a kol.. Religionistika a náboženská výchova, Bratislava 1997.
- Kozierová, B., Erbová, G., Olivierová, R. Ošetrovatelstvo I., Martin 1995.
- Кьеркегор, С.. Понятие страха, Москва 1993.
- Les Notions Philosophiques. Dictionnaire. 2., Paris 1990.

¹⁰⁸ Por. M. Eliade, Posvátné a profánní, Praha 1994, s. 141

¹⁰⁹ P. Tillich, Biblické náboženství a ontologie, Praha, 1990, s. 67, 65

Neff, V. Filozofický slovník pro samouky, neboli antigorgias, Praha 1993.

Otto, R. Świętość, Warszawa 1968.

Rahner, K., Vorgrimler, H. Teologický slovník, Praha 1996.

Speake, J. (ed.) A Dictionary of Philosophy, London 1979.

The encyclopedic Dictionary of Sociology, Guilford, Connecticut 1986.

Tillich, P. Biblické náboženství a ontologie, Praha 1990.