

Jan Assmann  
 RELIGIO DUPLEX  
 Ägyptische Mysterien  
 und europäische Aufklärung

Berlin (Verlag der Weltreligionen im Insel Verlag) 2010, 507 str.

Německý badatel Jan Assmann je v českém prostředí znám především jako egyptolog, zatímco jeho sepětí s kulturní vědou tu není tolik patrné, soudě alespoň podle počtu vydaných titulů a intenzity reflexe. To v neposlední řadě souvisí s tím, že Assmann do svého emeritování roku 2003 působil jako egyptolog v Heidelbergu a až poté byl v Kostnici jmenován honorárním profesorem pro obecnou kulturní vědu. Z této druhé disciplíny pochází také substrát pro onu složku jeho díla, k níž náleží jeho poslední monografie *Religio duplex*.

Její titul je výpůjčkou od německého filosofa a Spinozova přívržence Theodora Ludwiga Laua a má označovat náboženskou diferenci, spadající do jednoty rozlišení esoterního a exoterního náboženství. Assmann neusiluje o vnějškově distancovanou klasifikaci, nýbrž o zachycení podvojnosti, jež se v dějinách náboženství – počínaje starověkým Egyptem s jeho obecným polytheismem a s uctíváním všejediného božstva zasvěcenými – znovu a znovu navrácí. Není tedy řeč o dvojitým náboženství ani o dvou tvářích jednoho náboženství, nýbrž o jednom náboženství ve dvojí formě, a to právě s odvoláním na Laua, který sám číslou *duplex* kladl do predikátového postavení. Zvláštním Assmannovým

zájmem při explikaci této dichotomie je pak diference náboženské universality a partikularity, k níž se ještě vrátíme v závěru našich úvah. Nyní jen poznamenejme, že Lau své pochopení diference nastínil na pozadí rozlišování přirozeného a zjeveného náboženství, jež vycházelo z dichotomie „Knihy přírody“ a „Knihy Písma“. Tato dichotomie, kterou zavedl ve 13. století Bonaventura v návaznosti na Augustina, vyjadřuje theologické pojetí boží universalní manifestace ve stvoření a partikulární manifestace v různých formách zjevení. Podle Assmanna jí odpovídá také podvojnost lidské příslušnosti k monotheistickému pránáboženství a k určitému, například státnímu náboženství.

Kniha se dělí na dvě části. První část se věnuje tématu pojmenovanému v titulu knihy. Druhá část pak výběrově představuje dosud zdaleka nevyčerpané bohatství zednářské literatury, zaměřující se zejména na historii svobodných zednářů a na zkoumání mystérií. Toto zkoumání koncem 18. stol. nahradilo dřívější legendaristické odvozování zednářské tradice od stavitelů Šalomounova chrámu. Zevrubně pojednání, zahrnující množství ukázek a speciálně představující čtrnáct příspěvků z *Journal für Freimaurer* (Časopis pro svobodné zednáře), zčásti inklinuje k antologii, zčásti ke zřehledňování plodů novodobého zájmu o Egypt, tedy k uspořádání pramenů opor pro svébytné uplatnění autorova zájmu o obhajobu egyptologie v širším smyslu.

O celku nicméně rozhoduje část prvá. Její historické rozpětí od starověkého Egypta po evropský novověk sice v Assmannově podání dostává

podobu poměrně přetržitého sledu kulturně-dějinných situací (k jejich fázujičímu shrnutí srv. 351 n.).<sup>1</sup> Tuto rozostřenost, danou mj. skokem od platonismu k modernímu politickému myšlení, překrývají však příčné spojitosti, vyplývající již z antických a později z novověkých obrazů starověkého Egypta, které byly motivovány zájmem o esoterismus.

Již ve zprávách antických autorů, z nichž některé by si ještě zasloužily zhodnocení a ocenění, se totiž rýsuje obsah koncepce *religio duplex*. Speciálně ji bylo možné rozvíjet na základě egyptského písma, které bylo buď symbolické, nebo alfabetské, a na základě dvojího („mystického“ a „literárního“) smyslu znaků. Řecké pochopení hieroglyfů jako tajného písma bylo sice mylné, mělo však svou oporu v zájmu o tajemství, který vzrostl v závěru dějin starého Egypta. V iniciačních rituálech docházelo ke konjunkci písma, tajemství a moci, a zasvěcenci byli uváděni do společnosti založené na tajemství. Platonismus pak dvojnásobně interpretoval rozlišením zdání a bytí. Rozhodně úctyhodné však je, že obraz egyptské *religio duplex*, založený na gramatologické teorii (podle Assmanna je gramatologie pozdně staroegyptského původu), vytrval dokonce až do 18. století. Právě o období 17.–18. století, kdy se rozvinulo jeho teoretické zpracovávání, se Assmann zajímá nejintenzivněji a kvůli němu teprve dostává egyptologická složka knihy svůj smysl.

Předpoklady novověké teorie „dvojitého náboženství“ připravil ovšem již ve 12. století jeden z největších

židovských učenců vůbec Moše Maimonides. Ve svém díle *More nevuchim* (Průvodce tápajících, kol. 1190) prohlásil o biblickém náboženství, že jako „historická nádoba nečasové pravdy“ (64) mělo svou vnitřní a vnější dimenzi (vzhledem k odlišení rozumově zdůvodnitelných mravních a právních předpisů od rituálních příkazů, jejichž historické zkoumání vede k odhalení nečasové pravdy v historicky podmíněné „nádobě“). Po prostředkování renesančním platonismem pak tuto teorii v 17. století rozvíjel anglický theolog a hebraista John Spencer a další z cambridgeských platoniků, filosof a theolog Ralph Cudworth. Ten ji zasadil do platonismu, a tak hájil víru před atheisty a deisty, přitom si však vysloužil kritiku ze strany ortodoxie. Irský deista John Toland ji aplikoval v kritice politické teologie, která podle jeho názoru devotně a instrumentálně slouží mocenským zájmům. Velmi vlivné pak bylo její rozpracování, s nímž v 18. století přišel William Warburton. Tento theolog a duchovní odvozoval lidové pohanské náboženství z politické teologie jako údajného nástroje pořádku ve státě a ve společnosti, a tím je bránil před teorií „kněžského podvodu“. Bylo to sice za cenu omylů (k nimž patřilo zasazení myšlenky boží všejednoty do eleusinských mystérií), důležité však je, že Warburton našel značný ohlas mezi německými svobodnými zednáři.

Zatímco Warburton rozlišoval (ve smyslu jakési *religio triplex*) politiku, morálku a přirozenost, popř. pravdu, zednáři a zejména ilumináti se z politiky stahovali do sféry tajemství,

<sup>1</sup> Čísla v závorkách odkazují ke stránkování recenzovaného svazku.

do apolitického prostoru, aby v něm svou kompetenci uplatňovali v morálce a pravdě. Díky tomuto rozlišení vnitřního a vnějšího náležely ideály zednářů do oblasti tajemství, a přitom se ocitaly v zásadním napětí s reálným politickým prostorem (v podobě absolutistického státu) a později jmenovitě s politickou teorií a protizednářskou kritikou v *Leviathanovi* Carla Schmita (*Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, 1938). Napětí je veskrze pochopitelné, vždyť politický prostor by se po případném obecném naplnění ideálů mravnosti a pravdy musel zhroutit, a tak se nabízelo uplatňovat právě struktury *religio duplex* či *philosophia duplex*.

Svobodnému zednářství věnuje Assmann celou čtvrtou kapitolu, do níž mimo jiné zasazuje jako důležitou oporu „romány o tajných společnostech“ (Geheimbundromane), které tajemství spojují s osvícenstvím. Jako význačný příklad mu slouží jeden z prvních románů tohoto druhu, dílo francouzského filologa Jeana Terrassona *Sethos, histoire, ou Vie tirée des monuments, anecdotes de l'ancienne Égypte, traduite d'un manuscrit grec* (Séthos neboli životní příběh vzatý z památníků a příběhů starého Egypta, přeložený z řeckého rukopisu) z roku 1731, v němž je vylíčen příběh o cestě za zasvěcením. Assmann přitom upozorňuje na podceňované postavení těchto románů ve srovnání s „romány vzdělávacími“, k nimž patří kupříkladu Rousseauův *Emil*, a na jejich zvláštní ráz (kromě souvislosti s tajnými společnostmi je pro ně charakteristický také motiv iniciace).

V kontextu novověkého zájmu o mystéria zachycuje *religio duplex* Friedrich Schiller ve své přednášce *Die Sendung Moses* (Mojžíšovo poslání) z roku 1790, v níž se opírá o traktát svého přítele, teologa a filozofa, velmi důležité osobnosti své doby, Carla Leonharda Reinholda *Die Hebräischen Mysterien oder die älteste religiöse Freimaurerei* (Hebrejská mystéria neboli nejstarší náboženské svobodné zednářství) z roku 1788. Reinhold zosobňoval koherenci mezi mystériem a racionalismem ve znamení „vědeckého svobodného zednářství“, které se příznačně uplatňovalo ve vídeňské lóži „U pravé svornosti“ (Zur Wahren Eintracht). Její členové se věnovali rozsáhlému zkoumání egyptských mystérií a zejména s přičiněním filosofa Antona Kreila hledali v egyptském tajemném náboženství původní formu svobodného zednářství. Vedle toho se polyhistor Jacob Friedrich Reimmann chopil obrazu egyptské společnosti a kultury, rozpolcené na veřejnost a tajemství, a vyvodil z něho zmíněný pojem *philosophia duplex*. Kreilem se možná inspiroval Mozart, pokud spolupracoval na libretu *Kouzelné flétny*. Assmann ji označuje jako *opera duplex* a již dříve jí věnoval zvláštní, velmi detailní analýzu ve své monografii *Die Zauberflöte: Oper und Mysterium* (Kouzelná flétna. Opera a mystérium),<sup>2</sup> v níž přihlédl k asociacím mezi operou a mystériem, popřípadě svobodným zednářstvím.

Uvedená jména, zastupující nonkonformní linii západního myšlení (v českém prostředí ovšem vesměs málo připomínanou) a vztahující se

2 J. Assmann, *Die Zauberflöte: Oper und Mysterium*, München 2005.

ke zkoumání, jež přešlo do badatelských a intelektuálních aktivit svobodných zednářů, klade Assmann do podobné souvislosti již ve své starší publikaci *Moses der Ägypter: Entzifferung einer Gedächtnisspur* (Mojžíš Egyptan: Rozluštění jedné paměťové stopy).<sup>3</sup> V ní nastiňuje Freudovu teorii, podle níž byl Mojžíš egyptským přívržencem monoteistického kultu, založeného králem Echnatonem, a jeho prostředkovatelem, který na základě této náboženské inovace vytvořil náboženství dávných Hebrejců. Dále v ní rozvíjí téma „náboženského násilí“, jehož východisko spojuje právě s Mojžíšem. Věcně pak toto východisko ztotožňuje s vymezováním náboženství navenek pomocí rozlišování, co je v náboženství pravé a co falešné. Koncem minulého století tím Assmann vyvolal rozsáhlou diskusi. Ve své nové knize ale toto téma v zásadě opouští (pouze je na str. 182 připomíná) a namísto něho rozpracovává pojem *religio duplex* jako pojem implikující možné překročení náboženského konfliktu.

Líčení zájmu o mystéria v osvícenské době přináší téma bezpochyby provokativní (přímo mystérii anebo osvícenstvím se ovšem kniha zabývá jen v minimální míře). Tento zájem ilustruje Assmann slovy, která chceme

ocitovat na doklad jeho shovívavosti k hypotézám tehdejších učenců: „Nelze říci, že Spinoza svou [nauku] převzal od těchto Egyptanů?“ Citát pochází z díla egyptologa Paula Ernsta Jablonského (1693–1757). Českého čtenáře by v této souvislosti mohlo zaujmout, že tento ve svém rodu již druhý orientalista a třetí člen bramborské akademie věd byl pravukem Jana Ámose Komenského.

Chceme-li se zamyslet nad přínosem Assmannovy knihy, musíme vyjít od jejího leitmotivu, jímž je *religio duplex*. Tento leitmotiv vznáší nábožensko-teoretický nárok a vzbuzuje v době krátce po vydání dosti otevřenou otázku, a sice jakou má naději prosadit se zejména v religionistice. Nechceme jeho potenciál podceňovat, protože nejde o nic menšího než o pochopení západních náboženských dějin 17. a 18. století. Nicméně vyplatí se umírněný skepticismus – religionisté budou pojem jistě rádi připomínat, nelze však odhadnout, nakolik se etabluje. V každém případě představuje *religio duplex* jedno z autorových význačných témat posledních let. Kniha dokonce završuje jeho dlouhodobé sledování tématu, doložené v řadě publikací, o přednáškách nemluvě.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> J. Assmann, *Moses der Ägypter: Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München 1998 (angl. *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Cambridge [Mass.] 1997).

<sup>4</sup> Srv. J. Assmann, *Moses der Ägypter*, str. 140, 150, 158 n. ; též, *Of God and Gods. Egypt, Israel, and the Rise of Monotheism*, Madison (Wisc.) 1998, str. 139–142: koncept *religio duplex* jako rozlišení populárního, exoterického, a elitního, esoterického, náboženství, zhodnocené za osvícenství myšlenkou tolerance; též, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, Frankfurt a. M. 2000, str. 265–267 (česky *Panství a spása. Politická theologie ve starověkém Egyptě, Izraeli a Evropě*, Praha 2012, str. 289–291); též, *Die Zauberflöte. Oper*

Pojmenování konceptu, který Assmann vyzdvihuje z dějin idejí, má dvojitou výhodu, a sice jednoduchost a odvozenost z tradice, která je předmětem autorova zájmu. Tyto výhody se pak projevují při konfrontaci s rozlišováním esoterity a exoterity. Přepjatá podezřívavost ze strany konformismu anebo naopak soudobé vyprazdňující zlidovění esoterismu svědčí spíše o odtrženosti, zato pojem *religio duplex* implikuje binárně diferencovanou integritu. Kromě toho uvažme, že binární schémata nalezná v dějinách náboženského myšlení bohaté uplatnění, a není třeba zvláště připomínat, že se o jejich rozbor zasloužil zejména – Assmannem ovšem nezmiňovaný – Claude Lévi-Strauss. Ten hovořil o binárních opozicích ve smyslu komplementární dichotomie, představující obecný strukturální moment lidského myšlení. Nechceme nyní klíčkovat mezi svébytnostmi obou myslitelů a jejich disciplín ani mezi pro a proti, která se z různých stran na Lévi-Straussovo dílo snášejí. Konfrontací obou autorů bychom jen chtěli naznačit možnost chápat Assmannovu dichotomii jako případ binarit a dualismů, spolu s tím možnost prohloubení způsobu, jenž je jejímu rozlišování vlastní – prohloubení ve smyslu překračování hranice hledáním původní a zároveň ideální jednoty, která diferencovanost překonává.

Když pak ale myšlenku vnitřní duplicity vybraných případů náboženství Assmann variuje pojmem *homo duplex*, pocházejícím od Giovanniho Boccaccia, nelze říci, že by šlo o uplatnění zcela šťastné a domyšlené. I zde souvislost vychází od starověkého Egypta a pak přes antické téma „vnitřního člověka“ dosahuje zejména k Lessingově variantě v podobě dvojí socializace pouhého přirozeného člověka (*homo naturalis*) – jako občana (*homo civilis*) a na vyšší úrovni jako kosmopolity (*kosmpolités*). Má se tak stát zřejmým, že cílem tajných společností moderní doby bylo zušlechťování člověka. Lessing (spolu s Mendelssohnem a Herderem) tedy význačně osvícensky reflektoval dvojici partikularity a universalit, a tím vlastně reformoval *religio duplex*. Nicméně jakkoli se ústřední pojem osvědčuje, a jakkoli proto nechceme tuto interpretaci podkopávat, nemůžeme se vyhnout otázce, která zpochybňuje přímočarou transpozici někdejšího ideálu do 20. století a do dalších výhledů. Co si totiž počít s úsilím o lidské zušlechťování a s ideálem nového člověka, který se později ve 20. století v kontextu totalitních režimů (jež se paradoxně, ne však náhodou, k oněm tajným společnostem stavěly krajně nepřátelsky) tragicky zvrhl? Není již na prosazování tohoto ideálu cosi hluboce nejistého (srv.

---

*und Mysterium*, München 2005; též, Schiller, *Mozart und die Suche nach neuen Mysterien*, in: *Athenäum, Jahrbuch für Romantik*, 16, Paderborn 2006, str. 13–37, zvl. str. 32: raně idealistická „nová mythologie“ se nachází na půdě konceptu *religio duplex*; též, *Religio Duplex: Die Ringparabel und die Idee der doppelten Religion*, in: O. Gutjahr (vyd.), *Nathan der Weise von Gotthold Ephraim Lessing*, Würzburg 2010, str. 73–88: ideou tří náboženství knihy byl islám, jenž byl v době středověkého osvícenství nadřazen Západu.

202)? Jako řešení se sice nabízí vyhradit postavení ideálu alespoň některým ze stávajících náboženských společností, ale v západoevropském prostředí, v němž je veřejné a vůbec exoterní pochopení a uplatnění náboženství nanejvýš sporné, ochabuje interpretační potenciál, poskytovaný Assmannovým pojmem *religio duplex*.

Když poté první část knihy vyúsťuje v přenesení osvícenských ideálů do kontextu globalizace, dochází tak k rehabilitaci (pomocí pojmu universalismu) pojmu kosmopolitismu, který je již odedávna často haněn, ale který si také dokázal zjednávat přízeň, v antice například u stoiků a v novověku u osvícenců. Spolu s tím Assmann povyšuje toleranci na vzájemné uznání. Nicméně tady se vnučuje podezření blízké předešlému. Není totiž povšechné sledování „rostoucí solidarity“ a požadování respektu k jinakosti (ač v nezbytných mezích) přece jen ve své jednostrannosti přílišným očekáváním (srv. zvl. 210 n.)?

Paradoxní vazba mezi určitým typem racionalismu a mystérií není přitom tak prostá, aby nás jednoduše uchránila před nejistotami, které vzchází z optimistického Assmannova předpokladu, že v současném globalizovaném světě je náboženství jako *religio duplex* nevyhnutelné. Assmann si bere k ruce (aniž by uvedl zdroj, z něhož čerpá) zejména Gándhího rozlišení na konkrétní náboženství a universální neinstituční Náboženství, jež je věcí jednotlivců. Jako by Gándhí předznačoval dnes již

poněkud unavené a podle některých názorů dokonce již vyhasnuvší hnutí New Age, které Assmann ani nezmiňuje, ačkoli pro jeho schéma by zčásti použitelné bylo. Patrně však odkazují na moderní mezináboženské konflikty v Indii, které uvázly v partikularitě, s níž však má být kongruentní ona vnitřní a zároveň universální forma náboženství.

Některé dosavadní ohlasy na Assmannovu monografii se kupodivu nepozastavují nad jeho příznivým přístupem k hlubšímu jedinému náboženství, jemuž protřečí všichni zastánci teze, že náboženství je vždy v plurálu. Některé z nich však – podle našeho názoru pochopitelně – vyjadřují rozpaky nad vágností jeho programového postulátu náboženského míru. Assmannovu knihu je tedy třeba číst jednak jako erudovaný pohled do západních dějin idejí 17.–18. století, resp. do jejich méně konformních linií, jednak jako výraz osobního zaujetí, které autorovo stanovisko částečně posouvá za hranice analýzy dějin myšlení. Tutéž oscilaci bychom mohli spojovat i s Assmannovým dovoláváním knihy známého amerického politického filosofa Michaela Walzera *Thick and Thin* (Tlustý a tenký), v níž se můžeme seznámit s konceptem universálního lidstva a partikulární společnosti jako sekulární verzi *religio duplex*.<sup>5</sup> Zde ovšem Assmann zůstává dlužen vysvětlení vztahu náboženství a sekularity z pohledu teorie náboženství (srv. 208). Bez takového vysvětlení se myšlenka sekulárního náboženství jeví rozporná.

<sup>5</sup> M. Walzer, *Thick and Thin*, Notre Dame 1994.

Upozorněme ale ještě na několik nesnází, které působí závěr celé publikace. Zatímco první část zakončuje výhled, do závěru části druhé je zanesena retrospektiva, sloužící tázání na reálnou opodstatněnost myšlenky *religio duplex*. Assmann připomíná též u nás svou publikační činností známého hlavního rabína Sjedenocných hebrejských společenství Commonwealthu Jonathana Sackse, který upozornil na počátky rozlišování universalit a partikularity náboženských vazeb v hebrejské bibli (tj. na ukotvení *religio duplex* v ní), v jejímž dějinném konceptu dochází k postupnému posilování partikularity. Assmannova úvaha by si ale zasloužila doplnění, protože hebrejské literární dějiny dovolují (oproti explicitní biblické dějinné linii) prokázat spíše výraznou tendenci k oné universalitě, u níž Assmann upozorňuje na kongruenci s partikularitou (partikulární Mojžišův zákon – universálně lidská Noemova smlouva), a zároveň dílčí souběh obou tendencí.

Další rozpaky může vyvolat uplatnění egyptského pojmu Ma'at, který se vztahuje k universální harmonii a jemuž před lety Assmann věnoval obsáhlou monografii *Ma'at: Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten* (Ma'at: Spravedlnost a nesmrtelnost ve starém Egyptě).<sup>6</sup> Nyní tento pojem získává svou pointu ve sjednocení různých aspektů božstva, které je pokládáno zároveň za stvořitele světa (světa včetně bohů a lidí), udržovatele světa a za pomocníka v nouzi, o němž se takto mluví v jednom hymnu z 10.–9. století př. Kr. Assmann se

ale dopouští dvou omylů. Jednak tu bez jakéhokoli zdůvodnění konstatuje „genuinně filosofickou ideu Boha“ (370), ne tedy dílo theologické reflexe (pojem filosofie chápe v širším smyslu i jinde ve svém díle a podobá se tak antickým autorům, hledajícím filosofii daleko za hranicemi Řecka). A jednak v kontrastu s tím konstatuje, že ve Starém zákoně dochází k systematickému potlačování rozlišení „kultu“ a „spravedlnosti“, což odporuje skutečnosti, že ve Starém zákoně obojí velmi dynamicky koexistuje. Tím se ale výrazně oslabuje odůvodněnost Assmannových závěrů, podle nichž židovství, křesťanství a islám mají tendenci potlačovat rozdíl mezi – řečeno slovy Thomase Luckmanna – „viditelným“ a „neviditelným“ náboženstvím. Nicméně přiznejme, že těmito připomínkami ještě nezpochybňujeme Assmannovu tezi, že monodimenzionalita je na škodu monotheismu, monismu i kosmotheismu.

Heslo *religio duplex* je dostatečně silné, aby vedlo do knihy i při její rozepjaté dějinné perspektivě soudržnost. Nicméně zůstává otázkou, kam bychom dospěli, kdybychom se dočkali rozpracování řady dílčích témat a odkazů, které Assmannovo nastínění pohledů do dějin *religio duplex* spolytvářejí. Kupříkladu podkapitola o Tolandovi ve třetí kapitole nadmíru rozvádí kritiku náboženství, která s *religio duplex* nesouvisí přímo, nýbrž jako moment, s nímž se vyrovnávala politická theologie. To spíše právě politická theologie by si zasloužila celistvé a zároveň stručné vystižení, jestliže

<sup>6</sup> J. Assmann, *Ma'at: Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München 1995.

s ní Assmann spojuje další dějiny pojmu *religio duplex*. Přece jen se kniha vyznačuje jistou nevyvážeností. Následující podkapitola o Warburtonovi je výrazněji konsistentní, ačkoli vyústění v Schellingově pojednávání mystérií by bylo možné ještě doplnit o dialog *Bruno: Ein Dialog über die Erkenntnis des Ewigen* (Bruno. Dialog o poznání věčnosti) z roku 1802. Zevrubnější vyličení dějin filosofie ovšem není Assmannovým záměrem. I tak ale vychází najevo, že se koncept *religio duplex* neuplatňoval jen na půdě esoterismu, což by mu ostatně přímo protirečilo, nýbrž přesahoval také do dějin „exoterní“ filosofie.

Řečeno závěrem: pojem *religio duplex* se svými dialektickými momenty vytváří jedno určité hledisko pro sledování náboženského, kulturního a myšlenkového vývoje počínaje starověkým Egyptem, ne tedy třeba Athénami nebo Jeruzalémem, hledisko, které monografie nemohla a ani neusilovala naplnit v celé dějinné šíři. Z hlediska

dějin myšlení tu máme co dělat zejména se zvláštní dimenzí osvícenského rozumu. Idea dvojitého náboženství významně koriguje odcizující odlučování exoterního a esoterního náboženství, universalitu a partikularitu, nepožaduje však splnutí. Záměrem je zasazovat se o vyloučení znásilňujících mocenských ambicí, jež prosazují jen vlastní nárok na pravdu – v tom Assmann zhluboka nadechuje ducha své doby. Přínos jeho práce tedy spočívá v upřednostnění integrity kontrastů a v široce projeveném smyslu pro speciální zkoumání, méně však již ve smyslu pro důsledné kladení základních otázek a důslednou reflexi prozkoumaného. Ve výsledku se projevu je nedovyojasněnost možného uplatnění schématu *religio duplex* se zřetelem k obecným dějinám náboženství a speciálně v aplikaci tohoto schématu na dějiny křesťanství, jejichž průběžnou a ne právě uniformní součástí je binarita universalitu a partikularitu.

Jiří Hoblík