

6. Náboženská interpretace náboženství: pohled zevnitř

Náboženství není interpretováno pouze zvenčí. Náboženství také po celé své dějiny interpretují vlastními způsoby sebe sama. Hlasy a pohledy věřících se zde nezabýváme proto, abychom se konečně dobrali nějaké vyšší pravdy, nebo proto, že představují teorie konkurující sekulárním pohledům. V náboženských přístupech totiž nacházíme další příklad toho, jak pomocí daného schématu nebo optického aparátu vytváří interpretace svět. V této kapitole jsou těmito optikami různé normativní modely nadlidských skutečností čili jeden z identifikačních znaků náboženství. Jejich prostřednictvím náboženský život imaginativně používá, třídí a obnovuje své světy.

Optické zaměření náboženského jazyka

Pro věřícího jsou pravdy jeho náboženství nejdůležitějším optickým aparátem pro pozorování sebe i světa. Náboženská interpretace přímo vychází z vlastního náboženského jazyka a věrně se ho drží. Vše, co říká, čerpá z vlastního slovníku a textů, z vlastních bohů. Náboženství se dívá na svět skrze své Ježíše, Buddhy a Korány a je rozhodujícím způsobem omezeno pouze mírou vlastního náboženského porozumění a imaginace.

Interpretace v tomto případě není pouhou teorií, ale aktem víry, aktem chápání toho, co je dáno vlastní tradicí jako svaté a nejdříve skutečné. Pokud je religiozita typem činnosti, druhem chování, potom je náboženská interpretace jednou z forem těchto aktivit. Věřící nejsou lidé, kteří nejdříve mají nějakou teorii náboženství a potom se rozhodují, že se stanou věřícími. Právě naopak, teorii náboženství mají právě proto, že věří. O bozích můžeme hovořit, píše křesťanský teolog Paul Tillich, pouze na základě našeho vlastního vztahu k nim.¹ Podobně buddhističtí exegeti tvrdí, že „rozhodujícím měřítkem pro interpretaci je probuzení.“²

1 Paul Tillich, *Systematic Theology* I, Chicago: University of Chicago Press 1951, 214.

2 Srov. „Introduction“, in: Donald S. Lopez, Jr. (ed.), *Buddhist Hermeneutics*, Honolulu: University of Hawaii Press 1988, 8.

Náboženská interpretace slouží mnoha účelům a jedním z nich je to, že dává absolutní platnost své vlastní verzi posvátna. Tóra, Kristus a Korán, jsou pro věřící „cestou“. Každá z nich je věčná a každá je vše obsahujícím Stromem života. Náboženství má v povaze vyžadovat absolutní soustředěnou posvátnou víru ve své nositele.³ V ruském pravoslavném existuje rčení, které říká, že o Velikonoční neděli je víra v Krista tak velká, že není možné hřešit. Podobné věci říkají o svých svátcích stoupenci všech náboženství. V Indii je každý velký náboženský guru „svrchovaným pánem světa“. Každá zanícená víra, ať už muslimská, křesťanská, židovská, hinduistická nebo buddhistická, je „ta jediná pravá víra“. Taková je povaha řeči náboženství.

Podobná slova není nutné vyvracet, jako by byla filozofickými tvrzeními o pravdě.⁴ Vyjadřují totiž vztah člověka k posvátnu. Víra není empirická výpověď, ale vyjádření vztahu, jako například „budu v tebe věřit“, nebo oznámení záměru jako „budu kráčet po této cestě“, nebo způsob vnímání jako „takto vidím pravdu“.

Náboženský jazyk nejen specifikuje a zavazuje, ale také zobecňuje a sám sebe prohlubuje. Úhel pohledu věřícího může být nejen stažený do sebe, ale také orientovaný navenek, nejen úzce zaměřený, ale i globální, může věci brát doslova, ale také může v interpretaci dosáhnout úrovně mystiky.

Mají náboženství, jež jsou omezená svým vlastním viděním, nějaké teorie náboženství, které by se podobaly teoriím popisovaným v této knize? Není teorie náboženství právě tím, co postrádají, protože jsou sama náboženství? Jistým způsobem představují moderní západní filozofie náboženství působivé množství pokusů dát svému předmětu racionální význam a ospravedlnit ho. Kdyby byla tato kniha delší, určitě bychom jim věnovali vlastní kapitolu. Ale v ohnisku našeho zájmu bude spíše náboženský než

3 Významný křesťanský teolog Karl Barth pečlivě prozkoumal všechny doktrinární podobnosti mezi Ježíšem Kristem a Buddhou Amidou (jak jej chápe škola Čisté země japonské buddhistické tradice Šinran) a poté vyvodil, že „pravda našeho náboženství“ je s konečnou platností pouze ve „jméně Ježíše Krista a v ničem jiném“. Karl Barth, *Church Dogmatics I: The Doctrine of the Word of God*, přel. G. T. Thomson a Harold Knight, New York: Charles Scribner's Sons 1956, 343 (kurzíva doplněna) [německý originál: *Die Kirchliche Dogmatik I/1: Die Lehre vom Wort Gottes*, Zürich: Theologischer Verlag 1932].

4 Užitečný soubor statí o filozofických a kognitivních problémech náboženského jazyka viz Ronald E. Santoni (ed.), *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*, Bloomington: Indiana University Press 1968.

5 Souborný přehled viz John Macquarrie, *Twentieth Century Religious Thought*, New York: Charles Scribner's Sons 1981. [Česky viz zvl. Břetislav Horyna – Helena Pavlincová, *Filosofie náboženství: Pokus o typologii*, (Religionistika 8), Brno: Masarykova univerzita 1999.]

filozofický kontext přístupu k náboženství. Náboženská interpretace má několik znaků, které mohou sloužit jako příklady při zkoumání tohoto rámce.

Budeme se zabývat čtyřmi způsoby interpretace náboženství náboženstvím. Poté, co uvidíme, že (1) historická náboženství jsou sama výsledkem interpretace, prozkoumáme, (2) jak náboženství interpretují náboženskou rozmanitost, (3) jak prohlubují své chápání náboženství díky myšlence o různých významových rovinách a (4) jak spojují porozumění s náboženskou vnímavostí interpretujícího. Pro příklady sáhneme do různých tradic.

Formování náboženství pomocí interpretace

Velká náboženství nespadla z nebe, jsou výsledkem interpretačních inovací, které vznikaly během jejich dějin. V tomto smyslu jsou tedy dějiny náboženství dějinami náboženské interpretace náboženství. Uvedme si nějaké příklady.

Celá řada proměn judaismu byla jeho reakcí na historické změny. Přejed od kmenového života přes království s chrámovým kultem až k životu kulturní menšiny v exilu doprovázely odpovídající změny v interpretaci náboženství společně s novým pojetím zbožnosti. Například, když byl v roce 70 n.l. zničen jeruzalémský chrám čili „střed světa“, jenž už nikdy neměl být znovu postaven, začal se klást stále větší důraz na výklad posvátných textů. Kněží starších období, kteří vykonávali obětní rituály, byli nahrazeni rabíny – exegety Tóry. Tóra se v jistém smyslu stala posvátným místem, ke kterému určovaly cestu propracované vyčerpávající talmudické komentáře. Z království nábožensky soustředěného kolem chrámového kultu se judaismus přetavil v národ uctívající posvátné zákony.

Křesťanství vzniklo díky Ježíši a svatému Pavlovi jako nová interpretace judaismu. Ježíš je v křesťanských synoptických evangeliích podáván jako velký interpret „zákona a proroků“, který klade nový náboženský důraz na život v duchu místo na dodržování litery zákona. V listech svatého Pavla je křesťanská víra ještě konkrétněji chápána jako pokračovatelka předchozího židovského náboženství zákona. Zatímco dřív jsme žili jako otroci Desatera, říká Pavel, nyní můžeme žít jako dědicové Boží milosti přicházející skrze jeho Syna. Teologie Nového zákona je tak úzce interpretačně spojena s judaismem, že mimo tuto základnu je stěží srozumitelná.

Pro formativní období židovského a křesťanského myšlení byl základem výklad Bible a vybudování její oficiální interpretace, která byla namí-

řena proti velkému množství neortodoxních způsobů jejího čtení. Jedna skupina heretických exegetů, gnostikové,⁶ nabízela duchovní alegorické výklady Bible – například boha knihy *Genesis* nepokládala za nejvyšší skutečnost ani za Ježíšova Otce, ale za žárlivého vládce „tohoto nižšího světa“, který přinutil Adama a Evu, aby mu sloužili. V tomto ovzduší byla v sázce samotná povaha křesťanství, a proti podobným výzvám se proto stavěly jejich interpretační protiklady, často v podobě oficiálních vyznání. Také vznikající protestantismus se vymezoval vůči katolictví jako pravdivější a věrnější způsob pochopení Písma.

S islámem je to podobné jako s křesťanstvím. Považuje se za reformu židovsko-křesťanské tradice a za obnovení a konečné naplnění biblické víry. Islám je stejně jako křesťanství nepochopitelný bez přihlídnutí k jeho vlastní interpretační vazbě s předcházejícími náboženskými tradicemi.

Myšlenka postupné reinterpretace biblické tradice je dále rozvíjena tisíci odnožemi, z nichž každá má vlastní exegetické zaměření, díky kterému se považuje za nástupce předchozích výkladů. Jako příklady mohou sloužit Bahá'í, mormoni, Křesťanská věda a Církev sjednocení. Bahá'í vzniklo v devatenáctém století. Svého zakladatele Bahá'ulláha považuje za posledního velkého proroka, k nimž počítá také Mojžíše, Buddhu, Ježíše a Muhammada. Vyznačuje se učením o společném základu všech náboženství a jednotě všech lidí, rovnosti mužů a žen a kladné úloze vědy a politické demokracie. Bahá'í je dokladem toho, jak nová náboženství spojují moderní hodnoty a staré kořeny do interpretačních celků.

Hinduismus představuje tři tisíce let nepřetržité sebereflexe. Jeho posvátné texty – védy (okolo 1000-400 př.n.l.) obsahují sled vyvíjejících se náboženských výkladů staršího náboženského myšlení. Například jejich poslední části – upanišady nově vykládají obřady starších pasáží textů. Podle nich všechny vnější činy mají být nově chápány jako symbolické vyjádření věčného vnitřního já. Pozdější hinduismus propracovával do nekonečna způsoby poznání této duchovní reality prostřednictvím různých bohů a směrů jógy.

Dějiny buddhismu jsou dějinami vyvíjecí se interpretace pojmů buddhovství a probuzení. Z těchto nových výkladů vznikly mnohé, radikálně odlišné směry buddhismu v Tibetu, Číně a Japonsku. Nové interpretace začaly v podstatě sloužit jako nové posvátné texty. Zatímco podle raného buddhismu byl Buddha výjimečným člověkem, který dosáhl nirvány, pozdější buddhismus považoval historického Buddhu za manifestaci věč-

ného buddhy, tedy za vtělení velké vesmírné bytosti, která je základem všeho. V rané tradici je tak probuzení cílem, ke kterému lze dospět obtížným sebezdokonalováním, později je některými mahájánovými tradicemi vykládáno jako skutečnost, jež je vlastní všem, ale kterou většinou nejsme schopni naplnit.

V takových případech není náboženství něčím, co *zahrnuje* jistou interpretační tradici, ale ono samo je interpretační tradicí.

Někdy se zdá, že náboženská dogmata jsou neměnná a stojí na pevné opoře vyznání víry. Ale činnost v biblické tradici známá jako teologie, jež má své ekvivalenty v jiných náboženstvích, je neustálým procesem kreativního výkladu smyslu náboženství pro aktuální generaci věřících. Co znamená být křesťanem, židem nebo buddhistou *v dnešní době*? Co říká tradice k problémům životního prostředí, sexuality, chudoby, evoluce, politiky, psychologie nebo sekularizace? Co by měly v moderním životě znamenat Bůh, spása, rituál, morálka, probuzení, zlo, posvátný text nebo náboženský jazyk? Co si máme myslet o jiných náboženstvích? A jak máme bránit svou víru proti kritikům? Na tyto neodbytné otázky odpovídá právě interpretace.

Náboženská interpretace rozmanitosti náboženství

Náboženství vysvětluje náboženskou rozmanitost a její význam mnoha způsoby. Náboženská stanoviska sahají od nejjednodušších forem obranného uvažování o vlastní výlučnosti, jež vlastní náboženství považují za jediné pravé, a ostatní za falešná, přes různá pojetí přiznávající jiným náboženstvím částečnou platnost, až po myšlenky univerzalizmu a pluralismu, podle kterých jsou si všechna náboženství rovna.

Viděli jsme, jakými změnami procházela během staletí myšlenka srovnávání náboženství a jak se povědomí a představy o jiných náboženstvích vyvíjely. Vymezování „jiných náboženství“ a jejich významnost se tedy bude lišit v závislosti na tom, jestli je vnímáme z pohledu Japonska dvanáctého století, Palestiny desátého století př.n.l., Říma prvního století n.l. nebo z pohledu Severní Ameriky jednadvacátého století. Náboženství se formovala na pozadí náboženského života daného jejich vlastním horizontem. Biblický judaismus nevznikal jako reakce na buddhismus, ale jako reakce na ostatní tradice Předního východu.

6 Doslova „ti, kterým se dostalo poznání“. Úvod do gnostických názorů viz např. Elaine Pagels, *The Gnostic Gospels*, New York: Random House 1979.

Různé druhy křesťanské interpretace

K ilustraci rozmanitosti způsobů, jak se může kterýkoli náboženství dívat na své soužití s ostatními, postačí příklady z křesťanství.

Nejtradičnější křesťanští autoři disponovali celou škálou způsobů interpretace nebiblických náboženství, obvykle označovaných souhrnným termínem „pohanství“.

Jeden ze způsobů se soustředil na jejich démonický původ. Měl dvě varianty. Buď považoval pohanská náboženství za výplod zkažené hříšné lidské mysli a srdce, a jejich bohy a rituály tedy za projevy strachu, chtíče a nevědomosti, nebo tvrdil, že pohanští bohové jsou ve skutečnosti démoni, to znamená, že si skrze ně vynucuje úctu sám Satan. Když se misionáři setkali s náboženstvími, která se podobala svými symboly a praktikami křesťanství, obvykle je interpretovali jako výsměšné ďáblové napodobování.

Proti těmto negativním teoriím stály ty, podle kterých jsou všichni lidé stvoření k obrazu Božímu, a proto jsou v zásadě schopni rozeznat božství. Existuje „přirozené náboženství“, které je dostupné všem, přestože konkrétní zjevení Boha skrze Krista není darem, se kterým se člověk narodí.

Oblibě se těšila také „historická“ vysvětlení. Jedna z interpretačních strategií se snažila dokázat, že pohanství sahá do biblických časů a bylo biblickou kulturou ovlivněno, ale potom se zkazilo a upadlo do polyteismu. Na základě předpokladu, že všechny kultury odvozují svůj původ po potopě od tří Noemových synů – Cháma, Šéma a Jefeta, byly sepsány důmyslné „dějiny“, které ukazovaly domnělé geografické rozšíření představ a praktik. Občas se uplatňovaly také teorie o plagiátorství, například uspořádání řeckých chrámů bylo vysvětlováno jako kopie chrámového plánu, který původně dal Bůh Mojžíšovi na hoře Sínaj.

Podle dalšího pojetí byli pohanští bohové jako například Zeus původně historickými hrdiny a králi, kterým byl později přiznán božský status. Tento typ interpretace byl oblíbený, protože ukazoval, že tato údajná božstva vlastně vůbec bohy nebyla.

Obvyklým tradičním nástrojem byla také symbolická a alegorická interpretace. Podle ní byli cizí bohové a mytologie pokládáni za symboly nebo znamení křesťanských pravd. Například Athéna prý představovala Boží moudrost. Křesťané si tento postup osvojili a v hebrejské Bibli četli vše jako předobraz Krista: Izák, který si nesl dřevo pro vlastní obětování, byl interpretován jako symbol Ježíše nesoucího kříž, obětování beránka o svátku

Pesach symbolizovalo Kristovu smrt a Noemova archa byla symbolem samotné církve.

V novější době se v interpretaci nekřesťanských náboženství ukazuje větší zájem o náboženství asijská a amorfní koncepce pohanství byla opuštěna. I zde je mnoho možností.

Převládajícím přístupem moderního křesťanství je patrně snaha dokázat nadřazenost křesťanského myšlení. Většinou se to děje prostřednictvím určitých stereotypů. Biblická myšlenka, že stvoření je „dobré“, je podávána tak, aby byla přitažlivější než východní pojetí, podle kterého je svět „iluzí“, a idea o vtělení lásky je podobně předkládána jako nábožensky hlubší než „prázdná nirvána“. Názor, že Boha lze poznat skrze dějiny a sociální spravedlnost, má vypadat adekvátněji než myšlenka „nečasovosti“ transcendentních pravd, stejně jako má pojetí, podle kterého lidé potřebují překonat svůj narušený vztah k Bohu, působit realističtěji než „pouhá potřeba uvědomit si vlastní možnosti“. Podobné kontrasty se při srovnávání používají nikoli v zájmu vytvoření objektivních komparativních typologií, ale proto, aby potvrdily nadřazenost vlastní víry tím, že jiná náboženství podávají z hlediska znevažující polarity.

Naproti tomu pluralismus jako možný model interpretace našel uplatnění teprve v nedávné době.⁷ Nabízí koncepci uctivé koexistence – všechna náboženství mají oprávněné, ale rozdílné náboženské praktiky a způsoby popisování oné božské, nepopsatelné skutečnosti. Není nutné, aby se jejich učení shodovala. Křesťané mohou považovat Krista za svou nezpochybnitelnou pravdu, aniž by činili negativní závěr, že jedině jeho prostřednictvím je možné přistupovat k Bohu. „Můžeme říci, že skrze Krista dosáhneme spásy, aniž bychom tvrdili, že mimo Krista je spasení vyloučeno,“⁸ píše křesťanský teolog John Hick. Světová náboženství jsou rozmanitá, avšak nezávislá a autentické kontexty spásy nebo vysvobození.

Častou součástí pluralistického přístupu je tvůrčí mezináboženský dialog, kde se v atmosféře vzájemného doplňování každé náboženství učí od ostatních, a možná se jejich vlivem i mění.⁹

7 Viz např. John Hick – Paul F. Knitter (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religion*, Maryknoll: Orbis Books 1987.

8 John Hick, „Whatever Path Men Choose is Mine“, in: John Hick – Brian Hebblethwaite (eds.), *Christianity and Other Religions: Selected Readings*, Philadelphia: Fortress Press 1980, 186.

9 Viz např. John B. Cobb, Jr., *Beyond Dialogue: Toward a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism*, Philadelphia: Fortress Press 1982; Leonard Swidler, *After the Absolute: The Dialogical Future of Religious Reflection*, Minneapolis: Fortress Press 1990; John B. Cobb, Jr. – Christopher Ives (eds.), *The Emptying God: A Buddhist-Christian-Jewish Conversation*, Maryknoll: Orbis 1990.

Některé křesťanské filozofie náboženství se snaží vymezit obecnou podstatu náboženství a následně ukázat, že různá náboženství představují rozdílné formy této společné funkce. Religiozita je tak definována jako „nejvyšší záležitost“ nebo „zkušenost numinózní“, ale vždy s podtextem, že křesťanství je historicky jejich nejúplnějším skutečným.¹⁰

Existují také interpretace založené na prožitku, duchovnu a propojujání různých pojetí, jež snižují význam vnějších – doktrinárních a historických rozdílů. Místo toho říkají, že religiozita se odehrává na úrovni ducha mimo rozdělovací koncepce a filozofie.¹¹ Tomuto přístupu se také podobá názor, podle nějž jsou všechna náboženství včetně křesťanství „vytvořená lidmi“ v závislosti na Boží milosti. Náboženská víra je tedy nakonec tím, co dává Bůh, a ne něčím, co dělá člověk. Kdo by se odvážil hodnotit, kam sahá Boží moc? Katolická církev tvrdí, že kromě členů viditelné církve jsou také lidé, kteří následují přirozené morální zásady, jež Bůh vepsal do srdce každého člověka, žijí počestně a tím se účastní na neviditelné církvi. Jsou tak „anonymními křesťany“.¹²

Uvedené příklady jsou z křesťanství, ale podobná interpretační stanoviska můžeme nalézt i v jiných náboženstvích. Představa, že vlastní náboženství je jedinečné, není výjimečná, a to samé platí i o komparativním dokazování nadřazenosti vlastní víry, o interpretacích, které ukazují ostatní náboženství jako falešná, o pluralismu i o pojetí, podle kterého je náboženství spíše záležitostí zbožnosti než dogmat. Tibetský dalajláma například říká, že láska je podstatou všech náboženství a překonává všechny jejich věroučné rozdíly.

V dnešní době nejsou východní ani jiná náboženství jen cílem pro aplikaci křesťanských šablon, ale sama se aktivně i kriticky podílejí na kompa-

10 Viz jednotlivé přístupy Paula Tillicha a Rudolfa Otta. Otto je znám zvláště díky pojetí, které předložil ve své klasické práci *The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational*, přel. John W. Harvey, New York: Oxford University Press 1950 [německý originál: *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Breslau: Trewendt & Garnier 1917; česky: *Posvátno: Iracionalita v ideji božství a její poměr k racionalitě*, přel. Jan J. Škoda, Praha: Vyšehrad 1998]. – Nedávným významným pokusem o pluralistickou teologii, založenou na komparativním studiu náboženství, je práce Johna Hicka *The Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, New Haven: Yale University Press 1989.

11 Srov. William Johnston, *The Inner Eye of Love: Mysticism and Religion*, San Francisco: Harper and Row 1978.

12 Oficiální stanovisko II. vatikánského koncilu (1963-1965) římskokatolické církve zní: „Věčné spásy mohou totiž dosáhnout všichni, kdo bez vlastní viny neznají Kristovo evangelium a jeho církev, avšak s upřímným srdcem hledají Boha a snaží se pod vlivem milosti skutečně plnit jeho vůli, jak ji poznávají z hlasu svědomí.“ Austin Flannery (ed.), *Vatican Council II: The Conciliar and Post Conciliar Documents I*, New York: Costello Publishing Co. 1984, 367 [česky: „Věřoučná konstituce o církvi *Lumen gentium* 16“, in: Oto Mádr et al. (eds.), *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, Praha: Zvon 1995, 29-100: 52].

račním procesu. Metoda srovnávání nadřazeného s podřadným slouží ku prospěchu křesťanství i proti němu. Křesťanství je tak hodnoceno jako mužsky, nikoli holisticky orientované náboženství, které je pevně spoutáno svým dualismem, místo aby vnímalo nad vším se klenoucí božskou jednotu. Je hodnoceno jako náboženství, jež se orientuje navenek místo do nitra a jeho pohled na vnitřní já je ochuzený, místo aby byl kladný. Buddhisté vstupující do dialogu vyčítají křesťanství, že příliš lpí na svých náboženských objektech a zapomíná, že to jsou jen symboly, které ukazují k hlubší skutečnosti, jež překračuje rozdíl mezi člověkem a bohem. Západní náboženství, pokračuje jeho kritika, se musí zbavit svého pojetí v sobě uzavřeného já, které se spoléhá na zpředmětněného externalizovaného boha.¹³

Různé druhy univerzalizmu

Vedle stanovisek jednotlivých náboženství existuje další postoj, který můžeme nazvat „univerzalizmem“. Je to také stanovisko věřícího člověka. Říká, že všechna náboženství ve své podstatě ukazují ke stejné skutečnosti, ale mají pro ni různá jména. Stejně jako je voda všude stejná, i když je označována různými názvy, je stejné i božství nebo duch, který je ve všem. Všechna náboženství hlásají nejvyšší skutečnost, které se nějakým způsobem zodpovídáme. Každé z nich ji ale nazývá jinak. Univerzalizmus, někdy označovaný jako „věčná filozofie“,¹⁴ má zastánce v mnoha dobách a na mnoha místech, v mnoha náboženstvích a ne vždy je spojen s některým organizovaným náboženstvím.

Na Západě má univerzalizmus mnoho podob. Myšlenka, že lidé jsou součástí bezčasého spektra, které na jedné straně zahrnuje hmotu, vprostřed rozum a na opačné straně duši nebo ducha, sahá až k Platónovi. V sedmáctém a osmáctém století se univerzalizmus projevoval i v deismu, který, jak už bylo řečeno, uznával existenci nejvyššího Boha, ale popíral platnost konkrétních tvrzení o nadpřirozenu. Deisté rozlišovali mezi nižším a vyšším náboženstvím. Tím prvním byly pověry, antropomorfismy a etnic-

13 Viz např. Masao Abe – William R. LaFleur (eds.), *Zen and Western Thought*, Honolulu: University of Hawaii Press 1985.

14 Myšlenka, kterou formuloval především spisovatel Aldous Huxley ve své stejnojmenné knize (*The Perennial Philosophy*, New York – London: Harper and Brothers 1945 [česky: *Věčná filozofie*, přel. Ota Levínský, Praha: Onyx 2002]). K dalším známým představitelům patří v současnosti Frithjof Schuon a Huston Smith. Současnou břitkou obhajobu tohoto pojetí podal Huston Smith: „Is There a Perennial Philosophy?“, *Journal of the American Academy of Religion* 55/3, 1987, 553-566; srov. též, *Forgotten Truth: The Primordial Tradition*, New York: Harper and Row 1976 [v češtině je k dispozici Smithova populární práce *Světová náboženství: Po stopách moudrosti předků*, přel. Jiří Zeman, Praha: Knížní klub 1995].

ká loajalita davů, druhé představovaly ušlechtlejší vhledy do věčných univerzálních náboženských pravd o světě. Mnoho lidí západní tradice hledalo zhuštěné obecné pravdy ve světových náboženstvích a mnozí věřili, že je našli, například v tvrzení, že existuje duchovní řád a potřeba jemu odpovídající morální integrity na straně lidí.

Avšak nejuživnější moderní druh univerzalizmu přinesly do západního uvažování asijské filozofie. Jejich pohled na náboženskou jednotu světa je poněkud mystičtější, a proto je obvykle považován za korektiv příliš úzkého biblického pojetí. Historickou a nacionalistickou perspektivu zde nahrazuje perspektiva kosmická. Zkušenost se dostává na místo dogmatu. Vnitřní jednotu s Bohem nahrazuje křesťanskou devalvací lidských bytostí na hříšníky. Všichni jsme projevem nejvyšší skutečnosti, na niž se můžeme podílet prostřednictvím mnoha duchovních disciplín.

Hinduistické posvátné texty obsahují zárodky univerzalistického myšlení, zatímco Bible je plná tvrzení o jedinečnosti zjevení, které univerzalizmus vylučují. Ústředním tématem klasického hinduistického myšlení je existence jediné nejvyšší skutečnosti, Brahmanu, která se nedá nijak popsat ani pojmenovat. Tak jako výrok „nebudeš mít jiného boha mimo mne“ vyjadřuje raný biblický pohled, rčení „pravda je jen jedna, říkají mudrcové, ale lidé ji nazývají mnoha jmény“ je oblíbeným univerzalistickým citátem z nejstarší vrstvy indické tradice, *Rgvédu*. Hinduismus nazývá Boha stovkami jmen a všechna božstva jsou považována za masky tohoto nejvyššího Boha. Navíc hinduismus učí, že k uskutečnění božství vede mnoho cest, protože lidé rozdílných povah a v různých životních etapách k němu potřebují odlišné prostředky.

V všechna náboženství jsou tak vnímána jako různé symbolické systémy odkazující k téže absolutní skutečnosti. Když moderní hinduisté formulovali své názory na biblická náboženství, bylo pro ně, díky tomuto širokému pojetí spirituality, přirozené uzнат Ježíše jako vtělení Boha, byť jen jako jedno z mnoha. Hinduisté tradičně věří, že se Bůh objevuje v množství konkrétních inkarnací, což je v souladu s názorem, že je v zásadě ve všem. Za přirozené také považují to, že člověk může k Bohu přistupovat prostřednictvím jakéhokoli duchovního učitele nebo symbolu, a není proto nutné svou vlastní cestu k Bohu měnit. Nejznámější světec devatenáctého století, Šrí Rámakršna, zkoušel najít Boha pomocí několika náboženských cest, včetně uctívání Krista a muslimského Alláha, a tvrdil, že pokaždé došel ke stejnému cíli.

Univerzalistům se zdálo, že také v dalších náboženských tradicích je tento druh pohledu obsažen. Univerzalistické náboženské modely nabíze-

ly především buddhismus a taoismus, protože podle nich existuje všudypřítomná nejvyšší skutečnost – buddhovská podstata nebo tao – která se vymyká veškerému popisu. Buddhisté také věří, že na světě žijí velcí světcí (bódhisattvové), kteří použijí jakékoli prostředky potřebné k tomu, aby lidem pomohli k jejich vysvobození z nevědomosti a utrpení. V souladu s tím lze říci, že „buddhové se také těm jedincům, pro které jsou vhodná jiná náboženství, zjevují v přestrojení za učitele těchto náboženství“.¹⁵ Buddhisté tak snadno mohou považovat Ježíše za bódhisattvu. Zdrojem univerzalizmu je nakonec také západní mystická literatura. Pokud ji totiž čteme z pohledu asijských tradic, životy a učení svatých a mystiků Východu i Západu dokládají, že duchovní zkušenosti po celém světě mají společný základ.

Čtení světa: roviny náboženského významu

Poznat náboženství znamená proniknout do toho, jak interpretuje své texty včetně onoho velkého „textu“ – totiž světa.

Různá náboženství se zaměřují na čtení rozdílných oblastí a druhů zkušeností. Kmenová a archaická náboženství čtou přírodu, jako by byla posvátným textem. Věštcí hledají znamení bohů v uspořádání přírodních sil – v letu ptáků, v tvarech zvířecích jater, v obrazech ze snů nebo v propuknutí nemoci. To, že je všechno projevem ducha, je tak zřejmé, že se interpreti často vydávají prostřednictvím transu do světa duchů.

Naproti tomu náboženství založená na posvátných písmech čtou jejich texty stejně pozorně a intenzívně, jako se jiná náboženství věnují přírodě, a snaží se pochopit Boží záměry nebo buddhovské poselství. V obou případech zkoumá náboženství své světy, aby odhalilo to, co nelze spatřit pouhým okem. Dělalí to jak filozofové náboženství, tak šamani ve stavu transu. Náboženství, jejichž základem je vhléd a meditace, dokonce učí své stoupence ve dne v noci pilně studovat hnutí vlastní mysli a vlastní chování, aby byli schopni lépe porozumět sami sobě.

Samotný fakt, že vysvětlujeme nějakou nenáboženskou situaci nebo událost nábožensky – například vidíme-li své utrpení v souvislosti s utrpením Kristovým nebo vnímáme-li překážky jako příležitost k hlubšímu probuzení – poukazuje na tvořivou, život ovlivňující stránku interpretace.

15 Donald S. Lopez, Jr. – Steven C. Rockefeller, „Introduction“, in: Donald S. Lopez, Jr. – Steven C. Rockefeller (eds.), *The Christ and the Bodhisattva*, Albany: State University of New York Press 1987, 36.

V těchto případech síla interpretace sama přeskupuje nebo přeměňuje svět člověka. Zbožnost a náboženská víra vděčí za svou sílu a účinnost kouzlu právě této optiky.

Zvláštní povaha náboženského významu nespočívá jen v tom, že je možné nějakou věc považovat za pojmové vyjádření věci jiné. Význam není pouze denotační, jako například červené světlo znamená „stůj“ nebo lilie symbolizuje čistotu. Pro náboženství je specifický participiční charakter jeho významů a symbolů, nikoli jen to, že je kognitivní reprezentací. Náboženské symboly a slova neslouží pouze k označování, nýbrž promlouvají a předvádějí – tím transformují vnímání, svou vlastní silou přerušují chod všedního světa, ovlivňují prožívanou přítomnost a vtahují účastníka. Cílem náboženského jazyka není pouze reprezentovat svět, ale předvádět ho. Posvátno je ztvárněno slovy, příběhy, symboly a výkladem posvěceného prostoru a času.

Když Siouxové staví parní lázeň, není to jen seskupování větví a kamenů, které představují jisté kosmické ideje, ale je to také dramatické ztvárnění těchto idejí. Vstoupit do temnot lázně a vynořit se zpátky do světla znamená opětovné stvoření života, nejen jeho popis. Když rabíni tvrdí, že dokonce i počet kostí v lidském těle (613) odpovídá díky božskému řízení počtu Mojžíšových zákonů, chápeme, že se nejedná o vyjádření anatomického nebo matematického významu, ale o náboženské ujištění, že Boží zákon je imanentní samotné struktuře, samotným kostem stvoření.

Interpretace je tak v konečných důsledcích odvozena od zbožnosti. Naše interpretace se bude řídit tím, jak vidíme Boha.

Při mystické interpretaci světa se vše, co se jinak jeví jako obyčejné, stává neobyčejným. Hinduistické upanišady hovoří o božském Já, které se dívá očima všech a všeho – starého muže s hůlkou, mladé dívky, zeleného papouška. V buddhismu školy Šingon je každá věc na světě „expresivním symbolem“ (*mondži*) těla nejvyššího buddhy. Všichni jsme součástí myšlenkové, slovní a tělesné aktivity Buddhova probuzení, takzvaných tří tajemství, a prostřednictvím Buddhovy metody si v obyčejném světě můžeme uvědomit, jak každodenní věci a události naznačují Buddhův vlastní proces probuzení. V mystických formách ruského křesťanství se mniši snaží vidět Krista v každé lidské tváři. „Všechno,“ čteme v *Janově evangeliu*, „povstalo skrze Něho.“ V ústředním aktu křesťanského rituálu, v eucharistii, je posvěcený chléb vlastním tělem Krista, nikoli pouze jeho symbolem. Náboženská interpretace opět není pouze teorií, ale obřadem.

Interpretace posvátných textů

V mnoha náboženstvích se interpretací myslí především interpretace posvátných textů. Mnoho lidí zasvěcuje zkoumání posvátných významů těchto slov celý svůj život.

Avšak posvátné texty *jsou* posvátné pouze díky interpretaci. Nepřicházejí k nám už interpretované, teprve musí *být* interpretovány. Křesťané tak v hebrejském Starém zákoně všude vidí předzvěst příchodu Krista. Dokonce i v Novém zákoně budou katolíci a protestanti stejné věty vysvětlovat odlišně v souladu s svým vlastním učením. Proto, když Ježíš říká: „ty jsi Petr [tj. skála] a na té skále zbuduji svoji církev,“ katolíci tuto skálu chápou jako ustavení instituce papežství (a v Petrovi vidí prvního papeže), ale protestanti skálou rozumí Petrovu víru v Ježíše, protože víra u nich stojí na prvním místě, stejně jako je pro katolíky hlavní církev.

Teprve z určitého způsobu čtení vyplývá, „o čem“ konkrétní místo v Bibli vypovídá.¹⁶ Má se příběh o vyhnání z ráje číst jako sexistické poselství o podřízenosti žen, vyjádřené degradací Evy z jejího původního postavení bohyně, nebo jako běžné podobenství o neposlušnosti? Je to mystická alegorie o rozpadu vědomí do rozděleného světů protikladů, nebo doslovný záznam skutečných událostí, které se staly ve skutečném čase a na skutečném místě? Je had dobrý, protože je příčinou sebeuvědomění, nebo zlý, protože přináší hřích? Slova Bible mohou být vykládána tak, aby podporovala jakoukoli filozofii nebo teologii, stejně jako byla využívána k ospravedlnění všech možných sociálních praktik, včetně otroctví, polygamie, svaté války, nacionalismu, kapitalismu a upalování čarodějnic.

Pokud jde o hebrejskou Tóru, rabínská tradice věří, že dějiny její interpretace začínají na hoře Sínaj aktem předání sepsané tradice Mojžíšovi. Ústní výkladová tradice je tak kritickým prostředkem k nalezení skutečného významu psaného textu. Proto člověk prostě nestuduje Tóru samostatně, ale prostřednictvím Talmudu, který shromažďuje plody ústní tradice a obsahuje klasický výkladový návod k interpretaci posvátných textů. Talmud je normativní optikou, skrze kterou vnímáme smysl Tóry; zpro-

16 Souhrnný přehled současných typů biblické interpretace viz Terence J. Keegan, *Interpreting the Bible*, New York: Paulist Press 1985. Vynikající práci o tradiční židovské hermeneutice představuje Michael Fishbane, *The Garments of Torah: Essays in Biblical Hermeneutics*, Bloomington: Indiana University Press 1989. K vztahu rabínské interpretace k moderním interpretačním teoriím (Freud, Lacan, Derrida, Harold Bloom) viz Susan A. Handelman, *The Slayers of Moses: The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory*, Albany: State University of New York Press 1982.

středkovává mnoho z doslovné roviny textu a rozšiřuje jej o duchovní významy. Hodnotu ústní Tóry ukazuje komentář, který přirovnává Boha ke králi, jenž dal svým dvěma sluhům po míře pšenice a svazku lnu: „Zatímco hloupý sluha neudělal s pšenicí a lnem vůbec nic, chytrý sluha upekł z pšenice chléb a ze lnu upředl látku. „Tak když Svátý, budiž požehnán, dal Izraeli Tóru, dal mu ji pouze v podobě pšenice, aby z ní získal mouku, a v podobě lnu, aby z něho získal oděv.“¹⁷

Posvátný text je nevyčerpatelným „slovem Božím“, a proto je také jeho interpretace nevyčerpatelná. Hloubání nad jeho významy nemůže nikdy skončit. Komentátoři nacházejí významy v každé slabice. Jeden z velkých vykladačů Tóry prohlásil, že celá jeho práce je pouhou kapkou v oceánu vědění: „Kdyby všechna moře byla inkoustem a rákosí pery, nebe a země svítky a všichni lidé písaři, ani to by nestačilo, aby napsali Tóru tak, jak jsem ji poznal, a to jsem si z ní nevzal víc nežli člověk smáčeující hrot pera v moři.“¹⁸

Rabínské komentáře, obzvláště mystická tradice kabaly, obohatily interpretační vrstvy Tóry o další metafory. Tóra je podle nich jako ořech s tvrdou vnější skořápkou, jemnějšími slupkami uvnitř a jádrem. Středověký *Zohar* přirovnává proces poznávání Tóry k postupu milence pomalu přicházejícího do paláce, v němž sídlí krásná žena (Tóra), která ho k sobě vábí. Jak se přibližuje, zahlédne tu a tam její podobu nebo její znamení v okně, pak prochází branami vnějších významů do vnitřních komnat (tj. komnat významu) a nakonec se stává „ženichem Tóry“, dlí s ní tváří v tvář a ona s ním může „rozprávět o všech svých důvěrných tajemstvích a záhadách, které skrývá ve svém srdci déle, než kam paměť sahá.“¹⁹ Čím více jí interpret rozumí, tím více mu Tóra odhaluje. Je tu podobnost se „svrchním šatem“:

Když sestoupí andělé na zem, oblékají se do pozemského šatu, protože jinak by nemohli setrvat ve světě, ani by je svět neunesl. A když je to tak s anděly, tím spíš to tak musí být s Tórou, protože to Tóra stvořila anděly a také všechny světy a to ona je udržuje. Svět by Tóru neunesl, pokud by se neoděla pozemským šatem.

Tak jsou příběhy vyprávěné v Tóře pouze jejím svrchním šatem, a běda tomu, kdo si plete svrchní šat s Tórou samotnou, protože tento člověk bude v příštím světě o kus připraven.²⁰

17 Midraš ze *Seder Elijahu Zuta*, cit. dle Barbara A. Holdrege, „The Bride of Israel: The Ontological Status of Scripture in the Rabbinic and Kabbalistic Traditions“, in: Miriam Levering (ed.), *Rethinking Scripture: Essays from a Comparative Perspective*, Albany: State University of New York Press 1989, 229.

18 R. Eliezer, *Píseň písní Raba*, cit. dle B. A. Holdrege, „The Bride of Israel...“, 229.

19 Gershom G. Scholem (ed.), *Zohar: The Book of Splendour*, New York: Schocken Books 1971, 90.

20 *Ibid.*, 121.

„Stejně jako víno musí být uchovááno ve džbánu,“ pokračuje komentář, „musí být Tóra zahalena do svrchního oděvu.“²¹

Podobně bývají interpretovány všechny posvátné texty a objekty, které poutají k posvátnu.

V židovsko-křesťanské teologii bylo od počátku velmi důležité pojetí, které k Bibli přistupovalo jako k textu s mnoha významovými rovinami.²² Mimo jiné také proto, aby antické publikum vidělo, že Bible je dílo, jež se svou hloubkou může rovnat filozofiím, jako byl například platonismus. Krvavé bitvy ve Starém zákoně tak mohly být na vyšší úrovni viděny jako odkaz k válce křesťanů s vojsky hříchu na nebeské půdě. Řeka Jordán mohla být chápána jako řeka smrti, kterou každý musí nakonec překročit. Jeruzalémský chrám symbolizoval nebeské město, stejně jako Eden představoval ráj. Mojžíšovy zákony o jídle mohly mít morální význam vztahující se nejen k zákazu pojídat maso některých zvířat, ale také k neřestem, které s těmito zvířaty byly spojovány. Všechno v Bibli bylo symbolem duchovního významu a rozluštění tohoto obrazného smyslu odhalovalo božský záměr. Ve středověku bylo považováno za samozřejmé, že Písmo je možné interpretovat čtyřmi způsoby: doslovně, morálně, alegoricky a mysticky.

Překračování jazyka

Jeden z proudů náboženské interpretace se snaží jít až za slova a jazyk, protože tvrdí, že pravý předmět náboženství nemůže být žádným pojetím zcela uchopen. Jako příklad mohou posloužit tradice taoismu a zenového buddhismu. Úvodní řádky čínského spisu *Tao te t'ing* říkají, že „tao, které lze postihnout slovy, není věčné a neměnné tao“. Zen mluví o zprostředkování interpretace *mimo* posvátné texty, o linii, která neprosazuje zásady, ale přímou zkušenost pravdy probuzení. Tato linie zprostředkování se sama vztahuje k Buddhově rozpravě, ve které nic neproněsl, jen pozvedl květinu. Pouze Mahákášjapa, první z řady učitelů zenu, pochopil. Při duchovním cvičení mniši dostávají hádanky (kóany), nad kterými přemítají a potom je interpretují svým učitelům. Tyto otázky (například „Jak zní tlesknutí jedné ruky?“) vyžadují, aby mysl překonala své vlastní falešné dichotomie a závislost na předmětnující podstatě jazyka.

21 *Ibid.*, 122.

22 Viz Robert M. Grant – David Tracy, *A Short History of the Interpretation of the Bible*, Philadelphia: Fortress Press 1984.

Náboženská interpretace se zde pojí s dekonstruktivním činem překonání klamných sítí významů.²³ Nejde jen o přidání něčeho navíc nebo překráslení, je to akt *deziluzivnosti*, *deobjektifikace* a *demontáže* – akt svobody. Je to rána do zad, smích nebo křik, a to všechno má vyhnat mysl z vězení jazyka do otevřeného prostoru buddhovské podstaty. Některé meditační techniky proto kladou důraz na proces odstoupení od proudu mentálního života a pozorování mysli při vytváření představ. V rámci buddhismu tím poskytují zajímavé řešení námitek freudovských kritiků, kteří tvrdí, že náboženství je pouze projekcí.

Úrovně náboženského porozumění

Myšlenka, že se Tóra odhaluje těm, kdo ji milují, přivádí naši pozornost k náboženským schopnostem interpreta. Podle mnoha náboženských tradic existují lidé, kteří vidí pouze svrchní šat náboženství, a lidé, kteří vidí jeho duši. Náboženský objekt – posvátný text, Buddha, Bůh – se vyjevuje v souladu s náboženským *aktem* našeho vnímání. Jací jsme *my* (nábožensky), takoví jsou bohové i posvátné texty a takový je svět. Tento vztah je zapotřebí prozkoumat důkladněji.

Podle židovské tradice zjevení na hoře Sínaj „slyšel každý Izraelita v závislosti na své síle a úrovni svého vědomí“.²⁴

V šestnáctém století toto pojetí rozpracovávali safedští kabalisté. Rozvinuli myšlenku, že existuje 600 000 aspektů nebo způsobů výkladu Tóry odpovídajících 600 000 duším, jež byly podle tradice přítomny na hoře Sínaj a jež jsou podle zákonů převtělování přítomny v každé generaci Izraele. Moše Cordovero ze Safedu (zemřel 1570) prohlásil, že každá z těchto 600 000 prapůvodních duší má svou vlastní zvláštní část Tóry „a nikomu jinému než tomu, jehož duše odtud pochází, nebude dáno jí porozumět tímto zvláštním a jedinečným způsobem, který byl pro něj vyhrazen“.²⁵

Stejně jako Buddhovo učení se Tóra jeví jinak a je jinak interpretována v každém ze „světů“ – v tomto případě ve světě pozemském, ve světě andělském a ve vyšším světelném světě.

Náboženství většinou předpokládají, že spiritualita závisí na stupni poznání. Někdy to znamená, že se členům dané skupiny dostává poznání při zasvěcení, zároveň s tím, jak jsou uváděni do tajemství obřadů a mytologií. Případ francouzského etnografa Marcela Griaulea představuje něco

23 K filozofické otázce, do jaké míry je možné pojímat filozofie zenu jako překonání interpretačních problémů pojmově vázaného západního myšlení (neboli „logocentrismu“), viz David Loy, *Nonduality: A Study in Comparative Philosophy*, New Haven: Yale University Press 1988.

24 *Exodus Raba*, cit. dle B. A. Holdrege, „The Bride of Israel...“, 231.

25 *Ibid.*, 231.

jako malou revoluci v přístupu antropologie k primitivním národům. Poté, co Griaule studoval několik let africký kmen Dogonů, jeden ze starších ho uvedl do „skutečného“ duchovního poznání jejich náboženského systému. Griaule tak pochopil to, co mu předtím unikalo a co dříve netušil. Stařešina mu ukázal živé souvislosti mezi každodenními předměty – jako například sýpkami kmene – a kosmickou, božskou skutečností. Griaule objevil skrytou dogonskou metafyziku. Zjistil, že během prvních deseti let jeho práce v terénu, mu členové kmene na jeho otázky odpovídali „na úrovni, jež je staršími poskytována začátečníkům“,²⁶ ale poté, co prokázal správnou víru, starší rozhodli, že ho zasvědí do nejvyšší úrovně poznání. Místo toho, aby domorodci byli jen informátoři, kteří poskytují údaje, z nichž antropologové sestaví poznatky o kmenech, obrátili role a sami začali vnější pozorovatele zasvěcovat.

Každý náboženský systém chápe tyto stupně vlastním způsobem. Západní platónská filozofie rozlišuje úrovně poznání počínaje smyslovým vnímáním, přes myšlenkové konstrukce až po extatické, přímé zření božského. Toto schéma „žebříku poznání“ hluboce ovlivnilo křesťanskou mystiku, která rozvinula pojetí rozmanitých a komplexních stupňů očistění duše. V odnožích hinduismu, kde je hlavním pojmem v náboženském životě oddaná láska k Bohu, nacházíme úzce vymezené, po sobě následující úrovně vztahu k božství, jako jsou obeznámenost, přátelství a láska. V systémech, které kladou důraz na věrouku, je to vzdělávání v úrovních argumentace, které provází člověka stupni zvládnutí vědomostí a poznání. V každém náboženství existují stupně pochopení a hierarchie vědění.

Úrovně probuzení: příklady z buddhismu

Buddhismus je velmi příhodnou ilustrací souvislosti mezi interpretací náboženství a schopností věřících.

Stoupenci pozdějšího buddhismu neboli mahájány dospěli k přesvědčení, že je třeba se vyrovnat s rozporů v učení předchozích škol. Přišli tedy s myšlenkou, že Buddhovo učení má mnoho úrovní, které odpovídají schopnostem věřících. Buddha využíval „vhodně volené prostředky“ (*upája*), aby rozlišil, co jeho různí následovníci potřebovali slyšet a čemu byli schopni porozumět. Stejně jako lékař používá rozdílné léčebné postupy pro různé nemoci, tak i Buddha ve své moudrosti oslovoval celou škálu potřeb člověka. Buddhistický filozof Nágárdžuna píše:

26 James Clifford, *The Predicament of Culture*, Cambridge: Harvard University Press 1989, 145.

Stejně jako gramatik (nejprve) přiměje své studenty, aby se naučili abecedu, tak Buddha učil své žáky učení, které unesli.

Některé učil, aby se odvrátili od neřesti, některé učil jak získat zásluhy, jiným přednášel učení založené na dualitě.

Některým předával učení založené na ne-dualitě, některé učil to, co je těžké a hrozné pro bojácné, protože byl v jádru prázdný a soucitný, učil metodě jak dosáhnout probuzení.²⁷

Buddhisté vytvořili mnoho verzí různých zastávek na cestě k náboženskému porozumění. Jedna má dokonce podobu kolosální devítistupňové kamenné pyramidy v Borobuduru na Jávě, kde každá úroveň představuje jiný stupeň buddhistického učení a porozumění. Při výstupu na vrchol si je poutníci připomínají. Buddhistická škola Šingon zase rozpracovala desítistupňovou klasifikaci náboženského učení založenou na stejném počtu kroků na cestě k probuzení.²⁸ Tato hierarchie odpovídá náboženským školám, které existovaly v Japonsku v devátém století. Dělení bylo následující:

1. Klamný, beraní stav mysli.
2. Nevědomý, dětský, ale zjemnělý stav mysli.
3. Mladistvý, vyrovnaný stav mysli.
4. Stav mysli uznávající za skutečné pouze mentální pochody, nikoli však své já.
5. Stav mysli oproštěný od zárodků karmy.
6. Mahájánový stav mysli starající se o druhé.
7. Stav mysli vnímající nezrozenou podstatu mysli.
8. Stav mysli sledující bez odchylek jedinou cestu.
9. Stav mysli zcela zbavený individualizované podstaty.
10. Esoterický a překrásný stav mysli.

Stručně řečeno, první úroveň je nenáboženský zvířecí stav prostý jakékoliv morální kontroly. Druhý typ představovaný konfucianisty uznává potřebnost morálky, ale život chápe jen jako sociální harmonii. Třetí typ – taoisté připouštějí, že se život neodehrává jen ve společnosti, ale jejich chá-

27 Cit. dle D. S. Lopez – S. C. Rockefeller (eds.), *The Christ and the Bodhisattva...*, 36.

28 K následujícímu shrnutí srov. Thomas P. Kasulis, „Truth Words: The Basis of Kukai's Theory of Interpretation“, in: Donald S. Lopez, Jr. (ed.), *Buddhist Hermeneutics*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1988, 257-272.

pání transcendence je snové a dětské. Čtvrtý a pátý typ – théravádoví buddhisté vidí, že vše je pomíjivé a překonávají myšlenku nesmrtelného já, ale jsou individualističtí, protože hledají probuzení pouze pro sebe jako jednotlivce.

Šestý až devátý stupeň představují různé verze učení mahájány. Všechny jsou univerzalistické. Každý z nich klade důraz na určitou formu jednoty transcendence a imanence (tj. jednotu moudrosti a soucitu, jednotu nirvány a světa, jednotu cest vedoucích k probuzení a vzájemné proniknutí všech věcí). Ale desátý stupeň vytváří pomocí zvláštních esoterických praktik přímou, nejvnitřnější účast na buddhovství. Je to zkušenostní, nikoli pouze filozofický stupeň a představuje nejvyšší cestu buddhistické školy Šingon.

Zenový buddhismus nám poskytuje příklad náboženského postupu ve slavné řadě „obrázků shánění buvola“.²⁹ Soubor deseti obrázků znázorňuje posloupnost stupňů probuzení, kde člověk je symbolem vědomí a buvol symbolem Buddhy a jeho učení. Na prvním obrázku je vidět zmatený člověk, ale po buvolovi není ani stopy. Následují zobrazení toho, jak muž buvol zahlédne, připojí se k němu, začne mu důvěřovat a postupně ho zkrotí. Na dalších obrázcích buvol zmizí, protože přichází fáze, kdy se člověk už nepotřebuje spoléhat na vnější náboženské objekty. Pak následuje prázdný kruh, protože zmizel i muž, což znamená, že se osvobodil od veškerého pocitu odděleného já. Předposlední obrázek ukazuje přírodní scénérii, naznačující, že mysl je nyní otevřena buddhovství širšího světa (nerozlišuje už subjekt a objekt, nečiní rozdíl mezi člověkem a buvolem). Nakonec je vyobrazený člověk opět mezi lidmi z města, protože se vrací do světa jako dárce a proměňuje ostatní lidi.

Duchovní evolucionismus: syntéza Východu a Západu

Některé moderní náboženské filozofie vztahují světový názor ke stupni vývoje vědomí. Jedna z těchto „transpersonálních psychologií“ čerpající z psychologické teorie ega i z asijských pojetí probuzení poslouží jako

29 K příkladům obrázků s komentáři viz Daisetz Teitaro Suzuki, *Manual of Zen Buddhism*, New York: Grove Press 1965, 127-144 [slovensky: Daisetz Teitaro Suzuki, „Desať obrazov krotení hováda“, in: *Zen IV*, Bratislava: CAD Press 1991, 139-150; jiné verze v českém překladu: Oldřich Král, „Shánění krávy: Deset obrazů hledajícího ducha“, *Literární noviny* 1/12, 21.6.1990, 12 = *Světová literatura* 37/3, 1992, 56-62; „Deset etap krocení buvola podle Pchuminga“, in: *Zen IV*, Bratislava: CAD Press 1991, 155-175].

příklad.³⁰ Rozlišuje se zde osm úrovní vědomí, z nichž každá odpovídá jinému světónázoru.

(1) Archaický, (2) magický a (3) mytický světový názor odpovídá stejnému počtu stupňů předegoického vývoje. První ztotožňuje já se vším, co ho obklopuje, okolí je více či méně součástí já. Je to stupeň nerozlišování. Ve druhém stupni „vlastní já a fyzický svět jsou jen nepatrně odlišeny“ a zůstávají navzájem „magickým způsobem prolunty“. Je to stupeň narcistické velkoleposti, stupeň manipulace. Třetí, mytický stupeň pokračuje dále v diferenciaci. Vlastní já se již nedomnívá, že může ovládat svět kolem sebe, ale „přeměňuje magickou víru na skutečné nebo imaginární postavy prostředí, postavy mýtu“. Jeho názorem je: „já už světem hýbat nemohu, ale Bůh ano“. Mýtus a víra jsou zde konkrétní a fundamentalistické.

Následuje stupeň racionality, který odděluje preracionální a postracionální náboženskou zkušenost. Po racionálním stupni přichází existenciální stupeň, určitá „vyšší“ duševní schopnost, která jedinci umožňuje začít sjednocovat rozdílné části vlastního bytí. Tímto okamžikem zodpovědnosti za sebe sama se zabývali existencialističtí autoři (například Kierkegaard, Nietzsche, Buber, Tillich, Jaspers a Rollo May).

Za racionalitou a existencialismem následují tři mystické stupně. Psychický stupeň je prvním, ve kterém člověk zažívá osvobozující, vyšší duchovní podstatu, například v přírodě nebo v okolí. Sedmý stupeň je reprezentován světcem – pochopením toho, že „nad pouhou přírodou anebo za tím, co lze spatřit fyzickými smysly, existuje duchovní rozměr“. To je „mystika Boha“. Existuje zde však stále jakýsi dualistický rozdíl mezi duší a Bohem. A konečně posledním stupněm je čistý nedualismus, říše mudrců. Člověk se stane mudrcem, když jeho vlastní já zcela překoná svou oddělenost. Je to poslední posun paradigmatu.

Princip vzájemnosti

Zdá se, že velká část náboženského učení se obzvláště v praktické rovině zabývá takovými posuny paradigmatu – posuny nejenom ve vnímání předmětů, ale i v našem vztahu k nim. Svět posvátna se vyjevuje ve vzájemném vztahu ke stavu myslí věřících.

30 Pro ilustraci čerpám z díla Kena Wilbera. Cit. dle „Paradigm Wars: An Interview with Ken Wilber“, *The Quest*, Spring 1989, 6-9. Z reprezentativních Wilberových prací viz *Eye to Eye: The Quest for the New Paradigm*, Boston: Shambhala Publications 1990; *Up from Eden: A Transpersonal View of Human Evolution*, New York: Doubleday 1981.

Tato vzájemnost je vyjádřena biblickými maximami jako „hledej a nalezněš“ nebo „kdo ve mně věří, bude mít život věčný“ či asijskými postřehy jako „nevědomý vidí pouze svět, ale moudrý vidí Boha“ nebo „Pravda očekává ty, kterým nezaslepila oči touha“. Náboženská „skutečnost“ – ať už je chápána jako Bůh nebo jako vnitřní já – se podle náboženských výkladů stává funkcí takovýchto transakcí. Mystik Mistr Eckhart pravil: „Okno, kterým vidím Boha, je tím samým oknem, kterým Bůh vidí mne.“³¹ To můžeme chápat jako náboženskou verzi rčení „měřítko vytváří jev“.

Lidské vědomí je tak jednoznačně součástí rámce náboženské interpretace. Vědomí a interpretace spolu prostě souvisejí. Vyjevování posvátna se vztahuje k proměnám vlastní subjektivity věřícího. My lidé jsme proměnou v rovnici skutečnosti.

Situace věřícího je v mnoha směrech proměnlivá. Například je nutné, aby byl působivý pro komunikaci s posvátnem. Této funkci mohou posloužit iniciační rituály nebo různé jiné formy rituální očisty. Člověk musí být schopen přijímat. Vyvolání vize u préríjních Indiánů vyžadovalo tvrdý půst i jiné formy tělesného omezování, teprve pak bylo možné navázat kontakt s ochrannými duchy. Jedno asijské přísloví tvrdí: „Tvůj guru se objeví ve chvíli, kdy jsi připraven, ani dříve, ani později.“ V biblické teologii pak nalezneme tvrzení, že Krista a Boží království nelze přijmout, dokud nezemře v člověku jeho vlastní staré já a on není znovu zrozen. Duchovní vůdové udělují žákům rady o pýše jako překážce na jejich cestě a o paradoxním prolínání úsilí a lehkosti při dosahování duchovního cíle a přeměně osobnosti. „Hrdina se účastní takového dobrodružství,“ píše jeden badatel v obořu komparativní mytologie, „na jaké je připraven.“³²

Zamyšlení nad rámcem uplatňujícím hlediska věřících

Hlas věřícího je součástí života miliónů lidí – je jich mnohem více než těch, kteří se snaží vysvětlit náboženství zvenčí. Je to celosvětová forma diskurzu, jejíž obsah se mění současně se změnou horizontu světa. Navzdory určitým předpovědím se nezdá, že by byla na ústupu.

31 Cit. dle C. F. Kelley, *Meister Eckhart on Divine Knowledge*, New Haven: Yale University Press 1977, 119. [Z českých prací k Mistru Eckhartovi viz zejm. Jan Sokol (ed.), *Mistr Eckhart a středověká mystika*, Praha: Zvon 1993.]

32 Joseph Campbell – Bill Moyers, *The Power of Myth*, New York: Doubleday 1988, 129.

Pro racionalisty je samozřejmě hlavním problémem náboženských tvrzení jejich pravdivost. Ptají se, jak může být jejich platnost ověřena. Existují bohové opravdu nezávisle na našich vymezeních? Pojednávají náboženství doopravdy o nezávisle existujících skutečnostech?

Tyto otázky jsou přirozené, dilema však spočívá v tom, že předpokládají určitý prostor, ve kterém by mohly být objektivně nebo neutrálně zodpovězeny. Existuje však takový prostor? Nevypadá to, že by existovala nějaká přijatelná aréna nebo oblast, která by nebyla spojena s určitými stanovisky a kde by celá záležitost mohla být průkazně rozhodnuta. Náboženské pravdy nemohou být prokázány v jiném než ve svém vlastním rámci, ačkoli se již mnoho filozofů pracně pokoušelo formulovat argumenty svědčící pro jejich objektivní platnost, nebo proti ní. Náboženské paradigma předpokládá vlastní fakta, termíny, pravidla a skutečnosti. Náboženská interpretace je nejenom součástí svého vlastního systému, ona je sebeutvářejícím systémem.

Náboženské objekty jako Bůh nebo buddhovství jsou „poznatelné“ pouze v kontextu náboženského konání. Zaznamenali jsme, že náboženská interpretace není pouze něčím nehmotným, vznášejícím se v prostoru jako duch, ale je to něco, co lidé *dělají*. Všechna náboženství, která jsme popisovali, demonstrují pojetí, podle kterého jazykové utváření světa, tj. náboženská interpretace, je samo o sobě spíše činností než teorií, které jako by chyběl předmět. Je to akt vnímání světa jako něčeho posvátného, a ne vidění světa jakožto společenských sil nebo hmoty. Bohy nelze poznat nezávisle na této aktivní, zkušenostní matici. Bez náboženského subjektu nelze vidět žádné náboženské objekty, žádná náboženská fakta.

Díky konceptu rámců a paradigmatických vytvářejících rozmanité údaje tedy již nejsme nuceni volit mezi objektivistickými, racionalistickými možnostmi, že Bůh buď existuje, nebo je pouze iluzí – což je dichotomie, která pronikla jak do lidového přesvědčení, tak do filozofie a teologie. Bohové totiž představují určitý pohled na svět a tento pohled je skutečný.

Dnes si každý uvědomuje, že v době kritického myšlení nemůže být náboženský jazyk pokládán za samozřejmý. Ze stejného důvodu však nemůžeme podobně chápat ani žádné jazyky nebo ideologie, které se snaží popisovat výhradně *ten jediný pravý* základ věcí.

Ve své podstatě nejsou mnohé náboženské systémy stvořeny k tomu, aby formulovaly všeobecné teorie o náboženství nebo aby přesně zobrazovaly ostatní náboženství. Jsou určeny k praktikování a výkladu posvátna, jak je chápáno v rámci jejich tradice. Být stoupencem čehokoli znamená

být v některých věcech slepý a hájit vlastní pravdu. Znamená to takové omezení skutečnosti, které odpovídá této pravdě.

Myšlenku, že všechna náboženství ukazují ke společné skutečnosti, také není snadné obhájit, pokud víme, jak moc se od sebe náboženské světonázory liší. Jestliže chce člověk tvrdit, že všechna náboženství směřují ke stejné náboženské skutečnosti, pak je zřejmě nutné popřít všechna tvrzení jednotlivých náboženství, která skutečnost popisují jinak než univerzalisticky. Podle některých názorů by potom žádné náboženství nebylo možno rozoznat od ostatních.³³ Ale ať už může být podobnost náboženství objektivně prokázána, nebo nikoli, dá se přinejmenším sama chápat jako *náboženské* tvrzení nebo víra, což je kontext, ve kterém jsme se univerzalismem zabývali v této kapitole. Jestliže člověk chce vidět, že se všechna náboženství podílejí na téže skutečnosti, má na toto vnímání samozřejmě právo.

Náboženská interpretace není pouze neměnným, scholastickým cvičením, může být i tvořivá a vynalézavá. Například pomocí jazyka v mžiku přeměňuje hmotu v ducha, olovo ve zlato. Může nově přetvořit svět tím, že ho postaví do světla všech myslitelných obrazů a kulis. Může dokonce sama sebe zničit jako v případě zenu. Kritici náboženství mohou náboženství chápat jako pouhé kamuflované psychologické potřeby a stejně tak náboženství může v psychologických potřebách vidět maskované náboženské požadavky.

Nakonec jsme zvažili to, jak v rámci náboženského systému pracuje vzájemnost. Můžeme-li prohlásit „jaká společnost, takoví bohové“, nebo „jaká duše, takoví bohové“, samo náboženství může říci: „jaká zbožnost, takoví bohové“. Díky zrcadlovému efektu a mnohosti kulturních zrcadel náboženství opět vyjevuje samo sebe v závislosti na tom, jak k němu přistupujeme.

33 K tvrzení, že všechna náboženství hovoří o téže věci, viz Keith Ward, „Truth and the Diversity of Religions“, *Religious Studies* 26/1, 1990, 1-18.