

1. Interpretační rámce

Interpretací říkáme o věci mnohem více, než když o ní jen informujeme. Rozhodně to platí o náboženství. Žádná fakta ani data sama o sobě k jeho popisu nestačí. Náboženství je výsledkem perspektivy a může na ně být nahlíženo z rozličných, i protikladných úhlů. Je to velká pravda, nebo velká iluze? Náboženství můžeme hodnotit kladně, jsme-li jeho stoupec, nebo nepřátelsky, jsme-li jeho odpůrci. Jakýma očima, jakou optikou je máme pozorovat? Z jaké pozice? Navíc, pokud jsou názory jeho stoupců rozporné, můžeme to samé očekávat i od těch, kteří náboženství nevyznávají. Každý přístup považuje svůj vlastní horizont za vyčerpávající. Vypadá to, jako by každé pojetí mělo před očima vlastní svět.

Jelikož jsou si různé teorie náboženství vzdálené a navzájem spolu nesouvisejí, je obtížné najít východisko pro jejich popis a ještě těžší je hodnotit.¹ Jako by promlouvaly různými jazyky, nakonec nutně zní jako kachofonie nesourodých hlasů. Se vznikem nových stanovisek se k otázce náboženství vyjadřuje stále více lidí. Rozmanité výklady se hromadí, protirečí si, přehlížejí se a navzájem sebou opovrhují.

Tento zmatek si od nás žádá pozornost a vysvětlení. Vyžaduje, abychom rozšířili naši perspektivu, získali odstup a pokusili se být nestranní, abychom se zaměřili na samotný proces zkoumání náboženství. Tato kniha se snaží otevřít pro tento úkol prostor.

1 Bylo učiněno několik pokusů zachytit různorodost teorií náboženství, i když tyto práce vytvářejí poněkud odlišné verze „kánonu“. Viz např. Walter H. Capps, *Religious Studies: The Making of a Discipline*, Minneapolis: Fortress Press 1995; Daniel L. Pals, *Seven Theories of Religion*, New York: Oxford University Press 1996; Eric J. Sharpe, *Comparative Religion: A History*, La Salle: Open Court 1986; James Thrower, *Religion: The Classical Theories*, Washington: Georgetown University Press 1999. K starším teoriím viz Jacques Waardenburg, *Classical Approaches to the Study of Religion*, Berlin: de Gruyter 1999; současné mezinárodní pohledy viz např. Peter Antes – Armin W. Geertz – Randi Warne (eds.), *New Approaches to the Study of Religion*, Berlin – New York: de Gruyter 2003, v tisku. Z antologií užitečných pro orientaci v šíři problémů a konceptů interpretace náboženství viz Russell T. McCutcheon (ed.), *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion: A Reader*, London – New York: Cassell 1999; Willi Braun – Russell T. McCutcheon (eds.), *Guide to the Study of Religion*, London: Cassell 2000; Mark C. Tylor (ed.), *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago: The University of Chicago Press 1998; John Hinnells (ed.), *Penguin Companion to the Study of Religion*, London: Penguin Books, v tisku. [Z českých původních prací viz zejm. Břetislav Horyna – Helena Pavlincová, *Dějiny religionistiky: Antologie*, Olomouc: Nakladatelství Olomouc 2001.]

Úhly pohledu

Dříve než si položíme otázku, co je náboženství, mělo by nás zajímat naše vlastní východisko. Úhel pohledu totiž určuje to, co uvidíme, problémy a fakta, kterými se budeme zabývat. Zvykli jsme si uvažovat o náboženství z pozice určité kultury nebo tradice, jako je například křesťanství nebo věda. Chceme-li však zkoumat interpretaci náboženství obecně, nemůžeme předem rozhodovat, které problémy jsou pro konkrétní náboženský nebo protináboženský přístup relevantní. Náboženství představuje problematický pojem, a proto jím nemůžeme začínat. Nejprve se musíme zabývat otázkou kontextů, v jejichž rámci náboženství pozorujeme a objasňujeme. Či náboženství a či teorii náboženství interpretujeme?

Žádný pohled, ať už náboženský nebo nenáboženský, není jen výsledkem čistého, nezaujatého myšlenkového pochodu, ale současně obsahuje určitá tvrzení, závazky a východiska. Každý postoj zahrnuje určité požadavky, společenský kontext, cíle a publikum. V tomto smyslu každý přístup vyjadřuje určitou pozici a z ní nahlíží celé náboženství v kategoriích svého omezeného horizontu. Vidí jen ty rysy zkoumaného předmětu, které zachytil ve svém zorném poli, zatímco ostatní vnímá pouze okrajově, případně se jimi vůbec nezabývá, jako by neexistovaly.

Úhly pohledu bývají neměnné, jejich zastánci je považují za jediné možné a nedůtklivě je brání. Náboženské stejně jako akademické teorie často vycházejí z tak jednostranné perspektivy, že vyvolávají dojem, jako by známkou správné interpretace bylo to, že je považována za jedinou platnou a že přiznává náboženství pouze jeden základní význam. Kvůli této tendenci koncepčně si přivlastnit náboženství, která je vlastní všem teoriím, se ve sféře jeho výkladu vytvořila mozaika jednotlivých sémantických oblastí, jejichž řeč je srozumitelná pouze lidem ze stejného okruhu a jejichž absolutní, vyčerpávající vysvětlení vylučuje všechna ostatní. Absence výměny názorů mezi různými přístupy svědčí o tom, že existuje něco jako sociolingvistický kastovní systém. Naznačuje, že interpretace je vázána vlastní výchozí pozicí.

Tradiční kultury a náboženství přirozeně považovaly svá vidění světa za absolutní. Nebyla pro ně pouze jednou z mnoha verzí světa. Vlastní náboženská přesvědčení byla v daném prostředí všeobecně přijímána a natolik samozřejmá, že je nikdo nevnímá jako jeden z možných popisů, nýbrž jako popis skutečnosti samotné. Každá kultura vychovávala své příslušníky podle vlastních posvátných textů a náboženských programů předkládajících stá-

lé, neměnné obrazy světa a jeho základů. Každá kultura sama sebe považovala za střed světa, vytvářela vlastní geografii a kalendář, které pořádaly prostor a čas podle vlastních posvátných principů, a tím zaváděly obecně platný duchovní řád. Tradiční vidění světa bylo jednoduché a autoritativní. Zcela postrádalo výhled mimo vlastní kulturu. Proto si žádná z těchto kultur neuvědomila, že její rámeček „jazyka/skutečnosti“ je pouze jednou interpretací světa mezi stovkami jiných.

Věda sice z velké části nakonec zpochybnila náboženské modely, zároveň ale v mnohém model jednoho pohledu udržuje dál. Devatenácté století věřilo, že věda nahradila náboženství jako zdroj pravdivých znalostí o světě. Změnila se však pouze perspektiva, přičemž k osvobození ze zajetí jednotlivých světonázorů nedošlo. Jeden systém skutečnosti – empirický a materialistický, vystřídal druhý – biblický a supranaturalistický; západní myšlení se tím uzavřelo do okruhu otázek plynoucích z tohoto protikladu. Tento svět je buď božský, nebo lidský – buď byla Bible inspirována božským vnuknutím, nebo je jen historickou literaturou. Takovéto podvojně myšlení stále předurčuje možnosti volby západního člověka, když se zamýšlí nad náboženstvím.

Zkoumání interpretačních rámců z odstupu

Schopnost vidět vlastní světonázor jako názor je rysem současného myšlení.² Toto vědomí vytváří základ pro pochopení plurality stanovisek. Moment, kdy si začneme uvědomovat hlediska druhých, nastává, když získáme myšlenkový odstup od vlastní perspektivy a uvědomíme si, že i naše perspektiva je určena svým východiskem. Pluralitní sebe-vědomá kultura nejenže vnímá svět, ale postupně si uvědomuje, jak ten svět vnímá.

Historické pozadí pro tento moment sebereflexe vytvořil nový svět sociální a kulturní různorodosti. Pohyb směrem k pluralistickému myšlení je

2 V souvislosti s označením kultury, která využívá všechny své systémy poznání, včetně vědy, jako „konstrukty“ nebo modely, bývá používán termín *postmoderna*. Manifest tohoto nového sebe-reflexivního pohledu na humanitní vědy představují práce Georg E. Marcus – Michael M. J. Fischer, *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago: University of Chicago Press 1986; Paul Rabinow – William M. Sullivan (eds.), *Interpretative Social Science: A Second Look*, Berkeley: University of California Press 1987. Pro oblast přírodních věd je klasickým dílem Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: University of Chicago Press 1970 [česky: *Struktura vědeckých revolucí*, přel. Tomáš Janíček, Praha: Oikúmené 1997]. Filozoficky vlivné byly např. práce Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press 1979 [slovensky: *Filozofia a zrkadlo prírody*, přel. Lúbia Hábová, Bratislava: Kalligram 2000]; Richard J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 1983. Viz též Walter Watson, *The Architectonics of Meaning: Foundations of the New Pluralism*, Albany: State University of New York Press 1985.

zčásti výsledkem styku s lidmi zastávajícími různé světonázory a respektu vůči nim. Obrazem této různorodosti je nyní velkoměsto, stejně jako maloměsto bylo dříve obrazem jednoduše. Narůstající poznatky o kulturách světa přispěly také k pozvolnému uvědomění, že i naše názory jsou ve své podstatě podmíněné. Studentům jsou ve školách prostřednictvím přírodovědných, společenských a humanitních metod vytváření světa nabízeny různé modely pro popis jejich existence. Je stále těžší si představit, že by měl kterýkoli z modelů privilegovaný, všeobecně platný status.

Získáváme schopnost rychle nahrazovat jeden rámeček druhým a náš neměnný svět začíná být tvárnější. Zdánlivá ztráta všeobecné platnosti se stala příležitostí pro nový druh pluralismu. To neznamená, že by rozdílná optická zaostření poskytovala nepravdivé obrazy (i když o některých to podle empirických kritérií můžeme tvrdit), spíše mohou být vnímána jako alternativy. Takto se samy interpretační rámce, ony optické aparáty, kterými zaměřujeme právě tyto, a ne jiné stránky světa, stávají nezbytným a důležitým předmětem studia. Rozdíly mezi obory například spočívají v jejich rozdílném optickém zaměření.

Měřítka vytváří jevy

Vědomí toho, že existuje mnoho interpretačních optik, je výchozím bodem pro další důležitý princip. Mezi tím, jak se díváme na svět, a tím, co vidíme, existuje těsný vztah. Axiom říká: „Měřítka vytváří jevy.“³ Dívat se mikroskopem znamená zabývat se určitými údaji, a jiné ponechat stranou. Totéž bude platit, budeme-li se na svět dívat skrze postavy Shakespeareových her. Náš „nástroj“ určí objekty, které budeme zkoumat, určí náš svět. Rámce našeho nazírání jsou vytvářeny tak, aby nalézaly galaxie, nebo mikroorganismy, aby měřily intenzitu barev, nebo zvuků, aby zaznamenaly psychologické, nebo geografické údaje, ale málokdy obojí současně. Změníme-li optiku, změníme zkoumaný předmět. Fyzikové vědí, že světlo lze interpretovat buď jako vlny, nebo jako částice v závislosti na typu přístroje, který použijeme k pozorování.

Když začneme uvažovat o náboženství, má výše uvedené zjištění dalekosáhlé důsledky.

Teorie fungují jako komplexní pojmové optiky nebo měřítka. Ukazují nám, jak se máme dívat na svět z určitého úhlu a kde máme hledat „fakta“. Ještě širší rámce se označují jako paradigmaty – základní modely či premi-

3 Formulaci, jejímž autorem je údajně přírodovědec Henri Poincaré (1854-1912), často cituje současný historik náboženství Mircea Eliade.

sy, podle kterých interpretujeme svět a formulujeme své teorie.⁴ Paradigmaty jsou systémy toho, co zakládá „poznání“ určité kultury. Mohou se změnit jako při posunu od newtonovské fyziky k fyzice kvantové, od biblického světonázoru k světonázoru sekulárnímu. Nejen vědecké, ale i náboženské pohledy na svět jsou paradigmaty vytvářejícími spojnice a naplňujícími významem určité kategorie („Bůh“, „protony“), které by v jiných modelech byly bezcenné nebo by v nich neexistovaly. Právě díky tomuto pojetí ani samotná věda není systémem privilegovaných údajů o skutečnosti, který by poskytoval zvláštní základ všem ostatním formám poznání, nýbrž jedním z mnoha jazyků, kterými lidé pořádají fakta a uchopují svět. Jak si povšiml jeden badatel – kvarky ve fyzice i bohové v Homérovi mají společný základ v lidské schopnosti kategorizovat skutečnost.⁵

Náboženství

Samotné slovo *náboženství* funguje jako interpretační normující optika. Rozdílné definice vytvářejí rozdílné soubory údajů a různá ohniska zájmu. *Náboženství* není nezávislým samostatným předmětem zkoumání, na který by se mohl každý jen tak podívat. Je to *termín*, který si jeho uživatel zvolí pro označení určitého druhu jevů. Pokud považujeme náboženství za sociální jev, zaměříme se právě na tento jeho rys. Jestliže je podle nás podstatou náboženství dobročinnost nebo uctívání Boha, budeme zkoumat jinou skupinu údajů.

Termín *náboženství* (anglicky *religion*) byl v dějinách západní kultury používán různě.⁶ Pochází z latinského *religio*, což v pozdní antice znamená

4 K široké diskusi o používání termínu paradigma v religionistice, o jeho vztahu k náboženské imaginaci a užítí ve vědě viz Garrett Green, *Imagining God: Theology and the Religious Imagination*, San Francisco: Harper and Row 1989. „Funkci náboženské imaginace,“ píše Green, „je říci nám, jaký je svět, v nejšířším a v nejvlastnějším slova smyslu“ (s. 79). Stále užitečnou práci představuje Ian G. Barbour, *Myths, Models and Paradigms: A Comparative Study in Science and Religion*, New York: Harper and Row 1974. Dále viz např. Thomas L. Haskell, *Objectivity Is Not Neutrality: Explanatory Schemes in History*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press 1998; instruktivní práce zabývající se myšlenkou, že každý popis je založen na teorii.

5 „Člověk slyší exaktní vědce, tak jako já na nedávné poradě Smithsonova institutu, jak mezi řeči samozřejmě tvrdí, že fyzikální kvarky a Homérovi bohové mají stejný epistemologický základ.“ George A. Lindbeck, „The Church's Mission to a Postmodern Culture“, in: Frederic B. Burnham (ed.), *Postmodern Theology: Christian Faith in a Pluralist World*, San Francisco: Harper and Row 1989, 51.

6 Velmi užitečné dějiny termínu poskytuje Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind*, New York: Macmillan 1963, 2. kap. Můj přehled se opírá právě o tuto Smithovu práci. K moderním dějinám termínu náboženství viz též Jonathan Z. Smith, „Religion, Religions, Religious“, in: Mark C. Taylor (ed.), *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago: University of Chicago Press 1998, 269-284.

lo „posvátná úcta“ nebo „zbožnost“. Už tehdy se vedly debaty o tom, co by mělo být pravou náplní slova *religio*. Později si tento termín přivlastnilo křesťanství a pravé *religio* vidělo v uctívání křesťanského Boha. Vnitro-křesťanské koncepční spory vyvrcholily během reformace. Mělo by *religio* být totožné s účastí na katolických svátostech, nebo by mělo být spojováno s protestantskou niternou vírou?

V sedmnáctém století se objevily první knihy o „náboženstvích světa“. Slovo *náboženství* začalo označovat všechny tehdy známé světové systémy víry v nadpřirozeno. Později, v devatenáctém století, začaly různé filozofické směry interpretovat náboženství jako zvláštní, unikátní oblast kultury a zkušenosti, vedle umění, politiky a dalších symbolických systémů lidstva. Se vši vážností začalo moderní hledání podstaty náboženství. Slovo *náboženství* tehdy přestalo být označením pro „pravou zbožnost“ v pozdně antickém smyslu. Stalo se termínem s neomezeným použitím (jako například *umění*), který každý interpret naplňuje vlastním významem.

Význam slova náboženství začal být velmi nejednoznačný – jedno slovo, které stejně zní a stejně se píše, ale díky mnoha odlišným významům je nesmírně flexibilní. Neexistuje žádná jeho všeobecně uznávaná definice. To by mělo vzbudit naši pozornost, stejně jako skutečnost, že jiné kultury výraz odpovídající obecnému pojmu *náboženství*, používanému v západní kultuře, neznají. Které údaje pak mají a které nemají být pokládány za „náboženské“? A kdo o tom má rozhodovat?

Obecně rozšířená užití výrazu *náboženství* bývají zatížena pozitivním, nebo negativním soudem. Lidé jím označují buď své vlastní náboženství, nebo náboženství, které odmítají. Náboženství znamená „chodit do kostela“, „věřit v Korán“, „modlit se růženec“, „milovat bližního svého“ nebo dokonce „životní styl“. Může také znamenat „společenské divadlo“, „tahání peněz“, „fanatismus“ nebo „vymývání mozků“. Je to „uctívání pravého Boha“ i „emocionální berlička“. Právě tak termín *interpretace náboženství* může být automaticky okamžitě spojován s interními záležitostmi určitého náboženství, jako například názor církve na potrat nebo problém košer domácnosti, a jeho význam bývá v běžné řeči určen kontextem, jímž jsou také dány asociace spojené s tímto pojmem.

Oproti tomu religionistika,⁷ dnes již zavedená akademická disciplína, odkryla zářející rozdíly, které vyplývají z rozmanitosti historických kultur a rozličnosti forem náboženského projevu uvnitř jednotlivých tradic a vzpírají se snaze o definování náboženství. Existují dokonce náboženství,

7 Viz též William E. Paden, *Religious Worlds: The Comparative Study of Religion*, Boston: Beacon Press 1994.

jako některé formy buddhismu, která nejsou spojena s žádnou představou boha. Nabízí se závěr, že existuje tolik verzí religiozity, kolik je náboženských kultur. Náboženství může mít podobu morálky, ale také extáze, uctívání, ale i probuzení, podobu života v souladu se zemí, ale také vykoupění z hříšného světa. I na základě interkulturního historického bádání je těžké činit obecné závěry o tom, co „je“ náboženství, nehledě na filozofické a náboženské hodnotící soudy o tom, čím by „mělo být“. Později uvidíme, do jaké míry se podílí na vytváření soudů i samotné interkulturní studium náboženství.

Sestavování světa

Dříve než se začneme zabývat interpretací náboženství, bylo by vhodné se šířeji zamyslet nad obecnou rolí interpretace jakékoli zkušenosti. O veškerém vnímání můžeme například říci, že má interpretační rozměr vytvářející určitý rámeček.

Veškerá zkušenost světa je ovlivněna procesem výběru. Každý organismus díky tomu, že čte své okolí jistým způsobem, na některé podněty reaguje, na jiné ne, a zažívá svět prostřednictvím určitého schématu. Způsoby a smyslové prostředky, kterými se žíví tvorové zmocňují svého životního prostředí, jsou stejnými médii, kterými se k nim toto prostředí – „svět“ – vrací. Svět je plný objektů, které nevidíme, buď nás nezajímají, nebo k jejich vnímání nejsme vybaveni. Vidíme jen to, co se nás týká, pro co máme nějakou kategorii. Jeden historik umění to vyjádřil slovy: „vidíme jen to, na co se díváme“.⁸ Různé druhy živočichů vnímají odlišně a reagují na rozdílné objekty, obzvláště na ty, které jsou důležité pro jejich přežití. Vlastní zájem jedince a druhu tak určuje, jak je svět na základě prožitku sestavován i co je ignorováno. Jestliže nějaká věc není jedlá, nemá vztah k reprodukci či teritoriu (ať konkrétně či abstraktně) nebo nevzbuzuje strach, nemusí vůbec existovat.

Svět je vždy sestavován pomocí procesu interpretace. Neexistuje žádné životní prostředí, které by nebylo nějak prostředkováno, žádné oko není naprosto nezaujaté.⁹ Ať smyslově či pojmově, ať ve fyzickém nebo myšlenkovém světě, existovat vždy znamená volit a tvořit své životní prostředí, vybírat z množství potenciálního materiálu jenom ty věci, které jedinec

8 John Berger, *Ways of Seeing*, New York: Viking Press 1973, 8.

9 Nelson Goodman výstižně konstatuje: „Oko se vždy dívá pohledem starce, je posedlé svou minulostí a starým i čerstvým našeptáváním ucha, nosu, jazyka, prstů, srdce a mozku. Nepracuje jako samostatný nástroj, ale jako poslušná součást komplexního a rozmarného

potřebuje a které ho zajímají. Pes, jenž vnímá svět čichem, bude „čist“ události na procházce jinak než jeho vizuálně orientovaný pán. Na stejné cestě projdou různými světy. Z toho plyne, že *prostředí* a tím pádem i *svět* jsou vysoce relativní pojmy. Jsou výsledkem výběru.

Jazyk je primárním médiem, skrze které lidé prožívají svět.¹⁰ Jazykem svět pojmenováváme a ze světa pak vidíme jen to, čemu jsme dali jméno. Jazyky se skutečně podobají místu, kde žijeme, každá kultura promítá svou hodnotovou orientaci do své slovní zásoby. Vnímání času, prostoru, přírody a lidských vztahů je důvěrně propojeno s konkrétní terminologií. I v rámci jedné kultury existují různé druhy specializovaných jazyků, například věda, náboženství, umění. Každý jako matrice formuje svět zcela jinak.

Rozdíl mezi světem zprostředkovaným vědou a světem, který k nám přichází prostřednictvím poezie a hudby, spočívá v rozdílech mezi použitými médii. Svět vzniká kolem našich symbolů, ať už jsou to neosobní vědecké pojmy, básnické metafory, náboženské obrazy, hudební motivy nebo taneční pohyby. Vše, co leží vně těchto prostředí a mimo námi vytvořené pojmy (ať už se jedná o elektrony, duchy, viry nebo demony), uniká naší pozornosti a to, co vyvstává v ohnisku našeho zaměření, se stává tím, co „prostě je“.

Tento pluralistický, ekologický obraz *světa* představuje proměnlivý interpretační model. Liší se od pojetí, které předpokládá, že svět přesně odpovídá tomu, co je zobrazeno pouze jedním rámcem, například rámcem biologie, chemie, fyziky, monoteismu, marxismu nebo buddhismu. Podoby světa závisejí na jednotlivých jazycích. Chemie vidí svět jako kombinaci chemických prvků, podle fyziky je složen z atomů a energie. Náboženství předpokládá existenci lidského vědomí jako součásti světa, v němž morální a duchovní činy ovlivňují běh života. Jazyky vědy a náboženství pak nejsou jen protikladná zobrazení, jsou to orgány různých světů, které tím pádem nabízejí jiný prožitek prostředí, stejně jako elektronické zařízení „vidí“ předměty jinak než Shakespeare.

organismu. Nejen to, jak se dívá, ale i to, co vidí, je ovlivněno potřebami a předsudky. Oko vybírá, odmítá, třídí, rozlišuje, spojuje, klasifikuje, analyzuje a sestavuje. Neodráží obraz jako zrcadlo, ale vybírá ho a tvoří. A to, co vybere a vytvoří, nevidí čisté, jako položky bez přívlastků, ale jako věci, jako jídlo, lidi, nepřátele, hvězdy nebo zbraně. Nic nevidíme prostě a nic není holé.“ Cit. dle *Languages of Arts: An Approach to a Theory of Symbols*, Indianapolis: Bobbs-Merrill Co. 1968, 7-8. K zajímavému, systematickému užití toho, že všechny běžné interaktivní situace jsou výsledkem „vytváření referenčních rámců (*framing*)“, viz Erving Goffman, *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*, Boston: Northeastern University Press 1986.

10 Antropologické zpracování tohoto hlediska viz John B. Carroll (ed.), *Language, Thought and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*, Cambridge: MIT Press 1964. K myšlence, že jazyk není ozdobou, ale formou vnímání a konání, viz též George Lakoff – Mark Johnson, *Metaphors We Live By*, Chicago: University of Chicago Press 1980.

Týž člověk může svět podle situace vnímat vědecky, nábožensky i básnicky, aniž by cítil, že se tyto pohledy vzájemně vylučují, stejně jako může mluvit různými jazyky, aniž by si protirečil. Může nás zajímat vodík nebo můžeme ve světě hledat krásu či božství. Ale optika božství nám neodhalí chemickou tabulku prvků a elektronový mikroskop není schopen vytvořit morální systém. Navíc se jednotlivá náboženství liší i mezi sebou. Jestliže křesťanští teologové kolem sebe vidí znamení stvořitelské a osvobozující aktivity nejvyšší bytosti, buddhisté vnímají nekonečné proměny vědomí a překážky na cestě k jeho probuzení. I běžné způsoby prožívání třídí život pomocí nesouvislých, různorodých médií, jako jsou spánek, sny, sport, hra, obřad, hudba, divadlo, humor a smích, láska a sexualita, práce a dřina, konflikt a mír.

Interpretace není jen oblastí nevědeckých „názorů“, jakoby protikladných vědeckým faktům, ani pouhou akademickou zálibou pro vyvolené, je to překlad toho, co vidíme, do významových rámců, a tím součást přirozeného procesu uvažování o světě, součást samotného jazyka. Pokaždé, když promluvíme, se stáváme tvůrci. Pokaždé, když mluvíme o významu, měníme vzhled světa. A s vědomím toho, jak se vytváří význam, se můžeme začít zabývat zvláštní povahou interpretace jakožto lidské činnosti.

Formy a účely interpretace

Slovo *interpretovat* v nejběžnějším smyslu znamená vyložit význam něčeho, co by jinak zůstalo nejasné.¹¹ Předmětem interpretace může být slovo, text nebo skutek. Může to být historické období nebo gesto. Ale co to znamená vyložit význam? Proč vůbec ve sféře kultury lidé interpretují?

Kultury vytvořily nespočet specifických systémů interpretace světa. Viděli jsme, že těmito systémy jsou samy jazyky a že veškerá věda, mytologie a filozofie pracují jako specializované jazyky. Existuje mnoho způ-

11 Slovo *interpretace* pochází z latiny, kde *interpret* znamenalo „zprostředkovatel mezi dvěma stranami, vyjednávač, jednatel, vykladač“. Předpona *inter-* znamená samozřejmě „mezi“; ale ohledně *pres* existují určité nejasnosti. Někteří odkazují k výrazu *pretium*, „hodnota, cena“, jiní (*The Oxford English Dictionary*) k sanskrtskému kořenu *prath-*, „šít se“. Studium interpretace, které je známé jako hermeneutika (odvozeno z řeckého slovesa *hermeneuein*, „vysvětlit“), nyní vytváří široký, nežádka interdisciplinární obor. Obecná charakteristika viz Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Evanston: Northwestern University Press 1969. Dobrý soubor základních textů poskytuje David E. Klemm (ed.), *Hermeneutical Inquiry I-II*, Atlanta: Scholars Press 1986. Kořen řeckého slova *hermeneutika* má etymologickou souvislost s bohem Hermem, který je poslem zpráv od bohů a tím, kdo překračuje hranice, je bohem výmluvnosti a vládne určitým formám lidového věštění. V křesťanství je *hermeneutika* teologickou disciplínou, která se zabývá principy biblické exegeze.

sobů jak přeložit viditelná data do oblasti smyslu a významu. Týká se to všech stránek života, od automobilů přes vojenské záležitosti, zdraví, posvátné texty až po elektroniku. Když se objeví nějaké pochybnosti, zavoláme odborníky, kteří umějí určitý soubor údajů „přečíst“. Každé náboženství, stejně jako každý vědní obor, učí vlastnímu způsobu zkoumání světa. Interpretace je tedy čtení určitých údajů určitým způsobem. Je jasné, že různým předmětům jsou přizpůsobeny rozdílné druhy interpretace.

Interpretace může být jednoduchá nebo komplexní. Na jedné úrovni je to záležitost identifikace předmětů a toho, co představují. Například slovo *aqua* může být přeloženo jako „voda“ a nějakou notu můžeme přečíst jako „gis“. Ale přeložit *Dona Quijota* nebo zahrát Chopinovu *Baladu* je složitější a vyžaduje to mnohem komplexnější dovednosti. I když víme, že v náboženství obraz lotosu obvykle představuje čistotu, vytvořit rámeček pro interpretaci náboženství jako celého systému chování a symboliky je nesmírně těžký úkol.

Každá kultura nebo oblast hromadné interpretace vytvořila vlastní systém znaků – jejich významů – a postupů pro jejich čtení. Záleží například na společenské konvenci, jestli budeme nemoc interpretovat díky „důkazům“ o čarodějnictví nebo o bakteriální infekci. V tradiční společnosti, kde je věštění považováno za samozřejmost, mohou lidé číst kresbu na ovčích játrech, protože podle nich přesně odpovídá určitému osudu nebo poselství bohů. Školy biblické interpretace poskytují studentům specifické návody k tomu jak rozumět slovům Bible. Tato kritéria jsou v souladu s jejich tradičními dogmaty. Stejně jako se katolíci, protestanti a židé učí číst Bibli způsobem odpovídajícím jejich víře, tak se Freudovi a Jungovi stoupenci učí vlastním způsobem vykládat sny.

Důkazy tedy zcela závisí na obecných modelech, které je definují, a význam náboženství bude určován školou myšlení, kterou interpret představuje.

Příčiny versus významy

Někdy bývá *interpretace* spojována s kauzální explancí charakterizující přírodní a společenské vědy; většinou však označuje výklad významu ve vědách humanitních. Jedná se o dva odlišné úkoly. Proto někteří jako *explancí* označují postupy přírodních a společenských věd, zatímco termín *interpretace* vyhrazují humanitním oborům.

První přístup si často klade za cíl zjistit, co zapříčiňuje nějaký jev – odhalit jeho původ nebo okolnosti, které předcházely jeho vzniku. V povaze vědy je klást otázku *proč* – proč mají dráhy planet elipsovité tvar, proč

se tento most zřítíl, a jiný ne. Stejně tak existují interpretační školy, které hledají počátek náboženství v některých pocitech, společenských podmínkách, kulturních potřebách, pověrách apod. Následně pak ukazují, že právě to jsou hlavní složky vytvářející náboženství.

Avšak vzhledem k tomu, že kauzální explanace je podstatou přírodních a společenských věd, při výkladu náboženství má svá omezení. Ty jeho aspekty, které mohou být objektivně vysvětleny na základě verifikovatelných příčin a podmínek, bývají nejméně zajímavé (a nejméně náboženské) s ohledem na předmět studia. Provedení Beethovenova smyčcového kvarteta je na určité úrovni „způsobeno“ třením smyčců z koňských žíní o struny vyrobené z ovčích střívek nebo z kovu. Katedrálu „tvoří“ hromada kamenná a cihel. Činnost neuronů je příčinou každého činu člověka. Veškerý náboženský život je ovlivněn sociálním kontextem. Jsou toto vyčerpávající vysvětlení kvarteta, katedrály, lásky a náboženské zkušenosti, nebo jen objasnění výchozích podmínek těchto jevů? I když tato vysvětlení mohou za jistých okolností dávat smysl, jistě se liší od interpretačního přístupu, který se snaží ukázat, co znamenají náboženské objekty *pro člověka* nebo dokonce jaký je jejich náboženský význam.

Proces objasňování významů předmětu bádání je protipólem k jeho vysvětlování prostřednictvím příčin jeho vzniku. Neptáme se zde, odkud náboženský výraz vychází, ale co symbolizuje. Historicky byl termín *interpretace* v náboženství používán ve smyslu exegeze (doslova „vedení“ nebo „vývod“) biblických textů.¹² Co znamená had v rajské zahradě? Co značí strom života? Jaký je význam Kristova vtělení? I tehdy, když nás zajímá počasí a zeptáme se: „Co znamenají ty mraky na obloze?“ chceme znát nejenom jejich příčiny, ale také co znamenají. Stejně je to i s „významem“ náboženských symbolů nebo textů, a rovněž v případě, že zaslechneme nějakou záhadnou poznámku. Většina přístupů, kterými se budeme zabývat, jsou vlastně systémy, které ukazují, že náboženské výrazy popisují určitý řád skutečnosti, jenž se liší od toho, co je vidět na povrchu.

V běžné řeči jsou slova *explanace* a *interpretace* často používána jako synonyma. V kontextu vědy však bývá *explanace* považována za výsledek založený na ověřitelné empirické analýze, přičemž se v poslední době hojně diskutuje o tom, zda je vůbec možné vytvářet přesné analytické teorie aplikovatelné při studiu náboženství.¹³

12 Užitečný přehled biblické interpretace nabízí Robert M. Grant – David Tracy, *A Short History of Interpretation of the Bible*, Philadelphia: Fortress Press 1984. [V českém překladu viz např. Manfred Oeming, *Úvod do biblické hermeneutiky: Cesty k pochopení textu*, přel. Filip Čapek, Praha: Vyšehrad 2001.]

13 K užiti perspektiv kognitivní vědy viz např. Pascal Boyer, *Religion Explained*, New York: Basic Books 2001; E. Thomas Lawson – Robert N. McCauley, *Rethinking Religion*:

Význam – pro koho?

Debata o „významu“ náboženství často nedokáže dát na tuto stále důležitější otázku jasnou odpověď. Vždy se totiž jedná o význam *pro někoho*. Neexistuje žádný obecný význam ani žádný v předmětech obsažený význam. Nejde o nějakou nehmotnou substanci visící ve vzduchu nebo o nedílnou součást světa. Význam je to, co nějaký předmět znamená pro určitou kulturu nebo pro jedince.

Když zkoumáme náboženství, zajímá nás, co znamená pro své přívržence, nebo jaký má význam v rámci naší vlastní teorie?

V některých pojetích náboženství se stal koncept *rozumění* dokonce natolik důležitým, že je těžké interpretaci a rozumění odlišit.¹⁴ Kolem otázky, co to znamená skutečně rozumět něčemu náboženskému, se vynořuje spousta zajímavých problémů. Objevuje se dokonce názor, že k tomu, aby člověk mohl náboženství porozumět, musí být sám náboženský. Jak napsal jeden badatel, pokud někdo rozumí mystice, je sám mystikem.

Mnohé teorie náboženství ale samy sebe považují za alternativu k tomu, jak se na sebe dívá náboženství, a zajímají se jen o to, co náboženství znamená v rámci jejich vlastního explanačního systému. Předmět studia – náboženství – je přenesen do vlastní významové oblasti tvořené jednotlivými teoriemi, a čím je pro jeho stoupence, není podstatné.

Důkazy a imaginace

Jedním extrémem je interpretace významu opírající se o konvenční způsob dokazování. Existují vodítka, podle nichž je třeba postupovat, a chybné výklady, jichž je třeba se vyvarovat. Obvyklých pravidel dokazování se

Connecting Cognition and Culture, Cambridge: Cambridge University Press 1996; Jensine Andresen (ed.), *Religion in Mind: Cognitive Perspectives on Religious Belief, Ritual, and Experience*, Cambridge: Cambridge University Press 2001; Stewart Guthrie, *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*, New York: Oxford University Press 1995. Působivou analýzu toho, jak lze náboženské chování chápat v kontextu evoluční biologie, předkládá Walter Burkert, *Creation of the Sacred: Tracks of Biology in Early Religions*, Cambridge: Harvard University Press 1996. K historickým teoriím, které se snažily náboženství vysvětlit naturalisticky, srov. J. Samuel Preus, *Explaining Religion: Criticism and Theory from Bodin to Freud*, New Haven: Yale University Press 1987.

14 Z klasických prací o spojení interpretace a rozumění viz Gerardus van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation*, přel. J. E. Turner, New York: Harper and Row 1963, zejm. kap. 107-109 [německý originál: *Phänomenologie der Religion*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1933; v českém překladu je dostupná část nazvaná „Epilogomena“ (kapitoly 109-110) in: Břetislav Horyna – Helena Pavlincová, *Dějiny religionistiky: Antologie*, Olomouc: Nakladatelství Olomouc 2001, 264-271].

držíme, když chceme zjistit, kdo rozbil sklenici, stejně jako detektiv, když přemýšlí o okolnostech zločinu, nebo rentgenolog, když prohlíží snímek, aby zjistil nebo vyloučil příznaky choroby, či archeolog, který určuje, z jakého historického období pochází nález.

Opačným extrémem jsou druhy kreativní interpretace, kdy je význam studovaného objektu imaginativně přeznačen interpretem, aniž přihlíží k protichůdným důkazům. Každý může interpretovat vodu jako symbol podle vlastního přání, bez ohledu na to, jak je jeho vysvětlení podivné nebo k čemu slouží. Jakýkoli předmět může být viděn tisíci a jedním způsobem a stejnou událost budou očití svědkové popisovat zcela rozdílně. Interpret spojuje předměty s významy, aby je viděl prostřednictvím svých vlastních asociací. Pokud tyto významy nejsou spojeny s interpretační komunitou, která stanovila závazné způsoby čtení předmětů, můžeme tento postup nazvat *imaginativní* interpretací. Je to kategorie, která zahrnuje jak tvůrčího génia, tak paranoidního schizofrenika. Příkladem imaginativní interpretace je karikatura. Přestože je nadsázkou, může obsahovat brilantní postřehy. Je však nepochybně interpretací a nikoho by nenapadlo se ptát, jestli to, co zobrazuje, může empiricky dokázat. To, jak herec ztvární svou roli nebo houslista zahraje skladbu, jsou také příklady imaginativní, performativní interpretace. V interpretaci se tak uplatňují jak vědecké, tak umělecké modely.

Interpretace jako forma chování

Interpretace náboženství nejsou jen čistě intelektuální záležitostí, ale jsou také druhem sociálního chování, motivovaným sociálním činem. Pro interpretaci je typické, že stejně jako jazyk obecně obsahuje i jistou „politiku“ v míře, jež je podmíněna výbojnou nebo obrannou rolí, kterou interpretační postoj jedince hraje ve společnosti. Interpretaci můžeme využít k tomu, abychom zaútočili, vyvolali hádku, uvedli věci na pravou míru nebo něco odmítli. Interpretace může být smířlivá, nebo provokativní, diplomatická, nebo troufalá, vítězoslavně povznášející, nebo pohrdavě cynická. Pomáhá udržovat zavedená stanoviska, nebo je ničí, často jako protikladná interpretace k té, jež se jeví jako nebezpečná, povrchní nebo rozpačitá. Někdy vyráží do ulic, jindy je skromná a podceňuje se. Ve jménu interpretace (jsme okupanti nebo osvoboditelé?) jsou vedeny války, vylučování lidí ze společnosti, mučení a popravování, jsou hubeny národy a mařeny životy. Všichni znají zápas o interpretační nadvládu mezi evolucionismem a kreacionismem, marxismem a kapitalismem, katolicismem a protestantismem.

Každé z interpretací náboženství se tedy musíme ptát, čeho chce dosáhnout, a musíme ji zařadit do kontextu, v jehož rámci je srozumitelná a jehož metody používá.

Přehled

Následující kapitoly se snaží stručně představit některé hlavní způsoby interpretace náboženského života a ukázat, jak jimi dané rámce odkrývají rozdílné aspekty předmětu studia. Nesnažil jsem se poskytnout ucelený souhrn moderních teorií náboženství, reprezentativním výběrem jsem chtěl ukázat jejich rozmanitost.

Začneme s hlavními kritickými pohledy na náboženství, protože ty představují problém interpretace v dramatické podobě (2. kapitola). Například podle Marxe a Freuda je náboženství čistě lidským výtvořem, iluzí, a jeho pravá sociální funkce je úplně jiná, než si věřící myslí.

Potom se budeme zabývat třemi hlavními kontexty, do nichž je náboženství typicky „překládáno“ těmi, kdo v něm se vši vážností vidí předmět moderní analýzy. První je rámec sociální antropologie, podle které je náboženství výrazem různých sociokulturních hodnot (3. kapitola). Druhý je rámec hlubinné psychologie, podle níž jsou náboženské symboly odrazem života a vývoje duše (4. kapitola). Třetí rámec je komparativně religionistický. Spatřuje v jednotlivých náboženských fenoménech vyjádření náboženských vzorců a typů, jež přesahují hranice jednotlivých kultur (5. kapitola). Každý z těchto rámců si vytvořil vlastní slovník pro popis náboženství a každý má vlastní sílu a použitelnost.

Náboženství samozřejmě interpretují také jeho přívrženci (6. kapitola). Podíváme se na to, jak různé náboženské filozofie – ať už v užším nebo širším, univerzalistickém smyslu – vysvětlují rozmanitost náboženství a jaké vlastní distinkce vytvářejí mezi rovinami náboženského rozumění. Jelikož pohledy na náboženství zevnitř tvoří také součást fenoménu interpretace, jsou zde zahrnuty spolu s teoriemi jeho kritiků a badatelů z oblasti společenských věd, aniž by některé z nich byly více či méně upřednostňovány.

Poslední kapitoly (7. a 8.) představují způsoby jak porozumět rozmanitosti interpretací. Ukazují totiž jejich nevyhnutelně kontextuální povahu. Obhajují schopnost pluralitního vidění, které umožňuje vyrovnat se s rozdíly mezi různými přístupy k náboženství. Tím se vytváří pozitivní dynamické vědomí relativity, jež je založeno na nevyhnutelné souvislosti mezi postojem interpreta a těmi stránkami náboženství, které se dostanou do jeho zorného úhlu.

2. Kritika náboženství jako výzva

To, co je v náboženství pojímáno jako bůh, považují jeho kritikové za iluzi. Co je chápáno jako svaté písmo, mají za lidský výtvoř a v tradicích, které jsou podle náboženství božského původu, vidí systém útlaku a nadvlády. Co je v náboženství chápáno jako vysvobození, interpretují jeho kritikové jako falešnou jistotu.

Díky hlasům kritiků dostává otázka interpretace náboženství naléhavou a dramatickou podobu. Ukazují, jak pronikavou sílu má interpretační optika, když se to, co bylo po staletí považováno za věčnou pravdu, může během dne proměnit v záludnou fikci. Mrknutím interpretačního oka se posvátné stává všedním, božská moc se mění v despotismus a z absolutního je relativní. Jeden svět zmizí a je nahrazen druhým. Bohové jsou odhaleni a pojetí světa se naprosto převrací.

Abychom pochopili, co vše je při interpretaci v sázce, začneme přehledem nejnepříjemnějších kritických pohledů na náboženství.

Tím, že každá nová teorie je ve své podstatě protikladná stávajícímu pohledu, představuje výzvu hranicím, které dříve nebylo možno překročit. A v případě náboženství byly tyto hranice obzvláště nedotknutelné a v sázce bylo neobyčejně mnoho. Číst Bibli jinak než předepsaným způsobem, bylo v době silné církevní autority, vším jiným než jednoduchou záležitostí. Ateisté a heretici filozofové nebyli považováni za pouhé zbloudilce, budili zděšení a odpor. Církevní instituce se často zuřivě bránily novým, převratným myšlenkám. Jako zbraně jim sloužily klatby, inkvizice, mučení a rozsudky smrti. Unitář Miguel Servet byl upálen na hranici v Kalvínově Ženevě za to, že v rozporu s trojičným dogmatem interpretoval Boha jako „Nevýslovné Jedno“. Tento trest, jeden z mnohých v krvavé historii protikladných interpretací náboženství, dokládá, že tradiční dogmatické výklady náboženství mají vysoce autoritativní a teritoriální povahu.

Koncem osmnáctého století začala evropská kultura přecházet k moderním sekularizovaným hodnotám. V důsledku hodnotového posunu ve prospěch vědeckých objevů a sociální tolerance se náboženské otázky řešily častěji na stránkách knih než na popravišti. Objevil se i nový druh nonkonformistů. Nešlo tu pouze o teology odklánějící se od závazné doktríny, nýbrž

o kritiky samotného pojmu náboženství. Moderní éra nenáboženské interpretace začala náboženství z různých stran zpochybňovat. Bohové, kteří bývali základem civilizace, byli hromadně zbavováni tajemství a náboženství bylo v lepším případě považováno za pošetilost a omyl, v horším za zhoubnou formu útlaku.

Racionalismus: náboženství jako primitivní forma myšlení

V osmnáctém století se nejčastějším rámcem pro nenáboženské vysvětlení náboženství stal racionalismus,¹ který je základní charakteristikou věku vědy či „osvícenství“ a jehož vliv podle všeho stále trvá. Pokouší se nahradit supranaturalistické myšlení naturalistickým, přičemž vychází z přesvědčení, že jediným platným zdrojem poznatků o světě je rozum. Racionalismus se stal moderním světovým názorem, který je dosud nedílnou součástí vyučování na státních školách. Náboženství, spojené se zjevením a zázraky, leží mimo tento systém poznání a je mu vyčleněno samostatné pole působnosti v kostelech, domovech a v soukromí jednotlivců. Dříve církve zakazovala studium ateistických spisů, nyní sekulární země zakazují ve státních školách vyučovat náboženství.

Podle racionalismu je víra v nadpřirozeno nevědecká a nepodložená, je produktem primitivního předkritického myšlení. Náboženství představuje dětský věk rozumu, jakousi strukturovanou pohádku, raný pokus lidstva vysvětlit a objasnit neznámé, děsivé a ohromující síly přírody, života a smrti. Podle tohoto výkladu je náboženství charakteristické pro mysl nepoučenou o rozumových kritériích, neznalou hranic mezi faktem a představou. Racionalismus vnímá náboženský výklad jako svůj protipól.

Podle racionalistů svět existuje sám od sebe, nepotřebuje žádnou hypotézu o bohu stvořiteli nebo nadpřirozených silách. Všechno se dá vysvětlit jako přírodní jev a není nutné si vypomáhat mýtem nebo božím zásahem. Přírodní vědy nejprve nahradily biblický pohled na vnější svět a humanitní vědy potom podkopaly náboženský obraz samotné lidské přirozenosti. Místo o duši se začalo mluvit o vzorcích chování a fyziologii mozku.

Racionalismus má mnoho podob v závislosti na historických potřebách a kontextu. Například v sedmnáctém a osmnáctém století byl ve Francii

1 *Racionalismus* má v různých kontextech různé významy, například jako protiklad k empirismu. Tento termín zde používám v kontextu religionistiky, kde je racionalistou ten, kdo posuzuje náboženství z hlediska jeho pojmové nebo racionální platnosti.

a Anglii v módě deismus. Tato filozofie byla někde napůl cesty mezi postojem náboženství a vědy. Deisté zpochybnili víru v zázraky a nadpřirozená vysvětlení jako výraz bigotní omezenosti, avšak věřili ve vyšší princip řádu světa, tedy Boha (odtud název deismus), protože toto tvrzení se jim konečnou zdálo rozumné.

Hlavní postavou racionalismu byl zřejmě skotský filozof David Hume (1711-1776), který proti náboženským nárokům na existenci Boha a pravdivost zjevení dokázal systematicky argumentovat. Podle něj náboženství pramení z mylných, nepodložených závěrů o pravých příčinách věcí. Volal po vytvoření komplexní „vědy o člověku“. Jeho filozofie, která otevřeně odmítala upřednostňovat jakékoli stránky náboženského myšlení, měla dalekosáhlý vliv působící až do současnosti.

Dalším racionalistickým systémem, který vysvětloval vývoj náboženského myšlení, se koncem devatenáctého století stal evolucionismus. Po vydání Darwinovy knihy *O původu druhů* (1859) bylo možné směle a otevřeně prohlásit, že náboženské ideje mají svůj původ v „primitivních“ společnostech. Antropologie, která se v té době jako nová věda profilovala na studiu kmenových společenství a rekonstrukci počátků člověka, formulovala velké množství teorií a hypotéz, podle nichž je náboženství výplodem archaické mysli. Jednou z nich je například slavná teorie animismu, předložená Edwardem B. Tylorem v roce 1871, která spojovala počátky náboženství s vírou v duše a duchy pramenící z potřeby vysvětlit přítomnost živých postav ve snech a rozdíl mezi žijícím člověkem a mrtvým tělem. Víra v bohy není nic jiného než pozdější rozvinutí této premisy. Jiné teorie vysvětlovaly původ náboženského citu mohutným dojmem, kterým na člověka působí přírodní jevy, například pohyb nebeských těles a pozemský cyklus života a smrti. Ukazovaly, že pravěcí lidé z neznalosti připisovali těmto jevům duchovní původ. Typická pro tuto dobu byla teorie Jamese G. Frazera. Podle ní si lidstvo nejprve vytvářelo vztah ke světu prostřednictvím magického myšlení; později, když se ukázalo, že magie není spolehlivá, prostřednictvím náboženského usmiřování a nakonec prostřednictvím vědy.²

Další formou racionalismu byl pozitivismus, filozofický směr, který zdůrazňoval, že pouze to, co může být vědecky ověřeno, tj. co lze falzifikovat, je zdrojem opravdového poznání. Jelikož existenci nadpřirozena nelze potvrdit ani vyvrátit žádnou formou pozorování, nemá nárok na prav-

2 Tuto teorii předložil v proslulé knize *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion* I-XII, London: Macmillan 1911-1915. [Z Frazerových děl česky vyšla: *Zlatá ratolest*, přel. Libuše Boháčková, Praha: Odeon 1977; *Zlatá ratolest*, přel. Erich Herold a Věra Heroldová-Štovičková, Praha: Mladá fronta 1994; *Zlatá ratolest: Druhá žně*, přel. Věra Štovičková-Heroldová a Josef Kandert, Praha: Garamond 2000].

du. Jestliže například někdo tvrdí, že Bůh stvořil a udržuje svět, ale neexistuje žádný důkaz, který by jeho tvrzení umožňoval nepotvrdit, jedná se o nepodloženou víru ležící mimo oblast poznání.

Lidský versus božský počátek náboženství

Zatímco racionalistická kritika považovala náboženství za mylné vysvětlení světa, jiný kritický směr tvrdil, že náboženství je tvořeno lidskými potřebami a projekcemi, že si ho lidé vymysleli na základě vlastních psychologických a sociálních symbolů a prožitků. Vysvětlit náboženství tímto způsobem znamená nejen ukázat, že plyne z chybného uvažování, ale také že vychází z lidské přirozenosti. „Božstvo“ není jen omyl, je to přestrojený symbol lidských pocitů a moci.

Nejedná se zde o snahu dosáhnout vyšší, rozumnější formy Boha – samotná myšlenka božského řádu se stává lidským výtvořem. Nyní se budeme věnovat tomuto novému rámci, který vznikl v polovině devatenáctého století a jehož podstatu vystihl Friedrich Nietzsche, když ohlásil velkou kulturní událost – „smrt Boha“,³ díky níž došlo k přenosu moci z božství na člověka.

Náboženství jako výraz sociálního odcizení

Filozofické vyjádření myšlenky, že Bůh a náboženství jsou lidskou projekcí, přinesla kniha Ludwiga Feuerbacha *Podstata křesťanství*, vydaná

3 Reprezentativní pojednání o pojetí náboženství u Nietzscheho je k dispozici v knize *The Portable Nietzsche*, přel. Walter Kaufman, New York: Viking 1954, včetně jeho *Twilight of the Idols* (s. 464-583) [německý originál: *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt*, Leipzig: Naumann 1889; česky: *Soumrak model čili kterak se filosofuje kladivem*, přel. Arnošt Procházka, Praha: Kawana²1993; *Soumrak model čili Jak se filosofuje kladivem*, přel. Alfons Breska, Olomouc: Votobia 1995], *The Anti-Christ* (s. 568-656) [německý originál: *Der Antichrist* (1888), Leipzig: Naumann 1895; česky: *Přehodnocení všech hodnot. Předmluva a kniha první. Antikrist*, přel. Josef Fischer, Olomouc: Votobia²2001] a *Thus Spoke Zarathustra* (s. 112-439) [německý originál: *Also sprach Zarathustra: Ein Buch für Alle und Keinen I-IV*, Leipzig: Fritzsche 1883-1885; česky: *Tak pravil Zarathustra*, přel. Otokar Fischer, Olomouc: Votobia²1995]. [Z českých prací o Nietzschem viz Pavel Kouba, *Nietzsche: Filosofická interpretace*, Praha: Český spisovatel 1995; Mojmír Hrbek, „Smrt Boha“ v *Nietzschově filosofii*, Praha: Academia 1997; Antonín Mokrejš, *Odvaha vidět: Friedrich Nietzsche – myslitel a filosof*, Jinočany: H & H 1993; Joachím Köhler, *Tajemný Zarathustra: Biografie Friedricha Nietzscheho*, Olomouc: Votobia 1995.]

4 Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity*, přel. George Eliot, New York: Harper and Row 1958 [německý originál: *Das Wesen des Christenthums* Leipzig: Wigand 1841; česky: *Podstata křesťanství*, přel. Zbyněk Sekal, Praha: Státní nakladatelství politické literatury 1954].

v roce 1841.⁴ Podle Feuerbacha není náboženství produktem „božství“ uvědomujícího si sebe sama prostřednictvím lidstva, jak je chápali starší idealisté, ale je výsledkem vlastního *sebe*-uvědomování člověka. Pramení z lidské přirozenosti, které je vlastní poznávat se prostřednictvím zpředmětnění. Například Bůh je projekcí čisté formy našeho vědomí sebe sama, je vytvořen z lidských vlastností, moci, moudrosti a lásky. Náboženství je naším snem, zrcadlem naší pravé povahy. Ale to, že všechno svaté vkládáme do Nejvyšší Bytosti, nás oslabuje a zotročuje, činí z nás opak ideálního boha. Feuerbach viděl řešení v takovém náboženství, které by svým předmětem učinilo lidstvo a umožnilo do sebe-uvědomování člověka vrátit to, co bylo odděleno jako projekce boha.

Tyto myšlenky přímo ovlivnily mladého Karla Marxe,⁵ který myšlenku, že náboženství je „vytvářeno“ lidmi, rozšířil o tezi, že jeho pravý původ spočívá ve společenských a ekonomických potřebách a zápasech. Celé lidské vědomí je podle něj založeno na kolektivních silách, je jako zrcadlo rozvíjejících se sociálních dějin a řádu. Náboženství je plodem společenské bezmoci, ale může se stát i strategií sociální kontroly. Jelikož nejvlivnějším myšlením ve společnosti je myšlení vládnoucí třídy, jejíž status a moc udržují náboženskou ideologii, stává se „Bůh“ manipulačním symbolem zvyšujícím status její autority.

Náboženství vzniká, protože člověk potřebuje lepší svět než ten, který mu mohou nabídnout společenské podmínky života. Představuje si řešení, které ho zbavuje zoufalství a ve kterém nachází únik ze světa starostí. Marxovými slovy: „Náboženství je povzdech utlačovaného tvora, cit bezcitného světa, duch bezduchých poměrů. Je to *opium* lidu.“⁶ Náboženství je tak náhradním, zrcadlově převráceným obrazem lidského údělu v reálném světě – je to jiná, imaginární říše, kde hledáme útěchu a kompenzaci za zkoušky na zemi.

Náboženská víra má základ v odcizení člověka, a proto vymizí, až se život na zemi stane snesitelným a harmonickým. Marxisté tvrdí, že oni sami, a ne pánbíčkáři, vytvářejí pravé „království“ spravedlnosti zde na zemi, že oni jsou pravými „milosrdnými Samaritány“, kteří pečují o trpící. Náboženství je symptomem nemoci, která bude vyléčena, až lidé nebudou nuce-

5 Vhodný výběr Marxových spisů o náboženství viz Karl Marx – Friedrich Engels, *On Religion*, New York: Schocken Books 1964 [podobný sborník v češtině viz Karel Marx – Bedřich Engels, *O náboženství*, Praha: Státní nakladatelství politické literatury 1957]. K přehledu typů marxistické kritiky náboženství viz Delos B. McKown, *The Classical Marxist Critiques of Religion: Marx, Engels, Lenin, Kautsky*, The Hague: Martinus Nijhoff 1975.

6 K. Marx – F. Engels, *On Religion...*, 42 [česky: Karel Marx, „Úvod ke Kritice Hegelovy filosofie práva“, in: Karel Marx – Bedřich Engels, *Spisy I*, Praha: Státní nakladatelství politické literatury 1956, 402].

ni snít o jiných světech, ve kterých získají svou důstojnost, ale místo toho budou moci vytvořit důstojné podmínky v skutečných historických společnostech. Marx napsal: „Zrušit náboženství jako *ilusorní* štěstí lidu znamená žádat jeho *skutečné* štěstí. Požadavek vzdát se ilusí o svém postavení je *požadavek vzdát se postavení, ve kterém je zapotřebí ilusí*. Kritika náboženství je tedy v zárodku *kritikou tohoto slzavého údolí*, jemuž náboženství tvoří *svatozář*.“⁷

Z toho plyne, že náboženská projekce není jen myšlenkovým omylem nebo chybnou dedukcí, ale kompenzačním symptomem a výpovědí o určitých sociálních skutečnostech. Marxisté hledají kořeny našich projekcí v „rozporech“ uvnitř společnosti a zjišťují, že sociální rozpory jsou dány existencí vykořisťující třídy. Dochází k odcizení vykořisťovaných, jejichž náboženská bída je „jednak *výrazem* skutečné bídy, jednak je *protestem* proti skutečné bídě“.⁸ Naši vykořeněnost na zemi kompenzuje velkolepý imaginární svět náboženství v nebi. A úlohou vládnoucí třídy je udržovat lid v závislosti na této představě. Podle Marxe to znamená, že vládnoucí třída vytváří „falešné vědomí“, ve kterém jsou ideje jen odrazem zájmu nejvlivnějších vrstev společnosti.

Marxistický přístup je až do dnešní doby myšlenkově plodný a má mnoho odnoží, podle nichž náboženství vždy nějakým způsobem kamufluje společenskou moc.

Náboženství jako projekce nevědomých vztahů

Sigmund Freud (1856-1939) byl dalším, kdo náboženství považoval za projekci tužeb člověka,⁹ avšak vysvětloval je v souladu se svou teorií nevědomých sublimací. Freudovský přístup a jeho četné variace představují další vlivný model pro objasňování náboženství a kultury.¹⁰

7 K. Marx, *On Religion...*, 42 [česky: K. Marx, „Úvod ke Kritice Hegelovy...“, 402].

8 K. Marx, *On Religion...*, 42 [česky: K. Marx, „Úvod ke Kritice Hegelovy...“, 402].

9 Nejotevřenější Freudovo hodnocení náboženství se objevuje ve studii *The Future of an Illusion*, která byla poprvé publikována v roce 1927 a je dostupná v několika dalších vydáních [německý originál: *Die Zukunft einer Illusion*, Leipzig etc.: Internationaler Psychoanalytischer Verlag 1927; česky: „Budoucnost jedné iluze“, in: Sigmund Freud, *O člověku a kultuře*, přel. Ludvík Hošek, Praha: Odeon 1990, 276-315. Z prací o Freudovi česky vyšly: Octave Mannoni, *Freud*, přel. Monika Čapková, Olomouc, Votobia 1997; Anthony Storr, *Freud*, přel. Jiří Míka, Praha: Argo 1996; Jiří Cvekl, *Sigmund Freud*, Praha: Orbis 1965].

10 Současné příklady jeho použití v oblasti náboženství viz např. Ana-Marie Rizzut, *The Birth of the Living God: A Psychoanalytical Study*, Chicago: University of Chicago Press 1979; antropologické studie o náboženství jižní Asie viz Genanath Obeyesekere, *Medusa's Hair: An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*, Chicago: University of Chicago Press 1981; týž, *The Work of Culture: Symbolic Transformation in Psychoanalysis and Anthropology*, Chicago: University of Chicago Press 1990.

Freud se jako přesvědčený racionalista a školený neurolog postavil předvědeckému pojetí mysli, které panovalo po celá staletí, a odvážně ho nahradil novou teorií, v níž hrál hlavní roli objev nevědomé části duše.¹¹ Jeho paradigma přineslo do dějin interpretace novou myšlenku, totiž že náboženské symboly jsou vytvářeny a udržovány nevědomými psychologickými pohnutkami.

Podle Freuda jsou naše nejhlubší psychologické pohnutky odrazem citových vztahů – naší snahy vyhnout se závislostem a traumatům prožitým během vývoje ega, nebo se s nimi vyrovnat. Křehké ego člověka je ze všech stran obklopeno potlačeným a emocemi nabitým materiálem ze své minulosti. Náboženství jsou kolektivními neurózami nebo sny, které nám dovolují vyjádřit a znovu prožít tyto nevědomé obsahy. Freud neopakoval pouze starý řecký názor, že si vytváříme bohy ke svému obrazu (čili jak řekl antický filozof Xenofanés, kdyby koně a volí uměli malovat, namalovali by bohy, kteří vypadají jako koně a volí). Zašel dál a říkal, že náš silný vztah k bohům představuje skutečný vztah k obrazům rodičů. Bohy tedy vnímáme jako milující, hrozivé a trestající, protože odrážejí ambivalentní vztah, který mělo ego k autoritám obklopujícím ho v raném dětství. Vztah k rodičům – koncentrovaný v Oidipovském komplexu – pramení „z biologického faktu dlouhodobé bezmoci, pomalého dospívání lidského mláděte a komplikovaného vývoje jeho schopnosti milovat“.¹²

Náboženství svými bohy a mytologiemi symbolizuje nebo „nahrazuje“ vztah ega k jeho původním emocionálním vazbám a obavám. Bohové člověku poskytují pocit, že je přijímán, že jeho vina byla odhalena a odčiněna, dávají mu pocit ztracené síly a ochranné autority otce, umožňují mu cítit, že naše oběti docházejí ocenění a odměny. Jednotu s božstvím prožíváme jako druh regrese do předegoického, ničím neomezeného stavu bezpečí, který známe z raného dětství nebo dokonce z dělohy. Mytické rajské zahrady znovu oživují utopii lůna. Obřady přijímání udělovaného „matkou církví“ prostřednictvím kněze v sutaně aktivují původní závislost na biologické matce, která nám poskytovala potravu a péči. V náboženství se „vracíme domů“.

Náboženství je tedy lákavé a podmanivé díky tomu, že jeho symboly mají moc uvolnit negativní psychickou energii a uspokojit potřeby ega. Častá obsesní povaha náboženských úkonů pramení z toho, že potlačené části

11 Freud nicméně není autorem myšlenky existence nevědomí. K detailní historii této ideje viz Henri F. Ellenberger, *The Discovery of the Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*, New York: Basic Books 1970.

12 Sigmund Freud, „Preface“, in: Theodor Reik, *Ritual: Four Psychoanalytic Studies*, přel. Douglas Bryan, New York: Grove Press 1962, 10-11.

naší psýché mají velkou emocionální sílu a dosahují našeho vědomí pouze prostřednictvím náboženských symbolů, které pravou funkci těchto úkonů zakrývají.

Podle Freuda náboženství skrytě oslovuje naše sexuální potřeby. Mystický prožitek extáze, mystická „intimní jednota Já a Ty“ nebo „splyvání duše s božstvem ve stavu vytržení“, jsou ve skutečnosti nevědomými náhražkami sexuálního vyjádření. Extatické kultury legitimizují orgasmické chování tím, že je maskují jako posedlost duchem. Mniši a jeptišky, kteří se vzdali světské lásky, se oddávají Kristu. Znázornění Kristova těla – přibitého na kříži, probodnutého kopím, zahrnutého péčí žen, nebo matky boha – s božským dítětem na klíně či u prsu, vyjadřují a uspokojují různé stránky sexuality věřícího. Oproti tomu askeze usilující o umrtvení těla představuje kulturní represi a sublimaci sexuální touhy a pocitu viny, který ji provází. Náboženský život se stává maskujícím kódem, který slouží k dosažení emocionálního uspokojení, jež jinak sociální role znemožňují.

Náboženská dogmata jako „věčný život a odplata“ nazval Freud iluzemi, tj. myšlenkami stvořenými touhou po útěše a spravedlnosti. Nevědomky si představujeme svět, po kterém toužíme. Navzdory tomu v náboženství podle stoupců Freuda nejde o budoucnost, jedná se spíše o způsob jak znovu prožívat minulost.

Freudovská interpretace, podobně jako marxismus, není pouhou teorií, ale může být využita prakticky, může zbavit společnost a duši jednotlivce nelidského útisku náboženských idejí. Analýza náboženství není jen čisté teologické nebo vědecké bádání, je to akt osvobození. I pro ni platí Marxovo heslo, že účelem filozofie není svět vykládat, ale změnit. Kritika útlaku vládnoucí třídy „je kritika *ve rvačce* a *ve rvačce* se nehledí na to, zda protivník je ušlechtilý, rovnocenný, *zajímavý* protivník, jde o to jej *zasáhnout*“.¹³ „Kritika náboženství,“ pokračuje Marx, „končí poučením, že *pro člověka je nejvyšší podstatou člověk*, tedy *kategoričným imperativem zvrátit všechny vztahy*, v nichž je člověk poníženu, ujařmenou, opuštěnou, opovrženou bytostí.“¹⁴ Také Freud, díky psychoanalýze, viděl v náboženství hrozbu pro svobodné myšlení a zdroj pocitu viny, který formuje individuální psychopatologii. Účelem terapie potom je, aby si ego uvědomilo, co je potlačeno, a přestalo být náchylné k iracionálnímu a defenzivnímu jednání. Namůžeme si plně uvědomit sami sebe, dokud nepoznáme naše dosud nevědomá přání a projekce. Nemůžeme společnost vyléčit, dokud nevíme, čím trpí.

13 K. Marx, *On Religion...*, 45 [česky: K. Marx, „Úvod ke Kritice Hegelovy...“, 404].

14 K. Marx, *On Religion...*, 50 [česky: K. Marx, „Úvod ke Kritice Hegelovy...“, 408].

Bible jako produkt lidských dějin

K dalšímu narušení náboženských tvrzení došlo na půdě historie. Koncem osmnáctého století se začaly vynořovat kritické metody biblické analýzy, které zpochybňovaly božský status Bible.

Pro západního člověka nebylo Písmo svaté pouze kotvou náboženství, ale také premisou a rámcem pro pochopení dějin. Bylo vnímáno v naprostojině jině rovině než kterákoli jiná kniha, patřilo do samostatné privilegované kategorie. Soudilo se o něm, že věrně zachycuje svět a je zřejmým důkazem nadřazenosti biblického náboženství. Posvátné texty jiných národů byly považovány za pouhé „mytologie“ a výplody lidské fantazie.

Když během devatenáctého a dvacátého století vědci začali dokazovat, že Bibli je možno analyzovat jako kterýkoli jiný text a že její obsah může být vykládán jako lidský výtvar, základy náboženství zaznamenaly další nebyvalý otřes. To, co bylo po staletí pokládáno za božské zjevení, se nyní jeví jako výtvar lidských dějin utvářený potřebami vyvíjejících se sociálních kontextů. Slova Boží se stala slovy starověkých redaktorů. Biblické záznaky, tradičně chápané jako úžasná znamení božského patronátu, přestaly být přijímány doslovně a byly interpretovány buď jako literární zpeřtení, nebo jako popisy přirozených jevů, které byly chybně vysvětleny jako nadpřirozené (např. vody Rudého moře se rozestoupily před Mojžíšem nikoli vlivem Božímu zásahu, ale proto, že nastal odliv). Odlišné styly a slovníky, opakování, redakční dodatky, různá Boží jména, rozporné historické odkazy, to vše ukazovalo spíše na dílo lidské než božské. Objevy babylónské mytologie a textů psaných jinými obyvateli Palestiny biblického období rovněž dokládaly, že biblická vyprávění byla ovlivněna náboženským myšlením tohoto prostředí.

Podle tohoto kritického přístupu prvních pět knih Bible, tradicí připisovaných Mojžíšovi, nebylo dáno lidem shůry prostřednictvím Božího vnuknutí, ale spíše byly výsledkem práce mnoha autorů pocházejících z různých století, kteří sledovali rozdílné náboženské a politické cíle. Na základě této „pramenné hypotézy“¹⁵ pouze velmi málo z toho, co se nachází v těchto knihách (*Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri a Deuteronomium*), mohlo být zapsáno v Mojžíšově době (13. století př.n.l.). Většinu zákonů napsali kněží dlouho po babylónském exilu (586 př.n.l.) a velká část *Deuteronomia* (obsahující především řeči připisované Mojžíšovi) ukazuje

15 Klasický výklad jednotlivých „pramenů“ Pentateuchu podal Julius Wellhausen (1844–1918).

na to, že byla sepsána několik set let *po* Mojžíšovi a z úcty zasazena do jeho doby, aby její slova získala váhu posvátné autority.

Také novozákonní evangelia byla zastánci historické kritiky¹⁶ čtena nikoli jako očitá svědectví, ale jako vyjádření ideálů a víry rané křesťanské komunity. V jistém smyslu byla pojímána jako zbožná propaganda, jejímž záměrem je dokázat čtenářům a konvertitům, že Ježíš je mesiáš a Syn Boží. Události v Ježíšově životě byly považovány za literární obrazy „vytvořené“ tak, aby odpovídaly hebrejským proroctvím – zbožní křesťané je vždy četli jako zázračná naplnění proroctví pronesených před staletími. *Janovo evangelium* přestalo být považováno za přímou zprávu Ježíšova učedníka, ale bylo vnímáno jako mnohem pozdější spirituální interpretace Krista, která čerpá z helénistických spasitelských mytologií a připisuje Ježíšovi mystické výroky. Stejným způsobem postupovali autoři heretických gnostických evangelíí ve druhém století.

Historismus, podle něž bychom ke kulturní tradici a hodnotám měli přistupovat jako k produktům dějin a historického kontextu, nadále, i přes odpor fundamentalistů, ovlivňuje studium Bible a náboženství a jeho vliv se zdaleka neomezuje jen na západní tradice.

Negativní funkce náboženství

Východiskem pro některé kritické interpretace náboženství nejsou teorie o jeho původu, ale kritika jeho důsledků pro společnost. Dysfunkční společenské účinky náboženství podle nich znamenají samozřejmý konec jeho nároků na pravdu. Strom se pozná podle jeho plodů. Nepotřebujeme žádný teoretický aparát, například historický materialismus nebo psychologii nevědomí, protože náboženství se jasně odsuzuje k zavržení svým vlastním jednáním. Na základě nemorálního, rozmarného a pomstychtivého chování bohů často kritizovali a zesměšňovali náboženství už antičtí filozofové. Marxistické, nietzscheovské a freudovské útoky zase odkazují na „zločiny proti životu“, které náboženství páchá. A mnoho obyčejných lidí považuje donucovací, autoritativní prvky náboženství za jeho dominantní rys.

Viděli jsme, že pro Marxe je náboženství silou sociálního nátlaku, represe a útisku. Náboženství dodává falešnou autoritu vládnoucím třídám, ospravedlňuje jejich status a moc, chrání existující sociální strukturu a hierarchii

16 Užitečný historický přehled kritického bádání o Novém zákoně viz Werner Georg Kümmel, *The New Testament: The History of the Investigation of Its Problems*, přel. S. McLean Gilmour a Howard C. Kee, Nashville: Abingdon Press 1972 [německý originál: *Das Neue Testament: Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, Freiburg – München: Alber 1958].

před společenskou změnou a nastolením spravedlnosti. Kouzlo náboženství dělá z lidí otroky cizích politických hodnot. Pomocí dogmat o takzvané nejvyšší pravdě udržuje nevyhovující společenské rozvrstvení. Marxisté také poukazují na zpátečnickou roli, kterou hrálo náboženství v dějinách při podporování třídních a kastovních rozdílů a ospravedlňování rasové a národní nadřazenosti a imperialismu. Například během americké občanské války Jižané zaníceně citovali pasáže z Bible, aby dokázali, že otroctví je v souladu s Božím řádem.

Další variantou teorií, které v náboženství vidí kamufláž sociální tyranie, je feministická kritika patriarchální Bible a sexistické teologie.¹⁷ Náboženství slepě pomáhá zachovat jednostranné hodnoty tím, že vykresluje svět prostřednictvím nadřazených mužských rolí, hrdinů a bohů, a mužských hodnot moci, hierarchie, násilí a nadvlády. Náboženství podrobují ženy a šovinisticky snižuje nebo vylučuje jejich duchovní roli a způsob duchovního prožívání.

Podle dalšího podobného pojetí se náboženství podílí na myšlenkovém útlaku. Brání pravdě a zotročuje myšlení tím, že je podřizuje dogmatu. Zakazuje veškeré vědecké a historické objevy, které náboženským dogmatům a zákonům odporují. Tento postoj ilustruje Galileův případ, kdy se církev odmítla podívat dalekohledem. Náboženství lpí na zastaralých světonázorech a zavírá oči před novými formami myšlení a života.

Konečně, podle některých lidí náboženství prostě není náboženské. Místo aby bylo zosobněním lásky a míru, ztělesňuje rozvrat, netoleranci a fanatismus. Ve jménu náboženství jsou vedena krutá tažení a nejrůznější svaté války, kde si jedna strana přisvojuje „Boží vůli“, zatímco nepřítele spojuje se Satanem. Náboženství je prohnílým spojením svatozáře s vlastními zájmy, ďábelským splynutím bájesloví a společenských předsudků.

Společenské účinky náboženství bývají posuzovány na základě předpokladu, že neexistuje rozdíl mezi tím, jací jsme, a tím, co děláme. Z takového srovnání nevychází náboženství nejlépe. Podobně argumentují také ti, kdo říkají, že existenci dobrého a všemocného boha nejlépe vyvrací existence násilí a zla. To, jak náš svět vypadá, se pak stává nejllepším argumentem proti náboženství.

17 K tomu viz např. Mary Daly, *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*, Boston: Beacon Press 1973.

Shrnutí

Náboženství, které bylo tradičně *interpretem* se nyní stává *interpretovaným*. Co se dříve nacházelo mimo jakoukoli kritiku, se nyní ocitá pod přímou palbou. V éře podezírání¹⁸ nastává zvrát, kdy hlasy kritiků náboženství zosobňují proces sebe-zpochybňování a sebe-zkoumání moderní kultury. Zdá se, že náboženství není tím, za co se vydává. Je to maskovaný lidský výtvar, který stvořila a udržuje společnost.

Všechny tyto kritiky reagují na nějaký konkrétní rys náboženství.¹⁹ Jsou odpovědí na pocíťovanou újmu, odezvou na nějaký druh útlaku. Mnohé ukazují, že svět interpreta byl vystaven riziku, které vyplývá z náboženství a jemuž je nutné se bránit. Tyto kritiky vytváří spektrum obvinění, která korespondují s náboženskými hrozbami.

Každá kritika se zaměřuje na náboženský aspekt, který ohrožuje její hodnoty a její pozici. Racionalismus útočí na iracionalitu, sociální kritika se zaměřuje na společensky škodlivé rysy, freudovská kritika se soustřeďuje na to, co překáží z psychologického hlediska, a historická kritika Bible se zabývá nesprávnými údaji, které protirečí dokladům. Různé kritiky se zaměřují na to, co jim na náboženství vadí, a to si obvykle berou za základ definice celkové podstaty náboženství.

Výše zmíněné kritiky náboženství jsou ale z větší části samy o sobě dobově podmíněnými odpověďmi na určité historické formy náboženství Západu. Někteří kritici předpokládají, že jim známé náboženství západní společnosti, je totožné s náboženstvím obecně. Některé z těchto kritik tedy nejsou podle moderních interkulturních měřítek kritikami náboženství, ale jsou odezvou na jisté formy biblického monoteismu namířenou proti zavedeným institucím. Všeobecné generalizace by musely brát v úvahu *všechny* náboženské formy. Existují totiž typy náboženství, které jsou vysloveně nenásilné, jejichž cílem je spíš transcendovat než udržovat sociální role. Existují nesexistická nebo bohyně uctívající náboženství, náboženství, která se snaží nevědomé projekce překonávat, a ne se jim oddávat, i taková

18 Filozof Paul Ricoeur rozlišoval „hermeneutiku podezření“ (například interpretace Marxe, Nietzscheho a Freuda) a „hermeneutiku důvěry“ jako dvě moderní formy interpretace náboženství. První z nich ukazuje způsob, jakým se náboženství liší od toho, co o sobě tvrdí. Druhá obnovuje nebo rekonstruuje náboženské hodnoty nezávisle na textech a symbolech minulosti.

19 Např. autor knihy, která objasňuje náboženství jako sen o úniku, věnuje své dílo předkovi „upálenému na hranici v Abbeville 1. července 1766 ve věku 18 let“. Srov. Weston La Barre, *The Ghost Dance: Origins of Religion*, Garden City: Doubleday 1970.

náboženství, která chtějí sloužit chudým a přispět k jejich osvobození, a ne jim vládnout. To, co kritikové nazývají náboženstvím, tedy podle mnoha náboženských lidí vůbec není náboženstvím.

Některé kritické výklady náboženství jsou především obranou; tak například když se objeví nové náboženské hnutí nebo sekta, lidé bývají podezřívaví, a aniž by se snažili dozvědět více, vysvětlí toto hnutí nenábožensky. Konvertoval někdo? Určitě proto, že byl osamělý nebo mu vymyli mozek. Uznat vlastní náboženské vysvětlení nového přívržence by znamenalo přiznat existenci nebo životaschopnost náboženské oblasti, která by následně mohla ohrozit náš vlastní světový názor.

Tvrzení některých výše uvedených kritik, že náboženství je „pouze“ sociální, psychologickou, historickou nebo lidskou záležitostí, se jen snaží vyvrátit nároky monoteismu na nadpřirozeno. Postulování „lidské“ stránky je součástí párové opozice („lidské“ versus „božské“) a je srozumitelné pouze v rámci tohoto protikladu. Tato dichotomie by byla irelevantní v kontextu nedualistických asijských náboženství, kde lidské a božské nestojí proti sobě. Výrok, že náboženství je „pouze“ lidské, je srozumitelný jen v kontextu západního náboženského dualismu, který oblasti přirozeného a nadpřirozeného považuje za oddělené. Význam pojmu „lidský“ a jeho analogií („sociální“, „psychologický“, „přirozený“ atd.) je otevřenější a filozoficky mnohoznačnější, pokud je použit samostatně, a ne v protikladu k pojmu „nadpřirozený“. Co totiž znamená „lidský“? Hranice toho, co je lidské, nejsou nijak dány. Kritické přístupy k náboženství vysvětlují neznámé pomocí důvěrně známého (lidského). Nakonec se ale i známé stane dalším neznámým. Protože má-li něco svůj původ v duši, společnosti nebo v historii, znamená to, že se jedná o výmysl? Jsou vědecké koncepce neskutecné, protože byly „vytvořeny pouze lidmi“? Tvrzení o lidském původu náboženství tím přestávají být samozřejmá.

Avšak i bez odsuzujícího důrazu, který přinesly kritické pohledy, zůstala koncepce lidského rozměru a vysvětlení náboženství postulátem moderních společenských věd. Religionisté také dnes všeobecně uznávají význam sociologických a psychologických faktorů při utváření předmětu svého studia. Otázkou tedy není, *zda* náboženské formy odpovídají svému kulturnímu a historickému pozadí, ale *jak* tuto skutečnost interpretovat. Slovo *kontext*, jak uvidíme, má mnoho asociací a může být použito mnoha způsoby, z nichž každý přináší jiný interpretační důraz a rámec.

Jedním z hlavních interpretačních rámců je sociologie. Není pouze výzvou náboženskému myšlení, sociokulturní model výkladu náboženství – předmět následující kapitoly – má širokou použitelnost, je důkladný a vliv-

ný. Zaslouží si, abychom mu věnovali pozornost. Žádná teorie náboženství ani žádné pojednání o jeho interpretaci nemůže tento komplexní přístup opominout.

3. Jaká společnost, takové náboženství

Výzkum náboženství jako sociálního jevu jde mnohem dál než Marxova žalující kritika a v moderních společenských vědách se stal široce přijímaným rámcem.¹ Sociologie a antropologie náboženství se zakládají na předpokladu, že rozdíly mezi jednotlivými druhy náboženství lze vysvětlit pomocí odlišností mezi různými druhy společností a že společnost a kultura do náboženství promítají a kódují své hodnoty. Sociokulturní přístup, kterým se nyní budu zabývat, vysvětluje každý aspekt náboženství jako projev kolektivního života. Jakmile bylo náboženství jednou vyňato z oblasti nadpřirozena, může sekulární svět snadno učinit závěr, že celé náboženství je se vším všudy výtvozem lidské společnosti.

Sociální teorie náboženství se nezajímá pouze o to, jak společnost *působí* na náboženství (například jak společenský původ ovlivňuje příslušnost k určité církvi), ale ve svém nejhlubším záběru se zabývá samotným původem náboženství, které nahlíží jako výtvor společnosti. Náboženství vnímá jako projev kolektivních hodnot společnosti, nikoli jako Boží zjevení. Bohové, morálka, rozlišování mezi posvátným a profánním, to vše je chápáno jako výtvor a nástroj kultury.

Tato kapitola nastiňuje a shrnuje myšlenkový proud, podle něhož jsou všechny formy náboženského života považovány za sociální jevy.

Společnost jako zdroj náboženství

V roce 1912 vydal Émile Durkheim *Elementární formy náboženského života*,² klasické dílo sociologie náboženství, které stále zůstává nejzná-

¹ Uznávanou antologií, která nabízí reprezentativní vzorek přístupů společenských věd k náboženství, je William A. Lessa – Evon Z. Vogt (eds.), *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*, New York: Harper and Row 1979. Poutavě psané sociologické pojednání o náboženství představuje Peter L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Garden City: Doubleday 1967. Vzorová encyklopedická práce viz Barbara Hargrove, *The Sociology of Religion: Classical and Contemporary Approaches*, Arlington Heights: Harlan Davidson³1990.

² Émile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, přel. Joseph Ward Swain, New York: The Free Press 1965. [Francouzský originál: *Les formes élémentaires de la vie*