Mystika jako báze mezináboženského dialogu

Ivan O. Štampach

Summary: Mysticism as a Basis of Interreligious Dialogue Churches and religious communities of Jews and Muslims, as well as various groupings of Buddhist and other origin of the Indian traditions are willing to inform each other of their opinions. Another option or the stage of relations is a creditable joint involvement in secular society, as it represents a massive initiative called Global Ethos of the German theologian Hans Küng. There is willingness to cultivate religions relationships. There are religious people, and also religious officials, who wish to continue from parallel peace coexistence of religions and their common pragmatic interest to authentic dialogue and sharing. In the considerations on the possible contact and convergence of religious currents often we hear and read about doctrinal and institutional issues. The result is but skepticism about the possibility of dialogue. Disappointed participants of such discussion are inclined to search the new basis of interreligious communication in a religious experience. Mysticism might be defined differently. What is solidified in normative texts and organizational structures can be intrinsically lived as mysticism. Mystical adventure is often described as mystical *top experience.* The possible socio-cultural determination of such realization is discussed in the article. Personalities and enterprises of contemporary advanced Christian, Jewish and Buddhist spiritual life are brought to the attention, such as Thomas Merton, Wayne Teasdale, Bede Griffiths, Matthew Fox, Thich Nhat Hanh or Zalman Schater Shalomi. Several forms of religious cooperation brought desirable civic coexistence but they are stigmatized by superficial rationalism. They settle for cold theism and humanist ethic. Survey of ideas and their agents make possible the conclusion that after these previous steps, and with the knowledge of their deficits it is practicable to share the wealth base of various spiritual and religious contents concentrated in mystical experience. It may be common to return to the resources on which these religions meet, without having to leave their spiritual and cultural treasures.

1. Krize mezináboženských vztahů

Mezináboženský dialog se v religionistických a teologických pojednáních o vztazích mezi náboženstvími stal samozřejmostí.[1] Přitom ale ve skuteč-

[1] Např. vztahy křesťanů a Židů pomocí různých iniciativ získávají podobu vzájemného informování, překonávání předsudků, společného sledovávání občanských zájmů. O takových

nosti masově neprobíhá. Po rozběhu směrem k dialogu z 60. let minulého století došlo záhy, pravděpodobně jako reakce na předpokládané ohrožení, k uzavření křesťanských církví a dalších náboženských společenství vůči okolí. Zdůrazňuje se nutnost napřed pěstovat vlastní identitu a pak až vyjít vstříc jiným. Jsme také svědky posilování náboženských autorit. A pokud už jsou církve v kontaktu s jinými uskupeními, je to spíše respekt k faktické pluralitě sekulární společnosti, tedy vlastně ochota žít vedle ostatních bez konfliktu. V zájmu klidného soužití může probíhat zdvořilá konverzace, která se od dialogu liší zejména tím, že neřeší nic podstatného. Církve a náboženské obce Židů a muslimů, jakož i různá uskupení žijící z buddhistických a jiných původem indických tradic jsou ochotny se vzájemně informovat o svých stanoviscích. To samo si zaslouží ocenění, protože to může přispět k překonání předsudků.

Často se jako dialog hodnotí pragmatické spojenectví jinak vzdálených náboženských skupin v jednání se společným partnerem. Častá je tendence společně vystupovat proti sekulárním hodnotám, slovy předsedy Papežské rady pro kulturu, kardinála Gianfranka Ravasiho, rozvíjet vůči partnerům spíše duel než duet.[2] Není vzácná snaha náboženských činitelů jinak neochotných k dialogu společně prosazovat pragmatické zájmy.[3] Jako protivníci, kteří dokáží představitele jinak odcizených tradičních náboženství posadit ke společnému stolu, se často ukazují směry vymykající se jejich monoteismu, zejména alternativní podoby náboženství a spirituality.

Ochota k dialogu jistě není pohřbena; jednou se otevřela tato možnost a jeho příznivci zůstávají. Jsou nábožensky orientovaní lidé, ba též náboženští činitelé, kterým nestačí mírová koexistence náboženství.[4] Přejí si vzájemný respekt, poučení a inspiraci, umí si představit spolupráci a sdí-

---

aktivitách referuje sborník, kterému dali editoři bezstarostně do názvu slovo *dialog*, i když explicite o dialogu není v textu nic: Milena Divišová – Jana Doleželová – Marie Rút Křížková – Martin Prudký (eds.), *Dialog křesťanů a Židů*, Praha: Vyšehrad, 1999.

[2] Vatican Information Service, online http://visnews-en.blogspot.com/2011/03/dialogue-between-believers-and-non.html

[3] Ve snaze působit na stát, aby byl vstřícnější vůči ekonomickým zájmům církví, se bez potíží shodnou křesťanské církve, Židé a muslimové. Po dřívějších aktivitách se na nové etapě těchto snah různým způsobem podílela zúčastněná náboženství od r. 2007 na setkávání státní a církevní komise pro takřečené majetkové narovnání.

[4] Příkladem činitele, který nejedná oficiálně jménem svého náboženského uskupení a vyvíjí vlastní aktivity překonávající současné minimální oficiální vztahy, může být Hans Waldenfels, římskokatolický teolog s patřičnými pověřeními, který opatrně a vstřícně rozvíjí možnosti kontaktů směřujících k autentickému dialogu. Činí to mj. v publikaci Hans Waldenfels, *Fenomén křesťanství. Křesťanská univerzalita v pluralitě náboženství*, Praha: Vyšehrad, 1999.

lení. Bývají protagonisty oficiálních mezináboženských aktivit. Jako příznivce náboženského sblížení můžeme předpokládat lidi nábožensky liberální.[5] V jejich pojetí sblížení předpokládá kompromis. Každý účastník musí něco slevit, a dojde se ke společnému obsahu. Rozdíly jim nejsou tak důležité, aby se jimi dali zdržovat. Náboženský pluralismus tohoto zabarvení buď předpokládá existující minimální shodu relativizující povrchové rozdíly, nebo ji ani neočekává, a diversita náboženského smýšlení a náboženské praxe nevadí, přičemž tato jeho verze se někdy označuje jako postpluralismus.[6] V popularizované verzi postmoderní kultury lze říci, že „každý má svou pravdu". To lze identifikovat jako indiferenci k náboženským postojům partnerů. Studium shod a rozdílů vede k minimalistickému náboženství, kdy už jde jen o jakési neurčité pojetí teisticky či neteisticky pojaté transcendence a společné morální principy, např. tzv. zlaté pravidlo.

Na liberalismus ochotný k náboženským kompromisům již ve druhé polovině 19. století odpověděli nábožensští konzervativci zejména z prostředí evangelikálních církví formulací fundamentalistického hnutí a brzy poté obdobné směry, např. antimodernistické římskokatolické hnutí vrcholící v prvních desetiletích 20. století a jeho pokračovatelé dále až do současnosti. Pravoslavné okruhy pociťující potřebu hájit pozice proti reálnému ohrožení přejímají americkou protestantskou agendu pokračující ve fundamentalistických postojích. Tyto směry považují jakoukoli podobu mezináboženského sdílení za synkretismus, přičemž užívají významu, jež tomuto slovu dala konfuse s řeckým slovem *synkrasis*, směšování. Mluví také o výprodeji křesťanských hodnot apod.[7]

2. Vymezení dialogu

Naskýtá se otázka, proč je mezináboženský dialog tak nesnadný, proč se v běžném náboženském provozu vytrácí nebo se rozpouští v indiferentním liberalismu, který ho činí zbytečným. Proč má tak ofenzivní nepřátele mezi náboženskými konzervativci. Co tedy můžeme právem označit za

[5] K liberálním interpretacím mezí a možností mezináboženských vztahů bývá řazen autor, který se tématu z tohoto hlediska věnuje podrobně a systematicky v publikaci John Hick, *A Christian Theology of Religions: The Rainbow of Faiths*, Louisville: Westminster John Knox, 1995.

[6] Tomu se podrobně věnuje Pavel Hošek, *Na cestě k dialogu. Křesťanská víra v pluralitě náboženství*, Praha: Návrat domů, 2005, zejm. s. 91–118.

[7] Podrobněji k fundamentalismu jeho pojmový rozbor, srovnání s jinými postoji k náboženství a nástin jeho historie v publikaci Ivan O. Štampach, *Na nových stezkách ducha. Přehled a analýza současné religiozity*, Praha: Vyšehrad, 2010.

mezináboženský dialog, pokud nemyslíme jakékoli rozhovory (podle etymologie slova *dialog*). Můžeme ho charakterizovat jako společné hledání pravdy v rozhovoru, a to cosi předpokládá.[8] Především ochotu pravdu hledat. Kdo prostě předpokládá, že ve svém společenství či ve své náboženské instituci pravdu vlastní, nepotřebuje se na ni tázat. Může ji leda laskavě nabízet k přijetí svým debatním partnerům. Dialog nemá předem daný cíl a to zahrnuje ochotu všech stran ke změně, k podřízení poznané pravdě a tím i k opuštění dosavadních omylů. O dialog ještě nejde, pokud i při jinak dobré vůli strany neuznávají, že jsou si v náboženském smyslu rovnocennými partnery. V konfrontaci nauk to pak znamená, že zúčastnění nepřipouštějí možnost omylu i na své straně. Pokud dochází k náboženské objektivaci a reifikaci partnerů a zanedbává se personální aspekt, k dialogu nedochází. Dialog je zpochybněn, pokud jeho pravou tváří je misie.[9] Dialog není jen akademickým řešením teologických sporů nebo diplomatickým jednáním církevních institucí. Zúčastnění v něm vydávají osobní svědectví o svém základním náboženském postoji, např. křesťané o své víře. Mezní podobou dialogu je proces kontaktu náboženských identit v nitru jednoho člověka.

3. Role náboženské zkušenosti[10]

V úvahách o možném kontaktu a sbližování náboženských směrů často slyšíme a čteme o doktrinálních a institučních otázkách. Tím se ovšem hledá shoda tam, kde je nejméně snadné ji najít. Výsledkem je skepse ohledně možností dialogu a ústup od jeho praktikování. Zanedbává se jiný, religionisty identifikovaný aspekt náboženství, jímž je náboženská zkušenost. Že není samozřejmým začátkem náboženství jako sociální skutečnost, o tom svědčí křesťanská teologická diskuse, která roli zkušenosti

[8] Striktně religionistická teorie mezináboženského dialogu není dosud vytvořena. Religionistika sama sotva může poskytovat direktivy k dialogu. Tento rozbor dialogu se nemůže vyhnout mezioborové vazbě religionistiky s teologií, i když zůstává nezávislý na konkrétním vyznání.

[9] Pokus ponechat dialogu prostor, i když je propojen s misijní činností, představuje římskokatolický dokument, který jde nejdále v tomto směru, je to společný text papežské Rady pro mezináboženský dialog a Kongregace pro nauku víry pod názvem *Dialogue and Proclamation* z 19. 5. 1991 – originálem jsou souběžná vydání včetně anglického, které je dostupné online http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_19051991_dialogue-and-proclamatio_en.html

[10] Základní prací v českém kontextu pro současné úvahy o roli náboženské zkušenosti je Ivana Noble, *Po Božích stopách: teologie jako interpretace náboženské zkušenosti*, Brno: CDK, 2004.

oslabuje nebo popírá.[11] Zkušenost je prý mlhavá, subjektivní, podmíněná vlastními očekáváními a přáními, a proto nejistá jako fundament víry a života. Víra se podle jejich zjištění opírá o božské Slovo inkarnované v lidských slovech a činech, je nasloucháním Slovu, souhlasnou odpovědí na ně, uposlechnutím Slova tam, kde je výzvou, povoláním a vysláním, a vše pokračuje vyznáváním, svědectvím, kázáním a učením. Je to jasná a pevná koncepce, jíž je nutno odlišit od fundamentalistických postojů, jimž se zdá být blízká, ale i tak s ní nesouhlasí všichni. Zdá se, že mladší teologická generace opouští tento objektivismus víry a zjišťuje, že v procesu Božího zjevení a odpovědi na ně nelze vynechat lidskou subjektivitu a personalitu. Odpověď člověka na zvěstované Slovo má být lidskou odpovědí, má tedy zahrnovat lidské dispozice. Interpretace víry jako děje odehrávajícího se pouze v prostoru slyšení, akceptace a poslušnosti může v praxi degenerovat v odlidštěné doktrinářství. Zapojení zkušenosti do procesu náboženského života je zapojením člověka v jeho celistvosti. Ponechává člověku, i když je chápán jako upadlý do hříchu, lidskou důstojnost.[12]

Náboženskou zkušenost vyzdvihli autoři s kořeny v německém luterském pietismu, kteří ve jménu zbožnosti srdce relativizaci biblického textu, symbolických knih a církevních struktur dotáhli (později s vydatnou pomocí romantické kultury první poloviny 19. století) do podoby liberální teologie. Někteří křesťanští protagonisté náboženské zkušenosti přicházejí s možností překonat spor liberálních a dialektických teologů a propojit oba důrazy. Jeví se jim to jako aktuální úkol.[13]

Náboženská zkušenost není jednoduchým a samozřejmým jevem. Diskuse se vede o tom, je-li náboženská zkušenost specifická, nebo je to zkušenost zařaditelná do jiné souvislosti, např. estetická, interpretovaná nábožensky. Dává se to do souvislosti se sporem esencialistů s konstruktivisty v humanitních oborech. Oživená polemika v posledním období se posu-

---

[11] Josef L. Hromádka, *Evangelium o cestě za člověkem*, Praha: Kalich, 1986; této tematice se věnuje kapitola *Doslov místo předmluvy* od s. 291, zejm. s. 291–293.

[12] V kontextu současné objektivace náboženského vztahu, tedy v situaci ztráty jeho interpersonální povahy, se původně spíše katolické pojetí člověka na cestě k Bohu nesnadno prosazuje v ekuméně. Např. Heinz Schütte, *Ekumenický katechismus I.*, Praha: Vyšehrad, 1999, pokládá spor za překonaný v tom smyslu, že se prosadilo (původně spíše protestantské) pojetí „radikální zkaženosti" (s. 76).

[13] S pokusem překonat jednostrannosti obou postojů přišel již v sedmdesátých letech minulého století dnes málo připomínaný autor Luděk Brož v publikaci *Evangelium dnes*, Praha: Kalich, 1974. Aktuální součástí tohoto úsilí je nové vydání klasika teologického liberalismu opírajícího křesťanský život o zkušenost Friedrich Schleiermacher, *O náboženství*, Praha: Vyšehrad, 2011.

nula k otázce, je-li náboženská zkušenost sociálním konstruktem, nebo je svébytná a neredukovatelná.[14]

Proti bezprostřední zkušenosti transcendence samé, jež jediná by se právem mohla nazývat specificky náboženskou empirií, se právem vznáší silná filosofická námitka. Je-li totiž „předmětem" tohoto prožívání něco zkušenostně dostupné, a jinak to být nemůže, není to transcendence; je-li ta skutečnost, k níž se náboženství vztahuje radikálně transcendentní, měla by se vymykat jakékoli možnosti ji lidsky zvládnout, tedy i zkušeností. Fenomenologie náboženské zkušenosti mluví spíše ve prospěch jejího prožívání neodlišeného od celku empirického pole. Ostatně výrazivo z jakési základní náboženské a spirituální slovní zásoby v četných klasických i moderních jazycích Západu i Východu prozrazuje tělesný ráz těchto prožitků.[15]

Avšak na druhou stranu sekulární nenáboženská interpretace každodenní tělesné zkušenosti je rovněž jen ideologicky podloženou interpretací vedle interpretace náboženské. Prožívání mikrokosmické tělesnosti v její provázanosti s makrokosmickým tělem přírody nedává důvod interpretovat ji výlučně nebo přednostně redukcionisticky, kvantitativně a mechanisticky. Tak jako pro Thaleta Milétského byl svět *plný bohů*, tak může i zakoušení vlastního dechu (ducha, duše), vidění (idea jako „vid"), uchopování (chápání, pojímání), milostného objetí jakožto poznání (hebr. *jada'*) být plné duchovního obsahu, nikoli ovšem v dualistickém smyslu separujícím profánní a sakrální. Tělesná zkušenost jakožto jevící může jako k jevenému odkazovat ke své vlastní nedisponovatelné hlubině, jíž opatřujeme epitety božského a duchovního.

---

[14] Dosud působící švédský klasik psychologie náboženství Nils G. Holm, *Úvod do psychologie náboženství,* Praha: Portál, 1993, klade náboženské prožívání do kontextu vnímání a osobnosti, nevylučuje empiricky testovatelné podnětným např. v kapitole *Chemická mystika* (s. 61–63), nechce se jako psycholog vyslovovat ke kognitivnímu obsahu této zkušenosti, ale zdá se, že se kloní ke svébytné, nepřevoditelné zkušenosti. Zvláště se věnuje mystice, pro níž je zkušenost určující. Jacques Waardeburg, *Bohové zblízka. Systematický úvod do religionistiky*, Brno: Masarykova univerzita, 1997, se kloní spíše k tomu, že náboženský charakter zkušenosti dává až její výklad (zejm. s. 13).

[15] Tělesný charakter náboženské zkušenosti dokumentuje autor tohoto článku v příspěvku Ivan Štampach, *Jsme to, co jíme. Mezi Feuerbachem a nebeskou hostinou* (s. 137–141) ve sborníku Tomáš Bubík – Martin Fárek (eds.), *Náboženství a jídlo*, Pardubice: Univerzita Pardubice, 2005.

4. Mystika jako báze

Mystika může být vymezena různě. Daleko nás nedovede jednoduchá etymologie počítající s jakousi uzavřeností. Souvisí-li mystika s mystérii, jde ovšem o dramatizované, rituální a v nějakém smyslu snad i meditativní (či kontemplativní) prožívání toho, co je jinak verbálně dostupné v mýtech a co je v této podobě sociálním tmelem antické společnosti. Mystiku můžeme vymezit tak, že stojí a padá zkušeností. To, co je exoterně přítomno v normativních textech a organizačních strukturách, je esoterně (ve smyslu vnitřně) prožíváno mystiky.

Přesvědčení o sociální konstrukci světa je naléhavé a slouží jako skeptický korektiv vůči mystické naivitě. Je totiž historicky zřejmé, že lze být expertem na mystickou teologii, psát nadšené texty o mystice, dovolávat se mystické zkušenosti jako zdroje, a přesto žít zkušenostně a hodnotově na povrchu skutečnosti, u hodnot ryze praktických či pragmatických. Tak jako se nelze vyhnout ve filosofii kritice čistého a praktického rozumu, tak je z religionistického (a koneckonců i teologického) hlediska nutná i kritika mystické zkušenosti.

Nelze s jistotou tvrdit, že mystická *top experience* je táž a že pouze to, co se o ní dovíme, se liší podle nahodilých sociokulturních souřadnic, že tedy pouze rozdílná nabídka výrazových prostředků odlišuje např. mystický sňatek duše s Bohem v katolickém Španělsku 16. století u Jana od Kříže[16] od, řekněme, Dógenova prozření (totožného se samotným praktikováním zenové meditace) v Japonsku 13. století.[17] Žádnou zkušenost, ani mystickou, nelze sdílet, lze o ní mluvit, lze k ní vést, lze ji interpretovat. Když však čteme svědectví osobností, které by v křesťanském prostředí byly nazvány mystiky a jinde jsou označeny jako probuzení, osvícení, osvobození či mistři, pozorujeme dalekosáhlou shodu. A zjišťujeme, že ti, kdo k mystickým hlubinám či výšinám dospěli nebo jsou na cestě k nim, vykazují překvapivé vzájemné porozumění i tam, kde se doktrináři a nositelé náboženské moci různého vyznání přou. Z tohoto důvodu můžeme mystiku pokládat za bázi mezináboženského dialogu. Totiž za potvrzení dostatečné shody umožňující vypořádat se s reálnými (legitimními či nelegitimními) roz-

[16] Etapy mystické zkušenosti včetně nicoty či prázdnoty po cestě i u cíle, ale i cíl popsaný metaforou nebeské hostiny či sňatku duše s Bohem poskytuje Jan od Kříže, *Výstup na horu Karmel*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1999, a *Duchovní píseň*, tamtéž, 2000.

[17] Dógen Zendži (1200–1253) tlumočí svou zkušenost, již můžeme podle naší terminologie označit jako mystickou, zejm. v dosud nedostatečně zpřístupněném spisu *Šóbó genzó* (Nazření pokladnice pravého zákona); přiblížení v angličtině mj. Dogen (trans. Norman Waddell – Masao Abe, *The Heart of Dogen's Shobogenzo*, Albany: Suny Press, 2002.)

díly, které zajisté nejsou mystickou základnou mezináboženského sdílení zrušeny.

5. Osobnosti a směry náboženského sdílení opřeného o mystickou zkušenost

Raným svědectvím zkušenosti, již můžeme nazvat mystickou, i s její charakteristickou střízlivostí, jsou novozákonní verše: „Jak nesmírná je hloubka Božího bohatství, jeho moudrosti i vědění! Jak nevyzpytatelné jsou jeho soudy a nevystopovatelné jeho cesty!“ (Řím 11,33). Linie křesťanské gnóse (již není vhodné ztotožňovat s pseudognósí, s níž rané křesťanství polemizuje) pak pokračuje u pneumatiků a anachoretů k ranému mnišství a jeho učitelům. Rozpoznání blízkosti duchovní zkušenosti u jiných náboženství na základě obdobné hlubinné zkušenosti však nepřichází rychle. Po renesančních (Mikuláš Kusánský) náznacích lze jako ilustraci uvést až příklady několika osobností minulého a našeho století, které byly, pokud šlo o křesťany, mnichy nebo sdílely některou řeholní spiritualitu či rozvíjely to, co bylo nazváno mnišstvím srdce. Jiní z nich jsou zase euromuslimy žijícími ze súfijských podnětů. Sledujeme u nich povědomí o relativitě vnějších náboženských struktur. V krizi západní křesťanské spirituality se obracejí o pomoc na lidi žijící duchovním životem v jiných náboženstvích. Shledávají společná témata jako je očištění, poznání, prozření a vnitřní proměnu znázorněnou smrtí a novým narozením.

V poměrech, kde to zdaleka nebylo samozřejmé, se k výměně podnětů s hinduistickými sannjásiny a buddhistickými mnichy propracoval americký trapista Thomas Merton (1915–1968). V autobiografii dovedené téměř do tragického konce života v Bangkoku ukazuje cestu ke křesťanství a mnišství. Byl účastníkem návratu k mnišským kořenům. Jeho texty dosvědčují střízlivý mystický život v tichu podle západní tradice. Nesměle v posledních letech života objevoval duchovní život jihovýchodní Asie.[18]

Brit Bede Griffiths (1906–1993) se ve vlasti stal benediktinským mnichem, tedy člověkem profesně oddaným kontemplativnímu životu, pokládal se však za povolaného též k misii a s tímto záměrem odešel do Indie. Hledal přizpůsobení indickému životu nejprve v tom, že se zařadil do římskokatolické větve indického tomášovského křesťanství. V roce 1968 však spolu s francouzským zakladatelem, který přijal indické jméno

[18] V češtině dosud spíše texty před kontaktem s hinduismem a buddhismem, v angličtině zejm. Thomas Merton, *Mystics and Zen Masters*, New York: Farrar, Straus, Giroux, 1967, a týž, *Zen and the Birds of Appetite*, New York: New Directions Publishing, 1968.

Abhišiktánanda, vytvářeli základ komunity pokoušející se organicky propojit křesťanské benediktinské mnišství s myšlenkami a praxí hinduismu, zejména jeho filosoficko-náboženské školy védanty. V křesťanské tradici se mohl opřít o sofiální linii. Mluvil o *Wisdom Christianity.* Dialog opřený o mystický ponor nebyl pro tuto komunitu verbálním řešením světonázorových otázek. Byl to autentický dialog v praxi přerůstající v praktické sdílení. Šlo o reálnou participaci na jiném náboženství.[19]

Osobnost další generace Wayne Teasdale (1945–2004) se chtěl připojit ke zmíněné komunitě v tamilském Šantivánam, Griffiths mu však doporučil spíše uskutečňovat mnišský ideál očisty srdce a propojení práce s liturgickou a rozjímavou modlitbou v civilním životě, bez kláštera, bez opory v řádových pravidlech. Svou zkušenost hlubinné komunikace s hinduismem vyjádřil v koncepci *interspirituality.* Tam, kde není příliš úspěšná interreligiozita, tedy přibližování různých náboženství jakožto doktrín a organizací, lze od skořápky vnějších struktur postoupit ke spirituálnímu jádru, tedy k duchovnímu životu a k setkání v této hlubině. Respekt a třeba i spolupráce na instituční úrovni je v tomto pojetí samozřejmě možná, náboženské organizace jako církve nejsou zavrženy, ale to podstatné se děje pod povrchem.[20]

Na stejnou tradici navazuje Griffithsův, ale i náš současník Bruno Barnhart (*1911), mnich kamaldulské poustevnické komunity na kalifornském Big Sur, který propracoval védántou poučené pojetí *křesťanského nedualismu.* Jeho oproštěné křesťanství se noří do jedinosti otcovského božství, realizuje se v naukách a strukturách na základě Slova, které se stalo tělem a tvoří božskou dvojnost, Duch svatý ji obohacuje k trojnosti a v jakési imanenci v duši rozvíjí osobní život. Tu však rozvoj z jednoty nemá hranici, pokračuje kosmem a ze strany křesťana odpovědností za sociální a přírodní skutečnost.[21]

Křesťanští mniši, kteří prozkoumávají cesty mezináboženského sdílení, přispěli ke vzniku jen mírně institucionalizovaného *Mezináboženského mnišského dialogu*. Na setkáních a pobytech se podílejí z římskokatolické strany členové řádů s Benediktovou řeholí. Jejich rozhovory, ale i společné mlčení se týkají především hinduistických sannjásinů a buddhistických mnichů různých tradic, theravády, zenu a tibetských škol. Dnes již v návaznosti na tuto iniciativu existuje několik běhů akademického studia

[19] Bede Griffiths, *Sňatek mezi Východem a Západem*, Brno: Cesta, 1997.

[20] Wayne Teasdale, *Catholicism in Dialogue: Conversations across the Traditions*, (místo neuvedeno) Rowman & Littlefield Publishers, 2004.

[21] Bruno Barnhart, *Second Simplicity: The Inner Shape of Christianity*, Mahwah: Paulist Press, 2004.

dialogu a sdílení v římskokatolickém, anglikánském a luterském prostředí. Zatím chybí teologické a religionistické publikace, které by systematicky studovaly tento segment mezináboženských vztahů vycházejících z intenzivního duchovního života.

Méně tradičními cestami otevírá možnosti setkání tradic v hloubce mystické zkušenosti Matthew Fox (*1940), někdejší dominikán, později anglikánský kněz, který se ovšem od denominačních rozdílů v prostoru církve programově odpoutává. Rozběhl se při hledání inspiračních zdrojů do značné šíře a komunikuje nejen s velkými tradicemi Východu jako dosud jmenovaní, ale i s přínosem původních obyvatel Ameriky a také se spirituálními experimenty na hranicích transpersonální psychologie a různých alternativních novodobých spiritualit. Etapy duchovní cesty, tak jak je vytyčil, navazují na tradiční západní mystiku a zasazují ji do nového kontextu. Věnuje se typicky biblickému motivu profétismu ve vztahu k mystice. Vazbu mystické hloubky s mezináboženskou komunikací ukazuje jeho koncept *hlubinného ekumenismu*, který se ujal. Poněkud provokativně uplatňuje výraz do té doby uznávaného jen pro vnitrokřesťanské mezidenominační vztahy. Nesmazává sice rozdíly křesťanského a mimokřesťanského, avšak zdůrazňuje, že ekumenismus ve vlastním smyslu jako péče o společný domov je aktuální i ve vztazích mezi náboženstvími a spiritualitami.[22]

Foxovým spolupracovníkem při koncipování hlubinného ekumenismu je učenec z partnerského abrahámovského náboženství Zalman Schachter Shalomi (*1924), v USA žijící polský Žid s chasidskými kořeny, inspirátor hnutí *Jewish Renewal*, které není zcela doma ani v ortodoxii ani v příliš civilním a redukujícím reformním judaismu. Sdílel ve Spojených státech s mladou generací nadšení pro nové cesty v 60. a 70. letech, ale od povrchního a komercionalizovaného hnutí nového věku se distancoval.[23]

Religionistice nemohl uniknout nápadný jev *sdílené* či také *vícečetné náboženské identity.* V mnoha případech jde pravděpodobně o běžný projev empirického náboženství odsuzovaný náboženstvími normativními, totiž o náboženský eklekticismus, jehož hojné rozšíření snadno spojíme s tím, čemu se říká globální informační společnost, a s postmoderními kultur-

[22] Svůj osobní vývoj s ohledem i na náboženskou, resp. duchovní, zkušenost a na mezináboženské sdílení popisuje především v autobiografickém textu Matthew Fox, *Confessions*, San Francisco: Harper, 1997; česky zejm. týž, *Příchod kosmického Krista. Uzdravení Matky Země a počátek globální renesance*, Brno: CDK, 2004.

[23] Zalman Schachter Shalomi, *First Steps to a New Jewish Spirit: Reb Zalman's Guide to Recapturing the Intimacy and Ecstasy in your Relationship with God*, Woodstock: Jewish Lights Publishing, 2003.

ními impulsy, zejména v jejich popularizované podobě. Osobnosti jako Japonec Vincent Shigeto Oshida (1922–2003) se však nespokojily s libovolným vybíráním a spojováním prvků různých náboženství. Oshidovi se připisuje paradoxní formulace, že se cítí být na sto procent buddhistou a na sto procent katolíkem. Nutno dodat, že byl dominikánským řeholníkem a knězem. Vysvětluje to ještě při jiné příležitosti tak, že je buddhistou, který poznal Krista. Můžeme dodat, že tento člověk, který žil v důsledné (na tradiční řeholní poměry neobvyklé a radikální) chudobě, realizoval z dominikánského povolání vyjádřeného maximou *contemplare et contemplata aliis tradere* jeho kontemplativní zaměření. Nebyl plodným spisovatelem a horlivým kazatelem, napsal jen několik málo krátkých esejů a kázal spíše v prostředí komunity, v níž žil. Lze říct, že jeho osobní cesta byla mystická. Setkání náboženství v hloubce u lidí jeho typu probíhá v nitru jedné osoby. Oshida nezavrhl buddhistickou identitu, když konvertoval a přijal křest, spíše obojí nechal na sebe působit i v rozpornosti některých tezí o povaze skutečnosti, metodách a cílech a integroval je prakticky.[24]

Zcela samostatným, u nás dosud stále málo známým hnutím spojujícím mystické ponoření s transcendentní jednotou duchovních cest představuje *perennialismus.* Pro jeho samostatnou podrobnější deskripci odkazuji na publikaci věnovanou současné religiozitě.[25] Zde může být jen řečeno, že iniciátoři hnutí s hluboce zapouštěnými evropskými kulturními kořeny byli ovlivněni dobovým rozhlížením po šíři duchovních proudů, ba zachytili tento zájem brzy, ale pouhé horizontální propojení směrů neuspokojilo jejich nároky. Zakladatelské osobnosti spočinuly v islámu súfijského, tedy mystického zabarvení. Ostatní v tom předešel Francouz René Guénon (1886–1951) a následovali dva Švýcaři Frithjof Schuon (1907–1998) a Titus Burckhardt (1908–1984). Shodovali se v myšlence, že společným počátkem náboženství je metafyzické poznání, tím nemínili akademickou filosofii, nýbrž kontemplaci věčných pravd, kontemplaci božské skutečnosti, nakolik se prostřednictvím idejí otevírá lidskému duchu. Bez tohoto mysticky pojatého principu nebyla pro ně filosofie ani náboženství ničím. Nabízela by se relativizace vnějších náboženských forem. Tím směrem ovšem tito tradicionalisté, jak se též označovali, nešli. Cesta do hlubin esoterního poznání vede přes exoterní ortodoxii. Skoro nikdo z těchto

[24] Vincent Shigeto Oshida patří k nejhůře doložitelným postavám na rozmezí mystiky a mezináboženského sdílení, spíše vedl řeholní život a živě učil, zanechal několik krátkých textů, které se proměnlivě objevují na webových zdrojích. Základní biografické údaje jsou dostupné na spolehlivém zdroji *Monastic Interreligious Dialogue* online http://monasticdialog.com/au.php?id=491; tamtéž také dva krátké texty.

[25] Štampach, *Na nových stezkách ducha.*

náročných myslitelů se necítil vázán zděděnou náboženskou příslušností a fakticky pro sebe nárokovali svobodu volby náboženského směru. Zároveň však odmítali přelétavost a snadné eklektické spojování myšlenek. Nevěřili, že by někam vedly horizontální náboženské kontakty v podobě mezináboženské diplomacie, kompromisů a hledání společného minima. Jejich muslimský a také křesťanský, zejména pravoslavný, tradicionalismus není polemicky vyhrocen, ale nepřipouští snadná řešení. Perennialistický impuls jako menšinový je dodnes přítomen na univerzitní půdě a promítá se rovněž do politiky.[26]

6. Závěr

Bází mezináboženských kontaktů, tedy jakési rudimentární podoby dialogu, mohou být pouhé společné pragmatické zájmy. Jinou možností či etapou vztahů je obdivuhodné společné angažmá v sekulární společnosti, jak je reprezentuje mohutnou iniciativou *Světového étosu* německý teolog s religionistickými zájmy Hans Küng.[27] Podrobné studium obou těchto pojetí mezináboženských vztahů ukazuje, jak zůstávají v zajetí osvícenského racionalismu. Skepse tam není jen součástí metody, nýbrž proniká základním životním postojem. Tomu lze připsat očistnou roli. Jenže náboženství stále více redukovaná, omezená téměř už jen na jakýsi racionální teismus a humanistickou etiku, se pak snadno uvedou do souladu. Dochází k žádoucí spolupráci a ke snadnému sdílení. To sdílení a souznění se ovšem příliš netýká reálného náboženského života, který se nenechá takto omezit. Po předchozích krocích a s vědomím jejich deficitů se nabízí jako báze sdílení celého bohatství spirituálních a náboženských obsahů mystická zkušenost. Může být společným návratem ke zdrojům, u nichž se tyto směry setkávají, aniž by musely opustit své duchovní a kulturní poklady.

[26] Nejdůkladnější výklad perennialistického pojetí náboženské plurality, sdílení a mystické zkušenosti v pozadí s bohatou historickou faktografií poskytuje publikace Harry Oldmeadow, *Journeys East 20th Century Western Encounters with Eastern Religious Traditions*, Bloomington: World Wisdom, 2004.

[27] Hans Küng, *Světový étos pro politiku a hospodářství*, Praha: Vyšehrad, 2000.