

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Obecná teorie a dějiny umění a kultury

Katedra Teorie kultury (Kulturologie)

Paula Jirsová Fassati

Dialogický přístup k pravdě v pluralitě kultur
a náboženství

Dialogical Approach to Truth in the Plurality of Cultures and Religions

Disertační práce

vedoucí práce – PhDr. Václav Soukup, CSc.

2012

f

„Prohlašuji, že jsem disertační práci napsala samostatně s využitím pouze uvedených a řádně citovaných pramenů a literatury a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.“

V Praze dne

„O čem se nedá mluvit, k tomu se musí mlčet.“

Ludwig Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus

Obsah:

1. Úvod	6
1.1. Cíle a zaměření práce.....	12
1.2. Metodika práce.....	16
2. Vymezení pojmů.....	18
2.1. Kultura a kulturologie	18
2.2. Religionistika a náboženství	20
2.3. Dialog a poslední pravda	24
3. Kulturologické a religionistické pojetí světonázorové plurality	27
3.1. Vztah kultury a náboženství.....	28
3.2. Současné projevy plurality religiozity v západní kultuře.....	30
3.3. Odpovědnost religionistiky a kulturologie.....	39
4. Objektivita pravdy mezi dvěma různými kulturními diskursy	41
4.1. Kontextuální relativismus	41
4.2. Filozofie jazyka v souboji s objektivní realitou	47
5. Perspektivismus a kultura.....	58
5.1. Cíle dialogu – pravda versus etika	60
5.2. Různé perspektivy téže pravdy	63
6. Možnosti přístupu k pravdě v současném mezikulturním a mezináboženském dialogu	69
6.1. Interkulturní perspektiva srovnávání náboženství	73
6.2. Hledání pravdy v dialogu mezi náboženstvími	74
6.3. Praxe spolužití.....	82
7. Současná východiska mezináboženského dialogu z pozice křesťanství.....	85
7.1. Současná diskuze o spasitelské hodnotě nekřesťanských náboženství.....	87
7.2. Ambivalence mezi vírou a náboženstvím	93
7.3. Systematizace postojů křesťanů k ostatním náboženstvím podle Pavla Hoška.....	96
7.3.1. Exkluzivismus.....	97
7.3.2. Inkluzivismus	98
7.3.3. Inkluzivismus Paula Tillicha.....	101
7.3.4. Trinitární model	102

7.3.5. Pluralismus.....	103
7.3.6. Pluralismus Johna Hicka.....	105
7.3.7. Pluralismus štědrosti Stanislase Bretona	106
7.3.8. Pluralismus Wilfreda Cantwella Smithe	110
7.3.9. Pluralismus – shrnutí.....	113
7.3.10. Postpluralismus – jak křesťansky zacházet s jedinečností.....	115
8. Etické důsledky vztahu kultury, náboženství a pravdy	119
8.1. Pravda druhého ve světle filozofie dialogu a etiky odpovědnosti	120
8.2. Vztah pravdy a násilí	128
8.3. Technika nahlížení cizí perspektivy pomocí cvičení sv. Ignáce z Loyoly.....	131
8.4. Vůle k pravdě	143
9. Animace dialogu: dialog náboženství s pluralitní společností skrze média.....	148
9.1. Média a křesťanství.....	148
9.2. Katolická církev a média	151
9.2.1. Communio et progressio	152
9.2.2. Aetatis novae.....	153
9.2.3. Etika ve sdělovacích prostředcích.....	155
9.2.4. Rychlý vývoj – apoštolský list Jana Pavla II.	157
9.3. Otázka adresáta náboženského jazyka a specifika komunikační situace.....	157
9.3.1. Specifika komunikační situace.....	159
9.4. Církev a média: smutná realita.....	164
9.5. Dialog vnitřní podmínkou dialogu vnějšího	167
10. Závěr	170
Abstrakt	177
Thesis abstract.....	178
Literatura.....	179

1. Úvod

Mottem této disertační práce je velmi často citovaná věta filozofa Ludwiga Wittgensteina: „O čem se nedá mluvit, k tomu se musí mlčet.“ Tato věta nás během celé práce bude usměřňovat k pokornému náhledu na bouřlivá témata současné doby a společnosti. Bude nám vytyčovat směr v klikatých cestičkách světonázorového pluralismu, zrádných zákoutích absolutizace vlastních stanovisek a obtížných úsecích snahy o dialog nesourodých názorů a životních strategií.

Žijeme ve světě, který nikdy dříve neposkytoval pohled na tak rozrůzněné formy života, jako dnes. Většina obyvatel planety se s touto atakující růzností musí dříve či později nějakým způsobem konfrontovat a vyrovnávat, protože se mu v každodenní realitě dostává přímo až pod kůži. Svět 21. století tak nabízí kulturnímu antropologovi nebývale široké pole výzkumu. Úkolem antropologa je tyto různé světy poznávat, popisovat a pomáhat jejich vzájemnému porozumění. Tato různost je na jedné straně fascinující a strhující, na druhé straně o to více křehká a nebezpečná. Kdy dříve by vzdálený pozorovatel mohl na jednom konci planety pozorovat vrcholné technické výdobytky západní civilizace a na druhém konci obřadní rituály přírodních národů. Setkají-li se světy těchto dvou zcela různých skupin, bude jejich naprostá odlišnost možná působit celkem poklidné udivení a pokrčení rameny, mnohem obtížnější a běžnější je ale situace, kdy se setkají světy jen třeba jen trochu odlišné, zato však nucené spolu koexistovat. Tato odlišnost a nutnost koexistence způsobuje u obou stran nepochopení, proč způsob existence toho druhého nemůže být stejný a to navíc vždy stejný podle vlastních měřítek. V současné společnosti marně hledáme měřítko, podle kterých bychom mohli jinakost v rámci svých přirozeně vrozených etnocentrických sklonů plodně zpracovávat. Útočí na nás předsudky,

útržkovitá, mediální masáž (často bez kontextu a hlubšího vhledu) a z ní vyplývající zobecňování na etnické a rasové úrovni,¹ se kterým se vyrovnáváme někdy lépe, jindy hůře.² Proto je potřeba tlumočnicků, kteří by rozdílné myšlenky a způsoby života překládali do srozumitelnějších forem připravených pro každodenní použití a kteří by ukazovali, jak lze různost smířit³. Dobrým příkladem v tomto ohledu jsou základní lidská práva, která zcela evidentně nelze nikomu upřít. Přesto je koncepce lidských práv problematická a jejich aplikace složitá. Do sporu se dostávají skupinové zájmy, a dokonce i jednotlivá „práva“ navzájem. Základní politicko-právní rámec euroamerických společností vychází z křesťanství, už jen tím je ale nutně kladena otázka jejich univerzality. Je vůbec legitimní prosazovat je v jiných kontextech?

Vidíme, že je náročné nezapomínat, že odlišnost neznamena špatnost – že ti, co dělají věci jinak než my, nejsou automaticky méněcenní, iracionální či dokonce zaostalí. Jiné způsoby života mají svou vlastní integritu a logiku, a chceme-li je chápat a ocenit, musíme se na ně dívat z jejich vlastní perspektivy a neodsoudit je rovnou jako scestné. Máme-li určitou multikulturní vnímavost, budeme chování a zvyky, které nám připadají podivné, zkoumat a odhalovat jejich racionálnost, která se nakonec vždy v daném kontextu vyjeví. K tomuto zkoumání je však třeba mít metodu a teoretické základy, jimiž se budu v této práci zabývat. K porozumění jinému je například především třeba porozumět především sám sobě. Pokud svésíme obranné štíty našich předsudků a odhalíme vlastní způsoby jednání a vnímání, pojmenujeme své myšlenkové vzorce a uvědomíme si

¹ Předsudek je fixovaný, předem zformovaný postoj k nějakému objektu, projevující se bez ohledu na individualitu nebo povahu tohoto objektu. Krátká negativní zkušenost s jiným nás pak vede ke klasickým společenským předsudkům současnosti, jako jsou například teze typu: „Romové kradou“ nebo „muslimové jsou teroristi“.

² Připomeňme například francouzskou „šátkovou aféru“ z roku 2004, kdy snaha o zajištění klidu a o naprostou rovnost a svobodu na školách vedla paradoxně k velmi striktnímu omezení nošení náboženských symbolů na veřejnosti, což se zcela přirozeně setkalo s velkým odporem zvláště u příslušníků těch náboženství, která považují tyto veřejné symboly za podstatnou součást duchovního života.

³ Srov.: Dostatní, T.; Halík, T.: Smířená různost. Portál, Praha 2011.

vlastní omezenou pojmovou výbavu, pak pod tím vším odhalíme především vlastní křehkost, která nás zbavuje tendence k absolutizaci svých hledisek a východisek a jejich aplikaci na cokoli odlišné. Tento sebezpytující proces lze uplatnit jak na úrovni osobní, tak na úrovni společenské i politické a rozhodně nevede k potření vlastní svébytnosti. Ztráta identity je obecně velké a v dnešní společnosti příliš zprofanované téma, které vytváří více zbytečného strachu, než by si situace zasloužila. Prozkoumáme-li blíže význam identity, její původ a způsob, jak s ní můžeme nakládat, můžeme zjistit, že věci nestojí v extrému – „absolutní nadvláda mého versus absolutní podřízenost jiného“. Ztráta identity není v žádném případě nutná a tak hrozivá, jak bývá často prezentována a rozhodně by neměla být zaměňována za pokornou schopnost kompromisu v určitém nutném sebeomezení své etnocentrické či dokonce egoistické pohodlnosti ve prospěch dobra druhého. K tomu je ale právě nutný dialog a platforma metody, která je s ním spojená. Podle Tzvetana Todorova „duchovní identita Evropy nevede nutně k eliminaci svébytných kultur ani místních tradic. Její podstatu nepředstavuje žádný seznam vlastních jmen ani soupis všeobecných idejí, nýbrž skutečnost, že týž postoj zaujímáme k různému.“⁴ Pro Evropu se tak stává charakteristickou vlastností rovnováha mezi jednotou a pluralitou. „Žárlivost jednotlivých států pobízí každý z nich, aby jednal lépe nežli soused a zároveň také uplatňoval kritického ducha“⁵, míní Todorov.

Podle sociologů je pluralismus charakteristickým znakem současné společnosti. To potvrzuje například Petr Berger ve své knize Heretický imperativ: „specifikem moderní společnosti je nutnost stát se heretikem, tedy nutnost volit. Moderní vědomí se odklonilo od danosti směrem k volbě.“⁶ Jistota určení našeho místa ve společnosti, která byla pro naše předky výchozí živnou půdou, byla nahrazena

⁴ Todorov, T.: Strach z barbarů. Kulturní rozmanitost, identita a střet civilizací. Paseka, Praha 2011, s. 190.

⁵ Tamtéž, s. 192.

⁶ Berger, P. L.: The Heretical Imperative. Collins, London 1980, s. 10.

volbou. Jsme postaveni před nutnost volit si vše – od typu ranní kávy po náboženské vyznání. Výjimkou nejsou ani zdánlivě dané entity jako je pohlaví či národnost – to vše lze v 21. století podřídít osobní preferenci a volbě, relativismus se vloudil na místo tradiční autority danosti. „Modernita pluralizuje“⁷, shrnuje Berger a tím vším ve zkratce konstatuje, že moderní člověk si volí svůj „Weltanschauung“ - světonázor a dokonce nemůže nevolit. To se týká i náboženství, které ale rovněž tak můžeme odmítnout – a zvolit si ateismus, agnosticismus a podobně. Jsme poprvé v dějinách přímo a denně vystaveni tomu, že každý z nás si může svět vykládat jinak než ten druhý a přece ani jeden z nás nemá nárok druhému nic nařizovat. Taková situace ze své přirozenosti volá po dialogu, který však, má-li být plodný a konstruktivní, musí vycházet z předem promyšlených pravidel, osobnostní kázně a dalších struktur, kterými se zde budu zabývat. Necháme-li totiž dialog probíhat živelně, vstupuje do něj příliš mnoho proměnných a nežádoucích faktorů – od osobnostních složek a přednastavení po nesoulad v metodě a podobně, takže výsledek je pak mnohem častěji nahodilým vybubláním nejpalčivějších témat, které stojí proti sobě v rozporu a nemají řešení jinde než v beznaději či útoku – ať již v jakémkoli smyslu slova.

Právě pro pochopení mezikulturních konfliktů, jejichž jádro dnes celosvětově bývá čím dál častěji spojováno s náboženstvím dané kultury, jak si dále ukážeme, je nutné mít přehled o současné náboženské scéně a nalézt účinné prostředky nejen mezikulturního, ale i mezináboženského dialogu k vzájemnému sblížení. Omezíme-li svou pozornost na etnicky i nábožensky poměrně chudou Českou republiku, pak se nám může téma mezináboženského dorozumívání zdát poněkud vzdáleným intelektuálním rozměrem. Z nejrůznějších mediálních zdrojů můžeme snadno nabýt dojmu, že je Česká republika převážně ateistická, a kromě malého procenta křesťanů se v ní nevyskytuje žádná jiná náboženská skupina, se kterou by bylo nutné

⁷ Berger, P. L.: The Heretical Imperative. Collins, London 1980, s. 14.

jakkoli komunikovat. Při bližším ohledání však rychle zjistíme, že zdánlivě poklidné české ateistické vody ukrývají řadu různorodých spodních proudů, jež se budou podle celosvětových trendů stále více rozšiřovat. Zvláště pozoruhodné jsou a jistě stále více budou náboženské a spirituální vlivy z Východu - především buddhismu, stále sílícího islámu, ale i hinduismu a prvků pohanských kultů. S vyznavači těchto východních náboženských systémů se budou obyvatelé České republiky setkávat stále častěji. Dnes není snad nikdo, kdo by alespoň přibližně nevěděl (natož sám osobně někdy nevyzkoušel) co obnáší například jóga, či nějaký způsob meditace. Ezoterická knihkupectví a s nimi spojený business a pojmy jako „lčba minulými životy“, „guru“ či „meditace“ zaplavily jak náboženskou, tak ezoterickou scénu a dostávají se do povědomí všech lidí prostřednictvím médií i osobní zkušenosti.⁸ Právě proto je otázka po patřičném způsobu interakce a možnostech rozhovoru zcela na místě i u nás a právě proto by tato platforma měla vznikat na poli těch věd, které se především zabývají člověkem a jeho vztahováním se ke světu jako jsou kulturologie a religionistika. K nastínění této platformy by měla přispět i práce *Dialogický přístup k pravdě v pluralitě kultur a náboženství*.

Pro důkladnější zdůvodnění, proč jsem si vybrala jako východisko právě kombinaci těchto dvou společenskovedních oborů, se v průběhu práce podrobněji zaměříme na objasnění cílů a metod těchto věd.

Kulturologie jako vědecká disciplína je pro společnost přínosná především svou snahou o holistické pochopení člověka, jeho existence a současně koexistence s ostatními lidmi z odlišných kultur. Vezmeme-li v úvahu, že největší lidskou snahou, ač v současnosti

⁸ Podrobnou analýzu náboženského sebepojetí české společnosti a jejího vztahu k otázce náboženství a ateismu viz například Nešpor, Z. (ed.): *Jaká víra? Současná česká religiozita/spiritualita v pohledu kvalitativní sociologie náboženství*. Sociologický ústav AV ČR, Praha 2004, s. 21 – 37. Dále pro přehled současné české religiozity se zvláštním přihlédnutím k vývoji v oblasti nových náboženských hnutí viz Vojtíšek, Z.: *Encyklopedie náboženských směrů v České republice*. Portál, Praha 2004.

jakkoli zastřenou, je uhasit svou ontologickou žízeň, nemůžeme zkoumat člověka, aniž bychom se tomuto jeho jádru vyhýbali. Různost kultur, jejichž prostřednictvím se člověk s touto základní otázkou mimo jiné také vyrovnává, vede k různosti postojů a vyzývá tím k otevřenosti a aktivnímu přístupu ve snaze pochopit i „cizí“ úhel pohledu. Rumunský religionista Mircea Eliade považuje v tomto smyslu za hlavní vědu, která je pro porozumění lidské existenci ve světě klíčová, religionistiku. Tím, že proniká ke kořenům nejrozumnějších kultur, hraje a bude hrát nenahraditelnou roli v kulturním dialogu.⁹ Tato rozumějící chůze napříč kulturami a snaha proniknout k jádru člověka je tedy společnou výsadou kulturologie i religionistiky, jejichž vzájemné propojení může nést vzácné plody pro hlubší pochopení a smír mezi lidmi na světě. K tomuto interdisciplinárnímu spojení bych chtěla ve výše vymezené míře přispět.

K výběru tématu mezikulturního a mezináboženského dialogu mě, kromě výše zmíněné obecné naléhavosti samotné aktuální každodenní otázky porozumět těm druhým, inspirovala také osobní potřeba vyrovnat se s mnohostí náboženských tradic a s tím spojeným tlakem na jistotu vlastního zakotvení v „pravdě“ křesťanské civilizace. Jako dospělý konvertita ke křesťanství římského ritu jsem se musela nutně potýkat s otázkou, proč právě křesťanská výpověď má být pro mě ta pravá a určující, když v současném multikulturním světě je možné přiklonit se k jakékoliv jiné náboženské tradici, ač je to samozřejmě stále poněkud komplikovanější, protože dějinně a kulturně jsme v křesťanství zakořeněni vším, co nás v běžném životě obklopuje. Člověk, který není od dětství veden ke křesťanské víře a dojde k ní sám až v dospělosti, musí dost často řešit otázku, zda by se neměl vydat nějakou jinou (laicky často řečeno „lepší“) cestou

⁹ Srov.: Eliade, M.: *The Quest. History and Meaning in Religion*. The University of Chicago Press, Chicago and London 1969, s. 3.

jiného náboženství.¹⁰ V průběhu práce se mi podařilo odkrýt své zjednodušené pohledy na otázku „pravosti“ náboženství a hledání toho „nejlepšího“ jsem díky odbornému vhledu do této problematiky nadobro opustila, jsouc vděčná jak za bohatost vlastní náboženské tradice, která je zcela jistě nevyčerpatelná za jeden lidský život, tak za možnost inspirace od „těch druhých“, kteří mě zároveň díky své odlišnosti nenechají usídlit se ve fundamentalistických přesvědčeních o vlastní jedinečnosti.

1.1. Cíle a zaměření práce

Disertační práce bude zaměřena především na prozkoumání role, kterou má kulturologie a religionistika jednak v mezikulturním a mezináboženském dialogu a jednak v dialogu s každodenním praktickým životem ve společnosti prostřednictvím médií, která v informační společnosti hrají zásadní roli i v této otázce. Pokusím se zjistit, zda se jedná o roli „zprostředkovatele“ a do jaké míry jim může být přisouzena odpovědnost za utváření předpokladů tolerance k náboženské a kulturní různorodosti a zachování kulturní diverzity. Považuji-li za jádro kultury náboženství, budu muset zejména prozkoumat, jakým způsobem by měly tyto vědy operovat s pojmem náboženství tak, aby vedly ke vzájemnému porozumění mezi kulturami.

Centrální otázka disertační práce, která se bude prolínat všemi kapitolami, zní: má některý „myšlenkový diskurs“ (kulturní či náboženský) nárok na absolutní pravdu? Jak odůvodnit věrohodnost světonázorového pluralismu, perspektivismu a jak s ním zacházet? Může si jedno náboženství nárokovat pravdivostní hodnotu a při tom

¹⁰ K tomuto tématu více viz Fassatiová, P.: Městská posttradiční religiozita. Diplomová práce FF UK, katedra Kulturologie 2008. Při výzkumu dospělých konvertitů byla otázka vlivu jiných náboženství na současnou víru respondenta zásadně častější právě u konvertitů na rozdíl od lidí vychovávaných ve víře od dětství, kteří tuto otázku neměli potřebu řešit.

uznat tutéž možnost jinému? Nejedná se pak o paradoxní oxymóron? Pokusím se zdůvodnit, že v určitém smyslu „monopol na pravdu“ nemůže mít žádná z těchto sfér a proto budeme hledat, jaká pravidla bychom měli užívat při dialogu v rozlišujících otázkách.

Pro důkaz, že různé pravdy mohou být stejně platné, budu na příkladu náboženských pravd, kde je tato problematika v současném světě snad nejvíce palčivá, vycházet z filozofických východisek filozofie dialogu, hermeneutiky, fenomenologie perspektivismu a teorie jazykových her. Současný trend interpretativní antropologie, který je v opozici ke scientistickému přístupu, založenému na modelu přírodních popisujících věd, směřuje k pochopení smyslu jednotlivých kultur a využívá právě tyto zdroje. „Hermeneutika a fenomenologie antropologům umožnily přesunout pozornost k analýze toho, jak domorodci pohlíží na svět a jak dešifrují a dekodují ‚kulturní texty‘ své kultury.“¹¹

Za tímto účelem budu muset prozkoumat také úskalí mezináboženského a mezikulturního dialogu na úrovni vymezení teoretické báze dané problematiky, dotknou se tak samotného jádra analytické filozofie jazyka.¹² Mezi výzvou a realitou v oblasti výuky náboženství a mezináboženského dialogu zeje podle současných autorů stále velká propast. Mezináboženský dialog je dnes již běžně považován za základ prevence zneužívání náboženských symbolů a rétoriky ke zničujícím konfliktům – náleží tím pádem k prioritním úkolům naší doby. Ráda bych se v této disertační práci pokusila shromážděné zkušenosti kriticky reflektovat, dotknout se nejen obtíží, na které mluva o náboženství a mezináboženský dialog narážejí, nýbrž

¹¹ Soukup, V.: Dějiny antropologie. Karolinum, Praha 2004, s. 593.

¹² „Problematika pojmů „náboženství“ a „dialog“, jež jsou v rámci různých kultur různě chápány a interpretovány je jednak akademickým problémem, ale má také praktické dopady v nevyjasněné otázce, kdo má s kým vést dialog, kdo jaké náboženství reprezentuje a jaký cíl a smysl dialog má mít.“ Této problematice se dotkneme již v první části. Cit. dle Halík, T.: Mezináboženský dialog mezi výzvou a realitou. Dostupné na: http://www.halik.cz/kazani/brusel_leden2008.php, on-line: 20. 2. 2008.

i nevyřešených problémů, které se týkají základních předpokladů jakéhokoli dialogu různých kultur na cestě k toleranci.

Měly-li by vědy jako je kulturologie a religionistika nést poslání vést k toleranci, nemohou pak zřejmě pouze sbírat materiál, ale musí ho především náležitě interpretovat a umět se pohybovat na rozhraní různých oborů lidského činnosti (věda, filozofie, víra, umění...). V neposlední řadě musí také umět vysvětlit, proč je důležité zkoumat různá jádra kultur v podobě náboženství, jejichž smysl je tak těžko uchopitelný a proč má vůbec vztah k transcendentnu pro člověka takový význam. Za účelem šíření tolerance budou zmiňované vědy zřejmě muset vycházet především z metodologického postupu přijetí plurality jako výzvy učit se „žít spolu“ a vzájemně se obohacovat, přijmout odlišnost druhého jako něco, co může kulturní identitu obohacovat, nikoliv ohrožovat. Kulturologie a religionistika by pak měly svou metodologií poznávání jinakosti podněcovat ke ztrátě předsudků, ale nikoliv vlastní jedinečnosti, a také k pomoci lépe pochopit a ocenit svou vlastní kulturu v širším kontextu, ovšem aniž by to oslabilo věrnost a zodpovědnost vůči ní.

Dalším důležitým cílem bude nastínění diskuze o problematice objektivitě při zkoumání náboženství. Jedině s dostačující argumentací vůči sekulární kritice humanitních věd, které mají sklony považovat „řeč o víře“ za nerelevantní v rámci vědeckého diskursu, může tato problematika obstát ve vědeckém diskursu. Dotknou se tím oblasti „objektivitě“, „nezaujatosti“ v pohledu na náboženství a především předsudku, že „sekularismus“ disponuje nějakým výsadním postavením, místem, z něhož by bylo možné „seshora“, s náležitým „odstupem“ a „nadhledem“ pojednávat dostatečně kompetentně a seriózně o jednotlivých náboženstvích. Takovýto nadhled, totiž není v lidských možnostech, což potvrzuje například filozof Gabriel Marcel, když říká, že „metafyzicky nejdůležitější se mi zdá ten krok, jímž uznávám, že nemohu bezrozporně myslet absolutno jako centrální pozorovatelnou, z níž by

bylo možné vidět svět jako celek namísto, abychom byli nuceni jej uchopit jen částečně a z jisté strany, jak to také každý z nás dělá.“¹³ Pokusím se naznačit, jakým směrem by se měly vést úvahy o náboženství tak, aby tyto úvahy byly metodologicky obhajitelné ve vědeckém diskursu, ale současně, aby nepodlehly naivní iluzi o vlastní „objektivitě“ a „nadřazenosti“. Je třeba překonat pozitivistický přístup k náboženství – vzdát se snahy „vysvětlit“ náboženství a nahradit ho snahou „porozumět mu“, úsilí dívat se „zvnějšku“ a „z nadhledu“ nahradit snahou „podívat se očima těch druhých“. Cestou by měl být dialog, snaha participovat na zkušenosti těch druhých - s vědomím, že vždy se díváme z určitého úhlu pohledu.

Nakonec se pokusím ukázat, zda a jak by prozkoumaný přínos kulturologie a religionistiky mohl nést odpovědnost za posílení mezikulturní tolerance nejen v náboženském, ale i v sekulárním prostředí současné společnosti. Blíže prozkoumám vztah médií (televize) a prezentování pravdy náboženství – v našem případě křesťanství. Příkladem mi bude konkrétní zacházení s pravdou konkrétního náboženského uskupení v rámci daného historicko-geografického prostoru České republiky. Pokusím se ukázat, zda se jedná o dialogické zacházení s pravdou na základě současných apelů k otevřenosti k jiným či zda tyto apely v tomto konkrétním prostoru (zatím) nenašly stále své místo.

Média se pohybují v pluralitním světě na všech rovinách a nabízejí a interpretují řadu neustále se měnících diskursů, z nichž ten náboženský je pouze jedním z velké řady názorových proudů, které v médiích zaznívají. Podle sociologa Tomáše Halíka „média přebírají celou řadu aspektů tradiční role náboženství: nabízejí symboly, interpretují svět, předkládají podmanivé příběhy, ovlivňují styl myšlení a chování lidí, vytvářejí sítě, nabízejí společnou zkušenost, sdílená témata.“¹⁴ Pozice náboženské rétoriky a dialogu je ovšem

¹³ Marcel, G.: Od názoru k víře. Vyšehrad, Praha 2004, s. 9.

¹⁴ Halík, T.: Vyzván i nevyzván. Nakladatelství Lidové noviny, Praha 2004, s. 38.

ztížena tím, že náboženský jazyk díky tradici a vysoké kodifikovanosti není srozumitelný a pochopitelný pro „nezasvěcené“ diváky. Pokusím se proto prozkoumat, zda tento způsob mediální sebe prezentace není ve výsledku pro křesťanství škodlivý v tom smyslu, že nedodržuje správná - nosná pravidla dialogu.

1.2. Metodika práce

Doktorská disertační práce bude rozdělena na dvě části - část teoretickou a část aplikovanou. V teoretické části se pokusím prostřednictvím antropologické a filozofické literatury prozkoumat postoje a přístupy v současném akademickém diskursu k námi položeným otázkám v úvodu. Mimo zkoumání kulturologické, religionistické a filozofické literatury se budu snažit i praktickou aplikaci teoretické báze, neboť kulturologie klade velký důraz na propojenost akademických závěrů s konkrétní sociální praxí.

Tuto nutnost propojenosti s praxí potvrzují i evropští experti na otázky náboženství, zástupci jednotlivých náboženských komunit a reprezentanti akademických institucí a nevládních organizací, kteří se sešli na kongresu Rady Evropy na téma „Výuka faktů o náboženstvích a přesvědčeních“¹⁵, kde projednávali jakým způsobem aplikovat výsledky mezináboženských konferencí ve společnosti tak, aby to mělo pozitivní vliv na rozvoj dialogu. Tito experti soudí, že výuka náboženství ve škole společně s médii a politickým klimatem mají významný podíl na tom, jak studenti vidí sami sebe, své dějiny, svoji úlohu v regionech, národních pospolitostech či v internacionálním, celoevropském prostředí. Jedná se o obraz jiných etnických skupin uvnitř jedné země, o vztah různých

¹⁵ Viz: [https://wcd.coe.int/ViewDoc.jsp?Ref=DGIV-RD\(2008\)1&Language=lanEnglish&Ver=rev&Site=CM&BackColorInternet=DBDCF2&BackColorIntranet=FDC864&BackColorLogged=FDC864](https://wcd.coe.int/ViewDoc.jsp?Ref=DGIV-RD(2008)1&Language=lanEnglish&Ver=rev&Site=CM&BackColorInternet=DBDCF2&BackColorIntranet=FDC864&BackColorLogged=FDC864), on-line 2.8. 2009.

hraničních národů k sobě, nebo národů, které nemají přímé vzájemné zkušenosti se sebou navzájem. Zatím se podle empirických nálezů ukazuje, že, je-li příležitost, mohou média či výuka o náboženství úspěšně ovlivňovat vytváření vztahu k cizím kulturám a náboženstvím.

Aplikovanou část bude tvořit zmapování aktuální situace způsobu informování o náboženství v médiích (konkrétně v televizi) v České republice. Vzhledem k tomu, že na našem území jednoznačně převládá v rámci náboženských vyznání křesťanství, v drtivé většině je možné se i v médiích setkat s prezentací křesťanských obsahů. Proto se i my „omezíme“ na tuto oblast, nic jiného nám ani nezbyvá - jiná náboženství mediální prezentaci ve veřejnoprávních médiích téměř postrádají. Hlavní náplní analýzy bude zmapování diskuze o tom, jak v rámci mediálního působení mluvit o náboženství tak, aby to přispívalo k plodnému dialogu, výchově k demokratickému občanství a úctě k lidským právům a odlišnostem nejen na náboženské úrovni. Tato analýza bude korespondovat s vytčenými a prozkoumanými problematickými oblastmi v teoretické části. V aplikované části se budu opírat především o zjištění Terézie Rončákové, která se dlouhodobě věnuje analýze náboženských komunikačních strategií.

2. Vymezení pojmů

Na počátku je nutné přistoupit k přesnému definování kulturologie a religionistiky včetně toho, jak spolu tyto dva obory souvisí a jak se vyrovnávají s kulturní a náboženskou pluralitou. V neposlední řadě také přistoupím k vymezení pojmů, se kterými budu pracovat. Jedná se především o pojmy s širokým významem, které budu nejvíce používat, a sice: „kultura“, „náboženství“, „poslední pravda“ a „dialog“.

2.1. Kultura a kulturologie

Kulturologie, jak je vyučována na Katedře teorie kultury Filozofické fakulty Univerzity Karlovy v Praze, je interdisciplinární vědou, jejímž cílem je komplexní zachycení člověka a jeho situace ve světě. Věnuje se zkoumání společností archaických, tradičních i moderních, čímž je dáno její velmi široké pole působnosti: v rámci kulturologického bádání se můžeme věnovat kultuře na úrovni rodu *homo* (generická kultura), stejně jako konkrétním rysům vybraných kultur. Kulturologie jako věda v sobě spojuje poznatky z více společenskovědních oborů: její součástí je filozofie, antropologie, sociologie, psychologie, sociální a kulturní ekologie, dějiny umění, problematika médií a v neposlední řadě i religionistika – věda o náboženstvích. Kulturologické bádání by tedy mělo jistým způsobem zahrnout všechny rozměry lidského života. Jednou z konstitutivních složek člověka, která směřuje k samotným základům lidského bytí, je i religiozita. To, že je každý člověk v jádru „náboženský“, potvrzují mnohé teorie. Proto je možno religiozitu ve smyslu „náboženskosti“, neboli potřeby odpovědi na poslední otázku smyslu lidské existence, považovat spolu s religionistou

a biblistou prof. Hellerem za antropologickou konstantu,¹⁶ tedy za cosi, co se nevyhnutelně týká života každého člověka.

Pro vymezení pojmu kultura použiji klasické kulturologické pojetí kultury jako systému artefaktů, sociokulturních regulativů a idejí sdílených a předávaných členy určité společnosti.¹⁷ Kulturu budu spolu s antropology považovat za univerzální lidský fenomén, který je nezávislý na „stupni vývoje“ dané společnosti. Inspirací nám k tomu budou pluralistická pojetí kultury, která odůvodňují různost kultur na základě různosti otázek, které si lidé v odlišných podmínkách potřebují zodpovědět a které nemají univerzálně platná řešení. Podobně jako Zygmunt Bauman budu za kulturu považovat „takovou lidskou činnost, která dává pevnost tomu, co je křehké, spojuje konečné s nekonečným a všemožně staví mosty spojující smrtelný život s hodnotami, které jsou imunní vůči rozleptávajícímu vlivu času“¹⁸. Funkci kultury pak lze spatřovat spolu s Tzvetanem Todorovem v klíči k chápání světa, bez něhož by měl každý pocit, že se ocitl uprostřed děsivého chaosu.¹⁹

Jelikož budu řešit otázku plurality, musím zmínit i to, že při kontaktu s „jiným“ platí u každého člověka na Zemi tzv. kulturní univerzálie etnocentrismu. „Všude na světě si lidé myslí, že pouze jejich kulturní normy a obyčeje jsou správné a pravdivé.“²⁰ Tento zakořeněný sklon si však musí především vědec uvědomit a snažit se neposuzovat „jiné“ kultury podle standardů své vlastní. Proto také antropologové formulovali doktrínu kulturního relativismu, který chápe každou kulturu jako jedinečnou entitu. Tento přístup bude zcela zásadní i pro moji práci, budu se snažit posuzovat konkrétní kulturní prvky (v našem případě především světonázorové a náboženské postoje) v kontextu kultury těch, kteří je používají.

¹⁶ Srov.: Heller, J; Mrázek, M.: Nástin religionistiky. Kalich, Praha 2004.

¹⁷ Viz Soukup, V.: Dějiny antropologie. Karolinum, Praha 2004, s. 286.

¹⁸ Bauman, Z.: Individualizovaná společnost. Mladá fronta, Praha 2004, s. 278.

¹⁹ Srov.: Todorov, T.: Strach z barbarů. Kulturní rozmanitost, identita a střet civilizací. Paseka, Praha 2011, s. 72.

²⁰ Soukup, V.: Dějiny antropologie. Karolinum, Praha 2004, s. 288.

Nejvíce dokladů o tom, že je pluralita kultur oprávněná a že lidé v různých společnostech odlišně vnímají a interpretují svět, přinesla sociální a kulturní antropologie. Antropologové tvrdí, že příčina netkví v pouhé odlišnosti zvyků, systémů hodnot a víry, jako spíše v tom, že různí lidé v různém kulturním kontextu přikládají světu odlišný význam. Již samotný přístup ke vnímané realitě ať přírodní či sociální není ve všech kulturách totožný. „Význam sociální a kulturní antropologie z tohoto hlediska spočívá především v tom, že nám umožňuje vstoupit do světa jiných kultur a pochopit, že i náš vlastní svět je především kulturní konstrukcí.“²¹ Kromě toho se takovouto konfrontací s kulturou „cizích“ můžeme zbavit dlouho etablovaného etnocentrismu, který nám v podstatě nedovoluje vidět, jak asi vypadá skutečný svět – „svět, který se nalézá mezi naší kulturní konstrukcí a kulturní skutečností jiných společností“²².

2.2. Religionistika a náboženství

Podobně jako kultura, i náboženství je kulturní a antropologickou konstantou života jednotlivce i společnosti.²³ Náboženství je předmětem studia vědního oboru religionistiky, která se jím zabývá jak z popisného, tak z hermeneutického hlediska. Popisná religionistika aspiruje na exaktnost přírodních věd, jde jí o vysvětlování zkoumaných fakt z hlediska synchronního (komparativního) a diachronního (vývojového). Religionistika si tak, stejně jako kulturologie, všímá komplexnosti náboženství a jeho vztahu k jiným rozměrům lidské existence a z toho důvodu integruje poznatky sociologie náboženství, psychologie náboženství, kulturní antropologie, etnologie atd.

²¹ Soukup, V.: Dějiny antropologie, Karolinum, Praha 2004, s. 609.

²² Tamtéž.

²³ Srov.: Halík, T.: Vyzván i nevyzván. Nakladatelství Lidové noviny, Praha 2004, s. 23.

Definovat pojem náboženství je pro religionistiku, podobně jako pojem kultury pro kulturologii, velmi obtížné a není možné dojít k jednoznačné variantě. „Náboženství“ je totiž v průběhu dějin chápáno různě, mění se jeho obsah i forma, přesto však lidstvo vždy doprovázelo a doprovází „cosi“, co není možné přehlížet nebo snad považovat za překonaný jev minulosti.

Pojem „náboženství“ je ryze západní pojem, který nemá přesný ekvivalent v mimoevropských jazycích. Význam tohoto slova se ale měnil i v evropských dějinách. Samo slovo „náboženství“ jakožto obecný druhový pojem, pod nějž je možné zahrnout jednotlivé „čeledi“ a „druhy“ jako je křesťanství, židovství, buddhismus apod. pochází od cambridgeských osvícenských filozofů 17. Století.²⁴ Toto osvícenské chápání pojmu náboženství je značně odlišné od toho, jak se totéž slovo používalo dříve – nejprve v antickém starověku, pak (opět odlišně) ve středověku. Po osvícenské době se význam onoho slova proměňoval dál – např. Schleiermacher (otec liberální teologie a hermeneutiky) dodal náboženství nový obsah – specifickou lidskou zkušenost.²⁵ „V průběhu dějin se měnily jak pokusy o teoretické uchopení náboženství, tak i sám společensko-kulturní jev, který měli Evropané především před očima, když po staletí užívali pojem náboženství – totiž křesťanství v jeho různých dějinných podobách.“²⁶ Evropané vztáhli pojem „náboženství“ naplněný zkušeností s křesťanstvím na všechny ostatní mimoevropské kultury, kde předpokládali přítomnost „čehosi“ podobného. Dnešní religionisté už však vědí, že to je zcela nerelevantní postup, protože tím dochází k srovnávání nesrovnatelného. Proto platí všeobecný úzus, že není možné sestavit jednu všeobecně závaznou definici náboženství a proto

²⁴ Srov.: Halík, T.: K předpokladům mezináboženského dialogu. In: Floss, K. (ed.) ad.: Mezináboženský dialog. Společnost pro studium sekt a nových náboženských směrů, Praha 2007, s. 68.

²⁵ Viz Schleiermacher, F. D.: Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. F. Meiner, Hamburg 1958.

²⁶ Halík, T.: K předpokladům mezináboženského dialogu. In: Floss, K. (ed.) ad.: Mezináboženský dialog. Společnost pro studium sekt a nových náboženských směrů, Praha 2007, s. 68.

se religionistické bádání zaměřuje na popis a interpretaci toho, co má určité náboženské rysy.

Také samotná „náboženství“ mají s přiřazením své tradice k pojmu „náboženství“ metodologické problémy. Pro příklad uveďme vztah křesťanství k termínu náboženství, čímž se podrobně zabývala například česká teoložka a religionistka Denisa Červenková ve své práci *De religione: jak se křesťanství stalo náboženstvím*²⁷, kde upozornila, že označení křesťanství za „náboženství“ (*religio*) nebylo vždy samozřejmé a proto ukazuje vývoj identity křesťanství prvních staletí právě v souvislosti s kategorií *religio*. Přitom se podle všeho jedná o téma, které je svrchovaně důležité mj. pro naše současné tázání po vztahu křesťanství k odlišným náboženským identitám, jímž se zabývá religionistika i kulturologie. Červenková píše, že

„celek nauky a vyznání, liturgických úkonů, etiky, náboženské zkušenosti i instituce, kterému říkáme křesťanství, tíhnul od počátku ke komplexnímu propojení všech oblastí života do syntetizující vize skutečnosti, která ovšem musela být zpřesněna v neustálém kontaktu s jinými pohledy na skutečnost, jinými mentalitami a kulturami. (...) Takové pokusy o sebepochopení a prohloubení vlastní náboženské identity a současná snaha o předání poselství specifickým adresátům s sebou obvykle přináší jistá rizika. Vcítěním se do odlišné mentality vždy riskujeme, že budeme pohled na skutečnost, jež jsme si osvojili, a poznali jako pravdě odpovídající, redukovat na argumenty, které jsou přístupné druhému nebo s ním vůbec nějakým způsobem souzní. Můžeme se zcela nechat spoutat ‚cizí‘ logikou a ocitnout se v terénu nepřijatelného.“²⁸

²⁷ Červenková, D.: *De religione: jak se křesťanství stalo náboženstvím*. Disertační práce obhájena 2010 na Katolické teologické fakultě UK.

²⁸ Tamtéž, s. 191.

Důležitý je také gramatický kontext slova náboženství. Mluvíme-li o náboženství v singuláru, musíme mít na paměti, že pak užíváme akademický konstrukt – ve skutečnosti existují pouze mnohá náboženství. Podstatné ovšem také je, že v reálném životě neexistují ani „náboženské systémy“ jako buddhismus, hinduismus, islám etc., protože i to jsou umělé akademické konstrukty, které pro intelektuální přehlednost vřadily do jednoho shrnujícího pojmu celou škálu nesmírně pestrých jevů, které by nositel těchto jevů nikdy takto neoznačil. Tak například hinduisté se nepovažují za hinduisty, ale za příslušníky té které lokální skupiny, vyznávající určitý typ spirituality, většinou dost odlišný od ostatních. My bychom je však ze západního akademického hlediska rovněž označili za hinduisty.

„Pojem ‚náboženství‘ (religio) – je typicky západní, pocházející z antického Říma - má své dramatické dějiny plné proměn; nemá přesný ekvivalent v nezápadních jazycích a kulturách. Jak jsem již zmínila, zvyk užívat pojem náboženství jako označení ‚rodu‘ (genus), pod nímž jsou různé ‚druhy‘ (species) – křesťanství, judaismus, islám, buddhismus etc. – je vynález cambridgeských filozofů 17. století, navazující na poněkud naivní představu evropských kolonizátorů raného osvícenství, že všude musí být ‚něco jako křesťanství‘ (resp. křesťanství jejich doby).“²⁹

Na tento fakt upozornil jako první Wilfred Cantwell Smith v monografii věnované historickým proměnám a významu pojmu náboženství *The Meaning and End of Religion*³⁰, kde říká, že pojem náboženství je plodem intelektuální konstrukce evropského osvícenství bez ontologického referentu. Podle Wilfreda Cantwella Smithe je pak ještě něco jiného víra (částečně podobně jako kultura).

²⁹ Halík, T.: Mezináboženský dialog mezi výzvou a realitou. Dostupné na: http://www.halik.cz/kazani/brusel_leden2008.php, on-line: 20.2 2008.

³⁰ Srov.: Smith, W. C.: *The Meaning and End of Religion*. Forteress Press, Minneapolis 1991.

Na rozdíl od náboženství je víra obecně lidská kvalita, zatímco jednotlivá náboženství jsou její konkrétní uskutečnění - dobově a kulturně podmíněné. Víra je vztahem člověka k transcendentní pravdě³¹. Smith píše, že „víra se zaměřuje na někoho (nebo něco), kdo je za křesťanstvím nebo buddhismem. Akademik se musí spokojit s definováním něčeho menšího, ale musí vytvořit prostor pro to, vyjít víře vstříc.“³². Prostřednictvím víry člověk vítězí nad odcizením, ztrátou smyslu, nihilismem a zoufalstvím³³.

2.3. Dialog a poslední pravda

Závěrem musím definovat, jak budu pracovat s pojmem dialog. V arabštině např. neexistuje pojem „dialog“; slovo, které se zde obvykle používá, znamená spíš „vyjednávání“. Samo slovo dialog pochází z řeckého dia-logos, což znamená rozhovor. Předpona dia však znamená „skrze“ a tedy etymologie, které slovo vykládají jako „rozmluvu ve dvou“ – řecky dyo, jsou mylné. Dialog je tedy „otevřený rozhovor“, jehož účastníci se navzájem uznávají za rovné a jsou ochotni se podřítit lepšímu náhledu a přesvědčivému argumentu. Je to výměna myšlenek, skrze niž lze dojít hlubšímu názoru a přiblížit se pravdě. Dialog je tak jedním z teoretických předpokladů demokracie.³⁴ Jolana Poláková zdůrazňuje, že dialog není, a nesmí být „manipulativní záležitost – nějaká mechanicky nacvičitelná zručnost, zaměřená k ‚zpracovávání‘ druhých lidí se záměrem dosáhnout nějakého předem koncipovaného výsledku.“³⁵

³¹ Viz Smith, W. C.: Faith and belief. Princeton University Press, Princeton 1979, s. 83.

³² Smith, W. C.: The meaning and the End of religion. Fortress Press, Minneapolis 1991, s. 13.

³³ Viz Smith, W. C.: Towards a World Theology. Westminster Press, Philadelphia 1981, s. 168.

³⁴ Srov.: Sokol, J.: Malá filozofie člověka. Vyšehrad, Praha 2007, s. 283.

³⁵ Poláková, J.: Smysl dialogu. O směřování k plnosti lidské komunikace. Vyšehrad, Praha 2008, s. 10.

Toto potvrzuje i Jacques Dupuis, který zdůrazňuje, že zvláště u mezináboženského dialogu nemůže být tento chápán jako misie – tj.: „dialog ovšem nesmí navádět druhého ke konverzi, tj. ke změně náboženství“³⁶.

Dialog je na rozdíl od monologu, který je jednosměrný a neakceptuje tak komunikační aktivitu protějšku, ten způsob verbální i neverbální komunikace, který

„je bytostně podmíněn spoluúčastí druhého, či druhých. (...) Míru dialogičnosti charakterizuje především stupeň celkové, tedy i vnitřní spoluúčasti – stupeň *bytostné vzájemné otevřenosti*. Dialog je vztahovým děním, jehož smysl se nevyčerpává přenášením informací nebo vytvářením konsenzu; týká se lidí ne jako zpředměnitelných a zastupitelných jednotek, ale jako jedinečných osob s vlastní svobodou a odpovědností. Jejich vzájemné porozumění je cílem dialogu.“³⁷

Podle Hanse-Georga Gadamera dialog začíná předpokladem, že „ten druhý může mít pravdu“³⁸. V dialogu netestujeme pouze přesvědčení druhého, ale svojí otevřeností zároveň riskujeme i ta naše. Já se budu snažit rozlišit dvě roviny dialogu – rovinu „etickou“ - tedy dialog jako nacházení způsobu, jak spolu vycházet, podílet se na řešení společných problémů a jak zacházet se svými stanovisky a rovinu „filozofickou“ – tedy způsob jak v dialogu spolu vzájemným obohacováním poznávat lépe onu nejvyšší pravdu. Tu je nyní tedy nanejvýš nutné rovněž definovat.

Smyslem této snahy je představení širšího kontextu našeho předmětu týkajícího se pravdy, ale vzhledem k cíli naší práce není

³⁶ Dupuis, J.: Christianity and the Religions. From Confrontation to Dialogue. Orbis Books, Maryknoll, New York 2002, s. 226.

³⁷ Poláková, J.: Smysl dialogu. O směřování k plnosti lidské komunikace. Vyšehrad, Praha 2008, s. 8.

³⁸ Srov.: Gadamer, H. G.: Text and Interpretation. In: The Gadamer Reader: A Bouquet of the Later Writings. Northwestern University Press, Evanston 2007, s. 167.

třeba, a vzhledem ke zvolenému diskursu není ani možné, abychom zde sami hledali odpověď na otázku „Co je pravda?“. Vysvětlení, jak zde budeme rozumět pojmu „nárok na pravdu“, se zde ovšem vyhnout nelze.

Pojem „poslední pravda“ nebo „absolutní pravda“ (v náboženském smyslu) pro nás bude zcela klíčový proto, že právě ona je jádrem „sporu“ a odlišnosti mezi náboženstvími a kulturami. Bude pro nás znamenat to, co teolog Paul Tillich popisuje jako „ultimate concern“³⁹, tedy jakýsi nejzazší horizont pochopení smyslu lidské existence, ke kterému lidský život směřuje, ale který lidský rozum nemůže plně poznat. To ovšem nevylučuje, že by člověk nebyl schopen náhledu pravdy ve smyslu „přiměřenosti poznání nebo výpovědi ke skutečnosti“⁴⁰ – na tomto náhledu přeci staví kulturu a náboženství - nic víc k dispozici nemá.

V novověkém vědeckém myšlení je pravda jako taková často chápána jako nerozpornost, soulad mezi různými výroky (koherenční teorie pravdy), případně jako evidence, zřejmost. V současné vědě se důraz posouvá na možnosti verifikace nebo falzifikace hypotéz a tvrzení. Pravda je pak často pouze pravdivostní hodnotou proměnné nebo výroku. Absolutní nábožensko-existenciální pravdě, která je pro lidský rozum ne zcela a plně dosažitelná (a proto pro ni budu užívat i pojem „tajemství“), se budu více věnovat v kapitole o mezináboženském dialogu.

³⁹ Viz Tillich, P.: *Dynamics of Faith*. Harper and Row, New York 1957.

⁴⁰ Sokol, J.: *Malá filozofie člověka*. Vyšehrad, Praha 2007, s. 345.

3. Kulturologické a religionistické pojetí světonázorové plurality

Poté, co jsem vymezila základní pojmy, se kterými budu pracovat, můžeme přistoupit k projednání fenoménu světonázorové plurality z hlediska kulturologie a religionistiky. Světonázorová pluralita se projevuje jak na úrovni kultur, tak na úrovni jejich jádra – náboženství. Kulturologie i religionistika se tak musí s tímto jevem vyrovnat, protože v globalizovaném světě je názorová pluralita nevyhnutná a stav existence více méně oddělených kultur, jakkoliv pro nás stále ještě může být do značné míry „přirozený“, se zřejmě již nikdy nevrátí. Antropologové z každého terénního výzkumu přinášejí zcela specifická a neopakovatelná pozorování života lidí, kteří se podmínkám našeho světa přirozeně přizpůsobují každý po svém. Tyto způsoby adaptace si nejenže většinou nejsou ani trochu podobné, ale často si dokonce „protiřečí“. To, co jedna kultura s úspěchem používá, považuje jiná kultura za zcela nesmyslné, bezcenné a „iracionální“. Z toho důvodu je role kulturologie a religionistiky v dnešním světě zcela zásadní, protože jejich hlavním úkolem je ukazovat ve společnosti cestu vzájemného pochopení.

Antropolog se tak dnes dostává na rozhraní různých kulturních a náboženských diskursů, v nichž se musí naučit pohybovat a tyto své dovednosti v ideálním případě předávat ostatním. Je to úkol do značné míry náročný, nejen kvůli již zmíněnému etnocentrickému sklonu považovat za nejlepší vždy jen to, co pochází z antropologovy vlastní kultury, ale i proto, že se musí zcela vzdát jakéhokoli porovnávání. Musí se tedy vyrovnat se situací světonázorové plurality, čímž jsme se dostali přímo k jádru problému, kterým se chci zabývat. Pokud by totiž antropolog pracoval metodou porovnávání či přehodnocování získaných dat prizmatem vlastní kultury, došlo by jak k znehodnocení poznatků infikováním „cizích“ příměsí, tak k nesprávné interpretaci

mimo původní kontext, který je však pro pochopení nezbytný. Tento přístup tedy není z hlediska etiky antropologické práce přípustný.

Ještě markantnější je tato situace světonázorové plurality u zjevených náboženství – tj. u těch, která si nárokuje pravdu, k níž lidský rozum a zkušenost nemohou dospět vlastní silou. Principiální a zásadní odlišnost jejich východisek nutí věřící řešit otázku jedinečnosti pravdy zvláště důkladně, protože věřící je touto pravdou zavázán a má ji poslouchat jak tím, že ji bude naplňovat ve svém životě, tak tím, že ji bude nezkresleně uchovávat, hájit a šířit její obsah.⁴¹ Věřící pak zcela přirozeně stojí před otázkou, zda v okamžiku střetu s věřícím z jiné tradice má právo tvrdit, že jeho vlastní tradice je právě ta „pravdivější“ a přesvědčovat ho k přijetí jeho kulturně-náboženských východisek.

3.1. Vztah kultury a náboženství

Tváří v tvář rostoucím kontaktům mezi kulturami a náboženstvími nabývá tedy tato otázka po vztahu mezi kulturou a náboženstvím na intenzitě. Je však možné o kultuře uvažovat bez náboženství, nebo s nimi lze nakládat pouze v jejich vzájemné provázanosti? Filozof Richard Schaeffler podotýká, že:

„Speciálněji se tato otázka týká na jedné straně podmínek ‚transkulturality‘ určitých momentů jednotlivých náboženství (tzn.

⁴¹ V křesťanském kontextu se tento proces nazývá „evangelizace“. Opírá se o biblické výzvy a učení magisteria. „Ježíš Kristus, poslaný od Otce, aby zvěstoval evangelium, volá všechny lidi k obrácení a k víře (srov.: Mk 1,14–15), když po svém zmrtvýchvstání uložil apoštolům, aby pokračovali v jeho poslání evangelizovat (srov.: Mt 28,19–20; Mk 16,15; Lk 24,4–7; Sk 1,3): „Jako Otec poslal mne, tak i já posílám vás.“ (Jan 20,21; srov.: 17,18) Skrze církve chce proniknout každou epochu dějin, každé místo na světě, každé společenské prostředí a přijít ke každému člověku, aby všichni byli jedno stáde a jeden pastýř (srov.: Jan 10,16): „Jděte do celého světa a hlásejte evangelium všemu tvorstvu! Kdo uvěří a dá se pokřtít, bude spasen; kdo však neuvěří, bude zavržen.“ (Mk 16,15–16).

jejich významu překračujícího ten kulturní okruh, v němž příslušné náboženství vzniklo nebo rozvinulo svou specifickou plodnost), na druhé straně podmínek ‚inkulturace‘; náboženství do společností, v nichž tato náboženství původně nebyla.“⁴²

O možných následcích oddělení náboženství a kultury svědčí zacházení s pojmem náboženství – religio – sociologa náboženství Tomáše Halíka. Ten náboženství jakožto religio vymezuje jako pojmenování síly, „která integruje společnost“⁴³. Obsahy onoho religio se tedy mohou měnit, což se právě děje například v současné společnosti.⁴⁴ V okamžiku sekularizace (který dále podrobně vysvětlím) je pak kultura (přesněji řečeno její jednotlivé aspekty - v současnosti např. média) tím, co by mohlo „tmelit“ společnost. Může však samotná kultura odtržená od náboženství vytvořit nějakou „formu mentis, která by členy společnosti přes všechny obsahové různosti jejich náhledů a úmyslů spojovala a činila je schopnými dialogu?“⁴⁵ Pravděpodobně nikoli, protože oddělení náboženství a kultury je novověkým myšlenkovým konstruktem. Jde o pouhou teoretickou hru s pojmy, která nebere v potaz reálný svět a reálné důsledky, které z pokusu o oddělení kultury a náboženství vyplývají. Náboženství je jednou z univerzálií lidstva, vždy bylo integrální součástí kultury a neexistuje společnost, která by nějaké formy náboženství neměla. Myšlenkové postupy vyřazující náboženství z kultury, či spíše uměle oddělující jedno od druhého, které jsou následně implementovány do chodu společnosti, tak jsou v dějinách lidského rodu ojedinělým experimentem. „Vazba společnosti a náboženství není nikterak nahodilá. Je velice naivní vysvětlovat ji souhrou historických okolností, náhod a rozhodnutí.

⁴² Schaeffler, R.: Filosofie náboženství. Academia, Praha 2003, s. 178.

⁴³ Halík, T.: Vzýván i nevzýván. Nakladatelství Lidové noviny, Praha 2004, s. 23.

⁴⁴ Halík ukazuje, jak proměnlivý byl v dějinách obsah „religio“, tedy toho, co tmelí společnost. Od náboženství, přes vědu po současná média, která nyní v západní společnosti můžeme považovat za tmel společnosti. Srov.: Halík, T.: Vzýván i nevzýván. Nakladatelství Lidové noviny, Praha 2004, s. 23.

Náboženství a společnost tvoří jednotu. Bez náboženství je společnost předem odsouzena.“⁴⁶

3.2. Současné projevy plurality religiozity v západní kultuře

Náboženství se v současném světě stále více dostává do popředí, a proto je jeho znalost stále důležitější, přestože především v české společnosti, jak jsem již zmiňovala výše, stále převládá názor, že náboženství je na ústupu. Česká společnost a kultura je totiž jednou z nejsekularizovanějších na světě, to však neznamená, že by se v ní neprojevovaly výsledky bádání sociologie náboženství z posledních let, které velmi přesvědčivě popírají původní sekularizační tendence zjišťované sociology v padesátých letech dvacátého století po celém světě. Z hlediska sociologie náboženství, která se dnes dostává na přední místa v rámci sociologie jako takové, bylo paradoxně po dlouhou dobu ve středu zájmu právě studium tzv. sekularizace, tedy něčeho, co v klasickém pojetí znamená postupný zánik samotného předmětu tohoto vědního oboru. Toto pojetí však vycházelo z mylných předpokladů. Evropská sociologie 19. století a prvních dvou třetin 20. století, stejně jako další společensko-vědní obory, dávala velký důraz na úvahy o sekularizaci společnosti, tedy na hypotézu, že náboženství ztrácí svůj společenský význam. Empirická zjištění této vědecké (sebe)reflexi do značné míry nahrávala; stále větší část (výhradně evropské) populace se při sčítání lidu označovala jako nevěřící, frekvence používání slova „bůh“ v médiích se snižovala, klesala i účast na bohoslužbách všech církví, stejně jako počet křtů, církevních sňatků a pohřbů. Náboženství postupně přestalo

⁴⁵ Schaeffler, R.: Filosofie náboženství. Academia, Praha 2003, s. 178.

⁴⁶ Bauman, Z.: Úvahy o postmoderní době. Sociologické nakladatelství, Praha 2002, s. 122.

hrát větší roli v mezinárodní politice i ve vnitřní politice jednotlivých států. Ruku v ruce se však s těmito vnějšími proměnami náboženství děly i proměny vnitřní, ve své době nepovšimnuté. A právě ony se později staly zdrojem hlubšího pochopení toho, co se s náboženstvím doopravdy dělo. Sociologové zabývající se teorií sekularizace vyvodili své závěry předčasně. Omezili se totiž na sčítání vnějších znaků ubývajících tradiční religiozity na evropském území, které absolutizovali na celkovou náboženskou situaci. A v tom tkví zásadní metodologický omyl. Ukázalo se, že pokles vlivu institucionalizované formy náboženství se týkal specifického prostředí a období (především západoevropské kultury devatenáctého a první poloviny dvacátého století) a odehrával se ve specifickém typu společnosti (převážně mezi inteligencí a dělnickou třídou). Americký sociolog náboženství D. Lyon zmiňuje, že

„pojem sekularizace můžeme použít, když hovoříme o ustupující síle určité tradiční náboženské skupiny ve specifickém kulturním prostředí, ale přitom nemluvíme o duchovnosti a víře, jejíž popularita a vliv může naopak růst mimo tyto tradiční struktury“.⁴⁷

Pokud sekularizaci chápeme takto, tedy v omezeném rámci specifických parametrů, můžeme z určitého hlediska přijmout i klasickou teorii sekularizace, jak ji formuloval zkreslený (zúžený) pohled sociologie 60. let 20. století. Ten vysvětluje vyprazdňující se lavice v kostelech jako důkaz zanikajícího náboženství. Jak si však ukážeme, zkoumání náboženství muselo být ve stínu postmoderních znaků doby znovu přehodnoceno a rozšířeno, aby mohlo ukázat reálný stav duchovního života ve společnosti jako celku, nikoli pouze v její jedné formě.

To nepovšimnuté, co se dělo se zdánlivě mizícím náboženstvím, nazval jeden z kritiků teorie sekularizace Thomas

Luckmann „privatizací náboženství“.⁴⁷ Ve své knize *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society* poukázal na to, jak se ono navenek se projevující církevně – institucionální náboženství stěhuje do privátní sféry a stává se tak pro vnějšího pozorovatele neviditelným.

Dnes ovšem již nelze zcela souhlasit ani s tímto názorem, protože v současné době dochází k pohybu opačnému – k celosvětovému masovému přesunu náboženství ze sféry privátní do sféry veřejné. Jak naznačuje již podtitul knihy francouzského sociologa Gillese Kepela *Boží pomsta – Křesťané, Židé a Muslimové znovu dobývají svět*,⁴⁹ náboženství se opět pevně usídlilo ve veřejné sféře - politice a již není možné jej přehlížet, případně jej brát na vědomí pouze v jeho extrémních fundamentalistických projevech – například v podobě teroristických útoků apod.

Rovněž studie Joseho Casanova potvrzují, že se do veřejného života a politiky moderních společností dokonce již zdaleka neprosazují jen velká monoteistická náboženství, ale že jde o záležitost celosvětovou a mnohoznačnou. Náboženské základy je možno nalézt v celém politickém spektru – od krajní pravice po krajní levici, v nejrůznějších ekologických proudech apod., což Casanova konkrétně ukazuje na dvou náboženských tradicích (katolictví a protestantismus) ve čtyřech zemích (ve Španělsku, Polsku, Brazílii a USA). „Jsme svědky deprivatizace náboženství v moderním světě“,⁵⁰ shrnuje Casanova.

Vedle zmíněných sociologů přichází se svou významnou teorií i britský sociolog P. L. Berger, který upozornil na počínající pluralizační fázi náboženství. Člověk je dnes nucen si vybrat

⁴⁷ Lyon, D.: *Ježíš v Disneylandu. Náboženství v postmoderní době*. Mladá fronta, Praha 2002, s. 43.

⁴⁸ Viz Luckmann, T.: *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. Macmillan, New York 1967.

⁴⁹ Kepel, G.: *Boží pomsta. Křesťané, Židé a Muslimové znovu dobývají svět*. Atlantis, Praha 1996.

⁵⁰ Casanova, J.: *Public Religions in the Modern World*. The University of Chicago Press, Chicago and London 1994, s. 211.

z obrovského množství způsobů života, v oblasti víry může dokonce vybírat v pomyslném náboženském supermarketu z celé plejády náboženských proudů.

„Moderní pluralismus podněcuje vznik stresových situací a úzkostných stavů, před nimiž je možné utéci dvěma protikladnými směry. První vede do oblasti falešných jistot; druhý k přístupu, který se vzdává vší naděje na jakýkoli možný průnik k pravdě. Kvete čilý obchod s ortodoxními přístupy všeho druhu, slibující obnovení ztracené jistoty. (...) Na druhém pólu se nachází opačný směr úniku: k nějaké podobě nihilismu nebo bezbřehého relativismu, který popírá jak samotný pojem pravdy ve víře, tak naši schopnost této pravdy v různé míře dosáhnout.“⁵¹

Je tedy zřejmé, že pokud by teorie sekularizace byly brány jako jediný úhel pohledu na celé spektrum náboženství, jsou nadále neudržitelné, protože ačkoli probíhá určitý odklon od institucionalizovaného náboženství, tento odklon neskončil v nicotě, ale prošel dalším vývojem a rozběhl se mnohými směry například do různých alternativních forem religiozity, které v současnosti zažívají obrovský vzestup. Rozdíl mezi sekularizací a pluralizací lze demonstrovat prostřednictvím následujících otázek: mám věřit v boha, versus, v kterého boha je nejlepší věřit.

V dnešní postoptimistické době se objevil nový druh religiozity a s ním i mnoho nových náboženských hnutí, kurzů meditace, esoterických směrů a duchovních učitelů. Tyto jevy mohou být důkazem, že duchovnost společnosti neklesá, spíše se transformuje. Jak píše Lyon, „ústup řízeného, institucionalizovaného náboženství očividně otevřel prostor nejrozumnějším alternativám“.⁵² Může to být způsobeno oním ztraceným optimismem, v němž

⁵¹ Berger, P. L.: Vzdálená sláva. Hledání víry ve věku lehkověrnosti. Barrister & Principal, Brno 1997, s. 20.

společnost pocítila potřebu po vysvětlení a úniku z existenciálního utrpení, které jim tyto alternativy mohou v jistém ohledu nahradit.

O funkcionálních náhražkách náboženství existuje také velmi vlivná teorie náboženství, kterou vystavěla například francouzská socioložka Hervieu-Léger ve své knize *Religion as a Chain of memory*.⁵³ Náboženství má mnoho funkcí, které mohou být v jistém smyslu nahrazeny jinými nosiči těchto funkcí. Pak by například rockový koncert nebo fotbalový zápas se svými úvodními rituály, světly a dýmem, které vytrhují diváka ze všednodennosti k extázi, podobně jako to dělají náboženské rituály, mohly být v těchto jednotlivých aspektech jakýmsi zástupným náboženstvím. Například sportovní události v dnešní společnosti částečně plní stejné funkce jako náboženství ve společnostech tradičních. Masové sportovní akce (tedy takové, kdy výkonu sportovců přihlíží velký počet diváků) vykazují zároveň rysy sváteční i rituální a z pohledu religionistiky lze říci, že dochází ke společnému emocionálnímu prožívání posvátného: velký dav se sejde na určeném místě, aby byl svědkem výjimečné události, při které má za úkol podporovat své reprezentanty v nadlidském úsilí, které bude korunováno vítězstvím a tedy emocionálním vytržením jak u sportovců tak diváků. Sama sportovní událost je započata, provázena i uzavírána mnoha rituály na úrovni osobní i společné (před fotbalovým zápasem se hrají hymny, jednotliví sportovci mají své amulety pro štěstí, před výkonem se křížují atd.).

„Sport plní sociální funkci prožití sounáležitosti, která v tradičních společnostech náležela náboženství“,⁵⁴ píše Hervieu-Léger, ale vzápětí upozorňuje, že omezení náboženské funkce na její sociální rozměr (citový prožitek bytí součástí společenství) nemůže

⁵² Lyon, D.: *Ježíš v Disneylandu. Náboženství v postmoderní době*. Mladá fronta, Praha 2002, s. 30.

⁵³ Hervieu-Léger, D.: *Religion as a Chain of Memory*. Rutgers University Press, New Brunswick 2000.

⁵⁴ Tamtéž, s. 56.

být vyčerpávající charakteristikou náboženství.⁵⁵ Je samozřejmé, že prožívání posvátného společenství (*sacred communion*) se nevztahuje pouze na sport ale i na všechny ostatní masové události, zejména velké rockové koncerty, jak zdůrazňuje i Hervieu-Léger.

Jaroslav Krejčí zase spatřuje náhražku náboženství dneška v lidských právech, které se ale „týkají pouze života, neřešíc názor na smysl života a smrti. Z hlediska lidských práv je smrt pouze definitivní odchod z jeviště, odchod, který by však neměl být způsoben porušením těchto práv“.⁵⁶ Západ je podle Krejčího civilizací lidských práv, ovšem všechny ostatní jím vymezené civilizační celky měly ve svém základě něco jiného.

„Společným základem je poznatek, že musí existovat něco, co je mimo pochopení a vůli člověka a mimo jeho odchod ze života. (...) Člověk tuší záhadné síly, které personifikuje do představy bohů nebo jediného boha, a přijímá svou úplnou závislost na nich nebo na něm.“⁵⁷

Dnešní situace je tak historicky naprosto ojedinělá. Z těchto dvou příkladů náhražek náboženství jasně cítíme, že se jedná o jednoduché odpovědi na složité otázky a že v pravém slova smyslu nahradit náboženství nelze, aniž bychom neztratili jeho podstatný smysl.

Pokud bychom se pokusili shrnout situaci týkající se teorie sekularizace, bylo by možné zmínit následující problémy, kterým musí její zastánci čelit. Především lze konstatovat, že sekularizace sama je spíše sociologickou a náboženskou teorií, než empirickým zjištěním. Tato teorie byla evropo-centrickým pohledem neoprávněně

⁵⁵ Zde lze odkázat na Rudolfa Otta a jeho kategorii numinozity (posvátna), které není nijak vázáno na společenství lidí. Viz Otto, R.: Posvátno. Iracionalita v ideji božství a její poměr k racionalitě. Vyšehrad, Praha 1998.

⁵⁶ Krejčí, J.: Postižitelné proudy dějin. Sociologické nakladatelství, Praha 2002, s. 61.

⁵⁷ Tamtéž, s. 90.

generalizována, čímž bylo dosaženo pocitu celosvětové sekularizace. Neomezíme-li však náš pohled pouze na Evropu, pak

„náboženská horlivost zbytku světa je naopak právě tak prudká, jako byla předtím, ba je možná ještě větší. Zde je třeba mít na mysli pevný, neochabující vliv, který má na ohromné množství lidí žijících prakticky kdekoli mimo Západ tradiční náboženství - ať už je to ve východní či jihovýchodní Asii (případně s výjimkou Japonska), popřípadě v daleko větší míře v Asii jižní a v celém muslimském světě, subsaharské Africe a Latinské Americe.“⁵⁸

Mylný je i samotný předpoklad sekularizace vycházející z osvícenské desakralizace světa, která z něj učinila předmět výhradně vědecko-rationální interpretace, jež měla náboženství postupně sesadit z trůnu vlastním technickým plánem spásy. Důkazem může být situace ve Spojených státech amerických, které v oblasti vědy a techniky udávají celosvětový tón, a přesto zde nenajdeme skomírající dozvuky náboženství, nýbrž pestrý religiózní život potvrzený devadesáti třemi procenty věřících. Dalším falešným předpokladem, který způsobil zkreslený pohled na prázdné lavice v kostelech, byla romantická fikce středověku a naší „zbožné“ minulosti. Zkoumáme-li totiž život našich předků z hlediska jejich každodenního životního stylu, a ne pouze prostřednictvím klasických mnišských pramenů, zjistíme, že religiózní situace byla více méně obdobná té naší.

Samuel Huntington při svých úvahách o globalizaci píše, že „náboženství, ať už domácí nebo importovaná, poskytují nastupujícím elitám smysl a ukazují jim směr, kterým se ubírat.“⁵⁹ Ve své zásadní knize *Střet civilizací* upozorňuje, že „obrat k domácí kultuře a náboženské obrození jsou globální fenomény. Nejzřetelněji

⁵⁸ Berger, P. L.: *Vzdálená sláva. Hledání víry ve věku lehkověrnosti*. Barrister & Principal, Brno 1997, s. 30.

⁵⁹ Huntigton, S.: *Střet civilizací*. Rybka Publishers, Praha 2001, s. 109.

se projeví v Asii a islámských zemích, a to v kulturní asertivitě a odporu proti Západu.“⁶⁰ Na Západě samotném pak dochází podle Huntigtona k obrození nezápádních náboženství. Toto obrození neznamená odmítnutí modernity jako takové, pouze odmítnutí Západu a sekularismu, degenerované kultury spojované právě se Západem.⁶¹ Samuel Huntington hovoří s jistým despektem přímo o kultu diverzity. Je to faktický stav věcí, který je podporován ideovým či ideologickým zaměřením a s ním spojeným (politickým a občanským) úsilím.⁶²

Rovněž na evropské snaze o přijetí ústavní smlouvy EU a prohlubování integrace se zřetelně ukazuje, že evropské sjednocení má i svou kulturní a duchovní dimenzi, že je třeba definovat společné evropské vědomí a svědomí a učit se vést dialog s odlišnou mentalitou. Důkladnější vzájemné poznání je prvním a nezbytným krokem k této toleranci a přijetí a zachování kulturní diverzity, jež je zásadní podmínkou pro záruku trvalosti rozvoje a míru. Pro kulturology z toho vyplývá relativně nový úkol vytyčit studium transkulturní komunikace mezi různými národy světa. Podle antropologa Clifforda Geertze to bude především antropologie, která „umožní rozhovor překračující hranice etnicity, náboženství, třídy, pohlaví, jazyka, rasy...“⁶³ To však podle něj neznamená, že

„smyslem bude vybudování univerzální kultury na způsob esperanta, kultury letišť a motelů, ani vynález nějaké obrovské technologie lidského řízení. Půjde spíše o zvýšení možnosti srozumitelné diskuze mezi lidmi, kteří se vzájemně liší v zájmech, názorech, bohatství a moci, a přece žijí ve světě, kde – stržení v nekonečné spojení – je stále obtížnější jít si vzájemně z cesty.“⁶⁴

⁶⁰ Huntigton, S.: *Střet civilizací*. Rybka, Praha 2001, s. 111.

⁶¹ Tamtéž, s. 110.

⁶² Srov.: Huntington, S.: *Kam kráčíš, Ameriko?* Rybka, Praha 2005, s. 149.

⁶³ Geertz, C.: *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. Stanford University Press, Stanford 1988, s. 147.

⁶⁴ Tamtéž.

Totéž platí o náboženství – pokusy o jakékoliv náboženské esperanto jsou velkým nedorozuměním a nedoceněním různosti, čemuž se v této práci budu podrobně věnovat. Pluralizace náboženství v současné společnosti může ovšem vést i k oživení náboženského „trhu“ a růstu zájmu o náboženství. Nutnost konkurence jednotlivých „náboženských firem“ mezi nimi provokuje soutěž o „zákazníky“, která je nutí vycházet vstříc náboženským potřebám lidí, rozšiřovat a přizpůsobovat nabídku „služeb“ a tím přitahovat další „spokojené zákazníky“. Tomuto pojetí sociologové dali název „teorie racionální volby“. Zabývali se jím například Stark a Bainbridge⁶⁵, kteří považují náboženství za univerzální prostředek uspokojení lidských nejhlubších potřeb, které nejsou uspokojitelné světskými prostředky. Tento „prostředek uspokojování“ se vyskytuje ve všech lidských společnostech. Když se nepodaří uspokojit potřeby skrze světské prostředky ani ostatní lidi, přistupují lidé ke snaze uspokojit je prostřednictvím nadpřirozených bytostí.⁶⁶ Lidská potřeba religiozity je antropologickou konstantou, proto ať už v jakkoli formě, zastřená či viditelná, vždy byla a bude přítomna ve společnosti na celém světě a lidé se budou muset potýkat s mnohostí jejího vyjádření. Náboženství nemá konkurenci jakožto motivační nástroj, nutno však upozornit, že v obou směrech – jak k tomu nejušlechtilejšímu, tak k tomu nejkrutějšímu. Proto už z čistě praktických důvodů nelze náboženství vynechat při hledání způsobu, jak mohou lidé různého smýšlení spolu vyjít v dobrém, aniž by šlo o nutný teologický konsenzus, což v průběhu práce dostatečně prozkoumám.

⁶⁵ Stark, R.; Bainbridge, W. S.: The future of Religion. University of California Press, Berkeley, 1985.

⁶⁶ Srov.: Hamilton, M.: The Sociology of Religion. Routledge, London 2001, s. 215.

3.3. Odpovědnost religionistiky a kulturologie

Kanadský religionista Wilfred Cantwell Smith trvá na tom, že co se funkce religionistiky týče, měla by dnes vzhledem ke své kompetenci přijmout spoluodpovědnost za hledání principů koexistence a dorozumění mezi jednotlivými nábožensko-kulturními okruhy v rámci jedné planetární civilizace.⁶⁷ Podle Smithe nemůže věda o náboženství odhlížet od pravdivostního nároku náboženských výpovědí. Religionista musí vést dialog s vlastní existenciální angažovaností, jinak je jeho porozumění celému tématu „těch druhých“ zásadně ohroženo. Východisko Smithova uvažování o religionistice tkví v nutnosti zcela jiného pojetí věd empirických a humanitních. Opakovaně se tak odvolává na Diltheyovo rozlišení *Naturwissenschaften* a *Geisteswissenschaften* a jim odpovídajících postupů „*erklären*“ – tedy vysvětlit a „*verstehen*“ – rozumět.⁶⁸ V religionistickém bádání je nutno trvat na přísně empirické bázi a vědecké racionalitě, nicméně „západní vědecká racionalita si musí připustit důsledky ‚krize modernity‘ a konstatovat vlastní meze a jistou bezradnost v setkání s jinakostí nezápadních kultur (nemá-li je ovšem dále povýšeně natahovat na skřípec evropských pojmových rámců)“.⁶⁹

Religionistika, podobně jako kulturologie, má nezbytně hermeneutické dimenze a proto by jejich úsilí mělo směřovat k empatickému porozumění významu. Význam těchto symbolů není a nemůže být objektivně dán – dodávají mu jej teprve recipienti v konkrétních časoprostorových podmínkách. Význam symbolu spočívá podle Smithe v dějinně proměnlivém vztahu mezi symbolem a jeho příjemci a není možné jej od tohoto vztahu oddělit.⁷⁰

⁶⁷ Srov.: Smith, W. C.: *Islam in modern history*. Princeton University Press, Princeton 1977, předmluva.

⁶⁸ Smith, W. C.: *Towards a World Theology*. Westminster Press, Philadelphia 1981, s. 360.

⁶⁹ Srov.: Hošek, P.: Wilfred Cantwell Smith: vědec a humanista. In: Floss, K. (ed.): *Cesty k porozumění jinému*. Dingir, Praha 2008, s. 11.

⁷⁰ Smith, W. C.: *Questions of Religious Truth*. Scribners Sons, New York 1967, s. 16.

„Důsledkem jednostranného, na Evropu orientovaného a teologicky určeného pojmu náboženství rovněž bylo, že Západ byl s to vnímat a interpretovat jiná náboženství vlastně pouze uvnitř oněch hranic, které byly stanoveny západními normativními ideami o náboženství. Oproti tomu potřebujeme pojem náboženství, který dostojí pluralitě kultur a dovolí pochopit náboženství jako svébytné veličiny.“⁷¹

Poslání religionistiky v současném světě je podle Smithe především v napřimování snah o společnou reflexi těch druhých v rámci planetárně sdíleného lidství.⁷² Žádná tradice se dnes neobejde bez reflexe těch druhých. Vzájemné kontakty jednotlivých náboženství jsou a budou čím dál tím častější a nelze je již ignorovat, je nutno se na ně důkladně připravit jak intelektuálně, tak „morálně“ v tom smyslu, že budeme muset sestoupit z nadřazeného západoevropského trůnu myšlení na půdu rovného dialogu s nezápadní tradicí. Je tedy nanejvýš nutné nově promyslet principy koexistence s ostatními kulturami takovým způsobem, který bude přijatelný nejen pro západní racionalistickou vědu, ale i pro partnera dialogu z „druhé strany“.

Z těchto důvodů spolu religionistika, tedy věda o náboženstvích, a kulturologie velmi úzce souvisejí. Jejich témata se do značné míry prolínají a jejich výchozí pozice a snahy o mezikulturní porozumění samotnému jádru existence člověka jsou dokonce naprosto identické.

⁷¹ Waardenburg, J.: Bohové zblízka. Nakladatelství Georgetown, Brno 1997, s. 19.

⁷² Srov.: Smith, W. C.: Faith of Other Men. Harper Torchbooks, New York 1965, s. 95.

4. Objektivita pravdy mezi dvěma různými kulturními diskursy

Zaměříme-li se nyní na konkrétní situaci dvou různých myšlenkových diskursů, které by spolu chtěly vést dialog, měli bychom se pokusit dokázat, zda je či není možné odejmout jedné ze stran nárok na rovnocenný díl objektivitu pravdy, ač si mohou často až protirečít. Pokusím se promyslet toto tvrzení pomocí komentáře filozofa Petra Winche ve stati *Understanding a primitive society*⁷³, kde kritizuje závěry výzkumu antropologa Evans-Pritcharda uvedené v klasické antropologické knize *Čarodějnictví, věštby a magie u Azandů*⁷⁴ o způsobu myšlení a chápání reality ve dvou odlišných myšlenkových diskurzech - v primitivní společnosti Azandů ve srovnání se západní kulturou.

4.1. Kontextuální relativismus

Evans-Pritchard je klasikem britské sociální antropologie. Svým dílem přispěl k překonání klasického antropologického funkcionalismu směrem k historicky a interpretativně laděné antropologii, která klade důraz na nalezení „smyslu“ a „skryté logiky“ studovaných kultur. Nejdříve pronikneme do jeho způsobu interpretace domorodého diskursu Azandů a pak se podíváme, v jakých bodech je možné s ním polemizovat.

Azandové si podle Pritcharda vysvětlují klasickou lidskou otázku theodiceje (otázka po původu zla ve světě), kterou nějakým

⁷³ Srov.: Winch, P.: *Understanding a primitive society*. In: Wilson, B. R. (ed.): *Rationality*. Blackwell, Oxford 1970, s. 78 – 94, 101 – 106.

⁷⁴ Evans-Pritchard, E. E.: *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Clarendon Press, Oxford 1937.

způsobem řeší všechny lidské kultury, formou čarodějnické substance. Tuto substancí dokonce přímo lokalizují do těla domnělých čarodějů (čarodějem může být kdokoli z nich) – a to pod hrudní kost. Tuto substancí podle nich dědí člověk po svých předcích, aniž by o ní věděl a nechává ji tak neuvědoměle růst spolu s tělem. Proto čím starší čaroděj je, tím silnější je jeho působení, které spočívá v ne zcela vědomém působení zla svému okolí. Azandové jsou si sice vědomi i přirozených příčin neštěstí (jak se věci dějí)⁷⁵, nicméně jejich důvod (proč se dějí) připisují právě čarodějnické substancí. To je klasické náboženské chápání světa – žádné náboženství primárně nevysvětluje „jak“, ale „proč“. Prostřednictvím věštění a magie pak tuto substancí věštci v těle člověka odhalují a ovlivňují její působení. Nejčastěji toto věštění provozují prostřednictvím podávání jedu kuřatům⁷⁶, která přinese příbuzný „očarované“ osoby do lesa. Věstec podává postupně kuřatům jed a žádá u toho nadpřirozené síly, aby mu odhalily jméno čaroděje tak, že vyslovuje postupně jména všech „podezřelých“.

V okamžiku, kdy dojde na „opravdového“ čaroděje, musí kuře po pozření jedu okamžitě zemřít, ale pro ověření, které dosvědčí, že nejde o lehkovážné obvinění, je nutné, aby následující kuře po podání jedu a vyslovení téhož jména odhaleného čaroděje, nezemřelo. Po té, co je čaroděj identifikován, uřízne postižený kuřeti křídlo a pošle jej obviněné osobě po poslíčkovi. Obviněná osoba toto křídlo převezme s tím, že vyjádří své znepokojení nad neštěstím postiženého a distancuje se od jakéhokoliv zavinění tvrzením, že dotyčnému přeje pouze štěstí a dobro. Po té provede „očisťující“ rituál a znovu se

⁷⁵ „Klasickým příkladem je např. spadnutí přístřešku. V této oblasti Afriky je velmi horko, a tak i lidé často vyhledávají stín. Staví si k tomuto účelu provizorní přístřešky podepřené dřevěnými trámy. Vzhledem k častému výskytu termitů, přístřešek často spadne. Občas se stane, že je někdo padajícím přístřeškem zraněn nebo zabit. Azandové samozřejmě vědí, že dřevo nosných trámů bylo narušeno termity a povolilo pod tíhou střechy. Jenže pro Azandy to není dostatečné vysvětlení. V jejich interpretaci je to právě čarodějnictví, které způsobilo, že termiti poškodili dřevo přístřešku do kritické míry právě v inkriminovanou dobu. Proto musí být čaroděj odpovědný za neštěstí odhalen a potrestán.“ Cit. dle: Soukup, V.: Přehled antropologických teorií kultury. Portál, Praha 2000, s. 113.

⁷⁶ Srov.: Evans-Pritchard, E. E.: Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande. Clarendon Press, Oxford 1937, s. 260.

od jakékoli viny distancuje. Samo obvinění ale dotyčného upozorňuje na to, že jeho chování není společensky žádoucí (na seznam obviněných vždy přicházejí jména osob, které jsou považovány za svárlivé, nesnášenlivé a asociální). Tím plní čarodějnictví u Azandů kromě světonázorového vysvětlení i sociokulturní regulativní funkci, protože podporuje žádoucí modely chování. Evans-Pritchard popisuje nutnost existence jedového orákula (*benge*) pro Azandy takto:

„Bez pomoci jedového orákula on [Azanda] ví, že je bezmocný a je vydán na milost jakémukoli zlu. Je to jeho průvodce a jeho poradce. (...) Orákula radí Azandům, co mají dělat v každé životní krizi. Odhalují jeho nepřátele, říkají jim, kdy hledat bezpečí před blížícím se nebezpečím, ukazují mu skryté mystické síly, odhalují minulost a budoucnost. Po pravdě, Azandové nemohou žít bez jejich *benge*.“⁷⁷

Azandové se vyrovnávají s nevysvětlitelným zlem tak, že jej lokalizují, čímž získají možnost jej alespoň nějak ovládat a mít tak pocit zadostiučinění. Evans-Pritchard popisuje čarodějnictví takto:

„čarodějnictví je všudypřítomné. Hraje svou roli ve všech stránkách života Azandů; v zemědělství, rybaření a lovu; při obhospodařování pozemků, stejně jako ve společenském životě sousedů a oblastí; je to důležité téma mentálního života, ve kterém se formuje pozadí širokého panoramatu věštek a magie; má zcela jasný vliv na právo a morálku, etiku a náboženství; je zásadní v technologiích a jazyku; není žádný kout Azandské kultury, kam by čarodějnictví nezasahovalo.“⁷⁸

⁷⁷ Evans-Pritchard, E. E.: *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Clarendon Press, Oxford 1937, s. 262-263.

⁷⁸ Tamtéž, s. 63.

Systém Evans-Pritchardovy práce spočíval ve snaze pochopit cizí kulturu „zevnitř“, prostřednictvím pochopení smyslu těchto kultur jako unikátních systémů, disponujících svou vlastní vnitřní logikou. Tuto logiku se pak snažil „přeložit“ do pojmů a kategorií naší kultury. A právě v tom tkví jak zásadní posun antropologie v Evans-Pritchardově době, tak současná kritika, kterou se budu nyní zabývat, protože je velmi nosná pro naše téma. Pokud bychom zkoumali popsany jev čarodějnictví z hlediska naší kultury, vyrůstající na konceptu pozitivistické vědy, popsali bychom způsob věštění u Azandů jako zcela iracionální. Mohli bychom jej velmi jednoduše vědecky vyvrátit a „odsoudit“ Azandskou kulturu jako zaostalou, která musí ke „správnému“ – vědeckému názoru teprve dospět. To by byl však kámen úrazu, k tomuto srovnávání se musí přistupovat s mnohem větším vhladem. Proto se na tuto problematiku podívejme z pohledu současné filozofie.

Peter Winch podotýká, že myšlení západní společnosti, zakořeněné v racionálním konceptu vědy, se podle Evans-Pritcharda neliší od myšlení primitivů, které je zakořeněné v konceptu magie (ovlivňování jevů pomocí vlastních neviditelných a neprokazatelných sil), ve způsobu dodržování určitého vzorce a struktury myšlení (logice), ale v koncepci reality, ze které vychází. Evans-Pritchard odlišuje vědecké myšlení od logického tak, že logické (strukturované) myšlení podle něj postupuje podle kritérií závislých na typu zvoleného myšlenkového diskursu, přičemž pravdivost jeho premis je irelevantní. Naopak vědecké teorie jsou podle něj ty, které se shodují s objektivní realitou jak v ověřených premisách, tak v závěrech. Logika tedy může „správně“ fungovat i v jiném myšlenkovém paradigmatu, než ve vědeckém, ale pak není zaručena její objektivita, tolik Evans-Pritchardův závěr. Níže ukážeme, proč s ním Peter Winch nesouhlasí.

Filozof Brian Fay k témuž tématu dodává, že vědec v rámci racionálního myšlenkového schématu by měl mít snahu o vysvětlení

lidského jednání tak, že bude hledat jeho důvod (ať je tento z hlediska zkoumajícího jakkoli zvláštní či zdánlivě iracionální) a tak ukázat, že je toto jednání vzhledem k přesvědčením a tužbám jednajícího rozumné.⁷⁹ Filozof William Dray podobně tvrdí, že „mají-li uvedené důvody racionálním způsobem něco vysvětlovat, musí být dobrými důvody, přinejmenším v tom smyslu, že kdyby situace byla taková, jak si ji jednající představoval (...), pak by to, co udělal, bylo to, co se udělat mělo“⁸⁰. Rovněž Herbert Marcuse podotýká, že

„pokus ukázat, že tato pravda teorie a praxe není subjektivní, nýbrž objektivní podmínkou, byl prvotním zájmem západního myšlení a prvotní příčinou vzniku logiky – logiky ne jako zvláštní filozofické disciplíny, nýbrž jako způsobu myšlení, schopného postihovat skutečné jako rozumné.“⁸¹

Podle Evans-Pritcharda je rozdílný způsob logického myšlení v obou kulturách oprávněný, s čímž Winch souhlasí. Odmítá ale další Evans-Pritchardovo tvrzení, že magický koncept na rozdíl od vědeckého není v souladu s objektivní realitou. „Myslím, že Evans-Pritchard (...) se mýlí ve své snaze charakterizovat vědecké myšlení v termínech, které jsou v souladu s ‚objektivní realitou‘“,⁸² píše Winch.

Věda si podle Winche nemůže osobovat nárok na odkrytí absolutní objektivní reality, může se však v rámci svého myšlenkového diskursu snažit o dosažení diskursem ohraničené objektivní reality. Věda však nemůže prokázat, že je jediným pravým pojetím s objektivní realitou a nemá tudíž ani právo určovat, zda jsou závěry v rámci jejího diskursu správnější než závěry jiného diskursu.

⁷⁹ Srov.: Fay, B.: *Současná filosofie sociálních věd*. Sociologické nakladatelství, Praha 2002, s. 115.

⁸⁰ Dray, W.: *Laws and Explanation in History*. Oxford University Press, Oxford 1957, s. 126.

⁸¹ Marcuse, H.: *Jednorozměrný člověk*. Naše vojsko, Praha 1991, s. 108.

⁸² Winch, P.: *Understanding a primitive society*. In: Wilson, B. R. (ed.): *Rationality*. Blackwell, Oxford 1970, s. 80.

Na druhou stranu, lidské myšlení i víra musí mít nějaké kritérium pravdivosti, jinak bychom uvízli v nástrahách individualistického prótagorovského relativismu, v němž je jednotlivec mírou všech věcí. Tímto kritériem může být třeba nějaký princip, na kterém funguje lidská mysl, nebo nezávislý fakt vnější reality, se kterým pracuje Winch. Ten tvrdí, že tato nezávislá realita, k níž musí myšlení poukazovat, existuje vždy pouze v rámci dané kultury, a proto se zde jedná o jakýsi „kontextuální“ relativismus.

Podle Winche musíme pro porozumění významu konceptů skutečného a neskutečného pochopit způsob použití, které mají v rámci jazyka. Realita není tím, co dává jazyku smysl, protože jazyk skutečnost předchází. Realita se ukazuje až ve specifickém smyslu, který jazyk má. My sami si svým jazykem určujeme smysl, protože jinak bychom se ke smyslu vůbec nedostali. To znamená, že co je a co není pro danou společnost reálné, se odvíjí ze smyslu určitého užití jazyka. Proto je i soulad s vnější realitou zcela závislý na našem jazyku.

Evans-Pritchard však podle Winche použil koncepci reality vyplývající ze západního vědeckého použití jazyka a chybně ji aplikoval na azandský systém magických praktik, čímž jej zavrhl jako iracionální. Winch však upozorňuje na neoprávněnost aplikace vědeckého hlediska na primitivní myšlenkový diskurs. V kontextu azandské kultury magie a čarodějnictví běžně existují a nejsou v žádném případě iracionální.

V této souvislosti se také prokazuje, že různé myšlenkové diskursy – např. v otázce náboženských představ - nelze posuzovat pomocí žádných kritérií, která pochází z vnějšku zkoumaného náboženského systému. Winch proto kritizuje Evans-Pritcharda za to, že se snaží o důkaz nesprávnosti náboženských představ pomocí vědeckého způsobu myšlení. Náboženský a vědecký diskurs nelze vzájemně poměřovat stejnými kritérii. Spolu s Winchem tedy lze oprávněně tvrdit, že pokud z vědeckého hlediska prokážeme

v primitivním azandském systému nějaký nesoulad, pak tento rozpor nemusí být (a většinou není) rozporem i v domorodém (např. azandském) kontextu.

4.2. Filozofie jazyka v souboji s objektivní realitou

Winch poukazuje, že Evans-Pritchardův požadavek souladu správného myšlení s objektivní realitou je podobný ranému stádiu myšlení filozofa Ludwiga Wittgensteina.⁸³ Ten také požadoval, aby se platnost tvrzení zakládala na přímé, ač problematické, korespondenci s věcmi – s „objektivní realitou“.⁸⁴ Později však Wittgenstein uznal neudržitelnost této koncepce a připustil, že jakákoli „korespondenční“ teorie je zavádějící, protože jazyk koresponduje s realitou pouze ve smyslu užitečného zprostředkovatele, který zachycuje jen některé aspekty skutečnosti. Význam není jednou pro vždy daný, ale je spíše prostředkem k pochopení.⁸⁵ Jinými slovy tento Wittgensteinův zvrat popisuje český filozof Jaroslav Peregrin: „abychom mohli hovořit o přímočaré strukturální korespondenci mezi jazykem a světem, musíme svět nejprve nechat vytvarovat jazykem.“⁸⁶ Peregrin pro představu uvádí následující příklad:

⁸³ Srov.: Winch, P.: Understanding a primitive society. In: Wilson, B. R. (ed.): Rationality. Blackwell, Oxford 1970, s. 89.

⁸⁴ V současné analytické filosofii je korespondenční teorie pravdy chápána pod vlivem anglického filosofa, logika a matematika Bertranda Russella (1872-1970), který svou koncepci korespondenční teorie pravdy přednášel roku 1918 v Londýně. Podle Russella a jeho filosofie logického atomismu, jsou základními prvky struktury světa fakta, která jsou vyjadřována větami. Protože jsou věty a fakta izomorfní (mají tutéž strukturu), může mezi pravdivou větou a faktem vyjadřovaným touto větou nastat shoda. Zastáncem korespondence jako izomorfismu mezi jazykem a světem byl také L. Wittgenstein, podle kterého je elementární věta pravdivá, pokud jí zobrazovaná situace aktuálně nastává. (Viz Tractatus logico-philosophicus, 1922) Tyto nominalistické představy korespondenční teorie pravdy jsou základem, od kterého se odvíjejí další úvahy moderních filosofů - ať už směrem k obhajobě základní myšlenky korespondence jako relace strukturálního izomorfismu mezi větami a fakty, či k jejímu diskreditování.

⁸⁵ Viz Wittgenstein, L.: Filosofická zkoumání, Filosofický ústav AV ČR, Praha, 1993.

⁸⁶ Peregrin, J.: Obrat k jazyku: druhé kolo. Jazyk, myšlení a svět v názorech postanalytických filosofů. Filosofia, Praha 1998, s. 15.

„pokud si představíme obrázek černé kočky, pak, aby tento obrázek ‚fungoval‘ ve smyslu teorie korespondence, musíme to, co je na něm vpravo dole, vidět nikoli jako předmět (*tato*) *černá kočka*, ale jako *fakt, že tato kočka je černá*. Kde ale končí tento fakt a kde začíná třeba fakt, že tato kočka má ocas, kterému by zjevně odpovídal tentýž obrázek?“⁸⁷

Wittgensteinovi bylo proto jasné, že uvažujeme-li takto o vztahu mezi slovy a věcmi, pak póly tohoto vztahu nelze považovat za dvě na sobě nezávislé struktury, které si prostě buďto odpovídají, či neodpovídají; že jakkoli jazyk „vyjadřuje“ svět a v tomto smyslu je světem „určován“, je svět zase jiným způsobem „určován“ jazykem, protože definitivního tvaru nabývá až skrze něj.⁸⁸ Peregrin podotýká, že podle Wittgensteina je

„jiným problémem to, že filozof, aby mohl formulovat taková obecná metafyzická prohlášení o povaze vztahu jazyka a světa, jaká Wittgenstein v *Traktátu* předkládá, se musí nějakým způsobem nad svět i jazyk ‚povznést‘, formulovat výroky, které *de facto* nemohou být součástí jazyka, protože jsou o veškerém jazyce a tím *nad* veškerým jazykem“.⁸⁹

Wittgenstein postupně zcela přehodnotil svůj původní pohled na jazyk příklonem k názoru, že jakákoli korespondenční teorie jazyka je zavádějící. Skutečnost a věci nelze jednoduše označit slovy a být s tím jednou pro vždy hotov. Jazyk nefunguje vždy jen jedním způsobem a neslouží pouze jedinému cíli přenášení myšlenek. Wittgenstein dochází k názoru, že mnohem adekvátnější je pohled,

⁸⁷ Peregrin, J.: Obrat k jazyku: druhé kolo. Jazyk, myšlení a svět v názorech postanalytických filosofů. Filosofia, Praha 1998, s. 16.

⁸⁸ Srov.: Wittgenstein, L.: Tractatus logico-philosophicus. OIKOYMENH, Praha 2007. („Hranice mého jazyka, jsou hranicemi mého světa.“), § 5.6.

⁸⁹ Peregrin, J.: Obrat k jazyku: druhé kolo. Jazyk, myšlení a svět v názorech postanalytických filosofů. Filosofia, Praha 1998, s. 16.

„který vidí jako primární skutečnost jazykové hry; a který vidí obraty typu *reprezentování faktů, vyjadřování myšlenek, korespondování se světem* jako prostředky, které mohou být užitečné pro zachycení a osvětlení některých aspektů některých z těchto her.“⁹⁰ Nejde tedy primárně o to „co“ daný výraz vyjadřuje, nýbrž o to, co daný výraz v dané jazykové hře znamená, k čemu má směřovat, čeho má člověk jeho prostřednictvím dosáhnout. Wittgenstein vybízí: „dívej se na jazykovou hru jako na to primární! A na pocity atd. jako na způsob uchopení, výklad této hry!“⁹¹ Dále přirovnává proces používání slov ke hře, pomocí nichž se děti učí své mateřské řeči. „Hodlám tyto hry označovat jako ‚řečové hry‘ a hovořit o nějaké primitivní řeči někdy jako o řečové hře.“⁹²

Wittgenstein nás tedy vybízí k tomu, abychom se nesnažili pochopit použití jazyka ve vztahu k věci jakožto věčné reprezentace, ale abychom vztahy mezi věcmi a slovy posuzovali jako „druhotné způsoby popisu a teoretické rekonstrukce jednotlivých jazykových her, a tyto hry tedy viděli jako něco, co máme *de facto* neproblematicky před očima a co už těžko můžeme chtít nějak dále vysvětlovat.“⁹³

Tímto posunem se mění pojetí významu slov – ten se stává prostředkem ne předmětem. Význam tedy není neměnnou konstantou, která by cokoliv jasně jednou pro vždy určovala, nýbrž spíše jakýmsi ukazovátkem k užítu daného slova v rámci jazykové hry, do které patří. Wittgenstein tedy provedl „posun od chápání jazyka jako sady obrázků nějakých věcí k chápání jazyka jako sady nástrojů užívaných pro dosažení nějakého cíle“⁹⁴. Wittgenstein dále dotahuje své uvažování takto:

⁹⁰ Tamtéž.

⁹¹ Wittgenstein, L.: Filosofická zkoumání, Filosofický ústav AV ČR, Praha 1993, § 656.

⁹² Tamtéž, § 7.

⁹³ Peregrin, J.: Obrat k jazyku: druhé kolo. Jazyk, myšlení a svět v názorech postanalytických filosofů. Filosofia, Praha 1998, s. 17.

⁹⁴ Tamtéž, s. 17.

„to, co jména řeči označují, musí být nezničitelné: neboť musí být možno popsat i stav, v němž všechno, co je zničitelné, je zničeno. A v tomto popisu se budou vyskytovat i slova; a to, co jim odpovídá, nesmí tedy být zničeno, neboť jinak by tato slova neměla žádný význam. Nemohu si odříznout větev, na které sedím. Bylo by nyní ovšem možno hned namítnout, že nezničitelnost musí popis postulovat i sám pro sebe. – Ale to, co odpovídá slovům popisu a co tedy nesmí být zničeno, pokud ten je pravdivý, je to, co slovům dává jejich význam, - bez čehož by žádný význam neměla. – Tento člověk je nezničitelný; a jeho jméno svůj význam neztrácí, když je zničen jeho nositel. – To, co jménu odpovídá a bez čeho by nemělo žádný význam, je např. určitý vzor, kterého se ve spojitosti s tímto jménem užívá v řečové hře.“⁹⁵

Aplikováno na náš příklad azandské magie, funkcí výše popsané konkrétní čarodějnické substance je předvedení otázky smyslu života a původce zla na světě – pochopení jejího konkrétního významu je závislé na tom, zda objevíme, co označuje v daném konkrétním případě. Funkce azandské magie pak může být naprosto nepochopitelná, když neuvažíme její vztah k celkovému způsobu fungování azandského života. Funkce magie v jiné společnosti pak může být (a také je) zcela jiná.

Toto celé uvažování nás pak ale nutně musí vést k burcující otázce, zda je tedy ale možné poznat za takovýchto podmínek pravdu a jak je potom pravda definována. Touto myšlenkou se důkladněji zabýval další z analytických filozofů, který rozvedl Wittgensteinův posun chápání jazyka – američan Willard van Orman Quine. V knize Hledání pravdy⁹⁶ řeší otázku pravdivosti výroku: výrok, který se jeví jako nutně pravdivý, je tak podle Quina prostě výrok, který je v „síti našich přesvědčení“ zapleten natolik, že si nedovedeme představit, že

⁹⁵ Wittgenstein. L.: Filosofická zkoumání, Filosofický ústav AV ČR, Praha 1993, s. 40, § 55.

bychom ho mohli odmítnout, aniž bychom tuto síť drasticky narušili. Quine říká, že „nikdy nelze vyvrátit či potvrdit jednotlivý výrok, vždy je ve hře celá teorie, která tento výrok podpírá.“⁹⁷ Podobně, jako před ním z trochu jiné perspektivy Wittgenstein, tak Quine dochází k závěru, že

„rozhraní mezi kontingentním a nutným je jenom pragmatické, že za nutně pravdivé bereme prostě ty výroky, jejichž případné odmítnutí by nám učinilo největší starosti. Quine je totiž přesvědčen, že o pravdivosti (či „odpovídání“ skutečnosti) má smysl mluvit jenom v souvislosti s celými teoriemi – kterýkoli jednotlivý výrok dané teorie můžeme odmítnout, aniž bychom tím odmítli teorii jako celek, protože odmítnutí kteréhokoli jednotlivého výroku můžeme kompenzovat úpravami jinde v teorii.“⁹⁸

Otázky po pravdě, okolo nichž krouží tradiční ontologie (o existenci určitých entit), lze rozřadit do dvou skupin – interní a externí, podle toho, zda se jedná o otázky v rámci systému (interní) nebo zda jde o otázky týkající se existence systému entit jako celku (externí). Interní otázky pak řeší vědec, zabývající se danou oblastí (např. otázku, zda existuje jednorožec, řeší biolog).

K tomuto je ale nutné vyřešit externí - ryze praktické otázky typu: existují fyzické objekty? V případě externích otázek se totiž podle Rudolfa Carnapa,⁹⁹ inspirátora Quina, jedná spíše o:

„jakési praktické rozhodnutí, zda máme přijmout ten či onen jazykový systém jako celek a s ním spojený závazek k existenci čísel nebo

⁹⁶ Quine, W. V.: Hledání pravdy. Hermann a synové, Praha 1994.

⁹⁷ Tamtéž, s. 117.

⁹⁸ Peregrin, J.: W.V.Quine a jeho „logický pozitivismus“. In: Quine, W. V.: Hledání pravdy. Hermann a synové, Praha 1994, s. 116.

⁹⁹ Rudolf Carnap – přímý inspirátor Quina, stál u zrodu analytické filosofie a byl členem Vídeňského okruhu. Analytická filosofie je filosofií „obratu k jazyku“. Její představitelé vycházejí z poznání, že tím, co nám nutně zprostředkovává veškeré naše poznání a vědění, je náš jazyk a že svět je pro nás vždy světem artikulovaným jazykem. Z toho pak vyvozují, že filosofie se musí opírat o logickou filosofii jazyka.

fyzických předmětů. Na externí otázku po existenci nějakého *x* tak neexistuje žádná absolutní odpověď, kterou by hledal tradiční ontolog. Pro toto pojetí pojmových systémů se vžilo označení princip tolerance, protože Rudolf Carnap vlastně tvrdí, že si můžeme vybrat, pro jaký systém se nakonec rozhodneme a jaké věci budeme pokládat za existující.“¹⁰⁰

Takovouto eliminaci ontologie však Quine odmítá s tím, že člověk na svět pohlíží vždy z hlediska té které teorie, která mu v danou chvíli připadá nejlépe odůvodněná. Pak i předměty, které postulujeme, pokládá za jsoucí, existenci předmětů případné konkurenční teorie naopak bude zcela netolerantně (ale nikoli neodůvodněně) odmítat. Carnapovo rozlišení externích a interních otázek je spjata s představou, že přijetí jazyka a s ním asociované ontologie ještě neimplikuje přijetí teorie o předmětech tohoto jazyka. To však není podle Quina přijatelné. „Závazkem k existenci určitého typu jsoucena se zároveň zavazujeme k přisuzování vlastností těmto předmětům, protože předměty postulujeme vždy z hlediska nějaké teorie.“¹⁰¹

Pro přehled shrňme s filozofem Ianem S. Markhamem různé přístupy k pravdě do čtyř skupin:¹⁰² První z nich je korespondenční teorie pravdy. To, co koresponduje s „realitou“, je podle této teorie pravdivé. Problém v tomto případě je ten, že nemáme nikdy jistotu, že to co my vnímáme, je doopravdy realita. Například v krajním případě se nám určité věci mohou zdát – můžeme pouze snít. Tato propast mezi realitou a mentální interpretací reality je pro mnohé filozofy příliš zavádějící. Další možnosti přístupu k pravdě proto tuto nutnost korespondence s realitou eliminují.

Druhý přístup vyzdvihuje nutnost souvislosti, koherence. Pravda je spojena s výrokem, výroky jsou součástí systému. Výrok

¹⁰⁰ Quine, V.W.: Vybrané články k ontologii a epistemologii. Západočeská univerzita, Plzeň 2006, s. 17.

¹⁰¹ Tamtéž, s. 18.

v rámci systému musí souviset s každým dalším výrokem. Za nepravdu pak lze označit takový výrok, který nesouvisí s ostatními výroky v rámci daného systému. Tato vnitřní konzistence v rámci systému je to jediné možné, co můžeme stanovit jako měřítko pro pravdu.

Třetí teorie se snaží doplnit koherenci „užitkem“. Vyžadován je nejen vnitřně konzistentní náhled na svět, ale i to, zda tento náhled „funguje“ v pragmatickém smyslu.

Čtvrtý pohled na pravdu má více pojmenování: minimalistická teorie, „necitující přístup“, nadbytečný pohled. Tento přístup značně zjednodušuje celou problematiku takto: pravda je synonymum pro to, co je pravdivé. V tomto smyslu je možno říci, že pokud zvažujeme X, je X pravdivé, což znamená X. Všechny tyto otázky pak zcela zásadně ovlivňují postoje k etice a racionalitě.

Závěrem tedy můžeme konstatovat spolu s Jaroslavem Peregrinem: vztah mezi světem a jazykem je

„mnohem komplikovanější, než aby bylo rozumné ho nahlížet jako vztah odrážení, zrcadlení, či korespondence. Vychází z poznání, že náš svět by nebyl tím, čím je, kdybychom k němu nepřistupovali s tím druhem jazyka, se kterým k němu přistupujeme; ale toto vše přitom současně nemůže znamenat, že by tím tomuto světu nějak ubylo na skutečnosti nebo objektivitě. A to nás vede k přesvědčení, že klíč je v tom, že jazyk by neměl být nahlížen jako prostředek vyjadřování či reprezentování světa, ale spíše jako nástroj, který nám svým specifickým způsobem pomáhá s tímto světem interagovat a našimi lidskými cestami se s ním ,vyrovnávat‘.“¹⁰³

Současně však tím pádem nesmíme zapomenout, že nám nezbývá, než si pokorně uvědomit svou omezenou možnost poznat

¹⁰² Srov.: Markham, I. S.: Truth in religion. In: Meister, C.; Copan, P. (ed.): The Routledge Companion to Philosophy of Religion. Routledge, New York 2007, s. 194nn.

„absolutní“ pravdu a vyvodit z toho i prakticko-etické důsledky. Gabriel Marcel připomíná, že „vyslovení nějaké pravdy není prostě jejím ideálním představením skrze ni samu, je to jen konkrétní akt uskutečněný konkrétní osobou. Je to dokonce jistým způsobem násilí, které se vystavuje nebezpečí, že samu tuto pravdu zneváží, když si z ní učiní zbraň v boji.“¹⁰⁴ Člověk nikdy nemůže vystoupit nad všechny diskursy a rozhodnout, který je nejpravdivější – ostatně po předchozím uvažování vidíme, že souboj o pravdu v tomto kontextu dokonce ztrácí zcela smysl. Lze tento závěr aplikovat i na náboženské kontexty? Tomu se budu podrobně věnovat v následujících kapitolách.

Vraťme se ale ještě na okamžik k Winchovým úvahám. Winch kritizuje výroky o azandské magii Alasdaira McIntyra, který rovněž hledá způsob, jakým je možné hodnotit azandskou magii: tu podle něj nelze popsat ani jakou „vědeckou“, ale ani jako „nevědeckou“. V azandské kultuře podle něj nelze nalézt dostatečné vysvětlení, jak magii posuzovat. Proto je třeba k hodnocení nějakého sofistikovanějšího porozumění, které je však nutno hledat mimo rámec azandské společnosti. Tím McIntyre předem odsuzuje primitivní společnost jako méně vyspělou, což Winch kritizuje a současně se snaží ukázat, že použití „sofistikovanějších měřítek“ vědy může vést pouze k prokázání zaostalosti Azandů, ovšem již ne k pravému cíli, kterým by mělo být vzájemné pochopení a obohacení, ne snižování. Navíc McIntyre popisuje azandskou magii jako pouhou techniku, která má produkovat spotřební statky a nevnímá to, že magie dává životu v azandské společnosti smysl tím, že jejím členům pomáhá oprostit se od závislosti na podmínkách, které nemohou nijak měnit. S neštěstím se Azandové díky magii vyrovnají prostřednictvím magického vysvětlení, proč se to či ono stalo a jak s tím naložit.

¹⁰³ Peregrin, J.: Obrat k jazyku: druhé kolo. Jazyk, myšlení a svět v názorech postanalytických filosofů. Filosofia, Praha 1998, s. 42.

Rozličné kultury jsou řízeny různými pravidly, nikoli stejnorodými přírodními zákony. Proto lze podle Winche jiným kulturám rozumět pouze tak, že pochopíme systémy jejich sociálních a jazykových pravidel, nikoli prostřednictvím vysvětlení aplikovaných zvenčí, mimo jejich vlastní diskurs. Podobně to popisuje také religionista Jacques Waardenburg:

„V interkulturních a mezináboženských vztazích se také opakovaně setkáváme s pojetím, že jiná kultura a náboženství jsou iracionální. Tím se zpravidla nemyslí nevysvětlitelnost, nýbrž cizost jiného. Zatímco ve vlastním okruhu je většině věcí přiznávána jistá racionalita, objevuje se při pozorování jiné kultury a náboženství - a při bezprostředním vztahu k nim – často pocit cizosti. Odcizující fenomény se pak s oblibou pokládají za něco iracionálního.“¹⁰⁵

Winchova argumentace je pro naše téma zásadní, protože ukazuje, že různé diskursy – např. vědecký a primitivní, se nijak nevylučují, nejsou si vzájemně konkurencí. Jde o dvě různé roviny, a proto jsou obě stejně relevantní. Pro člověka hodnotícího jinou kulturu by pak mělo být nejdůležitější osvojit si onen jiný diskurs jako svůj vlastní. Ideál dokonalého přijetí diskursu „těch druhých“ ale asi prakticky není reálný. Zástupci jedné skupiny by totiž museli dokonale vstřebat nejen jazyk, ale i myšlenkové struktury „těch druhých“, čímž by se jimi de facto stali a nebyli by už „ti druzí“.

Na druhou stranu tato Winchova pozice vnáší do celého problému silný kontextuální relativismus, který je sice příznivý pro uznání rovnosti v dialogu dvou diskursů, nicméně neřeší statut obecné a zjevené pravdy, která je z hlediska mezináboženského dialogu podstatná. Winchovo řešení spočívá v relativizaci pravdy vůči

¹⁰⁴ Marcel, G.: Od názoru k víře. Vyšehrad, Praha 2004, s. 265.

¹⁰⁵ Waardenburg, J.: Bohové zblízka. Nakladatelství Georgetown, Brno 1997, s. 65.

danému jazyku a kultuře. Proto se tomuto tématu budu věnovat v další kapitole. Poukazuje však ke stanovisku, že absolutní pravdu není možné z lidského hlediska nazřít, proto je nutná pokora a vědomí této omezenosti lidského rozumu v rámci uplatňování pravdivostních nároků. Náboženství by se měla posuzovat v rámci jejich kontextu a jakékoli výroky o obecně platné nejvyšší pravdě by měly být dány do pokorné závorky této lidské omezenosti. Takováto pokora nakonec neubírá nic na autentičnosti náboženské pravdy v tom kterém náboženství, ale naopak prakticky dokazuje etické nároky z ní vyplývající (pravda nikdy nestojí v náboženství jako osamocená hodnota – je vždy propojena s láskou a např. v křesťanství s nadějí).

Z této pokory pak také vychází metoda metodologického agnosticizmu,¹⁰⁶ který je dnes také nejrozšířenějším a nejrespektovanějším přístupem ke studiu náboženství především proto, že se zásadně snaží vyvarovat otázek týkajících se statusu pravdivosti náboženských tvrzení, neřešíc, zda jsou skutečně založeny na jakémsi neredukovatelném a nevysvětlitelném základě a přenechávajíc tyto otázky filozofům a teologům.

Humanitní vědy mají v tomto hledisku dvě podstatné složky – vědeckou objektivitu a etickou odpovědnost. Pozice kulturologie a religionistiky, snažící se v rámci své etické odpovědnosti o podporu dialogu, je ze své podstaty při kontaktu s jinými diskursy nehodnotící. Proto je pro ni Winchova argumentace s důrazem na to, že se má pohybovat na hraně mezi těmito různými diskursy – ve snaze o empatii a současné zachování vlastních měřítek za účelem vzájemného porozumění, dostačující.

Jinak je tomu v případě aktéra mezináboženského dialogu uvnitř diskursu konkrétního náboženství, který nemůže nehodnotit, protože jeho náboženské postoje stojí na zjevených pravdách a musí se s odlišným diskursem nějak „vypořádat“. Z Winchova přístupu si však náboženští myslitelé mohou vzít inspiraci v nutnosti dokonalé

¹⁰⁶ Srov. Hamilton, M.: *Sociology of religion*. Routledge, New York 2001, s. 5.

znalosti hodnoceného (náboženského) systému ještě před jakýmkoli hodnocením, z nutnosti dát si pozor na převádění cizích kategorií do svých bez dokonalé znalosti kontextu atd. O tomto problému budu uvažovat v následujících kapitolách.

5. Perspektivismus a kultura

Nyní se pokusím výše projednaná východiska kontextuálního relativismu aplikovat na pravidla dialogu. V našem uvažování budeme vycházet z těch autorů¹⁰⁷, kteří považují za nejplodnější řešení mezikulturních a mezináboženských vztahů perspektivismus, jenž je vystavěn na předpokladech, které svou povahou navazují na Winchův kontextuální relativismus. Nejdříve si perspektivismus definuji a pak podrobněji rozeberu jeho teoretická východiska.

Jedná se o postoj, podle kterého svět, člověka i jakoukoli skutečnost nepoznáváme jako celek, nýbrž vždy neúplně - v nějaké perspektivě. Poznání tedy závisí na pozici nebo osobním stanovisku poznávajícího. Sociolog Tomáš Halík definuje perspektivismus jako vidění světa, které je omezené, ovlivněné kulturou, životními zkušenostmi, určitým typem jazyka a proto neschopné postihnout absolutní celek zkušenosti. Perspektivismus je podle Halíka ale něco jiného, než extrémní kulturní a etický relativismus, rozšířený v postmoderně, není tak skeptický, co se týče poznání pravdy. Zastánce pozice perspektivismu neříká, že pravé poznání neexistuje, pouze tvrdí, že člověk se sám nemůže pravdy zmocnit, nemůže být jejím majitelem právě proto, že jeho vidění a vědění je vždy nějak ohraničené.¹⁰⁸ Tato pozice jasně navazuje na Winchův kontextuální relativismus tím, že uznává omezenou možnost myšlení a komunikace v rámci jednoho diskursu – neaspiruje na dosažení „celkového“ nadhledu, či neomezené perspektivy.

Chorvatský teolog Miroslav Volf dodává, že „každé porozumění, jehož dosáhneme, vychází z určitého omezeného pohledu: je to *názor* ‚odsud‘ na to, jak věci vypadají ‚odsud‘

¹⁰⁷ Představitelem např. Ortega y Gasset, W. C. Smith či Tomáš Halík.

¹⁰⁸ Srov.: Dostatni, T.; Halík, T.: Smířená různost. Portál, Praha 2011, s. 162.

a „odtamtud“. ¹⁰⁹ Filozof Gabriel Marcel k tomu dodává, že je nutné „nebýt člověkem systému, ale stát se bytostí sdílející. Každý si uchovává svůj nepatrný poklad, který obohacuje a proměňuje plností vlastnictví a sdílení.“ ¹¹⁰

Brian Fay zasazuje perspektivismus do současné filozofie sociálních věd jako

„převládající epistemologický modus dnešního intelektuálního života. Perspektivismus je názor, že veškeré poznání je nutně perspektivní povahy, to znamená, že kognitivní výroky a jejich hodnocení vždy patří do určitého rámce, který poskytuje konceptuální prostředky, jimiž se popisuje a vysvětluje svět. Podle perspektivismu poznávající nikdy nenazírají realitu přímo, jaká je o sobě, a přistupují k ní ze svého vlastního hlediska, s vlastními předpoklady a předsudky.“ ¹¹¹

Podle perspektivismu člověk nikdy nemůže na realitu nahlížet zcela oproštěn od svého hlediska bez jakýchkoliv předsudků, jelikož „poznání světa je funkcí lingvistického a konceptuálního rámce, v němž poznávající žije a působí.“ ¹¹² Perspektivismus tedy trvá na tom, že každé poznání je zákonitě a priori omezené - perspektivistické povahy. Podobně pak jsou z pohledu perspektivismu posuzována i fakta, jež jsou považována za jevy už v určitém popisu, jelikož i ony vyrůstají z určitých konceptuálních schémat. Proto jsou fakta již předem nasycena teoriemi, a proto je také možné, že může současně existovat několik různých popisů téže události.

¹⁰⁹ Volf, M.: Odmítnout nebo obejmout? Totožnost, jinakost a smíření v teologické reflexi. Vyšehrad, Praha 2005, s. 282.

¹¹⁰ Srov. Marcel, G.: Od názoru k víře. Vyšehrad, Praha 2004, s. 275.

¹¹¹ Fay, B.: Současná filosofie sociálních věd. Sociologické nakladatelství, Praha 2002, s. 93.

¹¹² Tamtéž, s. 93-98.

5.1. Cíle dialogu – pravda versus etika

Nyní se pokusím východiska perspektivismu, navazující na myšlenky kontextuálního relativismu aplikovat na pravidla dialogu dvou odlišných diskursů. Teprve poté přejdu ke konkrétnější formě dialogu různých náboženství.

Dialog kultur a náboženství je podle sociologa a religionisty Tomáše Halíka způsob koexistence různých typů kultur při současném zachování vlastních tradic, identity a respektu k jinakosti, ale i odmítání (zdvořilé) lhostejnosti.¹¹³ Pro schopnost rozklíčování mezikulturních konfliktů, jejichž kořeny lze dnes čím dál častěji hledat v souvislosti s určitým uchopením náboženství dané kultury, je nutné mít přehled o současné náboženské scéně a je potřeba vědět, kde hledat účinné prostředky k pochopení, neodsuzování a vzájemnému sbližování. Jak jsem již dříve zmínila, v současnosti nestačí jen žít vedle sebe a tolerovat se (i když i to by bylo za určitých okolností na praktické etické úrovni lepší než vzájemné výpady), ale je nutno jít hlouběji – naučit se vést dialog a tedy nechtít spolu bojovat, ale uznat právoplatnou odlišnost těch druhých při současném zachování si vlastní identity a tradice. Současně je ovšem potřeba nenechat ty druhé jen tak žít vedle sebe ve zdvořilé lhostejnosti, ale snažit se porozumět druhému a nevnučovat mu své pravdy násilím.

Vedení dialogu má rovněž mnohé psychologické výchozí podmínky – především by mělo být čestné – to znamená, že účastníci by neměli nepovažovat názory druhých dopředu za mylné nebo podjaté. Účastníci by měli být schopni věrohodně hájit své hodnoty a současně trpělivě naslouchat. Přínosem oběma stranám pak může

¹¹³ Srov. Halík, T.: *Prolínání světů*. Nakladatelství Lidové noviny, Praha 2006, s. 243.

být v ideálním případě rozšíření horizontů, zbavení se arogantnosti v náhledu na skutečnost.

Tzvetan Todorov tvrdí, že „má-li být dialog účinný, musí splňovat dva požadavky. Na jedné straně musí uznávat odlišnost hlasů zapojených do výměny názorů a nesmí jeden z nich předem označit za normu, a v tom druhém spatřovat jakousi úchylku, projev zaostalosti nebo zlé vůle. Jestliže nejsme ochotni zpochybňovat své vlastní jistoty a všechno, co nám připadá samozřejmé, dočasně posuzovat věci z hlediska toho druhého – i kdybychom tak měli zjistit, že z tohoto pohledu má pravdu – , pak dialog probíhat nemůže.“¹¹⁴

V této části o dialogu musím také rozlišit dvě odlišné dimenze dialogu. Je jistě rozdíl v tom, zda potřebujeme dialog kvůli hledání nejvyšší pravdy nebo zda ho využijeme jako způsob, jak dobře vyjít s druhým, kdy není tolik nutné řešit pravdu, ale etickou stránku soužití. Otázkou ovšem je, který z těchto cílů je důležitější. Je pravda to nejdůležitější? Není důležitější dobře spolu vycházet, tedy etická stránka věci? Jsou tyto dva cíle oddělitelné? A je tolerance postačujícím způsobem spolužití dvou odlišných diskursů?

Budeme-li vycházet z principů perspektivismu a kontextuálního relativismu, pak zcela jasně nemůžeme žádnou pravdu povýšit nad jiné. Z toho potom také vyplývá logický etický imperativ nemožnosti prosazovat svou pravdu nad pravdu druhého v interakci, která by pak již ani nebyla dialogem. Perspektivista si je vědom toho, že jeho partner v dialogu má naprosto rovnocenné právo na jiné přesvědčení, které může být zcela plnohodnotné v rámci jeho kulturního či náboženského diskursu. Musí tedy s druhým eticky zacházet jako s rovnocenným partnerem,

¹¹⁴ Todorov, T.: Strach z barbarů. Kulturní rozmanitost, identita a střet civilizací. Paseka, Praha 2011, s. 215.

přehodnocovat a obohacovat své názory a přesvědčení tam, kde je to možné a uplatňovat principy tolerance tam, kde se diskursy nedají vzájemně „přeložit“. Hledání pravdy a etické zacházení se tedy v tomto přístupu vzájemně podmiňují.

Pro úplnost se nyní podívejme na to, jak by vypadal dialog, kdyby byl vystavěn pouze na principu tolerance, či naopak na hledání jediné pravdy. Tolerance je při současném nevyhnutelném prolínání kultur alfou a omegou dnešního globalizovaného světa. Problémem mezi tolerance a jejího vztahu k pravdě se zabývá mnoho teoretiků dialogu. Bude-li totiž dnes tolik propagovaný dialog (ať už kohokoli s kýmkoli) postaven na základních premisách bezbřehé tolerance, ztratí se hlavní smysl snažení obou aktérů – porozumět si, směřovat v dialogu k pravdě a uznat druhému jeho podíl na ní.¹¹⁵ Zůstanou jenom subjektivní názory a relativní pravda, hlavně, když nikdo nebude označen za fundamentalistu. Na jednu stranu se zdá, že tolerance (zosobněná výše definovaným způsobem dialogu) je nezbytným požadavkem současného globalizovaného světa, na druhou stranu však tato tolerance nemůže být bezbřehá, uznáváme-li nerelativizovatelné nároky hodnoty pravdy, jejichž přijetí podmiňuje samu smysluplnost dialogu.

Nabízí se tedy nutnost hledat jakousi cestu, která by nepopírala právo různých stran na pravdu s vědomím, že žádný člověk nikdy nemůže pravdu držet, ale jen z části odhalovat a v dialogu svou pravdu v ideálním případě obohacovat. Aby toto prohlášení nebylo nepodložené, budu vycházet z výše dosažených závěrů podrobného exkursu do analytické filozofie jazyka, pomocí něž jsem zkoumala možnosti poznání jedinečné, poslední pravdy, jak jsem ji v úvodu definovala.

Kdyby partneři dialogu rezignovali na možnost překročit horizont své „subjektivní“ pravdy (resp. subjektivních pravd), pak by to znamenalo, že zapomněli na hlavní smysl a cíl dialogu. Pravdu

¹¹⁵ Srov.: Halík, T.: Prolínání světů. Nakladatelství Lidové noviny, Praha 2006, s. 242 nn.

jakožto absolutní hodnotu nelze na této zemi úplně poznat – „pravda je kniha, kterou nikdo z nás nedočte do konce“¹¹⁶, ale to neznamená rezignovat na poznání, nýbrž horlivě „číst dál“ – také s pomocí dialogu s ostatními. Radim Palouš to popisuje takto: „být spolu, neopouštět se, ale skýtat prostor oslovujícím hlasům, je možností obrazivosti. Je to v dnešní době zapomínaná imaginace, kterou výchova musí mít na paměti, protože právě ona je jakožto edukace otevřena přirozené skutečnosti, kterou nefabrique namyšlená a svévolná pseudoindividualita.“¹¹⁷

Bude-li dialog postaven na opačném extrému – na výlučném trvání pouze na svém názoru, nebude možné ho vlastně vůbec vést. Účelem dialogu, jak jsem jej v úvodu definovala, však má být vystoupení obou aktérů z pozic jedinečné pravdy a vstoupení do vzájemného působení, ve kterém se oběma stranám otevírají nové hranice poznání pravdy.

Proto můžeme spolu s Halíkem opět potvrdit polohu perspektivismu, která pramení z uznání, že naše vidění a poznání je nutně ohraničeno a poznamenáno místem, kde stojíme a odkud se díváme, všemi dějinnými, kulturními, sociálními a psychologickými vlivy, jimž jsme (často nevědomky) vystaveni. Znamená to uznání perspektivistické vize, že už mé vidění je vždy již interpretací (nikoli pravdou samotnou).

5.2. Různé perspektivy téže pravdy

Člověk v průběhu dějin objevil různé zorné úhly na hledání pravdy, ač vždy existovala tendence povýšit jeden z nich na ten jediný správný a všezahrnující.

¹¹⁶ Halík, T.: Prolínání světů. Nakladatelství Lidové noviny, Praha 2006, s. 245.

¹¹⁷ Palouš, R.; Svobodová, Z.: Homo educandus. Filosofické základy teorie výchovy. Karolinum, Praha 2011, s. 134.

„Věda, umění a mystika jsou tři vrcholy lidského úsilí, tři velká vzepětí lidstva, a každé z nich jako reflektor osvětluje skutečnost z jiného úhlu pohledu, z jiné strany. (...) Není věda proti víře, víra proti umění nebo umění proti vědě, jsou to tři různé paprsky světla, které se protínají v předmětu svého zájmu. Každá z těchto tří má pravdu, ale žádná pravdu celou.“¹¹⁸

To je jedno dílčí řešení problému mnohosti mínění vůči jednotě a objektivitě pravdy, které lze zachytit tezí „všichni mají pravdu, ale nikdo nemá pravdu celou“. Podobně lze přenést toto téma na pole různých náboženství, která předkládají učení o pravdě. Propagátoři mezináboženského dialogu Panikkar a Lapide zastávají v této otázce pozici perspektivismu, který, jak jsem již zmínila, říká, že každý člověk vidí jen část pravdy ze své perspektivy – nikdy nemůže vidět pravdu (Boha) celou – tu vidí jen Bůh. Lapide k tomu dodává:

„Teprve až náboženství a konfese všech přesvědčení konečně nahlédnou, že každá z nich má přístup jen k cípku velké věčné pravdy, nadejde snad na zemi vláda pokoje, po němž všichni toužíme. Dokud však poteče krev v hádkách o absolutistické nároky a monopol na pravdu, zůstane ‚harmonie v usmířené mnohosti‘ pouhým snem.“¹¹⁹

Toto řešení je jistě uspokojivé, pokud jde o nároky různých oborů – např. náboženství, umění či vědy jako různých přístupů k témuž. Značně problematická je však jeho aplikace na situace, kdy dochází k faktickému rozporu a nikoliv mimoběžnosti. U rozporuplných výroků dvou různých diskursů musím opět připomenout nutnost neposuzování jejich vzájemné „logičnosti“ skrze

¹¹⁸ Vácha, M. O.: Místo, na němž stojíš, je posvátná země. Cesta, Brno 2008, s. 245.

¹¹⁹ Lapide, P.; Panikkar, R.: Mínilme téhož Boha? Vyšehrad, Praha 2003, s. 9.

parametry jednoho (rádo by „nadřazeného“) z nich. Gabriel Marcel k tomu podotýká, že:

„je-li zřejmé, že všude, kde je objektivní zkušenost, je legitimní předpokládat normální podmínky aprehenze předmětu, není přesto jasné, jakým právem by snad bylo možné popřít existenci rovin zkušenosti, kde tento postulát již nelze použít, ať už mimo úroveň objektivní zkušenosti nebo nad ní. V řádu hodnocení či uměleckého tvoření ztrácí tato myšlenka všechnen význam: na příklad ta a ta hudební skladba mému sousedu připadá jako čistý zvukový chaos a já v ní naopak rozeznávám řád, který mu uniká. Máme snad prohlásit, že jeden těží z normálních podmínek zkušenosti a druhý nikoli?“¹²⁰

Co se týká vědecké – racionální stránky pravdy, Paul Ricoeur je přesvědčen, že rozum může pravdu pouze nahlédnout, nikoliv však vymyslet či vytvořit. Proto uznání toho, že naše možnosti nahlédnutí této pravdy jsou omezené našimi konkrétními podmínkami, je naprosto na místě:

„Nikdy dostatečně nedoceníme, jak naše citlivost vůči pravdě byla vypěstována, vychována, a dalo by se říci, že i zradostněna myšlenkou, že pravda je jakousi podívanou pro naši rozumovou schopnost – podívanou, kterou navíc nebeský řád nabízí i našim tělesným očím v podobě uspořádané krásy, v níž matematický řád nachází své ztělesnění. Etická pravda měla pro Kanta důstojnost právě jen jako praktická replika tohoto řádu, který ‚zavazuje‘ myšlení: hvězdné nebe nad námi a mravní zákon v nás...“¹²¹

V diskuzi o oprávněnosti pravdy náboženských výpovědí z hlediska pozitivistické vědy potvrzuje Alistair McGrath, že

¹²⁰ Marcel, G.: Od názoru k víře. Vyšehrad, Praha 2004, s. 13.

¹²¹ Ricoeur, P.: Život, pravda, symbol. OIKOYMENH, Praha 1993, s. 30.

„obecně jsou přírodní vědy vůči náboženství neutrální a nepožadují ani předchozí, ani následné přijetí či odmítnutí jakékoli náboženské víry. Většina přírodovědců bude souhlasit, že úvahy o božském vlivu na přírodní řád nebo o božském působení v jeho rámci jsou pro specifický úkol vědy, jímž je hledání přirozeného vysvětlení pravidelností pozorovaných v přírodě, do značné míry irelevantní.“¹²²

Co se týká náboženské stránky pravdy, je situace v dnešním nábožensky rozrůzněném světě ještě složitější. Být dostatečně tolerantní a zároveň neslevit z nároků svého vyznání je kapitola sama pro sebe.

Podobně složitá situace panuje i mezi stoupenci náboženství a ateisty, tedy těmi, kdo stojí vně s odmítavým postojem k jakémukoli náboženskému systému. K tomu říká Tomáš Halík: „Neříkám ateistům, že nemají pravdu, nýbrž že nemají trpělivost: tvrdím, že jejich pravda je nedopovězená pravda.“¹²³ Trpělivost ateisté nepotřebují, protože mají rychlé vědecko-objektivistické jistoty, které však ve zlomových životních okamžicích nemohou poskytnout dostatečné vysvětlení (například při tragické autonehodě blízkého člověka nám těžko postačí fyziologické vysvětlení procesu, jak se to odehrálo – mnohem více nás zajímá otázka „proč“, na kterou však již věda nemůže dát odpověď). Tvrzení jak je možné, že „pravda“ ateisty o tom, že Bůh není, je nedopovězená pravda – bychom měli více rozvést. Jak se může z tvrzení, že Bůh není, stát jakýmsi „dopovězením“ tvrzení, že Bůh je? Odpověď je možné hledat v konceptu negativní teologie, který stojí na východisku, že o Bohu je možné říci jen to, co není, nikoliv však to, co je. Tvrdí-li ateista že Bůh není (takový či onaký), má podle negativní teologie pravdu, protože to, jaký Bůh je, jak existuje, je možné nahlédnout až při setkání s ním. Zůstal-li by ateista u tvrzení, že nyní o Bohu nemůžeme

¹²² McGrath, A. E.: Dialog přírodních věd a teologie, Vyšehrad, Praha 2003, s. 19.

¹²³ Halík, T.: Vzdáleným na blízku. Nakladatelství Lidové noviny, Praha 2007, s. 14.

říct nic, ale počkal-li by s definitivním přesvědčením o jeho existenci až do úplného konce, pak by, podle teologie, mohl vidět onu pravdu celou – „dorečenou“. K tomu říká Raimon Panikkar:

„člověk může božství zakoušet jen po svém způsobu. A božství, aby bylo přístupné lidské zkušenosti, musí použít lidských forem, má-li být přítomno. Ikonolatrie zkrátka patří k lidské konstituci. Člověk zakouší něco, co jej přesahuje. Ale v okamžiku, kdy začnu toto slyšení či čtení či cokoli jiného jakkoli interpretovat, musím být velmi kritický a snad se i vyvarovat jakékoli interpretace. (...) Je to něco, pro co nemáme a nemůžeme mít žádnou řeč (...) je to něco, co musí být vždy interpretováno, avšak jedině otevřeným, nikdy ne uzavřeným způsobem.“¹²⁴

Proto ateista, tvrdí-li, že Bůh není, vychází ze stejné pozice - a vstoupil-li by do dialogu s negativní teologií, možná by zjistil, že jeho názory o Bohu jsou totožné. Rozdíl je pouze v tom, že pro negativní teologii nemožnost pojmenovat a tím dokázat Boha ještě neznamena nemožnost jeho existence, zatímco pro ateistu ano - pro něj již žádný další rozměr není přípustný a své empirické zkušenosti považuje za jediné možné. Pinchas Lapide k tomu dodává: „Co je teologie? Má zkušenost mi říká: my všichni, hinduisté, buddhisté, křesťané, židé a muslimové, nemůžeme Boha uchopit slovy, nemůžeme jej vyslovit, nemůžeme jej exaktně vědecky definovat. Neschopnost mluvit a nutkání mluvit jako niterná touha: celá teologie se nese mezi těmito dvěma póly.“¹²⁵

Ateista neřeší otázku proč, ale jak. Halík je přesvědčen, že v jádru každého lidského života je vloha k tomu, aby byl k poznávání poslední pravdy veden, ač je to náročný a odpovědný proces, vyžadující vnitřní úsilí o pravdivost, má k němu člověk přístup. Tato

¹²⁴ Lapide, P.; Panikkar, R.: *Míníme téhož Boha?* Vyšehrad, Praha 2003 s. 16.

¹²⁵ Tamtéž, s. 28.

vloha je však u mnoha lidí nevyužita, nebo je využita jen nedostatečně. Je to způsobeno relativizací tradičních hodnot a všeho absolutního vůbec, a odmítáním náboženské zkušenosti, která byla vždy nositelkou těchto absolutních hodnot. Rozvíjení životní moudrosti je přebito konzumním stylem života západní civilizace.

6. Možnosti přístupu k pravdě v současném mezikulturním a mezináboženském dialogu

V této části bych se ráda zaměřila na prozkoumání centrálního bodu tohoto problému, tedy na různé přístupy k pravdě v rámci mezináboženského dialogu a na to, jakým způsobem jsou tyto přístupy praktikovány. Jako konkrétní aktéry dialogu použiji zástupce různých náboženských skupin, protože právě u nich markantně pramení rozdílná argumentace z různých postojů k pravdě a jsou tedy ideálním příkladem pro předvedení této problematiky. Pro nás v Evropě budou inspirativní zejména křesťanské názory, buď proto, abychom se s nimi ztotožnili nebo proto, abychom se vůči nim vymezili.

V této části se pokusím ukázat, v jakém smyslu se tolerance dostává v současném křesťanském myšlení do konfliktu s vírou. Pokusím se tím o shrnutí několika bodů ze současné debaty na tomto poli, nikoliv o vyčerpávající studii na toto téma.

Jako východisko budu brát tezi současné křesťanské teologie, kterou zmiňuje například teolog Marek Vácha: „pravda a lež nejsou relativní“¹²⁶, což znamená, že nejsou určovány člověkem - člověk je může jen přijmout, nikoli ovlivnit. Pro zdůvodnění této teze mohu odkázat na výše projednané výsledky filozofie jazyka. Zde ji mohu podepřít alespoň výrokem Emanuela Rádla: „Nemáme pravdu, řekl bych, nýbrž pravda má nás; neustanovujeme ji, nýbrž rodíme se do ní.“¹²⁷ Otázkou ale je, zda je vůbec možné poznat takovou pravdu, která je někde mimo nás, do které se rodíme a proto ji nemůžeme vytvořit ze sebe. Pokud bychom ji poznat nemohli, jak bychom pak v tomto smyslu mohli očekávat, že by bylo možné s jistotou o něčem říci, že je to pravdivé? Jak bychom mohli vést dialog, kdyby pro nás

¹²⁶ Vácha, M. O.: Místo, na němž stojíš, je posvátná země. Cesta, Brno 2008, s. 13.

¹²⁷ Rádl, E.: Útěcha z filosofie. Svoboda, Praha 1994, s. 13.

byla pravda nedostupná? Pro podepření východiska tolerance bude nezbytné odpovědět na tyto otázky a zjistit, zda může být tímto základem přesvědčení, že nikdo není absolutním majitelem pravdy a různým stranám tedy nezbyvá, než připustit, že různé názory v sobě mohou nést různá hlediska blížící se k téže pravdě. V následující části se pokusím nalézt několik (nikoliv vyčerpávajících) podkladů pro toto přesvědčení.

Podívejme se však nejdříve na celou věc z opačného úhlu: na čem by stál celý dialog, kdyby neexistovala žádná pravda? Pokud by byla v dialogu důležitější složkou ona etická hodnota dobrého vzájemného vycházení, byl by dialog bez hledání pravdy stále významným a smysluplným. Stál-li by dialog ale především na hledání pravdy a pravda by neexistovala, každý by měl svůj názor bez nároku na objektivnost a současně neomezenou dávku zdánlivé tolerance. Chybělo by však to nejpodstatnější – nějaké měřítko, hodnota, k níž by bylo možné směřovat a která by dávala věcem smysl. K tomu říká americký sociolog P. L. Berger:

„Jestliže žádná objektivní pravda tam ‚mimo‘ neexistuje, jestliže například náboženská tvrzení nejsou ničím víc než subjektivními výkřiky, o nichž je nesmyslné se přít, pak tu opravdu žádné břemeno, jež by nás mělo tížit, není ani náhodou.“¹²⁸

V posledních letech si začali jak filozofové, tak teologové uvědomovat důležitost společenství a tradice pro proces interpretace a pokrok poznání. Alsdair McIntyre zdůraznil, že osvícenstvím inspirovaný model jednotlivého izolovaného myslitele, který svobodně usuzoval zbaven jakýchkoli explicitních nebo implicitních předběžných závazků, je o něco málo víc než fantazie. McIntyre hlásá

¹²⁸ Berger, P. L.: Vzdálená sláva. Barrister & Principal, Brno 1997, s. 20.

nutnost návratu k myšlence racionality soustředěné na tradici.¹²⁹ Neexistuje tedy žádný nezaujatý pohled, žádný myšlenkový diskurs, který by nebyl zasažen dějinami a kulturou.

Pro vzájemné pokojné soužití kultur v globalizovaném světě je zcela zásadní otázka morálky – etiky tolerance, která ze své podstaty vychází z nároku na objektivní pravdu. Tolerance nastává tam, kde člověk nepovažuje názor druhého za správný, nicméně má nějaké důvody k tomu, aby tváří v tvář člověku, který zastává jiný názor, umožnil jeho sebevyjádření. Z hlediska praktického dialogu jsou významné a prozkoumání hodné právě ony důvody, které toleranci umožňují. Proto v následujících odstavcích zúžím otázku hledání pravdy na otázku etického hledání pravdy, čímž sama pravda ustupuje částečně do pozadí před etickým imperativem práva každé lidské bytosti na sebevyjádření. To, že pravda, láska a svoboda patří neoddělitelně k sobě, a jedna z těchto hodnot padá s každou další z těchto tří, jsem se již zmiňovala spolu s velkým propagátorem dialogu Janem Pavlem II. Radim Palouš k tomu dodává:

„Výchovná a vzdělávací emancipace k vědomí globální odpovědnosti je věc obtížná a vyžaduje setrvalého úsilí a odvahy: jde o konverzi od panovačnosti k úctě, od cynismu a skepse k naději a důvěře ve smysluplnost veškerenstva, v němž je dáno žít – jinak a lépe řečeno: do něhož jsme byli obdařeni životem jakožto darem a úkolem.“¹³⁰

K otázce, zda je pravda a s ní úzce spjaté morální zákony, na nichž lze konkrétněji demonstrovat tuto problematiku, někde nad námi nebo je subjektivní, se už zmíněný Emanuel Rádl vyjadřuje následovně:

¹²⁹ McIntyre, A.: *Whose Justice? Which Rationality?* University of Notre Dame Press, Notre Dame 1998, s. 334.

¹³⁰ Palouš, R.; Svobodová, Z.: *Homo educandus. Filosofické základy teorie výchovy.* Karolinum, Praha 2011, s. 138.

„Morální zákony nejsou ani vlastností, ani projevem charakteru, ani vlohami, ani dílem lidským, jako bývají hnutí mysli, neboť nejsou v nás, nýbrž jsou pro nás, vládou nad námi. Proto „objektivní“ pozorování lidí nás nepoučí o vládě morálnosti. I kdyby všichni lidé lhali, podváděli a žili proti druhým lidem jako vlk proti vlku, morální řád platí, žádný objektivní popis lidí tento řád nepozná, protože víme předem, co jest správné, mravné čestné – všichni lidé to vědí.“¹³¹

Jak zdůraznili autoři jako Alsdair McIntyre, osvícenský odkaz k rozumu či racionalitě vyvolal řadu očekávání ohledně jejich možností a dosahu, jež ve skutečnosti nebyla naplněna. Jak myslitelé osvícenství, tak i jejich pokračovatelé se nedokázali dohodnout, které principy lze přesně označit za nezpochybnitelné všemi rozumnými osobami, takže odkazem osvícenství je vlastně potvrzení ideálu racionální oprávněnosti, který se však v praxi ukázal být zcela nedosažitelný.¹³²

Emanuel Rádl o tom přemýšlí takto: „všichni vědí, že rozum nemůže vytvořit ani přátelství, ani spravedlnost, nýbrž jen vymezuje, programově formuluje zákon. (...) Jak by se mohli lidé smluvit, že překonají egoismus, podle něhož člověk člověku jest vlkem, kdyby nebyli napřed ke smlouvě pozváni programem o morálně vedené společnosti?“¹³³

Podobně uvažuje i Blaise Pascal: „Kdyby pravidlem pro přesvědčení byla starobylost, lidé dávnověku by pak byli bez pravidla? A kdyby jím byl obecný souhlas, co kdyby lidé vymřeli?“¹³⁴

¹³¹ Rádl, E.: Útěcha z filosofie. Svoboda, Praha 1994, s. 8.

¹³² Viz McIntyre, A.: Whose Justice? Which Rationality? University of Notre Dame Press, Notre Dame 1988.

¹³³ Rádl, E.: Útěcha z filosofie. Svoboda, Praha 1994, s. 10.

¹³⁴ Pascal, B.: Myšlenky. Odeon, Praha 1973, s. 46.

6.1. Interkulturní perspektiva srovnávání náboženství

Nyní přistoupím k aplikaci východisek perspektivismu a kontextuálního relativismu na metodu srovnávání náboženských konceptů při srovnávání náboženství (např. v akademickém dialogu či výzkumu). V tomto procesu je nutné se řídit přesnými odbornými metodami a pravidly: „srovnávat lze pouze srovnatelné věci; dále lze srovnatelné fakty navzájem srovnávat vždy jen z určitých hledisek nebo podle určitých otázek, mají-li vést k platným a smysluplným závěrům“¹³⁵.

Holandský religionista Waardenburg upozorňuje, že pozici perspektivismu posilují i výsledky srovnávání náboženství z historiografického a etnografického pohledu.

„Obě disciplíny se zabývají konkrétními situacemi a jejich práce ukazuje, že nějaký fakt lze dějinně nebo sociálně vysvětlit a co do účinku pochopit jen tehdy, když je zkoumán v rámci své historické situace nebo své kultury. Funkcionální nebo strukturální význam takového faktu se ztratí, jakmile ho izolujeme od jeho kontextu.“¹³⁶

Waardenburg to dokazuje na příkladu srovnání modlitebních textů. Pokud je oddělíme od jejich kontextu, uvidíme sice hluboké lidské pohnutky a potřeby, které vyjadřují, ale připravíme je o přesný význam a funkci. Lze je sice srovnávat jako texty, ale pak je jejich interpretace ovlivněna badatelovou ochotou uznat je jako modlitbu, protože tato jeho schopnost a možnost takového uznání je založena na tom, co odpovídá jeho pojetí nebo modelu modlitby. Tento příklad přesně ukazuje, „jak velmi je srovnávací metoda ve své aplikaci determinována kulturními předpoklady a podmínkami“¹³⁷. Nesprávným srovnáváním cizího světa s vlastním pak přinese zcela

¹³⁵ Waardenburg, J.: *Bohové zblízka*. Nakladatelství Georgetown, Brno 1997, s. 64.

¹³⁶ Tamtéž.

¹³⁷ Tamtéž, s. 65.

pokřivený obraz světa „těch druhých“. Z tohoto poznatku také vyplývá fakt, že člověk musí nejdříve znát velmi dobře svůj vlastní svět, aby se mohl vydat na výzkum světa cizího. Člověka ovládají

„především etnocentrické vazby a nekritická loajalita vůči hodnotám vlastní kultury a náboženství, které snadno vedou k chybným odhadům postupu a například způsobují, že se difference vůči jiným náboženstvím zdá větší, než ve skutečnosti je.“¹³⁸

Z tohoto poznatku pak vyplývá zásadní etický imperativ: v dialogu nemá nikdo právo vycházet z pozice, která by mu přisuzovala nárok na jedinečnou pravdu a už vůbec tím pádem nemá právo na její prosazování jakoukoli násilnou formou. Antropoložka Fiona Bowie rovněž podotýká, že „díváme-li se na toho druhého a snažíme-li se ho pochopit, děláme to jako v zrcadle, přičemž naše vlastní zájmy a předpoklady se odrážejí v otázkách, jež klademe, a v odpovědích, které dostáváme.“¹³⁹ Podle Waardenburga je bohužel běžné, že cizost jiného je zobrazována často přehnaně. Také dějiny religionistiky ukazují, jak silný byl romantický sklon k exotice a zveličování u řady antropologů, případně jak naopak badatelé začali považovat cizí za známé příliš brzy a tím začali zapomínat, že význam určitého prvku v jiné kultuře může být zcela odlišný od významu, který nese v badatelově vlastní kultuře.

6.2. Hledání pravdy v dialogu mezi náboženstvími

Jestliže přijmeme výše pojednanou Winchovu argumentaci, kdy jiné nelze posuzovat v měřítkách stejného a nárok na absolutní

¹³⁸ Waardenburg, J.: Bohové zblízka. Nakladatelství Georgetown, Brno 1997, s. 65.

¹³⁹ Bowie, F.: Antropologie náboženství. Rituál, mytologie, šamanismus, poutnictví. Portál, Praha 2008, s. 14.

pravdu pokorně odkážeme za hranice schopností našeho poznání, pak máme jisté východisko pro vedení dialogu nasnadě. U náboženství se však nemůžeme vyhnout hodnotícímu přístupu k pravdě, proto se pokusím na příkladu dialogu různých náboženských skupin konkrétněji prozkoumat, co takové vedení dialogu o pravdě mezi náboženstvími obnáší, protože právě u náboženských skupin pramení problémy z rozdílů různých postojů ke zjevené pravdě a jsou tedy ideálním příkladem pro předvedení této problematiky.

Nejproblematičtější je dialog v otázkách pravdy a hodnoty víry. Kdyby totiž věřící nebral závažně svou víru (tj. jako nejvyšší pravdu, kterou přijal celým svým životem), nemohl by před sebou ani před ostatními účastníky dialogu hájit autenticky a věrohodně svá stanoviska. Je ovšem rozdíl mezi tím, zda svou víru považuje za jedinou pravou či zda ji považuje za pravou s otevřeností vůči pravdám jiných. V okamžiku, kdy by náboženství rezignovala na nejvyšší pravdu a přijala relativismus typu „každý má svou pravdu“, ztratila by nejcennější přínos, který mohou ze své pozice nabídnout - a sice odhalování hloubky pravdy života společné všem lidem.

Zdá se tedy, že se tady pokouším sloučit neslučitelné: na jedné straně univerzální nárok objektivní pravdy, a na straně druhé implicitně relativistické teze současných teoretiků dialogu, které bych měla kritizovat, pokud jsem relativismus jako takový jasně odmítla. Z elementárního logického hlediska nedává citované tvrzení smysl: není možné považovat svoji víru za pravou, aniž bych ji zároveň považoval za jediné pravou, je-li jiná víra s mojí vírou logicky nekompatibilní (samozřejmě, křesťan může být věrným křesťanem a zároveň být „otevřen“ pravdě věřících v existenci mimozemšťanů; případy takto vzájemně kompatibilních věr však jsou řídké a nepředstavují skutečný problém pro mezináboženské soužití). To je však jen zdánlivé, vezmeme-li v úvahu, že logiku náboženských diskursů nelze vzájemně poměřovat stejnými logickými

parametry - každý má svou vlastní „jazykovou hru“, jak jsem výše důkladně prozkoumala.

Řešení ve formě perspektivismu, který zde nabízím, by mohl z určitého úhlu pohledu selhat na konci myšlenkového řetězu: v okamžiku, kdy tvrdíme, že jsou-li různé perspektivy perspektivami pravdivými, pak nikdy nemohou být navzájem v rozporu. Reálná náboženství však nepochybně z hlediska západní racionální logiky v rozporu jsou: například teze, že Mohamed je Boží prorok, a teze, že Mohamed Božím prorokem není, jsou nekompatibilní a nelze je pokládat za různé perspektivy téže pravdy. Nicméně pokud si vezmeme na pomoc řešení perspektivismu a uznáme svébytnost každého náboženského diskursu, pak tyto náboženské nauky už nebudeme považovat za „předem daný“ souboj jedinečných pravd (to by v dnešní době znamenalo neupřímnost či právě regres k fundamentalismu), ale spíše za verbální symboly, jejichž funkce je zejména evokativní a performativní a nemusí tím pádem být v souladu s racionální logikou západní vědy, aniž by ztratily cokoli na důvěryhodnosti „své“ pravdy.

Pokusila jsem se zde konfrontovat předpoklad (zejména náboženského) antirelativismu s požadavkem vzájemné spoluexistence mnoha neslučitelných kultur, náboženství a ideologických koncepcí v globalizovaném světě. Více než předkládat megalitické teorie pravdy a rychlá přesvědčivá řešení, však musíme jít cestou zkoumání a důsledného uplatňování implikací antirelativistických předpokladů v souboji s kontextuálním relativismem dosažitelným pro lidský rozum. Nejde nám zde v žádném případě o opakování módních tezí o nutnosti „otevřenosti cizí pravdě“, ale o kritické úvahy, které důsledně dovádíme k podloženému závěru, že jednou z možností řešení celého problému je „pokorný agnosticismus“.

V tomto kontextu je zásadně závažná otázka zjevení náboženské pravdy, ke které nelze dospět rozumem, ale kterou lze

pouze dostat jako dar v podobě sebesdělení a sebesdílení Boha samotného. Má vůbec smysl diskutovat se zástupcem jiného náboženství, když má být věřící absolutně věrný své zjevené pravdě? Nemá pak pouze povinnost odmítnout jakékoli jiné podobné nároky na pravdu? Pokud si věřící uvědomuje, že je rozdíl mezi tím, když je jeho postoj absolutizující anebo naopak pokorně otevřený právě kvůli uvědomění si vlastní omezenosti plně pochopit absolutno. Navíc nelze znát všechna náboženství natolik, aby člověk mohl říci, že jsou všechna „stejně pravdivá“ – to by se postavil do pozice nad ně – tam je podle náboženství jen Bůh – člověk nemá šanci něco takového tvrdit. Absolutní pravda není iluze, ale „Tajemství – vyslovit ji může jen ten, kdo je tímto Tajemstvím, které nás všechny (a naše chápání pravdy) přesahuje.“¹⁴⁰

Je tedy možné, aby z podstaty své víry věřící dopředu nezamítl jakoukoli jinou pravdu jiného náboženství jako nepřijatelnou? Radim Palouš zdůrazňuje, že uplatňování svých náboženských pravd je možné jen jako „poukaz k ‚základům svého světonázoru‘, nikoli jako k argumentům předem platným. Obecné rokování o základech musí mít dialogickou kulturu!“¹⁴¹ Podle Halíka to možné je tam, kde si věřící uvědomuje, že

„je určitý rozdíl mezi plností zjevené pravdy a omezenou lidskou schopností ji plně přijmout a pochopit, a to jak v důsledku všech známých omezení každého jednotlivého člověka (psychických, intelektuálních, fyzických apod.), tak i v důsledku dějinných a kulturních omezení věřícího společenství v daném dějinném okamžiku.“¹⁴²

¹⁴⁰ Halík, T.: *Prolínání světů*. Nakladatelství Lidové noviny, Praha 2006, s. 247.

¹⁴¹ Srov.: Palouš, R.: *Rokování o roku*. ČKA, Praha 1994, s. 10.

¹⁴² Halík, T.: *K předpokladům mezináboženského dialogu*. In: Floss, K. (ed.) *ad.: Mezináboženský dialog. Společnost pro studium sekt a nových náboženských směrů*, Praha 2007, s. 62.

Tato omezenost byla brána vždy v úvahu tím, že se jí náboženské obce snažily předcházet autoritou celku věřících (v křesťanství je tímto celkem církev, v islámu umma a v židovství tomu odpovídá pojem „vyvoleného“ národa) a autoritou posvátných Písem. Religionistický pohled je podobný. Různost náboženství je podobná různosti jazyků: některá jsou nám bližší a srozumitelnější než jiná. To, jak jim rozumíme, záleží na více faktorech: na prostředí, kde jsme vyrůstali, na životní zkušenosti, na schopnosti a ochotě učit se. Náboženství se podobně jako jazyky v mnohém liší – od geografické rozšířenosti po spektrum výrazových prostředků. „Stejně jako pokusy překonat různost jazyků vytvářením umělých ‚sjednocujících‘ jazyků, tak i pokusy prosadit náboženské obdoby esperanta jsou odsouzeny k nezdaru.“¹⁴³

Existují samozřejmě možnosti „překladů“, avšak i ony mají své problémy: každý jazyk a každé náboženství je specificky zabarveným výkladem světa, nikoliv pouhým nástrojem předem existujícího a na jazyku a kultuře nezávislého chápání světa – myšlení se děje v jazyce a v modelech kulturních tradic. Každý výrazový prvek určitého náboženství má podobně jako každé slovo v určitém jazyce své specifické významové pole a při „překladech“, v jiném kontextu, dochází k větším či menším posunům. Jazykový překlad je vždy zároveň interpretací.¹⁴⁴ Takto uvažuje i Raimon Panikkar:

„Každá lidská řeč je vlastně překlad (...) nevyslovitelných myšlenek. (...) Když čteme Biblii ve svém jazyce, zatímco je psána hebrejsky a řecky, pak můžeme jen říci, že každý překlad je nahrazením. Co do zvuku, slov, významu – neexistují na světě dva jazyky, které by se plně kryly svou slovní zásobou, mentalitou a psychologií. Veškerá

¹⁴³ Halík, T.: K předpokladům mezináboženského dialogu. In: Floss, K. (ed.) ad.: Mezináboženský dialog. Společnost pro studium sekt a nových náboženských směrů, Praha 2007, s. 67.

¹⁴⁴ Srov.: tamtéž.

lidská řeč je pak v nejlepším případě přiblížením, aproximací, ale nikdy není přesně tím, co chce člověk druhému sdělit a předat.“¹⁴⁵

Ostatně podobně smýšlel už ve 20. letech 20. století americký lingvista a antropolog Edward Sapir, který jako vůbec první přišel s myšlenkou, že

„skutečný svět je do značné míry budován nevědomky na základě jazykových návyků sociální skupiny. (...) Vidíme, slyšíme a pocítujeme právě tak a ne jinak do značné míry díky tomu, že jazykové návyky našeho společenství předem předpokládají provádění určitých výběrů a interpretace“.¹⁴⁶

Tuto tezi později doplnil další americký lingvista Benjamin Lee Whorf, podle nějž lidské vnímání světa ovlivňuje především gramatika: „gramatika každého jazyka je nejen reproduktivní nástroj k vytváření myšlenek, ale spíše něco, co naše myšlenky utváří...“.¹⁴⁷ Podle Sapir-Whorfovy hypotézy jsou tedy modely našeho vnímání a interpretace světa ovlivněny jazykovým systémem, v němž jsme byli vychováni a v jehož kategoriích od dětství myslíme. V důsledku toho pak lidé různých kultur jinak vnímají svět.¹⁴⁸

Různá náboženství nelze přes mnohé podobnosti nikdy ztotožnit a podle Dalajlamy je nezbytné náboženský pluralismus přijmout jako fakt: „Můj způsob řešení zdánlivého sporu mezi tvrzením každého náboženství ‚jedna pravda a jedno náboženství‘ a realitou mnohosti věrouk spočívá v pochopení, že v případě konkrétního jednotlivce může být skutečně jedna jediná velká pravda,

¹⁴⁵ Lapide, P.; Panikkar, R.: *Míníme téhož Boha?* Vyšehrad, Praha 2003, s. 23.

¹⁴⁶ Sapir, E.: *Culture, Language and Personality*. University of California Press, Berkley 1964, s. 69.

¹⁴⁷ Whorf, B. L.: *Language, Thought and Reality*. Institute of Technology, Massachusetts 1957, s. 214.

¹⁴⁸ Viz Vrhel, F.: *Základy etnolingvistiky*. SPN, Praha 1981, s. 68.

jediné náboženství. Ale z pohledu lidské společnosti jako celku musíme přijmout ,mnoho pravd, mnoho náboženství‘.¹⁴⁹

Musíme však dát pozor na to, že předpoklad, že v dialogu je cílem nalézt jednu všeobecnou pravdu, stojí na axiomu, že existuje tato jedna nejvyšší pravda, kterou lze poznat, což je zavádějící. Otázce, jak dokázat, že nejvyšší pravdu nelze poznat a každý (např. každé náboženství) vidí jen jednu její část, se budu věnovat v další kapitole.

Podobně se vyjadřuje současný religionista William Paden ve svém díle Bádání o posvátnu:

„každá zanícená víra, ať už muslimská, křesťanská, židovská, hinduistická nebo buddhistická, je ta jediná pravá víra. Taková je povaha řeči náboženství. Podobná slova není nutné vyvracet, jako by byla filozofickými tvrzeními o pravdě. Vyjadřují totiž vztah člověka k posvátnu. Víra není empirická výpověď, ale vyjádření vztahu.“¹⁵⁰

Takto pojatý perspektivismus není agnosticismus – mají společnou pouze pokornou skepsi k možnostem lidského rozumu proniknout do hloubky absolutního Tajemství. Ve ztišení pak lze Tajemství částečně nahlédnout a porozumět, jak tomuto promlouvání rozumějí „ti druzí“.

Radim Palouš rovněž míní, že „člověk není vševědoucí, poznává jen malou část světa, který ho obklopuje. On však toto ví! On ví, že existuje ve veškerenstvu, že je ve vesmíru. Ví, že je omezen, zná svoji klauzuru v horizontu lidských možností. Nicméně vnímá hranici jako takovou, tj. nikoli jako konec, definitivní zeď celého domu s názvem ,svět‘, nýbrž jen jako pohyblivé lidské omezení, hranici,

¹⁴⁹ Bstan-'Dzin-Rgya-Mtsho, dalajlama XIV.: Etika pro nové milénium. Pragma, Praha 2000, s. 190nn.

¹⁵⁰ Paden, W., E.: Bádání o posvátnu: Náboženství ve spektru interpretací. Masarykova univerzita, Brno 2002, s. 102.

za níž cosi ještě jest. Nevidí totum světa jako vnější pozorovatel, tuší svět jen jako obyvatel všehomíra, v němž – a jen, v němž – bydlí společně ostatními bytostmi – obyvateli.“¹⁵¹

Nejedná se tedy celkově o jakési hledání „konsenzu“, který zvláště v mezináboženském dialogu většinou ani není dost dobře možný (například pro křesťana ani muslima nelze uznat, že Ježíš a Mohamed jsou na stejné významové a symbolické úrovni), ale pokusím se zdůvodnit, že by mělo být možné pro křesťana uznat, že Mohamed má pro muslima podobnou roli jako Ježíš pro křesťana a to nezávisle na tom, kdo je „pravdivější“. Za tímto tvrzením se však skrývá velmi hluboká a rozsáhlá teologická debata, kterou se pokusím naznačit v následujících částech. Jak podotýká Raimon Panikkar, propagátor dialogu mezi náboženstvími, dialog „není pouhou dialektickou hrou, je to dialogický způsob, jak spolu vycházet, je to dialogické spolubytí“¹⁵². V tom případě opět vidíme, že definovat dialog nelze pouze jako hledání pravdy nebo jako způsob jak spolu vycházet. Evidentně jsou to dvě neoddělitelné, avšak odlišné složky, z nichž první je důležitější v teoretickém smyslu a druhá v prakticko-etickém. Jedna bez druhé však nemohou fungovat. Je zřejmé, že poznání pravdy a vzájemné vycházení jsou dvě spojené nádoby, které vyžadují perspektivistické pozice. Jelikož jsme si ujasnili, že dialogem míníme prostředek k nalézání pravdy za současného vzájemného dobrého vycházení, musíme si být těchto dvou složek vědomi a pracovat s nimi dále vždy současně. Jeho svatost dalajlama, nejvyšší tibetský duchovní vůdce, vyzdvihuje prakticko-etickou úroveň, když podotýká, že „je neúčinné pokoušet se dokazovat na filozofickém či metafyzickém základě, že jedno náboženství je lepší než druhé. Důležitou věcí je jeho účinnost v konkrétním případě.“¹⁵³

¹⁵¹ Palouš, R.; Svobodová, Z.: Homo educandus. Filosofické základy teorie výchovy. Karolinum, Praha 2011, s. 138.

¹⁵² Lapidé, P.; Panikkar, R.: Míjíme téhož Boha? Vyšehrad, Praha 2003, s. 74.

¹⁵³ Bstan-'Dzin-Rgya-Mtsho, dalajlama XIV.: Etika pro nové milénium. Pragma, Praha 2000, s. 190.

Otázka je, jakou roli v tomto dialogickém procesu může mít náboženství jako takové. Jistě zcela zásadní, protože náboženství může dodávat do lidského jednání eticko-duchovní směřování (ač nutně nemusí – není-li dostatečně hluboce praktikováno), což potvrzuje tibetský duchovní vůdce dalajlama takto:

„náboženská víra není ani předpokladem etického chování, ani samotného štěstí. (...) Ať už osoba praktikuje náboženství, či nikoli, duchovní kvality lásky a soucitu, trpělivosti, tolerance, odpuštění, pokory atd. jsou nepostradatelné. (...) Těchto vlastností lze nejsnadněji a nejúčinněji dosáhnout v souvislosti s náboženskou praxí.“¹⁵⁴

6.3. Praxe spolužití

Pokusme se na tyto otázky podívat skrze prizma praxe. V současném světě můžeme pozorovat jednak nutnost dialogu při reálném střetu náboženství mezi sebou a také při střetu mezi náboženstvími a civilizacemi. Klasickým příkladem mohou být islámské iniciativy, které se snaží vymezit proti západnímu imperialismu a samotné náboženství se pak ocitá v roli eskalátora střetu, kdy dochází k vyostřené demonizaci přesně definovaného protivníka jako „velkého satana“, dochází k obhajobě vlastního náboženství jako obhájce dobra proti kosmickému zlu, které představují jakékoli západní myšlenky a vlivy.

Další typ spolužití, který vyžaduje dialog, by mohl být charakterizován jako typ tolerantního spolužití, který je propagován konceptem multikulturalismu. Tento model, jakkoli by mohl vypadat jako ideální, v sobě však nese mírně negativní nádech již v samotném

¹⁵⁴ Bstan-'Dzin-Rgya-Mtsho, dalajlama XIV.: Etika pro nové milénium. Pragma, Praha 2000, s. 186.

kořenu slova „tolere“, což znamená „snášet“ něco nepříjemného, vydržet s tím apod.

Téma multikulturalismu (co kultura to jiné konkrétní „provedení“ religiozity) v globalizovaném světě nabralo na významu a v kulturologii jakožto projev současné společnosti zaujalo své pevné výsadní místo. Klasikem sociologické teorie multikulturalismu je se svou statí *Cizinec*¹⁵⁵ z roku 1908 Georg Simmel, který jako první popsal problematiku vztahu k „cizímu“ tak, že cizinci nejsou vnímáni jako individua, nýbrž jako příslušníci skupiny určitého typu. Multikulturalismus pak podle Miroslava Petruska znamená

„program či ještě lépe fakt soužití odlišných etnických, jazykových, náboženských či národních (eventuálně jiných) minorit s majoritní společností, tedy koexistenci, kooperaci a vzájemnou interakci mezi odlišnými ‚kulturními identitami‘ v rámci většího společenství a v posledku v rámci (prozatím) jednoho národního státu“¹⁵⁶.

Multikulturalismus vznikl jako produkt rozpadu koloniálních impérií, tradičně byl přítomen v Americe a dnes se projevuje díky silné imigrační vlně z východu a globalizaci obecně. Současně je již dnes jisté, že s sebou přinesl příliš složité praktické dopady, které nikdo není schopen naplnit a „jako politický projekt je vyčerpán, protože je příliš rozporný“¹⁵⁷. Ukazuje se, že pouhá tolerance všech všemi rozhodně nestačí, nelze rezignovat na uznání jedinečnosti té které skupiny, nýbrž je nutno spolu koexistovat v plodném dialogu, který bude přinášet vzájemné pochopení odlišnosti, ne zdvořilou nevšímavost.

Ukazuje se, že pouhé snesení jinakosti druhého pro bezproblémové soužití zdaleka nestačí. Tolerance by tedy neměla

¹⁵⁵ Simmel, G.: *Peníze v moderní kultuře a jiné eseje*. Sociologické nakladatelství, Praha 1997, s. 26 – 33.

¹⁵⁶ Petruska, M.: *Společnosti pozdní doby*. Sociologické nakladatelství, Praha 2007, s. 198.

¹⁵⁷ Tamtéž, s. 204.

mít poslední slovo – však samotný koncept multikulturalismu už dostatečně prokázal, že jeho aplikace často vede ke vzniku řady ghett, žijících vedle sebe zcela uzavřeně. Zahájení dialogu je zde proto zcela na místě.

Poslední model, jenž se zdá být nejžádoucnějším, ale také přirozeně nejobtížnějším v soužití různých kultur a náboženství je model „žít spolu“. Podstatným znakem tohoto modelu není synkretismus, jakožto zjednodušené převádění různých hodnot na stejné, ale respekt a radikální uznání jinakosti druhého za současného vedení dialogu s ním. Kulture i náboženství totiž odjakživa byly a vždy budou pluralitní, i když v rámci soužití vždy dochází k určitému prolnutí a přijetí „místních“ prvků, což ale nelze zaměňovat se synkretismem. V ideálním případě by se měl člověk snažit dívat se na svět očima těch druhých, aby alespoň trochu poodhalil „slepou skvrnu“ na své sítnici a mohl obohatit svůj pohled na svět. To však neznamená, že by se měl vzdát svých hodnot a přijmout slepě hodnoty druhého. Naopak je žádoucí, aby člověk neustále znova a znova vstupoval do dialogu s druhým, k čemuž je zapotřebí respektovat určité podmínky. Především pak to, že druhý účastník dialogu je autentický a čestný – tedy, že má subjektivně čestné důvody stát za svou pravdou, stejně jako já, ač se naše pravdy mohou lišit. Pochopení tohoto paradoxu je pak klíčem k dialogu, který tedy má zjevně nejen filozofické, nýbrž i psychologické a další nutné předpoklady.

7. Současná východiska mezináboženského dialogu z pozice křesťanství

V našem uvažování o světonázorové pluralitě nyní přistoupím ke konkrétnímu příkladu náboženské plurality, se kterou se jednotlivé náboženské systémy musí vzájemně vyrovnat. Náboženské tradice už nikdy nebudou existovat ve vzájemné izolaci, a proto je čím dál nutnější zkoumat prostředky mezináboženského dialogu a učit se je používat. Švýcarský teolog Hans Küng v mezináboženském dialogu vidí základ dobrého soužití mezi národy vůbec – jeho známý výrok „není mír mezi národy bez míru mezi náboženstvími“¹⁵⁸ to dostatečně shrnuje. Podobně Samuel Huntington podotýká, že „budoucnost míru i Civilizace závisí na porozumění a kooperaci mezi politickými, duchovními a intelektuálními vůdci hlavních světových civilizací.“¹⁵⁹

Já se zaměřím na situaci nutnosti vyrovnání se s pluralitou náboženství u křesťanů, konkrétně pak v situaci katolické církve z perspektivy obyvatele současné Evropy. V průběhu dvacátého století vyvstala v katolické církvi s velkou naléhavostí potřeba nově filozoficky uchopit náboženskou mnohost. Vyvrcholení této potřeby můžeme nalézt ve výsledcích druhého vatikánského koncilu¹⁶⁰, který přináší přelomový obrat v pohledu na jiná náboženství v tom, že v nich nalézá „odraz Pravdy, která osvěcuje všechny lidi“¹⁶¹ či zárodky Kristova učení a lidsky a nábožensky cenné prvky, které je ale nutné dovést k úplnosti skrze křesťanské učení. Tato pozice přirozeně nepřinesla zastáncům jiných náboženství úplné uspokojení (jejich náboženství je jen zárodkem jediného pravého učení

¹⁵⁸ Küng, H.: Projekt Weltethos. Piper Verlagh, München 2004, s. 170.

¹⁵⁹ Huntington, S.: Sřet civilizací. Rybka Publishers, Praha 2001, s. 393.

¹⁶⁰ Druhý vatikánský koncil bylo shromáždění více než 2 500 katolických biskupů na dosud posledním ekumenickém koncilu, které svolal papeř Jan XXIII. (1958–1963) a jeř zasedalo v letech 1962–1965. Cílem koncilu bylo reagovat na potřeby doby – mezi jiným například i na prohlubující se náboženskou pluralitu a vzájemné kontakty mezi křesťanstvím a jinými náboženstvími.

křesťanského) a byla kritizována i z vnitrocírkevních pozic právě kvůli přílišnému nadřazování církve a nerespektování jiných náboženství v jejich celistvosti a úplnosti. Před křesťany tak opětovně vyvstal problém nutnosti vymanit se z výlučného a nadřazeného postavení vůči ostatním.

Během bouřlivého dějinného průběhu dvacátého století můžeme ve světovém měřítku sledovat i konkrétní praktické pokusy o dialog. Například v roce 1993 se sešel druhý Parlament náboženství světa s cílem demonstrovat aktuální náboženskou diverzitu.¹⁶² Akce se zúčastnili reprezentanti více než dvou stovek náboženských skupin, od velkých světových náboženství přes tamní náboženské skupiny po novopohanství a různé alternativní směry. Křesťanské církve reprezentovali významní teologové, řeholní společenství a zástupci různých neoficiálních iniciativ. Výsledkem bylo společné prohlášení o společném boji proti problémům a hrozbám, kterým současný svět musí čelit. Například XIV. dalajláma ve svém projevu hovořil o tom, že jedno náboženství nemůže uspokojit každého člověka, proto je potřeba přijmout jako pozitivní fakt, že existuje mnoho náboženství, a je nutno usilovat o duchovní souhru. Jako příklad této vize uvedl již probíhající praxi vzájemných návštěv křesťanských a buddhistických mnichů v kláštorech druhého náboženství.¹⁶³ Cílem celého setkání bylo přijetí dokumentu Prohlášení ke světovému étosu, jenž vzešel z iniciativy zmiňovaného teologa Hanse Künga. Setkání Parlamentu v americkém Chicagu můžeme tedy chápat jako iniciativu, jež reprezentuje to, čemu se říká nový náboženský pluralismus.

V neodborných diskuzích bývá v současnosti problematika mezináboženského dialogu často zjednodušována nepřesným

¹⁶¹ Nostra aetate, odst. 2, z 28. 10. 1965. In: Dokumenty II. vatikánského koncilu.

Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří, 2002, s. 545-555.

¹⁶² Viz oficiální internetové stránky The Council for Parliament of the World's Religions, dostupné z URL: <http://www.cpwr.org>, on-line 2. 2. 2011 a knihu: Teasdale, W.; Cairns, G. F. (eds.): The Community of Religions: Voices and Images of the Parliament of the World's Religions. Parliament of the World's Religions, Chicago 1993.

¹⁶³ Srov.: Küng, H.; Kuschel, K. J.: Prohlášení ke světovému étosu: Deklarace parlamentu světových náboženství. CDK, Brno 1997, s. 76-77.

prohlášením, že všechna náboženství jsou v podstatě stejná, protože jim jde o podobný cíl, kterého dosahují za pomoci podobných prostředků, které pouze různě pojmenovávají. V následujících kapitolách se proto podrobněji zaměřím na úskalí mezináboženského dialogu a způsobu, jak lze jednotlivá náboženství srovnávat s důrazem na již projednané koncepty kontextuálního relativismu a perspektivismu.

7.1. Současná diskuze o spasitelské hodnotě nekřesťanských náboženství

Jako konkrétní historickou ukázkou vedení mezináboženského dialogu si ukážeme několik přístupů, kterými křesťané, jakožto příslušníci našeho civilizačního okruhu, pohlíželi a pohlížejí na nekřesťanská náboženství. Pokusím se na nich ukázat, jak křesťané nakládají se svojí pravdou, kterou z principu zjevení (tzn. uznáním definitivní danosti učení) nemohou zrelativizovat, ale na druhou stranu je stejný princip pudí k tomu, nezavrhnout, ba dokonce milovat všechny ostatní lidské bytosti vyznávající jiná náboženství. Pro křesťany je otázka mezináboženského dialogu velmi palčivá, protože na rozdíl od některých náboženství nemají ve své věrouce zabudovanou explicitní otevřenost k jiným náboženským tradicím v tom smyslu, že křesťanská pravda božího vtělení je velmi úzce vázána na jednu konkrétní osobu v dějinách. Z toho pro křesťany plyne jasná etická výzva: kde je spravedlnost pro ty, kteří nikdy neměli možnost ať už časově, prostorově či jinak poznat pravdu křesťanského zjevení? Co s těmito lidmi bude, musí se ptát poctivý křesťan, čte-li v Bibli přelomovou Pavlovskou zvěst, že všichni lidé jsou si rovni. Pokud by lidé, kteří nemohli poznat křesťanství, nemohli být spaseni, pak by křesťan těžko mohl zůstat se svým vyznáním

konzistentní. Čistě statisticky lze totiž konstatovat, že drtivá většina všech lidí, kteří kdy žili na planetě Zemi, neměli nejmenší možnost o křesťanském učení ani vzdáleně slyšet – ať už proto, že se narodili dávno před tím, než přišel na svět Ježíš Kristus, či proto, že žijí v prostorově zcela vzdálené nebo kulturně naprosto odlišné části zeměkoule. Současně se v Bibli můžeme dočíst, že Ježíš přišel na svět, aby vykoupil všechnen lid.¹⁶⁴ Napětí mezi těmito dvěma póly (spása všech lidí, ale pouze prostřednictvím jediného spasitele) pudí křesťany k hledání přijatelného řešení. Teologie si tuto palčivou otázku čím dál tím lépe uvědomuje a navrhuje několik způsobů řešení, které podrobněji popíší v dalších kapitolách.

Pojetí dialogu podle papežské rady pro mezináboženský dialog a Kongregace pro evangelizaci národů zahrnuje vzájemnou komunikaci za účelem dosažení společného cíle, postoj vzájemného respektu a přátelství (což je jakýsi „duch dialogu“) a konečně také souhrn pozitivních a konstruktivních mezináboženských vztahů s osobami a komunitami za účelem vzájemného poznání a obohacení. To vše ovšem za předpokladu respektování svobody druhého a poslušnosti k pravdě.¹⁶⁵ Pro křesťana je jeho vědomí spásy tak velkolepým darem, že to pro něj znamená i obrovskou zodpovědnost a potřebu předat tento dar ostatním lidem. To však neznamená, že by ho to opravňovalo k jakýmkoli násilným metodám – příkázání lásky k druhému člověku musí zůstat vždy na prvním místě. Pravdu a lásku křesťan nemůže oddělovat. Jacques Dupuis to potvrzuje slovy: „Bůh je [pro křesťany] pravda a láska. Jeho pravda a láska se zmocňuje lidí způsobem ‚známým Bohu‘ (Gaudium et Spes §22), často zcela jinak, než si představujeme. Můžeme tedy mluvit o jisté komplementaritě mezi křesťanskou pravdou a milostí a těmi, kteří jsou mimo křesťanství. Tato komplementarita však musí být korektně

¹⁶⁴ „On se za nás obětoval, aby nás vykoupil ze všeho hříchu a posvětil za svůj vlastní lid, horlivý v dobrých skutcích.“ (Tt 2, 14).

¹⁶⁵ Srov.: Dialogo e annuncio, dokument ze dne 19.5. 1991, č. 9, in Giola, F. (ed.): Il dialogo interreligioso nel magistero pontificio 1963-1993. Città del Vaticano 1994, s. 701.

determinována.“¹⁶⁶ Tento postoj zdůrazňuje nutnost zachování si pokorného přístupu k lidem jiného smýšlení – křesťan si nemůže být nikdy jist, jak se Boží působení projevuje v člověku jiného vyznání, což ho v dialogu zbavuje absolutizačních tendencí.

Proto se také můžeme čím dál častěji setkat se společnými „mezináboženskými meditacemi“, jejichž aktéři věří, že při společném praktikování nějaké formy modlitby se odehrávají podstatné věci na bázi „srdce“, nepřístupné racionálnímu vědomí, avšak s jasně viditelnými účinky sblížení na hlubší úrovni, která překlenuje všechny racionální rozpory.

Je nutné také nezapomínat, že se křesťanství nikdy plně neidentifikuje se svými konkrétně kulturními vyjádřeními a proto je pro křesťany nezbytné neustálé úsilí o vyjití z vlastních partikularismů vůči univerzální lásce a pochopení.

Navíc tu vždy zůstává otázka, nakolik je člověk doopravdy křesťanem – i křesťanské obrazy Boha jsou jen provizorní, proto by měl dialog křesťana samotného vést k hlubší vnitřní pravdivosti.

Současná diskuze o spasitelské hodnotě mimokřesťanských náboženství se začala probouzet k životu až od poloviny šedesátých let, ve větší míře pak od sedmdesátých let dvacátého století. Křesťané vycházejí ze základní pravdy křesťanské víry, a sice že Ježíš Kristus je jediný univerzální spasitel. Na tomto faktu, jak jsem ukázala dříve, nelze nic měnit. Každý věřící musí zacházet s pravdou svého náboženství jako s východiskem. Jedná se ale o východisko, se kterým lze dále pracovat. Religionistka a teoložka Denisa Červenková upozorňuje, že „je však třeba říci, že logika tajemství Vtělení vyžaduje, abychom se, podobně jako církevní spisovatelé prvních staletí, odvážili vystavit tomuto riziku, které přináší dialog s odlišnými kulturními a náboženskými tradicemi.“¹⁶⁷

¹⁶⁶ Dupuis, J.: *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*. Maryknoll, New York 2001, s. 257.

¹⁶⁷ Červenková, D.: *De religione: jak se křesťanství stalo náboženstvím*. Disertační práce obhájena 2010 na Katolické teologické fakultě v Praze, UK, s. 191.

Z toho tedy v rámci mezináboženského dialogu jasně vyplývá logická nutnost řešit otázku spásonosné hodnoty mimokřesťanských náboženství. Jak vyřešit napětí mezi tím, že křesťanský Bůh chce, aby všichni lidé došli ke spáse a tím, že je pouze jeden prostředník, který to může zajistit?¹⁶⁸

S tímto vědomím universálního daru spásy přistupovali první křesťané k židovskému národu a ukazovali mu naplnění spásy, které překračuje židovský Zákon. Současně, s tímž vědomím, byli nuceni vypořádat se s pohanským světem své doby, v němž byla spása zprostředkována skrze mnohost spasitelů. Toto dědictví víry připomněl II. vatikánský koncil takto:

„Církve věří, že Kristus, jenž pro všechny zemřel a vstal z mrtvých, dává člověku skrze svého Ducha světlo a sílu, aby mohl odpovědět na své nejvyšší povolání; věří, že lidem nebylo dáno pod nebem jiné jméno, v němž by došli spásy. Věří též, že klíč, střed a cíl celých lidských dějin je v jejím Pánu a Učiteli.“¹⁶⁹

V deklaraci Dominus Iesus se pak můžeme dočíst: „Je proto nutno pevně věřit jako pravdu katolické víry, že universální nabídka spásy Jediného Boha v Trojici je dávana a dosažena jednou provždy v tajemství vtělení, smrti a vzkříšení Božího Syna.“¹⁷⁰ Teologie tedy musí vzít v potaz všechny tyto články víry a na jejich základě se snažit nalézt východisko, jak pojmout existenci dalších náboženských

¹⁶⁸ Viz Nový Zákon: „Je totiž jeden Bůh a jeden prostředník mezi Bohem a lidmi, člověk Kristus Ježíš, který dal sám sebe jako výkupné za všechny, jako svědectví v určený čas.“ 1. List Tim 2 (4-6). Nový Zákon tuto skutečnost jasně potvrzuje i na dalších místech: „Otec poslal Syna, aby byl Spasitelem světa“ (1 J 4, 14); „Hle, beránek Boží, který snímá hříchy světa.“ (J 1, 29). Petr, ve své řeči před Sanhedrinem, v níž ospravedlňuje uzdravení muže s rukou chromou od narození, jež bylo vykonáno v Ježíšově jménu (srov.: Sk 3, 1-8), prohlašuje: „V nikom jiném není spásy; není pod nebem jiného jména, zjeveného lidem, jímž bychom mohli být spaseni.“ (Sk 4, 12). Sv. Pavel k tomu ještě dodává, že Ježíš Kristus je „Pánem všech“, „soudcem živých i mrtvých“ a proto „pro jeho jméno budou odpuštěny hříchy každému, kdo v něho věří“ (Sk 10: 36,42. 43).

¹⁶⁹ II. vatikánský koncil, Pastorální konstituce o církvi v dnešním světě *Gaudium et spes* (7. prosince 1965), Zvon, Praha 1995.

¹⁷⁰ Katolická církev. Kongregace pro nauku víry: Deklarace Dominus Iesus: o jedinečnosti a spásonosné univerzalitě Ježíše Krista a církve. Sekretariát České biskupské konference, Praha 2000, III. (14).

zkušeností, zda jim může být přiřknuta také nějaká role v rámci zprostředkování spásy, zda ke spáse mohou přispět různé historické postavy a „pozitivní“ prvky těchto náboženství. Od II. vatikánského koncilu se teologická bádání rozběhla v tomto směru naplno. Východiskem pro ně je mimo jiné koncilní prohlášení: „jediné prostřednictví Vykupitele nevylučuje, nýbrž vyvolává rozličnou spolupráci tvorů, vyplývající z účasti na jediném zdroji“¹⁷¹. Obsah tohoto spoluúčastného zprostředkování může být podle tohoto prohlášení hlouběji zkoumán a rozvíjen teology, ale vždy musí zůstat v souladu s principem jediného prostřednictví Kristova: „I když různé druhy a stupně spoluúčastného zprostředkování nejsou vyloučeny, svůj smysl a hodnotu získávají výlučně z prostřednictví Kristova a nelze je považovat za paralelní nebo komplementární k němu.“¹⁷² Jednoznačně to tedy znamená, že jakákoli východiska, která by počítala se spásou mimo jedinečné prostřednictví Ježíše Krista, jsou pro křesťany v rozporu s jejich vírou. V tomto smyslu lze říci - a je podle křesťanů nutné trvat na tom, že Ježíš Kristus má pro lidstvo a jeho dějiny význam a hodnotu, které jsou jedinečné a jediné, vlastní pouze jemu, výlučné, universální a absolutní. Ve vyjádření vědomí této skutečnosti II. vatikánský koncil tvrdí:

„Boží Slovo totiž, skrze něž všechno bylo stvořeno, samo se stalo tělem, aby tak - jako dokonalý člověk - všechny spasilo a celé veškerenstvo znovu spojilo jako pod jednu hlavu. Pán je cíl lidských dějin, bod, v němž se sbíhají tužby dějin a civilizace, střed lidského pokolení, radost všech srdcí a naplnění všech jejich tužeb. Jeho vzkřísil Otec z mrtvých, vyvýšil a umístil po své pravici, jeho ustanovil soudcem živých i mrtvých.“¹⁷³

¹⁷¹ II. vatikánský koncil, věroučná konstituce *Lumen gentium*. Věřoučná konstituce o církvi. (21. listopadu 1964). Scriptum, Praha 1992, (62).

¹⁷² Jan Pavel II: Encyklika *Redemptoris Missio* (7. prosince 1990), Zvon, Praha 1994, (5).

¹⁷³ II. vatikánský koncil, pastorální konstituce: *Pastorální konstituce o církvi v dnešním světě Gaudium et spes* (7. prosince 1965), Zvon, Praha 1995, (45). Nezbytnost a absolutní jedinečnost Krista v lidských dějinách je dobře vyjádřena v rozjímání sv. Ireneje

Nebo dále: „právě tato jedinečnost dává Kristu absolutní a universální význam, jímž zůstává, přestože k nim patří, středem a cílem dějin: Já jsem Alfa i Omega, první i poslední, začátek i konec (Zj 22, 13)“¹⁷⁴.

Srovnáme-li tuto křesťanskou tezi o jedinečnosti s postojem k vědomí vlastní výlučnosti například na indickém subkontinentu, zjistíme, že zde situace není zdaleka tak dramatická – ve východních náboženských směrech není kladen tak velký důraz na důležitost tohoto jediného pozemského života, protože řada východních náboženských směrů vychází z teorie koloběhu životů. Člověk má tedy ke spáse k dispozici tolik životů¹⁷⁵, kolik potřebuje a jednou se s „pravou“ cestou jistě střetne. Proto také učitelé těchto náboženství doporučují spíše žít a držet se té tradice, která je jeho kultuře nejbližší, k čemuž přispívá i víra, že se člověk narodí právě tam, kde se může naučit to, co zrovna potřebuje ke své cestě spásy a kde si na základě svých karmických dispozic¹⁷⁶ „zaslouží“ být. Tento postoj pak je samozřejmě mnohem méně traumatizující pro všechny strany, uvažujeme-li o zástupcích jiného náboženství a „pravosti“ jejich nauky. Proto se i křesťané snaží stále více posunout z pozice „jenom

o prvorodosti Ježíše jako jednorozeného Syna: „V nebi jako prvorozený z Otcova rozhodnutí pořádá a rozhoduje všechny věci. Na zemi jako prvorozený z Panny, muž svatý a spravedlivý, bohabojný a Bohu milý, dobrý a dokonalý ve všech ohledech, zachraňuje z pekla všechny ty, kdo ho následují, protože je prvorozený z mrtvých a původce božského života.“ (*Demonstratio apostolica*, 39: SC 406, 138).

¹⁷⁴ Jan Pavel II: *Encyklika Redemptoris Missio* (7. prosince 1990), Zvon, Praha 1994, (6).

¹⁷⁵ Samsára (v sanskrtu a páli „neustálé putování“) je označení pro koncept znovuzrození známý zvláště ve východních náboženstvích (hinduismu, buddhismu a džinismu). V těchto náboženstvích je tento koloběh stále nových a nových životů považován za strastiplný. Únik z něho je možný prostřednictvím poznání pravé skutečnosti (záleží pak na tom kterém duchovním směru, co za pravou skutečnost považuje). Tak je dosaženo stavu „vysvobození“ (a v některých variantách i „věčného štěstí“), který hinduisté označují jako mókša a buddhisté jako nirvána.

¹⁷⁶ Současný život je buddhisty považován jen za prchavý okamžik v nekonečném, stále znovu se opakujícím cyklu zrození, stárnutí, utrpení a smrti. V jaké formě se bytost znovu narodí, závisí na její minulé karmě. Pokud například v předešlých životech bytost konala prospěšné činy, narodí se jako člověk nebo v nebeských sférách jako „božská“ bytost (déva).

my máme pravdu“ do pozice „my máme pravdu, vy máte alespoň částečnou pravdu“.

7.2. Ambivalence mezi vírou a náboženstvím

Český teolog Ctirad Václav Pospíšil uvádí ve své statí Různé přístupy křesťanů k ostatním náboženstvím¹⁷⁷ tři hlavní témata, která se pojí s touto problematikou. Podle něj existuje ambivalence (dvoznačnost) poměru mezi vírou a náboženstvím, která stojí na dvou základních rovinách. Jednak na vztahu mezi zjevením a jeho přijetím křesťanskou nebo judaistickou vírou na jedné straně a mimobiblickými náboženstvími na druhé straně, a jednak na napětí v životě každého vyznavače živého Boha mezi vírou a jejími konkrétními náboženskými projevy. Vztah mezi zjevením a jeho přijetím křesťanskou nebo judaistickou vírou a mimobiblickými náboženstvími pak implikuje výše popsany aktuální problém současnosti: a sice otázku spásonosné hodnoty a významu mimokřesťanských náboženství.

Podstata problému tkví podle Pospíšila v tom, že v průběhu křesťanských dějin byl postupně tematizovaný nárok křesťanství na nadpřirozený původ Božího sebezjevení a sebedarování. Ostatní náboženství si proto nemohou nárokovat nadpřirozený základ v pravém slova smyslu a křesťanství se tak nadřazuje nad všechna ostatní náboženství. Náboženství je v tomto smyslu pak čímś přirozeným, zatímco víra je nadpřirozený dar, který člověk svobodným rozhodnutím přijímá (vlitá božská ctnost, která je svobodným úkonem každého člověka). V tomto smyslu uvažoval

¹⁷⁷ Pospíšil, C. V.: Různé přístupy křesťanů k ostatním náboženstvím. In: Taschner, K.; Hošek, P. (ed.): Evangelikální fórum – sborník evangelikálních teologů: Křesťané a jiná náboženství. Návrat domů, Praha 2004, s. 99-120.

například teolog Karl Barth¹⁷⁸ (představitel dialektické teologie), který považoval náboženství za čistě lidský výplod bez vlastní spasitelské hodnoty.

Pospíšil poukazuje na to, že mimokřesťanská náboženství a filozofie, které nejsou ovlivněny křesťanstvím, mohou být považovány za jakousi „směs pozitivního a negativního směřování“¹⁷⁹. Například již významný apologeta Justin tvrdil, že přítomnost semen Slova můžeme nalézt už v řecké filozofii. Známa a zajímavá je Justinova úvaha nad logos spermatikos. Zjednodušeně ji můžeme reprodukovat následovně: Už ve starých filozofických systémech (platónismus, stoa) a náboženstvích (judaismus) můžeme již spatřit semínka (řecky „spermata“) Božího Slova. Ježíš Kristus však představuje pro křesťany vtělené Slovo (logos), a proto má křesťanství pravdu plnou, zatímco dřívější nauky mají z pravdy jen zlomky. Tato starobylá úvaha otevírá prostor pro mezináboženský dialog.¹⁸⁰ Nebo Klement Alexandrijský považoval filozofii za přípravu na příchod vtěleného Slova pro Řeky a podobně vnímal i dar Zákona pro Židy. Církevní otcové tedy uznávali řeckou filozofii (jako pomocnou), ale mimokřesťanská náboženství ne – ty byly podle nich modloslužbou. U církevních otců lze nalézt postoj blízký Barthovi, Lutherovi (odsouzení mimokřesťanských náboženství jako „náboženství“ – tedy lidských výtvorů nepřibližujících ke spáse), ale i ospravedlňující komplexnější hodnocení mimokřesťanských náboženství (uznání filozofie).

Otázku, kterou dále Pospíšil v tomto směru řeší, je podle jakého kritéria lze hodnotit pozitivní a negativní v náboženstvích? Pozitivní role náboženství tkví podle Pospíšila v tom, že je to výraz touhy člověka po transcendentnu – po spáse a tím i pravdivý výraz

¹⁷⁸ Karl Barth byl švýcarský protestantský teolog, iniciátor a vůdčí osobnost tzv. dialektické teologie (zvané též teologie krize či teologie Slova). Barth přijímá kritiku náboženství (Nietzsche, Feuerbach) a sám kritizuje lidskou snahu se dostat k Bohu.

¹⁷⁹ Pospíšil, C. V.: Různé přístupy křesťanů k ostatním náboženstvím. In: Taschner, K.; Hošek, P. (ed.): Evangelikální fórum – sborník evangelikálních teologů: Křesťané a jiná náboženství. Návrat domů, Praha 2004, s. 101.

toho, co do lidské přirozenosti vložil Stvořitel (tzn. zaměření k nadpřirozenosti zjevení a víry). Potom lze různá náboženství hodnotit jako „*preparatio evangelica*“ – přípravu na Slovo Boží. O negativní roli náboženství mluvíme, pokud je to jen projekce vlastního pokřiveného obrazu Boha navenek, do sebe uzavřený systém, pokud je méně otázkou a více pseudoodpovědí, kterou člověk konstruuje sám (a tím stojí proti záměru Stvořitele).

Druhým velkým tématem je napětí v životě každého vyznavače Boha mezi vírou a jejími konkrétními náboženskými projevy, které jsou dobově a místně podmíněné „inkulturace víry“. Kultura i náboženství jsou podle Pospíšila „sakralizované, respektive sekularizované škály hodnot a paradigmatické jednání“¹⁸¹. Mluví tedy o inkulturované definici „náboženství“ i „víry“. Definovat náboženství je problém, protože snadno může dojít k příliš parciálnímu pohledu na náboženský fenomén nebo naopak příliš bezobsažnému pojetí a současně by bylo nutné pokrýt touto definicí teistická i neteistická náboženství. Víra bude tedy mít, jak tvrdí Pospíšil, vždy nějaký náboženský – tedy kulturní „oděv“!

Tento oděv ale musí být „střížen“ podle rozměrů víry - hovořit o čisté víře je podle Pospíšila iluzorní a ahistorické, protože konkrétně prožívaná víra vždy „vtělená“ do doby a kultury. Věřící si musí uvědomovat přechodnost a stálou provizornost kulturního oděvu víry i přesah víry nad jejími kulturně a dobově podmíněnými projevy. Ovšem ani konkrétně prožívané křesťanství není imunní vůči škodlivým formám náboženskosti: majetnický postoj k pravdě, uzavřenost univerzalitě lásky (i k nepřítelům) apod. pak zcela opravňuje Barthovu ostrou kritiku náboženskosti jakožto lidského výtvaru bez spásné hodnoty.

¹⁸⁰ Srov.: Spisy apoštolských otců. Kalich, Praha 2004.

¹⁸¹ Pospíšil, C. V.: Různé přístupy křesťanů k ostatním náboženstvím. In: Taschner, K.; Hošek, P. (ed.): Evangelikální fórum – sborník evangelikálních teologů: Křesťané a jiná náboženství. Návrat domů, Praha 2004, s. 104.

Pospíšil ve své studii shrnuje názorové proudy, v jejichž rámci se křesťané vymezují vůči ostatním náboženstvím. Většina křesťanských teologů dnes zastává názorový okruh tzv. „náboženské universum christocentrické, christologie inkluzivní“ – tedy nevylučuje spásu mimo církve, přiznává jistou přípravně spásonosnou úlohu mimokřesťanským náboženstvím a zároveň uznávají Krista jako jediného spasitele. Původně převládalo zcela exkluzivistické pojetí, což se změnilo až se změnou kulturního paradigmatu, kdy padl mýtus bílého muže, mýtus jednoznačné kulturní nadřazenosti Evropy a také mýtus pozitivistické vědy jako prostředku sebespasení člověka.

Díky uvědomění si vlastních krutostí v průběhu dějin Evropanů vůči ostatním (které rozhodně nelze ignorovat), došlo k přehodnocení do té doby jasného paradigmatu o výlučnosti křesťanství.

Jiná klasifikace, kterou popisuje Pospíšil je založena na třech způsobech přijímání nekřesťanských náboženství. Jedná se o eklesiocentrismus (podobně exkluzivismus), christocentrismus (podobně inkluzivismus), který má nejvíce zastánců mezi teology, a teocentrismus (podobně pluralismus). Tyto tři směry nyní podrobněji rozeberu.

7.3. Systematizace postojů křesťanů k ostatním náboženstvím podle Pavla Hoška

Z mírně jiného úhlu pohledu na konkrétní způsoby vedení dialogu křesťanů s jinými náboženstvími se dívá evangelický teolog Pavel Hošek ve své studii *Na cestě k dialogu*¹⁸². Pospíšilova pozice „rezignace“ k inkluzivismu se mu nezdá dostačující, proto se snaží dovést uvažování o dialogu ještě o krok dále. Hošek podotýká, že

¹⁸² Hošek, P.: *Na cestě k dialogu. Návrat domů*, Praha 2005.

globalizovaný svět náboženského pluralismu nutí věřící „vybrat si“ mezi třemi základními alternativami teologie náboženství (exkluzivismus, inkluzivismus, pluralismus), z nichž ani jeden nerespektuje mimokřesťanská náboženství v jejich celistvosti. Není to tedy jen teologický problém, ale hlavně problém etický se spoustou mocensko-politických důsledků. Zásadní problém vidí Hošek, podobně jako dříve zmiňovaný Peter Winch, v posuzování jiného v kategoriích stejného – nerozlišení mezi diskursy. Rovněž potřeba uhájení křesťanské pravdy jako pravdy nejvyšší, která si může nárokovat možnost sjednocovat a obracet, je podle něj určitou překážkou, se kterou je nutné pracovat ve smyslu výroku Gabriela Marcela:

„jednotu (náboženství) nelze ani nadekretovat ani prosadit lidskou vůlí. (...) Pravý ekumenismus začíná tam, kde připustíme, že druzí – a nejen jednotlivci, ale i církevní společenství jako taková – mají také pravdu, i když říkají něco jiného než my, že mají také jakousi pravdivost, svatost, i když nejsou součástí ‚našeho‘ křesťanství.“¹⁸³

Podívejme se nyní podrobněji na jednotlivé alternativy a zamysleme se nad jejich problematickými stránkami.

7.3.1. Exkluzivismus

Nejobvyklejší přístup k zástupcům jiných náboženství v dějinách křesťanské církve je tzv. exkluzivismus, jehož východiska jsem výše důkladně popsala. Tento směr trvá na výlučnosti, jedinečnosti a univerzálním dosahu vlastní tradice. Dnes se pro něj používá spíše pojem partikularismus, protože vychází z přesvědčení, že právě naše tradice (ať už hovoří buddhista, muslim či křesťan) je nejpravdivější, nejlepší a tím tedy ta jediná správná. Tento postoj je do

¹⁸³ Marcel, G.: Od názoru k víře. Vyšehrad, Praha 2004, s. 266.

určité míry přirozený: pokud bychom své přesvědčení nepovažovali za nejlepší, proč bychom dávno nezastávali přesvědčení jiné, ptá se Hošek. Exkluzivismus v sobě skrývá nebezpečí absolutizace v podobě restriktivismu, což je vyhraněná forma křesťanského exkluzivismu, která počítá se spásou jen pro ty, kdo vědomě přijali evangelium. Pro většinu lidí, kteří evangelium nepřijali, to pak znamená věčné zatracení – toto je tzv. „fewness doctrine“, kterou si dnes již nedovolí zastávat žádný teolog. V této oblasti se exkluzivistický názor dnes spíše přiklání k pokornému agnosticizmu.¹⁸⁴

Na jiná náboženství nahlíží exkluzivisté vesměs velmi skepticky (př. jsou to výtvary d'ábla apod.). Exkluzivismus má silné exegetické zakotvení, tím i motivaci k misi a silnou oporu v církevní tradici. Jeho problematickým aspektem je ovšem především, to, že exegeticky není zcela v Bibli zakotven ve všech otázkách, o některých dokonce mlčí Bible úplně. Nejzásadnější problém exkluzivismu ovšem je, že většina lidí na planetě by musela být zatracena, protože se nedostala do kontaktu s křesťanskou zvěstí. Tím toto tvrzení více méně popírá to, co svědčí o milosrdnosti a dobrotě Boha Bible. Proto se v současnosti většina teologů kloní k otevřenější alternativě exkluzivismu, kterou je inkluzivismus.

7.3.2. Inkluzivismus

Rozdíl mezi těmito dvěma alternativami spočívá především v tom, že první a priori odsuzuje vše „jiné“ k zatracení, zatímco druhá všemu „jinému“ přisuzuje optimističtější vidinu „nevědomé“ spásy. Inkluzivističtí myslitelé připouštějí možnost, že člověk, který nikdy nepoznal křesťanské náboženství, může být spasen, ovšem pouze křesťanským Bohem, kterého tak pozná až po smrti. Inkluzivisté tedy, stejně jako exkluzivisté, nepřipouštějí možnost spásy skrze kohokoli či cokoli jiného v jiném náboženství.

¹⁸⁴ Srov.: Hošek, P.: Na cestě k dialogu. Návrat domů, Praha 2005, s. 68.

Inkluzivismus sice vychází z univerzálního soteriologického optimismu – připisuje možnost spasení zemřelých novorozenců nebo například mentálně postižených lidí, kteří neměli možnost přijmout evangelium¹⁸⁵, trvá ale na nezbytnosti Kristova díla při spáse. Tyto případy lidí, kteří nikdy nedostali možnost stát se křesťany, jasně ukazují nutnost vypořádat se s křesťanskou výlučností velkoryseji, než předkládá přísné exkluzivistické řešení.

Člověk podle inkluzivistů může participovat na spáse, aniž by o tom věděl (prostřednictvím tajemného působení Ducha svatého, který je jednou z „forem“ křesťanského Boha¹⁸⁶). Dochází zde tedy k jakémusi rozvolnění vazby mezi tím, co se ve skutečnosti s člověkem děje a tím, co je skryto v nepřístupných hlubinách motivací onoho konkrétního člověka, což je hojně kritizováno - křesťanská teologie tím ztrácí jasné kontury a otevírá se pole spekulacím (není nijak prokazatelné co kde a jak onen Duch svatý působí v lidech mimo křesťanství). Toto pojetí však k existenciálnímu soudu o někom jiném onoho „jiného“ vůbec k ničemu nepotřebují, což je dost problematické, protože je v tom cítit jasně nadřazená pozice „držitele“ pravdy.

Karl Rahner přišel v tomto kontextu s pojmem „anonymní křesťan“¹⁸⁷. Tento pojem označuje člověka, který žije spravedlivě v souladu se svědomím, ač nedošel plného poznání evangelia. Díky tomu pak může být spasen stejně, jako by křesťanem byl. Ovšem existuje oprávněná kritika, která se ptá, jaký smysl by pak měla světová misie křesťanů a jaký křest, kdyby stačilo „dobré chování a vůle“ a nebyl by potřebný „skutečný“ ritus? To by pak Rahnerovo pojetí křtu sesadilo tento rituál na téměř bezvýznamnou pozici. Rahner na to odpovídá nutností podpory misí a vědomého přijetí křesťanství,

¹⁸⁵ Tímto tématem se blíže zabývá např.: Mezinárodní teologická komise: Naděje na spásu pro děti, které umírají nepokřtěné. Krystal OP, Praha 2008.

¹⁸⁶ Exegeticky zakotveno in: Jan (3,8) „Vítr vane, kam chce“. Toto tvrzení je ve smyslu tomistické myšlenky implicitní víry (srov.: Dupuis, J.: *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*. Maryknoll, New York 2001, s. 144nn).

¹⁸⁷ Rahner, K.: *Schriften zur Theologie VI*. Benzinger, Einsiedeln 1965, s. 545 – 554.

které činí z bezejmenných křesťanů křesťany vědomé – se jménem.

V této logice pak ale také vyznavači jiných náboženství mají právo považovat křesťany za anonymní buddhisty, hinduisty (ateisty), což pro křesťany není dost dobře přijatelné a rovněž to ukazuje na slabé stránky tohoto přístupu.

Vladimír Boublík (zvaný často „teolog v exilu“) naproti tomu přišel s konceptem „anonymního katechumena“¹⁸⁸, což je takový člověk, který mimo křesťanství upřímně hledá pravdu a žije v souladu se svým svědomím a není násilně označen za křesťana, i když anonymního. Je označen pouze za člověka „sympatizujícího“ s křesťanským postojem, ovšem bez znamení křtu. Toto je do značné míry vyváženější pozice, protože ač stále vychází z jediné „nadřazené“ pravdy křesťanství, nechává prostor všemu pozitivnímu, čím je člověk v tom kterém náboženství připravován na osobní setkání s křesťanským Bohem po smrti, ale současně neubírá smysl misijnímu nasazení křesťanů ve světě a nečiní ze křtu pouhý ritus jako je tomu v případě anonymního křesťana.

V rámci inkluzivismu se můžeme setkat i s koncepcí spásné dějinné retroaktivity, která popisuje možnost spasení i těch, kdo se narodili a zemřeli před příchodem Krista. Smrt je univerzální záležitost z antropologického hlediska. Ve smrti se každý setkává s Kristem – a tak univerzalita smrti jakožto důsledku hříchu se stává univerzalitou spásy přinesené Kristem.¹⁸⁹

To ale současně podle inkluzivistů neznamená, že každý musí dojít spásy. Rozhodně však minimálně existuje možnost, aby jí došel, i když není křesťanem. Na druhou stranu platí, že křesťanství a víra je stále hlavní a řádná cesta spásy, která dává člověku všechny potřebné prostředky. Dojít spásy jinak je vždy složitější, ne-li nemožné, proto má smysl evangelizace (jako bezpečnější cesta k Bohu). V tom stále

¹⁸⁸ Katechumen je označení pro člověka, který se připravuje na přijetí křtu a prošel již úvodním iniciačním obřadem katolické církve. Srov.: Boublík, V.: *Teologie mimokřesťanských náboženství*. Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2000, s. 320 – 334.

můžeme sledovat jasnou tendenci nadřazovat křesťanskou pravdu jako jedinou nejvyšší.

Jelikož řada protestantských inkluzivistů vychází z pojetí náboženství jako kulturně a dobově podmíněné spirituální zkušenosti, je možné podle Hoška pojmout je jako více či méně zdařilou recepci (ovlivněnou mnoha faktory) absolutna a zjevení. Všechna náboženství tak mají alespoň dílčí pravdu – jsou jednotlivými fázemi univerzálních duchovních dějin. Problémem vzhledem k mezináboženskému dialogu ale stále zůstává, stejně jako v exkluzivistickém přístupu, že jediným přijatelným vrcholem těchto dějin je křesťanství.

Povolíme-li vazbu mezi tím, co se v náboženství říká a tím, co se „skutečně“ děje v lidském nitru, pak tím v podstatě devalvujeme náboženské výpovědi včetně jejich závaznosti, normativity a také jejich pravdivostního nároku. To je zřejmě také podle Hoška nejvýznamnější slabinou inkluzivistického pojetí.¹⁹⁰

7.3.3. Inkluzivismus Paula Tillicha

Tillich ovlivněn idealistickou filozofií (především Friedrichem Schellingem) zdůrazňuje, že má-li mít řeč o Bohu vůbec smysl, teolog si musí být vědom tzv. ontologické difference¹⁹¹ – Bůh je sice nejvyšší jsoucno, ale nepatří do téže „množiny“ jako ostatní entity: „Představa osobního Boha, který se vměšuje do přírodního dění nebo který je pokládán za „příčinu neodvislou od přírodních účinků“, činí Boha přírodním předmětem mezi ostatním, objektem mezi objekty, jsoucnem mezi ostatním jsoucnem.“¹⁹² Bůh tedy není objekt – a to ani ten nejdokonalejší, jakého by člověk mohl myslet. Jakékoli

¹⁸⁹ Srov.: Hošek, P.: Na cestě k dialogu. Návrat domů, Praha 2005, s. 75 nn.

¹⁹⁰ Srov.: tamtéž.

¹⁹¹ Zde je Tillich silně inspirován Martinem Heideggerem.

¹⁹² Tillich, P.: Lidské tázání po nepodmíněném. 3K, Brno 1997, s. 45.

zpředmětnění Tillich v této souvislosti označuje za demonizaci a idolatrii.¹⁹³

Nelze tedy pokračovat ve větě „Bůh jest...“, protože vše je podle Tillicha pouhou metaforou. Tímto se Tillich blíží negativní (apofatické) teologii, která tvrdí, že o Bohu nemůžeme vypovědět nic, protože nepatří do stejného řádu existujících předmětů či bytostí jako my. „Symboly nemohou být napadeny empirickou kritikou. Symbol není možno zničit tím, že je kritizován kategoriemi patřícími do oblasti přírodní vědy nebo dějepisectví.“¹⁹⁴

7.3.4. Trinitární model

Zvláštní typ křesťanského pojetí inkluzivismu je aplikace trinitárního principu na model mezináboženských vztahů. Učení o Trojici symbolicky vyjadřuje jednotu a rozlišenost v Absolutnu podobně jako jsou jednotlivé rozlišené náboženské tradice spojené v univerzální náboženské zkušenosti. Toto pojetí, které rozvíjel například Raimon Panikkar¹⁹⁵ nebo Tomáš Halík, už ale v určitém smyslu hraničí s pluralismem. Zároveň ale ukazuje možnost, jak přijmout jiná náboženství – teprve ve vzájemné dialogické interakci mohou adekvátně zrcadlit Tajemství. Tomáš Halík to popisuje následovně: „věřit v Trojici znamená uznat legitimitu tří rozdílných pohledů na Boha, které ve vši svébytnosti tvoří nerozdílnou a rovnomocnou jednotu.“¹⁹⁶ Náboženství se vzájemně doplňují

¹⁹³ Srov.: Pavlincová, H.; Horyna, B.: *Filosofie náboženství*. Masarykova univerzita, Brno 1997, s. 88nn.

¹⁹⁴ Tillich, P.: *Lidské tážení po nepodmíněném*. 3K, Brno 1997, s. 54.

¹⁹⁵ Srov.: Panikkar, R.: *The Trinity and the religious experience of man: icon-person-mystery*. Orbis Books, New York 1973.

¹⁹⁶ Halík, T.: *Ptal jsem se cest*. Portál, Praha 1997, s. 248. Halík tuto trojiční teorii rozvíjí: „Jeden pohled zhruba odpovídá buddhismu: Bůh jako Otec je propastný základ, zdroj, sám o sobě nevýslovný a nepojmenovatelný, tichý. Tento „Mlčící“ se vyslovuje až skrze Slovo, „druhou osobu“, která na sebe bere lidskou přirozenost: pohled na Boha jako Logos nás spojuje s náboženstvím Zjevení, nesenými proroky. Velká úloha lidské přirozenosti nás dále spojuje s humanisty, kteří vyzdvihují hodnotu a velikost lidství. A Duch, který sjednocuje, je zas blízký pohledu hinduismu. Všechny tyto tři pohledy, jsou-li navzájem izolovány, mají zřetelná úskalí. (...) Teologie Trojice tak může být bázi nejintimnější

a zapadají do sebe jako ozubená kolečka, bez kterých by celkový stroj nefungoval.

Problémem inkluzivismu je to, že exegetům činí větší obtíže jej obhájit, než je tomu u exkluzivismu. V Bibli totiž nelze nalézt explicitní vyjádření o spáse těch, kteří vlastní vinou evangelium nikdy neslyšeli. Proto zde nastupuje teologická syntéza.

Inkluzivismus je tedy mírnější variantou exkluzivismu, protože je vůči jinověrcům mnohem vstřícnější. Nicméně stejně jako exkluzivismus nemůže opustit vizi nezbytnosti Kristova díla na spáse. Inkluzivistický postoj katolické církve vychází z teze, že „mimo církev není spása“, ovšem ke spáse není nutná institucionální příslušnost k ní. Pohané mohou být (nevědomky) orientováni směrem k církvi. V rámci katolické církve lze ovšem sledovat široké názorové spektrum v diskuzi o mimokřesťanských náboženstvích.

V určitém smyslu je tento přístup problematičtější než exkluzivismus, protože přehlíží rozdíly a druhému vlastně rozumí lépe, než on sám sobě. Jakési „nucení“ ke křtu jako v případě exkluzivismu již není na místě, protože inkluzivisté druhého pokřtí samovolně bez jeho vědomí. Tím tento postoj jasně dává najevo svou jedinečnost a převahu, což je vlastně projevem manipulace, nikoliv férového dialogu. Na druhou stranu se takto ale inkluzivismus mnohem lépe vyrovnává s otázkou teodiceje (otázkou po původu zla a nespravedlnosti ve světě) tím, že spravedlnost rozšiřuje na všechny lidi, což ho činí tolik přitažlivým a oblíbeným.

7.3.5. Pluralismus

Třetí variantou přístupu věřících jednoho náboženství k jiným náboženstvím je podle Pavla Hoška „pluralismus“, který se na rozdíl

integrace a hlubokého milujícího sdílení cest prožívání Boha v různých náboženstvích, a to dokonce v samém srdci křesťanského tajemství.“

od předchozích dvou přístupů snaží především o potření elitářství v otázce jedinečnosti pravdy. „Jsou-li všechny náboženské tradice dobově a kulturně podmíněné symbolické výrazy lidské religiozity, proč by právě křesťanství mělo být nejlepší, proč by křesťanský Spasitel měl být univerzálním Spasitelem?“¹⁹⁷, ptá se Pavel Hošek.

Teze pluralismu byly poprvé promyšleny v programovém spisu: *The Myth of Christian Uniqueness*.¹⁹⁸ Autoři zde srovnávají různá náboženství na třech úrovních: historicko-filozofické, mystické a prakticko-etické úrovni. Historicko-filozofická úroveň podle nich ukazuje, že všechna náboženství jsou si rovnocenná, protože jsou výrazem univerzální lidské zkušenosti setkávání se „Svatým“ či „Poslední skutečností“ – vnější výraz této zkušenosti nese silné stopy historické a kulturní podmíněnosti. Nikdo nemá privilegovaný přístup k pravdě, nikdo nedisponuje patentem na zjevení, proto je podle pluralistů nutné držet vzájemný respekt.

Mystická úroveň náboženství dokazuje, že všem náboženstvím je společná niterná duchovní zkušenost, předcházející reflexi a verbalizaci, ve které se následně rozrůzní vlivem kulturních podmínek. Všechna náboženství se tedy vztahují k témuž Tajemství, s nímž se lze setkávat v hlubinné mystické zkušenosti. Jazykové vyjádření této zkušenosti je sekundární a není plně směrodatné – nese stopy lidské omezenosti a situovanosti, což způsobuje, že si pak v rovině věrouky jednotlivá náboženství (zdánlivě) protirečí.

Prakticko-etická úroveň náboženství poukazuje na to, že všechna náboženství shodně usilují o soteriologickou transformaci jednotlivců i společnosti – tedy o praktickou proměnu. Všechna náboženství mají jakýsi eschatologický úběžník – nirvánu, Boží království, Věčná loviště apod.

Všechny tři úrovně hledají nějakou společnou podstatu, k jejímuž obraznému vyjádření používají ilustrace různých

¹⁹⁷ Hošek, *Na cestě k dialogu. Návrat domů*, Praha 2005, s. 91nn.

náboženství jako různých stezek na svazích téže hory. Tyto stezky směřují ke stejnému vrcholu.

V knize *The Myth of religious Superiority*¹⁹⁹ podává Paul F. Knitter v šesti bodech vysvětlení principů konsenzu pluralistické vize: „1. všechna náboženství mají v rámci své vlastní tradice prostředky k přijetí pluralistického modelu. (...) 2. Na rozdílech záleží. (...) 3. Všechny náboženské tradice, různými způsoby uznávají, že konečná realita nebo pravda, která je předmětem jejich víry je nad rámec úplného lidského chápání. (...) 4. Pluralita neznamena relativismus. (...) 5. Nejnaléhavější (i když ne jedinou) formu mezináboženského setkání je dnes etický dialog mezi náboženstvími. (...) 6. Ve všech svých setkáních a rozhovorech, musí zastánce daného náboženství respektovat svobodu svědomí.“²⁰⁰

Pluralisté se obávají, že tvrzení o náboženské nadřazenosti až příliš snadno, pokud ne vždy, svádí k náboženskému násilí. Proto se všemi silami snaží obhájit rovnocennost všech náboženství, ovšem, jak dále ukážu, paradoxně až na úkor nadřazení svého náhledu nad všechna tato náboženství.

7.3.6. Pluralismus Johna Hicka

Nejznámější variantu pluralismu vytvořil John Hick. Jeho východiska jsou podobná negativní teologii, protože Bůh či „Poslední skutečnost“ je podle něj nepoznatelná, dokazatelná pouze eschatologicky – tj. poznáme ji až na konci dějin. Můžeme o ní vypovídat pouze negativně, nelze jí tedy pozitivně připsat žádnou vlastnost apod. Protože je svět z náboženského hlediska

¹⁹⁸ Srov.: Knitter, P.; Hick, J. (eds.): *The Myth of Christian uniqueness*. Orbis books, Maryknoll, New York 1987.

¹⁹⁹ Knitter (ed.) P.: *The Myth of religious Superiority. A Multifaith Exploration*. Orbis books, Maryknoll, New York 2005.

²⁰⁰ Tamtéž, s. X nn.

nejednoznačný, lze jej vnímat jak nábožensky, tak nenábožensky – ani jednu z těchto alternativ nelze ani popřít, ani dokázat. To, že věříme v Boha, vypovídá více o nás, než o tom, zda Bůh existuje a jaký je.²⁰¹

Jelikož nelze Poslední skutečnost nijak definovat, nemůžeme žádnému náboženství přiznat nárok na vlastnictví Nejvyšší pravdy, a proto si ze zásady musí být všechna náboženství rovna. Jsou to kulturně podmíněné odpovědi na setkání s Poslední skutečností (Hick ji nazývá *The Real*)²⁰², proto odrážejí specifickou situovanost jednotlivých náboženských komunit, ne charakter Absolutna jako takového. Podle Hicka existuje „společné povědomí o posvátnu, ale konkrétní forma, kterou se toto posvátno projevuje, ovlivňují kulturní faktory. Z tohoto pohledu tyto různé lidské uchopení Absolutna (Eternal One) představují různé kulturně podmíněné vnímání stejné nekonečné božské skutečnosti.“²⁰³ Proto i rozpory mezi náboženstvími jsou jen zdánlivé, jejich výpovědi jsou ve skutečnosti mimoběžné, takže nejsou konfliktní. Vyjadřují to, jak mluvčí vidí skutečnost, ne to, jaká skutečnost doopravdy je.

Praktickým výsledkem Hickovy teorie je, „že lidé různých náboženských tradic mohou vzájemně vidět jeden druhého jako přátele, spíše než jako nepřátele nebo soupeře. Jsme členy různých ‚domácností‘ víry, ale každá z těchto domácností má nějakou vlastní vzácnou hodnotu a odlišný kontakt s Absolutnem, které se ostatní mohou snad naučit sdílet.“²⁰⁴

7.3.7. Pluralismus štědrosti Stanislase Bretona

Jedním z těžko zařaditelných autorů, který přinesl pluralistické myšlenky a snažil se o nalezení východiska

²⁰¹ Srov.: Hick, J.: *An interpretation of religion: human responses to the transcendent*. Yale University Press, New Haven 1989, s. 233 nn.

²⁰² Srov.: tamtéž, s. 246 nn.

²⁰³ Hick, J.: *God has many Names*. The Westminster Press, Philadelphia 1982, s. 52.

z nadřazenosti církve a vnesení nového pohledu na náboženskou pluralitu do církevních „soběstačných“ řad, je francouzský filozof a teolog Stanislas Breton. Šlo mu především o zahájení angažovaného dialogu – tedy takového, který povede k opravdovému „přiblížení se svému vzdálenému“²⁰⁵, protože jen tolerance vyrůstající z tohoto přiblížení má naději na sblížení, nikoliv tolerance vyrůstající ze zdvořilého nezájmu, jak se ovšem nejčastěji ve zdánlivě tolerantním světě děje. Podobnému riziku se nevyhnulo ani křesťanství, které se ze své monoteistické podstaty chápe jako jedinečné, ochotné jinakost tolerovat ve smyslu „snášet“, ovšem ne již ji považovat za sobě rovnou. Breton si klade otázku, zda je tato podmíněnost (monoteismus jako jediná pravda) je nutná. Klára Jelínková, která se myšlením Stanislase Bretona zabývá v článku Myslet pluralitu²⁰⁶, upozorňuje na vliv Proklose na Bretonovo myšlení právě v této otázce. Je tedy třeba ptát se, zdůrazňuje Jelínková,

„zda není jedinečnost příliš lidská kategorie, filozofický pojem, kterým si slouží naše myšlení, který však schematizuje a omezuje to, co chce zachytit. Zda není třeba důsledně rozlišit jednotu (Jedno) a jedinečnost.“²⁰⁷

Proklos vidí rozdíl mezi jednotou a jedinečností v tom, že první má tendenci shromažďovat, zahrnovat rozdílnost a dokonce ji i rozsévat, zatímco jedinečnost si militantně vymíní právo jediné cesty. „Onto-teologické schéma neustále tíhne k určité strnulosti, ke ztotožnění významů slov ‚vše‘ a ‚totalita‘. Ty je však třeba důsledně rozlišovat. Pojem ‚totality, úplnosti‘ vylučuje jinakost, naopak ‚vše‘ v sobě nese jinakost a diferenciaci, proto se nemůže

²⁰⁴ Hick, J.: *God has many Names*. The Westminster Press, Philadelphia 1982, s. 59.

²⁰⁵ Breton, S.: *L'Avenir du christianisme*. Desclée de Brouwer, Paris 1999, s. 10.

²⁰⁶ Jelínková, K.: Stanislas Breton: Myslet pluralitu. In: Schmidt, N.; Horáček, F. (eds.): *Salvatoria – almanach k 60. narozeninám Tomáše Halíka*. Česká křesťanská akademie, Akademická farnost Praha, Praha 2008.

²⁰⁷ Tamtéž, s. 171.

objevit v lhostejnosti dokonalé homogenity.²⁰⁸ Pokud v tomto duchu připíšeme Bohu totalitu – úplnost bytí, pak vytvoříme předem příliš naplánovaný konstrukt fungování věcí, což ovšem neodpovídá Boží nepředvídatelnosti, jíž je právě vlastní bezbřehá pluralita. Mnohem více Bretonovi vyhovuje přiřazovat Bohu vlastnost jednoty, která se vyjadřuje v mnohosti. V tomto světle pak lze chápat jedinečnost křesťanství v očištěném stavu od egalitářských a egocentrických tendencí. Breton se staví opatrně ke zdůrazňování Krista jako jediného prostředníka k pravdě a Bohu. „Důraz klade na kříž a vzkříšení, Kristovo lidství jako by mu bylo na obtíž, jako by překáželo skutečné univerzalitě, protože je příliš spojené s jedním místem, jedním dějinným okamžikem.“²⁰⁹ Naopak vzkříšení z nicoty smrti má naše vnímání posunout k větší univerzalitě tím, že nás navrácí k počátku a stvoření z nicoty. „Od vzkříšení je neodmyslitelný kříž, který tuto počáteční nicotu schematizuje, jako bod nula, který stojí na počátku křesťanství a jeho univerzálního poslání. Jedná se tedy o vztah nicoty a všeho: semene nebytí a jeho schopnosti rozpínat se.“²¹⁰

Otázkou však nadále zůstává, jak naložit s jinakostí druhého, aniž by křesťanství popřelo svou vlastní identitu. Breton odmítá jak exkluzivistický model pojetí jiných náboženství pro jeho radikalitu, tak inkluzivismus II. vatikánského koncilu - ač uznává určité hodnoty druhého, nikdy tak nečiní v jejich plné formě. Křesťanství podle Bretona nemůže hrát roli soudce, který odněkud z nadhledu rozlišuje, co je v jiných náboženstvích pravdivé a co ne, už jen proto, že neexistuje způsob, kterým by dostatečně obhájilo svou nadřazenou soudcovskou stolicí. Breton se distancuje i od tzv. indiferentismu, který rozlišuje víru a náboženství tak, že víru povyšuje jako univerzální nad všechna jednotlivá náboženství, která jsou pak spíše

²⁰⁸ Jelínková, K.: Stanislas Breton: Myslet pluralitu. In: Schmidt, N.; Horáček, F. (eds.): *Salvatoria – almanach k 60. narozeninám Tomáše Halíka*. Česká křesťanská akademie, Akademická farnost Praha, Praha 2008, s. 171.

²⁰⁹ Tamtéž, s. 174.

pohanským přežitkem. Proti tomuto rozdělení víry a náboženství Breton brojí především proto, že by víra bez náboženství ztratila svou konzistenci, byla by příliš abstraktní a neuchopitelná. Víra se vždycky musí zrcadlit v lidské náboženské aktivitě. Indiferentismus pak nebere v úvahu nejenom jedinečnost druhého, ale ani vlastní, protože ji ztotožní s jakýmsi éterickým univerzálním principem. Řešení, jak udržet vlastní i cizí jedinečnost tedy není snadné. Breton jej vidí v „prolomení kruhu soběstačnosti“²¹¹, který nám, tedy křesťanům, diktuje vidět jedinečnost před jednotou. Podle Bretona musí křesťan svoji jedinečnost správně pochopit: musí ji oprostit od suprematických, historicky nabitých konotací. Uznáme-li druhého v jeho vlastní plnosti a podržíme-li si vlastní plnost, můžeme nazřít, že rozdíly z těchto plností plynoucí mohou mít svůj význam a mohou dost možná patřit k Božímu záměru. Breton v závěru svého spisu *Unicité et monothéisme*, jehož tématem je právě chápání jedinečnosti v křesťanském pojetí, zdůrazňuje potřebu uznat druhého jakožto toho, kdo nám určitým způsobem ukazuje (vymezuje) naše vlastní kontury, jako toho, kdo se svojí jinakostí podílí na našich základních charakteristikách.²¹²

Bretonova snaha o umírnění povýšenecké pozice církve nad jinými náboženstvími je jistě zásadně cenná, nicméně ve výsledku neřeší Kristovu jedinečnost dostatečně. Byla-li by pro něj pouze výrazem církevní nadřazenosti, pak by jistě ztratila své původní zásadní hlubší poselství. Stále zůstává nevyřešenou otázkou, zda je udržitelné a pro křesťanství dostatečně nosné, že by jeho jedinečnost byla považována jen za jednu z mnoha různých jedinečností. Zda příliš neuzávorkoval Kristovo vtělení, bez kterého by bylo křesťanství dost obtížně životaschopné. Přes všechny nedořešené otázky a námitky se v Bretonově myšlení můžeme inspirovat především

²¹⁰ Jelínková, K.: Stanislas Breton: Myslet pluralitu. In: Schmidt, N.; Horáček, F. (eds.): *Salvatoria – almanach k 60. narozeninám Tomáše Halíka*. Česká křesťanská akademie, Akademická farnost Praha, Praha 2008, s. 174.

²¹¹ Breton, S.: *Unicité et monothéisme*. Cerf, Paris 1981, s. 16.

v jeho neoblomné úctě k jinakosti a jedinečnosti druhého a k jeho puzení k nepředpojatému dialogu s druhým v jeho celistvosti.

7.3.8. Pluralismus Wilfreda Cantwella Smithe

Na podobném základě vystavuje svou teorii i William Cantwell Smith o personální (tj. existenciální a expresivní) povaze náboženské pravdy. Původní kontext náboženských výpovědí je podle něj spíše spontánním projevem modlitby apod., ne tolik reflexivní metafyzickou spekulací s nárokem na pravdivost. Cantwell Smith se spíše přiklání k rozlišení dvou úrovní „náboženství“ – úroveň víry osobní a kumulativní tradice²¹³, které musí být obě předmětem religionistického bádání. Kumulativní tradice je „zvnějšnělým výrazem žitého náboženství, který je dobře přístupný pohledu zvenku“²¹⁴, zatímco osobní víra je celková nejvnitřnější existenciální orientace lidského života. Religionistika musí být zaměřená na osobu – má být personalistická, to znamená vycházet ze situace konkrétní věřící osoby, kromě toho také musí vycházet z dialogu a hermeneutiky. Cílem badatele je porozumění, ke kterému má dojít prostřednictvím klasických věd (filologie, archeologie, historie atd.) v kombinaci s empatií – vcítivým nahlédnutím prostřednictvím symbolů dané tradice.

„Cvičením vcítivého nahlédnutí, disciplinovaného intelektuální přísností, kontrolovaného propracovanými metodami

²¹² Breton, S.: *Unicité et monothéisme*. Cerf, Paris 1981, s. 152nn.

²¹³ Srov.: Smith, W. C.: *The Meaning and End of Religion*. Fortress Press, Minneapolis 1991, s. 154 – 192.

²¹⁴ Srov.: Hošek, P.: Wilfred Cantwell Smith: vědec a humanista. In: Floss, K. (ed.): *Cesty k porozumění jinému*. Dingir, Praha 2008, s. 18.

a přezkoumaného životem samým, není nemožné vyvodit, co se děje v srdci a mysli druhého člověka.²¹⁵

Při této hermeneutické empatii se vědec existenciálně vydává všanc rozhovoru se symboly jiné tradice. Tento personalisticky laděný hermeneutický kruh považujeme za největší Smithův přínos pro naše téma. Proto je nutné a nevyhnutné při výzkumu mluvit s konkrétními praktikujícími vyznavači dané tradice, což Smith hojně předváděl při debatách s muslimskými učenici na akademické půdě, jejichž náboženství zkoumal především.²¹⁶

Smith v rámci pluralistické doktríny, kterou zastává, také zdůrazňuje nutnost uvědomění si vlastní omezenosti uvnitř rozmanitého celosvětového společenství všech lidí – jak v přiznání si partikularity vlastní intelektuální a duchovní tradice, tak ve svém samozřejmém způsobu vztahování se k druhým lidem, ke světu, i k tomu, co nás přesahuje. Podle Smitha se nikdo nemůže ocitnout nad touto rozmanitostí života, ale vždy jen přímo uprostřed ní, nelze si nadále zachovat samozřejmost věroučných tezí, vše musí být ve světle globalizace revidováno, ovšem v pozitivním směru, který by nás měl dovést k obohacení. W. C. Smith je spolu s Johnem Hickem jedním z nejvýznamnějších zástupců křesťanské pluralistické teorie náboženství. Ta je podle Hoška „zásadní revizí tradičních křesťanských pojetí mimokřesťanských náboženství (a s tím souvisejícího postulátu křesťanské výlučnosti). Tato revize se kriticky vymezuje jak vůči exkluzivismu, tak i vůči velkorysému inkluzivismu.“²¹⁷ Stoupenci pluralismu netolerují ani vstřícnější přístup inkluzivismu ke křesťanské nadřazenosti a požadují zásadní reflexi mimokřesťanských náboženství především ve vztahu ke spáse. Smith konstatuje,

²¹⁵ Srov.: Smith, W. C.: *The Meaning and End of Religion*. Fortress Press, Minneapolis 1991, s. 188.

²¹⁶ Viz Smith, W. C.: *Islam in modern History*. Princeton University press, Princeton 1977.

„že poctivé teologické vypořádání se s přítomností a vitalitou jiných náboženství bude centrálním tématem křesťanské teologie příštích několika desetiletí a že výzva, kterou pro křesťanství představovala osvícenská kritika a ateistická věda, se ukáže být dětskou hrou ve srovnání s výzvou, kterou bude v budoucnu představovat právě existence a stále větší blízkost jiných věřících.“²¹⁸

Pro odůvodnění pluralismu Smith používá teologický argument milosrdného Boha, který by ze své dobré podstaty nemohl nechat lidi, kteří křesťanství nepoznali, ať už proto, že se s ním nikdy nesetkali nebo proto, že upřímně vyznávají jiné náboženství, bez spásy.

Smith v průběhu všeho svého bádání zdůrazňuje roli konkrétní osoby v dialogu. Podobně smýšlí i v současnosti sekretář německé komise pro UNESCO Schoefthaler: kultury podle něj nevedou dialog. Komunikaci vede vždy konkrétní lidská osoba. Člověk používá jazyky a slova, která jsou součástí kultur, vyvinula se během mnoha předchozích generací a fungují jako prostředek dorozumívání – pro porozumění stejně jako pro nepochopení. Ale stejně jako se jazyky a významy slov neustále vyvíjejí, stejně tak se vyvíjejí i kultury. Žádná kultura není uzavřeným ostrovem, a proto na sebe vzájemně všechny kultury neustále působí. Dobrým příkladem je jazyk: slova z jednoho jazyka přecházejí do jiného, nové informační a komunikační technologie nám umožňují přístup k textům a obrazům z celého světa. V tomto smyslu probíhá neustálý „dialog mezi kulturami“, ale vždycky je to nakonec konkrétní lidská bytost, která tento celý proces přizpůsobuje své vlastní situaci.²¹⁹ Proto musíme přihlížet k její situovanosti a celkovému nastavení, abychom mohli vést plodný dialog.

²¹⁷ Hošek, P.: Wilfred Cantwell Smith: vědec a humanista. In: Floss, K. (ed.): Cesty k porozumění jinému. Dingir, Praha 2008, s. 25.

²¹⁸ Srov.: Smith, W. C.: Religious diversity: essays. Harper & Row, New York 1976, s. 91.

7.3.9. Pluralismus – shrnutí

Pluralisté tedy nepovažují věroučné problémy za zásadní a navrhují utváření univerzálního jazyka (pro nějž L. Swidler navrhuje označení „mezináboženské esperanto“),²²⁰ který vznikne z interakce mezi náboženskými tradicemi. Podle pluralistů by si „všechna náboženství proto měla uvědomit svou částečnost, neboť jenom tak budou moci vedle sebe žít v míru a pokoji a solidárně přispívat k budování lepšího světa. Jejich budoucnost není v tom, že budou tvrdošíjně lpět na své konkrétní částečnosti, ale že budou mezináboženským dialogem a teologií náboženského pluralismu usilovat o dosažení té univerzální celistvosti, která bude výsledkem jejich splynutí, v němž pestrobarevná duha náboženských rozdílů se stane bílým Světlem univerzálního náboženství. V tomto splynutí by však nemělo dojít k tomu, aby se konkrétní částečná náboženství rozplynula v nerozlišené beztvaré jednotě, ale aby se organicky poskládala do harmonicky rozlišeného, a přesto sjednoceného celku.“²²¹

Kritikové pluralismu vyčítají, že nerespektuje jedinečnost a všechny rozdíly smazává tím, že popře jejich dokazatelnost. Pluralistické východisko předpokládá určitou esenci náboženství, která je ukryta za vnějšími jevy a nevychází tak z empirické reality, ale z apriorních filozofických předpokladů. Tato neprokazatelnost pak musí být nutně trnem v oku filozofů. Pro většinu tradic je rovněž nepřijatelné přijmout, že se vztahují k téže Poslední skutečnosti jako ostatní. Pluralisté si nárokují pohled shora – na všechna náboženství, což ale nemohou ničím podložit a paradoxně právě tento pohled shora

²¹⁹ Srov.: Schoefthaler, T.: *Adventures in Diversity*. German Commission for UNESCO, Bonn 2007, s. 104.

²²⁰ Swidler, L. (ed.): *Toward a Universal Theology of Religion*. Orbis Books, Maryknoll, New York 1987, s. 20 nn.

v případě exkluzivismu a inkluzivismu kritizují. Vlastně si tedy nárokují znalost Poslední skutečnosti lepší, než všechna náboženství. Jestliže ale sami tvrdí, že je tato skutečnost nepoznatelná, nikdo – ani oni sami – si nemohou nárokovat její „lepší“ znalost. Pak se pluralismus vyjadřuje zcela exkluzivisticky proti všem tradicím, které by nepřijaly jeho univerzalistické nároky – tedy zřejmě proti všem náboženstvím. Tím by pluralismus popřel sám sebe.

Křesťanská kritika pluralismu tkví především v tom, že nemá v Bibli na čem stavět, exegeze pro něj zcela chybí. Z teologického hlediska se tedy podle Pavla Hoška jedná do značné míry o „deviantní“ učení.²²²

Ctírad V. Pospíšil zmiňuje několik bodů kritiky pluralismu v již zmiňovaném článku Různé přístupy křesťanů k ostatním náboženstvím²²³. Pluralismus a teocentrismus mají snahu o jednotu mezi všemi náboženstvími za cenu obětování základního kamene křesťanské víry a relativizování Kristovy Božské osobní identity, což je podle Pospíšila destrukce křesťanství a proto takové postoje odsuzuje. Podle něj Ježíš musí zůstat jednorozným Božím – jinak by z hlediska spásy bylo jedno čím člověk je (buddhista, muslim apod.), což nemohou připustit ani ostatní náboženství. Tvzení, že všechna náboženství jsou totožná, by pak bylo stejně odůvodnitelné jako to, které by tvrdilo, že všechna jsou stejně nepravdivá. První ekumenický koncil v Niceji 325 by toto hodnotil jako „vyhraněný soteriologický arianismus“. Koncilní učení o tom, že Otec a Syn jsou soupodstatní, musí zůstat zachováno a křesťan tím pádem nemůže přijmout model, který je teocentrický a současně není christocentrický. Další otázkou je, jaký obraz Boha vůbec mají pluralisté? V jednotlivých

²²¹ Skalický, K.: Boublikova teologie náboženství a její spor s Rahnerovým „anonymním křesťanem“. In: Břichácinová, K. (ed.): Teologie v utkání s pluralitou náboženství. Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2009, s. 260.

²²² Hošek, P.: Na cestě k dialogu. Návrat domů, Praha 2005, s. 104.

²²³ Pospíšil, C. V.: Různé přístupy křesťanů k ostatním náboženstvím. In: Taschner, K.; Hošek, P. (ed.): Evangelikální fórum - sborník evangelikálních teologů: Křesťané a jiná náboženství. Návrat domů, Praha 2004.

náboženstvích přece existuje velmi zásadně odlišné pojetí Boha a podle Pospíšila není možné vytvořit jednotnou představu.

7.3.10. Postpluralismus – jak křesťansky zacházet s jedinečností

Pavel Hošek vzhledem ke značné problematičnosti všech zmíněných přístupů křesťanů k ostatním náboženstvím navrhuje čtvrtou variantu v podobě postpluralismu.²²⁴ V něm vidí návrat ke klíčovým hodnotám partikularismu, včetně některých náhledů inkluzivismu a pluralismu – například souhlas s kritikou theodiceje exkluzivismu. Ovšem současně kritizuje řešení této otázky tak, jak to nabízí tyto dva směry – rozvolněním vazby mezi „jazykem a zkušeností, mezi tím, co se v náboženství říká a co se ‚ve skutečnosti‘ či ‚implicitně‘ děje.“²²⁵ V tomto nároku na jazykově zakotvenou jedinečnost se zase postpluralismus blíží partikularismu. Proto bývá postpluralismus někdy nazýván i „paradigma akceptace“²²⁶ - akceptuje pluralitu náboženství jako neoddiskutovatelný fakt. Jiní autoři postpluralismus nazývají „partikularismem s lidskou tváří“, protože odmítají jakoukoli devalvací jazykové roviny na předreflexivní zkušenost.

Hošek se vzdává možnosti dosažení absolutní pravdy, přiklání se k pozici pokorného agnosticizmu a tvrdí, že není možné prokázat, že jednotlivá náboženství jsou artikulací téže niterné zkušenosti, natož pak téže pravdy křesťanské. Náboženství jsou podle něj spíše tradice nesoucí různé zkušenosti – nejsou vzájemně přeložitelné, nelze je sjednotit umělým metajazykem (podobně neexistuje metajazyk, který by sjednotil češtinu, čínštinu a španělštinu). Jednotlivá náboženství jsou v tomto pojetí jako stezky vinoucí se po úbočí různých hor (pluralisté by v tomto příměru popsali

²²⁴ Srov.: Hošek, P.: Na cestě k dialogu. Návrat domů, Praha 2005, s. 105.

²²⁵ Srov.: tamtéž, s. 106.

²²⁶ Knitter, P.: *Introducing Theologies of Religions*. Orbis Books, Maryknoll 2002, s. 173.

náboženství jako stezky vinoucí se po úbočí jedné hory – ke stejnému vrcholu). Hošek vidí v různých náboženských systémech spíše než srovnávatelné systémy, různé systémy podobné výše podrobně projednaným jazykovým hrám u Wittgensteina, protože podobně jako ony, mají svou vnitřní koherenci a konzistenci. Důležité je, že korelát těchto her je specifický modus existence dané skupiny – tedy způsob, jak lidé žijí (nejen ontologický referent toho kterého jazykového obrazu světa). Charakter těchto her je idiomatický a proto velmi těžko přeložitelný do jazyka jiné „hry“.

Podobně P. L. Berger ve své práci Sociální konstrukce reality definuje náboženské tradice jako společensky konstruovanou realitu, jako symbolická universa, která poskytují orientaci a identitu členům toho kterého společenství. „Symbolický svět zajišťuje vyčerpávající integraci všech samostatných institucionálních procesů. Společnost jako celek nyní dává smysl. Jednotlivé instituce a role jsou legitimizovány svým umístěním ve světě, který má jako celek určitý význam.“²²⁷

Stoupenci jednotlivých tradic spolu mají ovšem komunikovat, být si inspirací a soutěžit spolu láskyplně „v dobrém“, nikoliv (podobně jako jiné modely) „přemoci druhého objetím“ – dát mu najevo paradoxní zdánlivou lásku, ochuzenou o svobodu, vycházející z přesvědčení o vlastní nadřazenosti v pravdě. Přemožení objetím je pak pouze pokrytecká intelektuální hra na lásku, které se chce postpluralismus vyhnout. Postpluralistické východisko poukazuje na to, že to, jak věřící jednotlivých náboženství pojmají svého nejvyššího boha, vypovídá více o tom, jací jsou oni, než o tom, jaký je „doopravdy“ onen bůh. Jde o to, aby člověk neměl předem hotový názor na víru toho druhého, aby si nechal od druhého vysvětlit, jak vnímá on pravost své víry.

²²⁷ Srov.: Berger, P. L.; Luckmann, T.: Sociální konstrukce reality. CDK, Brno 1999, s. 103.

Východisko ze sporů současného celospolečenského pluralismu můžeme hledat i v pokorném agnosticismu, v pěstování postoje „nevědění“. Jak píše evangelický teolog Hošek v duchu myšlení Emmanuela Lévinase: „Výzva, kterou v sobě zahrnuje setkání s jiným (setkání s tváří Druhého) v sobě zahrnuje etický imperativ: umlknout, naslouchat, vzdát se apriorních definic a monologických ‚teorií všeho‘. Mnozí postpluralisté navrhuji trpělivý odklad otázek pravdivosti, protože se domnívají, že na ně zatím nejsme zralí.“²²⁸

Gabriel Marcel vidí jako východisko rovněž přiznání, že určitá církev může být pro člověka pravdivější než ostatní – i tak je však přesto poznamenána omezeností lidských možností.²²⁹

Pozice postpluralismu kopíruje východiska perspektivismu, jehož zásady jsem kriticky prozkoumala v teoretickém jádru této práce. Můžeme tedy konstatovat, že mezináboženský dialog založený na pokorných postpluralitních a perspektivistických základech je v současné době nejplodnější možná varianta, směřující ke konstruktivnímu dialogu, mírovému soužití a vzájemnému obohacujícímu respektu mezi různými vyznáními. V Koránu se píše: „Kdyby byl Bůh chtěl, byl by vás věru učinil národem jediným, avšak neučinil tak proto, aby vás vyzkoušel tím, co vám dal. Předstihujte se vzájemně v konání dobrých skutků! K Bohu se uskuteční návrat vás všech, a On vás poučí o tom, o čem jste byli v rozporu“²³⁰. Etická výzva spojená s dobrodružstvím poznávání smyslu života je zde zcela zřejmá. Jediná soutěž, ospravedlnitelná z hlediska víry je ta, ve které budou účastníci soutěžit v dobrých skutcích – ne v přesvědčování o vlastní teoretické pravdě. Nejedná se ovšem o bezbřehý relativismus, kdy by věřící musel uzavřít svou pravdu – naopak právo na pravdu je přiznáno všem.

²²⁸ Hošek, P.: Na cestě k dialogu. Návrat domů, Praha 2005, s. 117.

²²⁹ Srov.: Marcel, G.: Od názoru k víře. Vyšehrad, Praha 2004, s. 267.

²³⁰ Korán 5:48.

Závěrem můžeme podepřít tezi uvedenou v úvodu, že jakákoli tolerance nemůže vyrůst na základě bezbřehé relativity. Pak by totiž obrala sama sebe o to nejpodstatnější, co může světu přinést - otevřenost k pravdě jako základní hodnotě lidského života, která nikdy nemůže být uchopena, pochopena ani vlastněna. Může být pouze následována jako věčné tajemství, které ale stojí za to poodkrývat. Vyhnete-li se „dychtivosti definovat“²³¹, neurotickému lpění na vlastní mapě skutečnosti a touze ovládat realitu uspořádaným systémem tvrzení, můžeme objevit nový rozměr tolerantního dialogu zaměřeného k pravdě. Slovy Gabriela Marcela: „sjednocení (...) lze provést jen prostředky, které budou vyvěrat z milosti a ne z rozumu, a to proto, že zde stojíme tváří v tvář tajemství a ne problému.“²³²

²³¹ Küng, H.: Křesťanství a islám. Vyšehrad, Praha 1998, s. 161.

²³² Marcel, G.: Od názoru k víře. Vyšehrad, Praha 2004, s. 271.

8. Etické důsledky vztahu kultury, náboženství a pravdy

V tomto okamžiku se ocitám na našem uvažování na hranici teorie a praxe. Východiska perspektivismu, kontextuálního relativismu či postpluralismu je třeba aplikovat v praxi, jinak ztratí svůj smysl. Téma vzájemného působení kultur a náboženství skrze jejich „jedinečnost a pravdu“ je zvláště v současném globalizovaném světě snad nejfrekventovanějším tématem, prolínajícím se do všech oborů lidského poznání a snažení. Stále více se množí hlasy, které upozorňují na to, že není možné donekonečna čekat na ideální shodu ve věroukách jednotlivých náboženských diskursů. To by byl příliš velký luxus, který si současný svět, tonoucí v globálních problémech, jen těžko může dovolit. K odvrácení těch nejzávažnějších problémů (hrozících válečných konfliktů, ekologických katastrof, hladomoru atd.), je nutná okamžitá spolupráce všech lidí „dobré vůle“. Tedy (především) těch, kteří se považují za vyznavače nějakého náboženství, protože náboženství především vedou člověka k účtě k druhému, k přírodě atd.

Jelikož ale stále není a v blízké budoucnosti jistě nebude zajištěn světový klid zbraní, je nutné neustále hledat, jak spolu mohou různé kultury a náboženství žít v pravdě tak, aby nedocházelo k vynucování pravdy násilím a aby byla dáвана přednost praktické spolupráci na společných úkolech, které mohou odvrátit zmíněné hrozby. Nábožensky inspirované násilí je však v současnosti stále na vzestupu,²³³ únosy rukojmích, jejich vraždění, sebevražedné atentáty a masakry školních dětí se staly součástí naší reality. „Hovoříme o hrozbě zbraní hromadného ničení, přitom svou pozornost mylně obracíme k prostředkům boje a zapomínáme na to

²³³ Více o tomto tématu viz Juergensmeyer, M.: Teror v mysli boží: globální vzestup náboženského násilí. CDK, Brno 2007.

hlavní – na motivy útočníků. Nejmocnější zbraň hromadného ničení však zcela jistě leží v lidských srdcích.“²³⁴ Podobně smýšlí i Traugott Schoefthaler: „lidé jsou ze své podstaty bytosti chybující, tato vlastnost je neopouští ani v oblasti víry a náboženských praktik. Nikdo nemůže prohlašovat, že bůh ospravedlňuje jakýkoli konflikt nebo násilí z náboženských důvodů. Takové konflikty musí být přisouzeny pouze lidské slabosti.“²³⁵

John Hick se domnívá, že všechno toto násilí pochází z přesvědčení, že každé náboženství má nárok na to být tím jediným pravým. Dokud náboženství neupustí od tohoto nároku, nebude možné zajistit mezi nimi smír.²³⁶

Z toho všeho vyplývá, že praktický etický rozměr mezikulturní a mezináboženské diskuze a schopnosti vést dialog je zřejmě nepostradatelnou složkou celého bádání. Proto se tomuto tématu budeme věnovat podrobněji v nastávající kapitole.

8.1. Pravda druhého ve světle filozofie dialogu a etiky odpovědnosti

Pojednání o etice dialogu se nemůže obejít bez kapitoly o filozofii dialogu, která odmítá reduktivní pojetí člověka jako věci (předmětu zkoumání) a zdůrazňuje svébytnost každé lidské bytosti, kterou je třeba respektovat a k níž se lze přiblížit pouze v dialogu. Za zakladatele filozofie dialogu je pokládán židovský filozof Martin Buber. Jeho pokračovatelé pak rozvíjeli filozofii s důrazem na etické apely, jenž před nás staví svébytnost druhého a nutnost péče o něj, a předřazování etických aspektů před teoretické nároky na pravdu.

²³⁴ Sacks, J.: O svobodě a náboženství. P3K, Praha 2005, s. 9.

²³⁵ Srov.: Schoefthaler, T.: Adventures in Diversity. German Commision for UNESCO, Bonn 2007, s. 97.

Filozofie začíná etikou, totiž uvědoměním, že moje svoboda nemá žádné oprávnění a musí se nejprve legitimovat právě uznáním Druhého jako svébytné osoby, bez jakékoli možnosti ospravedlnění násilného sebeprosazování.

Miroslav Volf uvažuje ve věci vztahu pravdy a svobody, potažmo násilí takto: „naše postmoderní senzitivita nám říká, že jakákoli angažovanost v hledačství pravdy je jen zástěrkou, jež ospravedlňuje násilí. V zájmu svobody se bojíme k pravdě vůbec hlásit. Ale úsilí o pravdu nemusí být tak zlopověstné, jak si myslíme. Může tomu být i tak, že nás od rozpravy odrazuje i náš *strach odmítat použití síly*.“²³⁷ Filozof Hans Jonas, o němž pohovoříme dále, k tomuto dodává:

„výkon moci bez respektování povinnosti je ‚nezodpovědný‘, to znamená, že je to porušení závazku odpovědnosti. K tomuto vztahu (odpovědnosti) náleží zřetelná nerovnost moci či pravomoci. Kapitán je pán lodi a její posádky a nese za ně odpovědnost; milionář mezi pasažéry, který je náhodou hlavním akcionářem plavební společnosti a může kapitána zaměstnat či jej propustit, má celkově větší moc, ne však v dané situaci.“²³⁸

Kapitán musí jednat zodpovědně – tedy podle svého nejlepšího vědomí a svědomí, ne však podle rozkazu, který by s jeho svědomím nebyl v souladu. Podobně by měl uvažovat každý jednotlivec ve svém každodenním životě, zvláště pak „mocný zodpovědný“.

Jde o začarovaný cyklus: soupeřící pravdy a konkurující si vize spravedlnosti vyvolávají násilí a ti, kdo svou mocí zvítězí,

²³⁶ Srov.: Hick, J.: The Next Step beyond Dialogue. In: Knitter (ed.) P.: The Myth of religious Superiority. A Multifaith Exploration. Orbis books, Maryknoll, New York 2005, s. 12.

²³⁷ Volf, M.: Odmítnout nebo obejmout? Totožnost, jinakost a smíření v teologické reflexi. Vyšehrad, Praha 2005, s. 303.

²³⁸ Jonas, H.: Princip odpovědnosti. OIKOYMENH, Praha 1997, s. 145.

prohlašují svou pravdu za jedinečnou. Tomuto cyklu se nelze vymanit jinak, než že se obě strany otevrou pravdě. Zatím však je tato teorie tak daleko od praxe, jak by paradoxně málokterý vzdálený pozorovatel v dnešním „vyspělém“ pluralitním světě čekal. Je to svět, kde lidstvo podle nedávných statistik „utrátí každou minutu na zbrojení 1,8 miliónů dolarů, a přitom 5 miliónů dětí umírá každý rok hladu“.²³⁹ Rychlý růst populace, zmenšující se surovinové zásoby, nezaměstnanost, přesídlování do chudinských kolonií a nedostatek vzdělání představují stále rostoucí tlak na mnohé sociální přehrady našeho světa a umožňují tak zrání dalších Rwand a Bosen v blízké budoucnosti. Války 20. století a nacistické vyvražďování Židů ukázaly, jak je Buberem založený dialogický přístup aktuální, a to jak důrazem na jedinečnost lidské osoby a osobního vztahu, tak prakticko-etickým odmítáním jakéhokoli násilí.

Další filozof dialogu Emmanuel Lévinas v této souvislosti uvažuje ve svém stěžejním díle *Totalita a nekonečno*²⁴⁰ tak, že člověk se musí stavět ke zlu především jako jedinec – ve svém osobním příběhu a to především skrze odpuštění. Protože právě odpuštění je to, co musím a mohu udělat jedině já sám – nemohu odpustit za druhé. Lévinasova filozofie vychází z pojetí člověka jakožto „tváře“, která ukazuje nahotu lidského bytí a zranitelnost ve své blízkosti. Podle Lévinase je možné navázat vztah s druhým pouze skrze tuto tvář, ze které vyzařuje cosi nepodmíněného a skrze kterou lze cítit samotného Boha. Tvář jednoho člověka nelze převést na tvář druhého člověka, což vede Lévinase s k požadavku uznání naprosté jinakosti druhého – jeho „exteriority“. Právě skrze rozvíjení úcty k cizinci, uznáním jeho jinakosti, člověk může nahlédnout subjektivitu své vlastní pravdy a otupit tak hroty vlastních šípů, které by chtěly bojovat za „svou“ pravdu. Základní etická otázka pak podle Lévinase je: kdo

239

http://www.worldhunger.org/articles/Learn/world%20hunger%20facts%202002.htm#Number_of_hungry_people_in_the_world, on-line 21.8.2011.

²⁴⁰ Lévinas, E.: *Totalita a nekonečno*. OIKOYMENH, Praha 1997.

se postará o druhého člověka, když ne já? Lévinasovi nejde o všeobjímající soucit, ale o konkrétní požadavek angažovaného starání se o všechny lidi, o které je člověk schopen se postarat. Sama svoboda člověku nezaručuje mravnost, protože zdrojem mravnosti je až vědomí, že moje svoboda je podřízena svobodě druhého. Krutost mého utrpení se pak může proměnit ve vědomí, že ostatní také trpí a že já jim možná mohu pomoci svou péčí. Lévinas to vyjadřuje tvrzením, že „to, že všichni lidé jsou bratři, to není k člověku dodatečně připojeno jako nějaký výtěžek morálky, nýbrž právě to tvoří samu jeho ipseitu.“²⁴¹ Lévinas vychází z toho, že každý z nás je strážcem svého bratra. Člověk by měl založit své bytí na péči o druhého, na stálé pohotovosti k odpovědi na jeho volání o pomoc. Setkání s tváří druhého vyvolává v mravním člověku nutnost dobra. „Vztah k tváři v bratrství, v němž se druhý jeví jako solidární se všemi jinými, tvoří sociální řád, je to onen odkaz každého dialogu k někomu třetímu (...).“²⁴² Láska k druhému je asymetrická – člověk ji musí nadřadit sobě a nečekat, že se mu vrátí. Je to pak samozřejmě „nepřirozený“ stav, ale podle Lévinase je nutný – je to právě nejvznešenější atribut člověka, že je schopen překonávat svou přirozenost (v tomto smyslu sobeckost). Spravedlnost je podle Lévinase požadavek „přístupovat ke druhému zředu“ a dát mu příležitost promluvit.

Podobně apeluje i Hans Jonas ve svém díle *Princip odpovědnosti*²⁴³, které je jakýmsi pokusem o etiku pro technologickou civilizaci, ve které předpokládá možnost globální ekologické či technologické katastrofy. Měli bychom podle něj uvažovat, co se s člověkem stane, pokud za něj já sám nepřevzmu odpovědnost a nepostarám se o něj. V tomto smyslu člověku zcela stačí sekulární etika, která člověka vede k odpovědnosti za budoucí generace, za ochranu kontinuity lidského bytí.

²⁴¹ Tamtéž, s. 251.

²⁴² Tamtéž.

„Paradoxnost naší situace spočívá v tom, že musíme získat zpět ztracenou úctu k hrůze, pozitivní z představy negativního: úctu k tomu, co člověk byl a je, ze zhrození se z toho, čím by se mohl stát a co na nás jako tuto možnost z předjímané budoucnosti upřeně hledí. Jedině úcta, tím že nám odhalí ‚posvátné‘, to znamená něco za žádných okolností nedotknutelného (a to je možné spatřit i bez pozitivního náboženství), nás může ochránit před tím, abychom neznesvěcovali přítomnost kvůli budoucnosti, abychom nechtěli budoucnost vykoupit za cenu přítomnosti.“²⁴⁴

Člověk má podle Jonase odpovědnost nejen za člověka, který volá po pomoci, ale i za to, co nemá hlas – za přírodu, za děti, které ještě neumí mluvit. „Věc se stává mou věcí, protože má je moc, a ta má příčinný vztah právě k této věci. To, co je závislé, se svým vlastním právem stává tím, co přikazuje; to, co je mocné, se v tom, čeho je příčinou, stává tím, co na sebe vzalo povinnost.“²⁴⁵ Nikdo nesmí čekat, že se o něj bude starat někdo jiný nebo Bůh, musí začít sám u sebe. Podobně jako Emanuel Lévinas, považuje i Hans Jonas vztah odpovědnosti za nerekiproční. „Blaho, zájem, osud druhých se díky okolnostem nebo na základě dohody dostal pod mou ochranu, což znamená, že má kontrola nad nimi současně zahrnuje moji povinnost vůči nim.“²⁴⁶ Arno Anzenbacher ve svém Úvodu do etiky jde ještě dále a upozorňuje, že „takto zdůrazňovat globální odpovědnost je málo prospěšné, nediferencujeme-li tento důraz (sociálně-filozoficky a sociálně-eticky) tak, že vyvstane konkrétní odpovědnost, kterou skutečně můžeme převzít a nést. Pokud činíme

²⁴³ Jonas, H.: Princip odpovědnosti. OIKOYMENH, Praha 1997.

²⁴⁴ Tamtéž, s. 318.

²⁴⁵ Tamtéž, s. 144.

²⁴⁶ Tamtéž, s. 145.

každého odpovědným za všechny, je nebezpečí, že odpovědnost nepocit'uje nikdo.“²⁴⁷

Podobně uvažuje i již zmíněný německý zakladatel filozofie dialogu Martin Buber ve svém spise *Já a ty*²⁴⁸: rozlišuje dva základní vztahy ke světu „Já-Ty“ a „Já-Ono“, jež charakterizují přístup člověka ke skutečnosti. Buberův zájem se tedy netýká zkoumání povahy skutečnosti samé, ale především mého postoje a přístupu k ní. Člověk se má vztahovat ke světu jako k „Ty“ – jako k něčemu či někomu s kým nelze manipulovat, jehož je nutno respektovat a nelze s ním zacházet jako s věcí. Opakem je pak přístup ke světu a lidem jako k „onomu“ – tedy něčemu, s čím lze libovolně nakládat. „Neboť patří k základní pravdě lidského světa, že jenom ‚Ono‘ může být pořádáno. Pouze tehdy, když věci přestávají být naším ‚Ty‘ a stávají se naším ‚Ono‘, lze je koordinovat. ‚Ty‘ nezná žádnou koordinační soustavu.“²⁴⁹ Pro naše téma dialogu je nejpodstatnější vztahování se k druhému – jinému s jiným názorem jako k „Ty“, tedy respekt k němu v celé jeho jinakosti bez možnosti manipulace, nadřazování své pravdy nad jeho a podobně. V současné společnosti je však člověk ponořen do světa slova „Ono“. „Kdo říká ‚Ty‘, nemá žádné ‚něco‘, nemá nic. Ale ocitá se ve vztahu.“²⁵⁰ Potom i k celému lidstvu je nutno se vztahovat jako k „Ty“ – tedy k něčemu zcela osobnímu, živoucímu a blízkému. „Všechn skutečný život je setkáním. Vztah k ‚Ty‘ je bezprostřední. (...) Tváří v tvář bezprostřednosti vztahu se všechno zprostředkované stává nedůležitým. Není rovněž důležité, zda mé Ty je už pro druhého já Ono (‚objektem obecné zkušenosti‘), nebo zda se jím teprve může stát – a to právě díky tomu, že dokonám svůj bytostný čin.“²⁵¹

Shrneme-li apel filozofie dialogu, vidíme, že samotné mluvení o pravdě nestačí. Člověk musí pravdu také konat. V tomto

²⁴⁷ Anzenbacher, A.: Úvod do etiky. Academia, Praha 2011, s. 244.

²⁴⁸ Buber, M.: *Já a ty*. Votobia, Olomouc 1995.

²⁴⁹ Tamtéž, s. 27.

²⁵⁰ Tamtéž, s. 8.

smyslu mohu odkázat také na zajímavou poznámku religionisty Wilfreda Cantwella Smithe, který upozorňuje, že pojem náboženství měl donedávna více adjektivní než substantivní význam: „adjektiva mohou být blíže popisu reality než podstatná jména, zvláště v osobní oblasti je toto pojetí pravděpodobně důležitou filozofickou orientací“.²⁵² Odkazují totiž mnohem spíše ke kvalitě života než ke konkrétní entitě. Jde pak více o „křesťanskost“ či „muslimskost“ našeho života – a našich činů než o to, co si myslíme, že vyznáváme, což je přesně to, kam míří svou etikou i Miroslav Volf. „To nejdůležitější na náboženském životě jakéhokoli člověka a elementární pro všechny diskuze je, že náboženský život, ať už je jakýkoli, je především způsob života.“²⁵³ Života, který musí zaujmout nějakou pozici v konfrontaci s druhými, života, který musí nějakým způsobem prostě žít se vším všudy a vyrovnávat se se všemi ústrky a negacemi.

Podle Tzvetana Todorova „naše největší šance, jak se vyhnout aktům barbarství děsivých rozměrů, spočívá v tom, že jedni z nás se zbaví strachu a ti druzí zatrpklosti a pokusíme se žít v onom pluralitním světě, kde vlastní uplatnění neznamená zničení ani podrobení toho druhého. Tváří v tvář nevyhnutelné volbě nesmíme váhat. Nadešla chvíle, kdy na sebe každý musí vzít plnou zodpovědnost – musíme chránit svou křehkou planetu a její tak nedokonalé obyvatele, lidské bytosti.“²⁵⁴

Pluralita kultur (jež je nepopiratelným faktem) nikterak nebrání jednotě a propojení lidstva, které však musí být vystavěno na základě etiky dialogu. Existuje jedno čínské přísloví, které říká, že

²⁵¹ Tamtéž, s. 13.

²⁵² Smith, W. C.: *The Meaning and End of Religion*. Fortress Press, Minneapolis 1991, s. 195.

²⁵³ Tamtéž, s. 136.

²⁵⁴ Todorov, T.: *Strach z barbarů. Kulturní rozmanitost, identita a střet civilizací*. Paseka, Praha 2011, s. 218-19.

mávnutí křídel na jednom konci planety může způsobit zemětřesení na konci druhém. Náš svět je propojený mnohem víc, než si myslíme. Každý sebemenší úkon v našem běžném životě může mít velké následky, když se sečte s podobně malými úkony jiných jednotlivců. Budou-li tito jednotlivci přistupovat ve svých malých činech směrem k druhému s úctou, bude mít celková suma těchto činů obrovský dopad.

Mluvila-li jsem podstatnou část práce o náboženství, pak jej nemohu vynechat ani v části o etice dialogu. Lékem na současný nemocný svět (včetně ničujících náboženských konfliktů) není méně náboženství, ale naopak více náboženství²⁵⁵ – ve smyslu jeho hlubšího pochopení a aplikování jeho bohatství na tyto jednotlivé malé činy v našem každodenním životě. Zlaté pravidlo²⁵⁶, tedy něco, na čem se shodnou všechna velká náboženství světa, praví, že člověk by se měl chovat k ostatním tak, jak by si přál, aby se oni chovali k němu. To je zásadní etický imperativ, který je plodem náboženství a měl by být základem pro jakýkoliv dialog. Druhým mocným prvkem náboženského života potom je prohlubování moudrosti, vhledu a pokoje, který nás vede k neunáhleným, neagresivním – moudrým řešením. Náboženství poskytují v obou těchto směrech naprosto zásadní referenční rámec našeho jednání včetně dialogu o nich samých a včetně našeho sebeurčení a sebevýchovy, který po všech stránkách zatím nebyl a zřejmě již ani nebude ničím jiným překonán.

²⁵⁵ Juergensmeyer, M.: Teror v mysli boží: globální vzestup náboženského násilí. CDK, Brno 2007.

²⁵⁶ Küng, H.: Projekt Weltethos. Piper Verlag, München 2004, s. 84.

8.2. Vztah pravdy a násilí

Je-li člověk přesvědčen o své pravdě a není-li schopen dostát etických apelů výše probrané filozofie dialogu, velmi těžko snáší, když s ním druhý člověk jeho pravdu nesdílí. Vyvolává to v něm přirozené emoce nelibosti, které musí nějakým způsobem zpracovat. Není-li toto zpracování konstruktivní, například, nemá-li člověk schopnost sebenáhledu, který postuluje perspektivismus, může vést tento postoj v krajním případě k násilnému jednání. Chorvatský teolog Miroslav Volf ve své knize Odmítnout nebo obejmout²⁵⁷ řeší otázku odcizenosti člověka od ostatních a z toho vyplývající silnější potřebu odplatit v konfliktu zlo zlem. Odcizenost podle něj zmenšuje pocit odpovědnosti za druhého a tím usnadňuje použití násilných nástrojů v řešení konfliktu. Mluví o odcizenosti, založené na jinakosti těch druhých, ve vzpomínkách na staré rány, kterých máme v historii všichni dostatek, a ve všeobecném sebeklamu o vlastní nevině, jemuž se zpravidla nevyhnou ani samy oběti násilí.

„Je možné, že ve světě násilí je důsledné neodplácení a nenásilí nemyslitelné, míní Volf. Je možné, že tyrany je potřeba sesadit z trůnu a šilencům je třeba zabránit v rozsévání zkázy. (...) Je také možné, že jsou nutná určitá opatření zahrnující i připravenost použít násilí, aby se tyrané a šilenci vůbec nedostali k moci a aby se spouště běžných násilníků, kteří chodí po našich ulicích, zabránilo v jejich násilných činech.“²⁵⁸

Co ovšem lze soudit o situaci, kdy je člověk přesvědčen o své jediné pravdivosti a opravdu věří, že to musí dokázat i ostatním? Východiskem není podle Halíka zřeknutí se vášně pro pravdu, ale důsledné odmítnutí pokušení šířit pravdu násilím. Každý má mít právo

²⁵⁷ Volf, M.: Odmítnout nebo obejmout? Totožnost, jinakost a smíření v teologické reflexi. Vyšehrad, Praha 2005.

a svobodu vyznávat, zvěstovat, nabízet a šířit svou víru, svou zkušenost s poznáním pravdy – ale nikdo nemá právo ji druhým vnucovat násilím. Oddanost pravdě musí být spojena s respektem ke svobodě druhých hledat ji podle svého vlastního svědomí. Jan Pavel II. velmi často ve svých dílech upozorňoval, že pravda, láska a svoboda patří neoddělitelně k sobě, přičemž jedna z těchto hodnot padá s každou další z těchto tří: „Jen svoboda, která se podrobuje pravdě, vede člověka k jeho skutečnému dobru. Dobro lidské osoby je být v pravdě a jednat podle pravdy.“²⁵⁹ Současná společenská situace tento apel na propojení pravdy se svobodou druhého a láskou k němu přímo nebezpečně postrádá. Například činnost katolické církve se snaží o propagaci vztahu k této otázce. Velká část dnešní kultury ztratila totiž vnímání této zásadní spojitosti mezi pravdou, dobrem a svobodou. Posláním církve je stále znovu přivádět člověka, aby si tuto spojitost uvědomil. Pilátova otázka: „Co je pravda?“ se nemůže vytratit, ač se ji současný svět snaží zahalit hávem konzumu a světských požitků. Jelikož ale toto lidské tážení patří k podstatě člověka, nemůžeme čekat, že se nebude hlásit o slovo. Právě naopak, je třeba neustávat ve snaze po jejím zpřítomňování a hledání konstruktivních odpovědí. Pro křesťany je „ukřižované tělo Krista plným zjevením nerozlučného pouta mezi svobodou a pravdou, stejně jako jeho zmrtvýchvstání je nejvyšším povznesením spásonosné plodnosti a síly proudící ze svobody, která se prožívá v pravdě“.²⁶⁰

Jan Pavel II. se takto vyjadřuje o nezbytném vztahu mezi svobodou a vzdáváním úcty Bohu: „Podobně i skuteční ctitelé Boha ho musí uctívat ‚v duchu a v pravdě‘ (Jan 4,23). Tímto uctíváním se stávají svobodnými. Spojení s pravdou a uctívání Boha ukazuje se v Ježíši Kristu jako nejhlubší základ svobody“.²⁶¹

²⁵⁸ Tamtéž, s. 338.

²⁵⁹ Jan Pavel II.: *Veritatis splendor*. Zvon, Praha 1994, (84).

²⁶⁰ Tamtéž, (87).

²⁶¹ Tamtéž.

V dnešním světě zaplaveném násilím je dokonce také možné, že otázka již není, zda násilí či mír, ale spíše to, „jaké formy násilí lze tolerovat, abychom zabránili tomu společenskému ‚míru‘, který je udržován pod nátlakem prostřednictvím mlčky trpěného bezpráví“²⁶². Volf však trvá na tom, že pokud se člověk rozhodne pro jakoukoli formu násilného jednání, nemůže se snažit ospravedlnit své trestuhodné chování prostřednictvím náboženství. Volf tento apel neaplikuje z bezpečí a pohodlí své pracovny, což mu dodává na síle - sám zažil bolest balkánské války a musí si opakovaně klást otázku, zda je schopen dostát teoretickým nárokům bezpodmínečné lásky a přijetí, které po něm požaduje jeho vlastní tradice křesťanství. Musí sám se sebou opakovaně bojovat, když myslí na hrůzy genocidy a současně ví, že by měl jejich původce být schopen, jak sám říká v názvu své knihy, „obejmout“. Křesťanství je plné paradoxů a tak si v samotném jeho základu můžeme všimnout u Ježíšova života i ústředního paradoxu odmítnutí násilí za současného trpění největšího násilí jaké je na lidské osobě možno vykonat. „Drama spásy násilím začíná i končí a bez násilí je neodmyslitelný i jeho ústřední čin.“²⁶³ To vše však za současného absolutního odmítnutí odčinění násilí násilím, čímž nám křesťanství poskytuje ideál vhodný následování. Je ovšem pravda, že nenechat se strhnout k automatismu odplaty zlem za zlo a současně riskovat prohru, je nad lidskou přirozeností. K překonávání přirozených sklonů však náboženství (křesťanství nevyjímaje) poskytuje velmi dobré cesty. Zásadní napětí mezi ideálem a syrovým životem však zůstává v nekonečné oscilaci mezi touhou dokázat vlastní pravdu druhému a schopností ovládnout se, pokusit se na svět podívat očima druhého a přemoci i jeho násilnou vůli „objetím“. Tyto osobnostní předpoklady lze určitými (ač jistě náročnými) cestami a technikami trénovat. V následující kapitole se

²⁶² Suchockí, M. H.: *The Fall of Violence. Original Sin in Relational Theology*. Continuum, New York 1995, s. 117.

²⁶³ Tamtéž, s. 322.

pokusím navrhnout experimentální metodu, která by mohla být v tomto směru nosná pro křesťany, protože, jak jsem zmínila, náboženství samotná poskytují dostatečný „lék“ k uzdravení těchto „bolestí“ světa a překonání přirozených egoistických sklonů.

8.3. Technika nahlížení cizí perspektivy pomocí cvičení sv. Ignáce z Loyoly

Miroslav Volf navrhuje několikabodový postup při střetu dvou různorodých světů, jenž spolu musí vzájemně koexistovat. My do jeho návrhu zapojím některé prvky duchovních cvičení, které zavedl svatý Ignác z Loyoly, zakladatel jezuitského řádu. Prvním krokem by tedy podle Volfa mělo následující:

„Nejprve vystoupíme sami ze sebe, což je krok, jenž v žádném případě neznamena popření naší lidské stvořenosti a situovanosti ve jménu nějaké iluzorní absolutní transcendence, protože je to konstitutivní součást našeho specifického zasazení do lidského světa. Přezkoumáváme všechny domnělé ‚samozřejmosti‘ na straně těch druhých – s ochotou připustit, že to mohou být právě jen naše ošklivé předsudky, hořké plody obrazotvornosti našich strachů a naší zlověstné touhy druhé ovládnout nebo vyloučit.“²⁶⁴

Vystoupit sami ze sebe můžeme jen za předpokladu, že ovládáme jistý druh sebereflexe, který nám umožní odhlédnout od vlastní omezené perspektivy – alespoň částečně a současně přezkoumat motivační procesy, které v nás probíhají jako regulátor našeho vnějšího chování, i když si to většinou neuvědomujeme.

²⁶⁴ Volf, M.: Odmítnout nebo obejmout? Totožnost, jinakost a smíření v teologické reflexi. Vyšehrad, Praha 2005, s. 280nn.

Zde si dovolím onu malou vložku v podobě velmi zajímavého a podobně laděného experimentu v přístupu k dialogu dvou českých religionistek Terezy Huspekové a Elišky Křehlíkové, který je inspirován zmíněnými duchovními cvičeními svatého Ignáce, zakladatele jezuitského řádu. Obě religionistky upozorňují, že při zkoumání cizích a obtížně srozumitelných systémů myšlení a vztahování se ke světu jsou zásadně důležité naše motivace a východiska – a to včetně jejich neuvědomělých a nevyřčených zákoutí. Zvláště tato zákoutí totiž mohou mít ve vztahu k objektu studia velmi zásadní vliv na výsledné uchopení celého tématu. „Praxe religionistiky i všech souvisejících oborů si tak žádá maximální bdělost, schopnost sebereflexe a stálé prozkoumávání vlastních postupů.“²⁶⁵ Tedy podobně jako Miroslav Volf, jdou k samotným základům předpokladů dialogu v osobnostních předpokladech aktéra, nicméně pro důkladné a meditativní prozkoumání těchto základů používají již zmíněnou metodu rozlišování svatého Ignáce, který na ní vystavěl celá duchovní cvičení, s jejichž pomocí se měl člověk naučit správně rozlišovat své místo ve světě a své motivace a úkoly s tím spojené. Tuto jejich syntézu religionistického přístupu a duchovního výcviku pak aplikují na praktický experiment na poli mezináboženského dialogu ve vztahu k indickému systému gaudíjského višnuismu, a to prostřednictvím malého, převážně imaginačního cvičení, které i nám poslouží velmi dobře jako ukázka praktické aplikace zde předkládaných myšlenek. Jejich návrh ještě více rozvinu ve směru struktury jednotlivých témat během procesu ignaciánských cvičení (Křehlíková s Huspekovou se zabývají spíše metodou).

Chceme-li, aby dialog, ať už jde o prostou debatu či širší pole mezináboženského dialogu, skutečně sloužil jako nástroj vzájemného

²⁶⁵ Křehlíková, E.; Huspeková, T.: Rozlišování v rozpravě: Ignaciánská metoda v religionistické praxi na poli mezináboženského dialogu. In: Schmidt, N.; Horáček, F. (eds.): Salvatoria – almanach k 60. narozeninám Tomáše Halíka. Česká křesťanská akademie, Akademická farnost Praha, Praha 2008, s. 87.

sblížení a sebepoznání, musíme se jeho pravidlům nejdříve učit a postupně ho kultivovat. Stejně jako při provádění ignaciánských duchovních cvičení, nejdříve se musíme

„pevně rozhodnout, že nebudeme přistupovat k rozhovoru bez přípravy, jejíž součástí je: mít představu o obsahu diskutovaného tématu; dále učit se trpělivě naslouchat a snažit se rozumět názorům a argumentům druhé strany; krom toho za všech okolností stále zvažovat a reflektovat své vlastní postoje a motivace, svůj způsob vyjadřování a především následky vlastního promlouvání a smýšlení.“²⁶⁶

Ačkoliv všechny tyto dovednosti mohou vypadat jako přirozené, je rozumné se v nich dostatečně dopředu cvičit, aby nás náhlý střet nezastihl nepřipravené.

Huspeková a Křehlíková v procesu dialogu nejdříve doporučují první krok, vycházející z rozjímání nad vlastními pohnutkami k dialogu. Podobně jako se v ignaciánských exerciciích alfou a omegou všeho snažení stává metoda bdělé pozornosti v rozlišování všech hnutí mysli i duše při procházení jakýchkoli témat, která má člověka osvobodit od všech nezřízených náklonností a pomůže mu tak zvítězit nad sebou samým,²⁶⁷ tak i v mezináboženském či jakémkoli jiném dialogu by měl člověk s bdělou pozorností sledovat – uvědomovat si všechny své pohnutky a stejně bděle rozlišovat dobro či zlo, které se v nich zrcadlí vůči partneru v dialogu. Je-li člověk dostatečně pevně nasměrován na

²⁶⁶ Křehlíková, E.; Huspeková, T.: Rozlišování v rozpravě: Ignaciánská metoda v religionistické praxi na poli mezináboženského dialogu. In: Schmidt, N.; Horáček, F. (eds.): Salvatoria – almanach k 60. narozeninám Tomáše Halíka. Česká křesťanská akademie, Akademická farnost Praha, Praha 2008, s. 89.

²⁶⁷ Ignác z Loyoly ve své útlé knize Duchovní cvičení rozčlenil témata k rozjímání na čtyři části neboli týdny. Klasické exercicie tedy trvají celý měsíc, kdy jejich účastník prochází jednotlivými etapami duchovního života od očistění a uspořádání života až po sjednocení v lásce s vzorem a předobrazem každého křesťana, Ježíšem Kristem. Více viz např. Ignác z Loyoly: Souborné dílo. Refugium, Velehrad 2005.

dobro druhého, což ovšem předpokládá již zmiňovanou základní vůli k pravdě, pak má také určitý seberegulační nástroj, díky kterému může usměrňovat případné egoistické či etnocentrické a jiné pohnutky, které by v dialogu působily obtíže druhé straně. Současně by nás ignaciánská bdělá pozornost v aplikaci na mezináboženský dialog měla směřovat k důkladnému a poctivému studiu předmětu sdělení toho druhého, protože bez intelektuální přípravy je osobnostní stránka (o kterou jde Ignácovi ovšem nejvíce) ochuzena o zcela zásadní rozměr. Křehlíková s Huspekovou docházejí k těmto bodům podporujícím dialog: „1. Nečinit žádné kroky k dialogu před započetím cvičení, 2. V době neútěchy vytrvat, nečinit kroky k dialogu ukvapeně a postupovat s nejvyšší možnou opatrností a 3. V době neútěchy uplatňovat rozlišování a postupovat střízlivě, s rozmyslem a s nejvyšší možnou mírou pokory.“²⁶⁸

Křehlíková s Huspekovou navrhuje konkrétní aplikaci na mezináboženský dialog ve smyslu cvičení či přípravy na skutečný dialog, což je možno chápat jako typ přípravy k setkání s druhým a ujasnění si vlastní pozice, v jejich případě logicky explicitně křesťanské. Nepodávají tedy primárně analýzu přístupu konkrétních filozofů či teologů, ale spíše se snaží nalézt určité ideální typy obvyklých reakcí během setkání se zástupci jiných náboženství a promyslet jejich důvody, úskalí i možné následky. Jako partnera v dialogu si zvolily vyznavače tradice gaudíjského višnuismu (jinak také Haré Kršna) především kvůli tomu, že je to jeden z nejvýraznějších směrů hinduismu působících v České republice, jejich nauka je na rozdíl od jinak nepřehledné hinduistické změní mnoha příbuzných směrů jasně vymezená a definovaná, takže se s jeho pojmoslovím bude snáze v dialogu nakládat a pak také proto, že

²⁶⁸ Křehlíková, E.; Huspeková, T.: Rozlišování v rozpravě: Ignaciánská metoda v religionistické praxi na poli mezináboženského dialogu. In: Schmidt, N.; Horáček, F. (eds.): Salvatoria – almanach k 60. narozeninám Tomáše Halíka. Česká křesťanská akademie, Akademická farnost Praha, Praha 2008, s. 101.

dialog této skupiny na domovském indickém subkontinentu s křesťanstvím není nic neobyčejného a je tak možno čerpat z praxe. Charakteristické rysy této tradice jsou až zneklidňujícím způsobem povědomé křesťanům, nicméně jejich pojmy a koncepty jsou velmi exotické a obtížně proniknutelné. Křehlíková s Huspekovou se z tohoto výchozího bodu snaží načrtnout základní typy situace střetu těchto dvou náboženství: vykreslují situaci koexistence dvou náboženství jako život na sídlišti, v němž každý panelák obýváji zastánci jiného směru. V okamžiku nutnosti (např. když praskne potrubí), jsou lidé z různých paneláků nuceni začít spolupracovat podle nějakých obecných zákonů či pravidel v daném městě, nebo prostě na normální bázi mezilidské slušnosti.

Jiný je případ, kdy žádná konfliktní situace nenastane, a obyvatelé různých domů nejsou ke kontaktu nuceni. Pak může nastat několik možností: buď budou okolní domy ignorovat, nebo je k nim bude hnát nějaký typ zvědavosti (ať už snaha přesvědčit se, že u nás v domě se žije lépe, nebo touha po exotice a nalezení něčeho nového nebo touha po nalezení nového uspokojivějšího způsobu života nebo prostě touha po pěkných mezilidských vztazích, které nelze vybudovat bez vzájemného seznámení). Tímto jsou charakterizovány typické způsoby vztahování se k druhým. Není-li křesťan pevně usídlen ve své tradici, která ho nijak zásadně neoslovuje, bude při setkání se sousedem z jiné tradice možné, že ho cizí tradice osloví natolik, že ji přijme za svou – například pro křesťana může být tímto oslovujícím prvkem višnuistická funkce Gurua, který zasvěcuje adepta do tajemství obtížně proniknutelné nauky, s čímž se v křesťanství téměř není možné setkat.

Nebo může nastat jiná situace: v konfrontaci s jinou tradicí křesťan zjistí, že jeho tradice je pro něj vlastně mnohem nosnější, než si původně myslel. Či ještě zcela jinak – po konfrontaci s oběma zjistí, že pro něj není ani jedna cesta vhodná a přijatelná a odstěhuje se

na zcela jiné sídliště. „Ačkoliv takové zkušenosti mohou být provázeny řadou duchovních zmatků a zranění, patřičně zpracovány mohou v některých případech poskytnout příhodné východisko k informovanému a zasvěcenému dialogu mezi oběma tradicemi.“²⁶⁹

Jiná situace dialogu může nastat v případě, kdy křesťan sice aktivně žije svou víru, ale právě prožívá krizi, která je ovšem nedílnou součástí každé duchovní cesty. Když se v tomto stavu setká s jinou tradicí, která ho osloví právě v těch otázkách, které ve své vlastní tradici prožívá jako krizové, může rovněž dojít k příklonu k ní. Huspeková s Křehlíkovou upozorňují například na přitažlivost višnuistického způsobu meditace, který se co do techniky dost podobá tomu křesťanskému, ale je mnohem propracovanější a emocionálnější, což může přilákat člověka znaveného „monotónní“ křesťanskou meditací. Rovněž důraz na tělesnou složku rituálu, hudbu, tanec apod. tvoří lákavou návnadu pro unaveného křesťana, jehož vlastní tradice všechny tyto složky opomíjí. Výsledkem ovšem může být řada komplikací: odklonění se od křesťanského způsobu meditace a snaha zapojit do křesťanství „bujarejší“ prvky višnuismu, by mohlo vést k velkému zmatení a nepochopení smyslu modlitby v rámci křesťanské tradice.

„V křesťanské modlitbě je emoce vždy pouze prostředkem modlitby, a to ještě ne zcela nezbytným. Citová vyprahlost je běžně předpokládanou součástí duchovního života a prahnutí po duchovních prožitcích je dokonce považováno za jednu z hlavních překážek modlitby, v němž má mít hlavní slovo Bůh, a nikoliv práce našich svalů.“²⁷⁰

²⁶⁹ Křehlíková, E.; Huspeková, T.: Rozlišování v rozpravě: Ignaciánská metoda v religionistické praxi na poli mezináboženského dialogu. In: Schmidt, N.; Horáček, F. (eds.): Salvatoria – almanach k 60. narozeninám Tomáše Halíka. Česká křesťanská akademie, Akademická farnost Praha, Praha 2008, s. 95.

²⁷⁰ Sv. Jan od Kříže uvádí tuto duchovní „nestřídmost“ jako jednu ze šesti hlavních začátečnických nedokonalostí, jež duchovní cestu člověka ohrožují. Více viz Jan od Kříže: Temná noc. Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 1995, s. 57-61.

Huspeková shrnuje, že pokud je snaha o setkání motivována duchovní krizí a touhou po exotičnosti nových řešení, jeví se dokonce jako ještě více problematická než stav, kdy je člověk okouzlen exotikou. Tento stav může ohrozit jak dialog, tak i některé aspekty původní tradice jako takové.

Poslední situace, kdy člověk chce vstoupit do dialogu především kvůli dialogu samotnému, dost pravděpodobně může vést k nadšení z analogií a ozvuků určitých aspektů vlastní tradice v té cizí. Zůstaneme-li u meditačních technik, můžeme sledovat do značné míry podobné postupy – zklidnění, čtení posvátného textu a jeho promýšlení a vtahování do vlastního života emocionálním „zažíváním“. Podobnost fází obou postupů v různých tradicích je až do očí bijící a dialoguchtivého křesťana může vést ke značnému zmatení a opatrnost je tedy na místě. Jednak je nutné si uvědomit, že při křesťanské meditaci Bible se křesťan přímo setkává s Bohem jako živým slovem, přičemž setkání se může odehrát přímo na základě vstřebání biblického textu i bez jakékoliv techniky. „Pokusíme-li se podobným způsobem „přežvýkat“ text cizí tradice, budeme zároveň s ním trávit i jiný teologický a filozofický základ a není vyloučeno, že se nám podobně jako při konzumaci nějaké indické laskominy udělá poněkud nevolno.“²⁷¹ Je také důležité zdůraznit, že současně s jiným naukovým základem při rozjímání cizího textu zvnitřňujeme i jiný typ vztahovosti a emocionálního založení - v našem případě se ocitáme při konfrontaci s višnuismem na tenkém ledě erotické vztahovosti, která je v křesťanství zcela mimo téma a její integrace by mohla vést k patologii, tvrdí Huspeková. Srovnáme-li všechny popsané situace, je zřejmě překvapivě nejméně nebezpečný dialog na úrovni praxe, protože při něm nejzřetelněji vyvstávají jak podobnosti, tak odlišnosti,

²⁷¹ Křehlíková, E.; Huspeková, T.: Rozlišování v rozpravě: Ignaciánská metoda v religionistické praxi na poli mezináboženského dialogu. In: Schmidt, N.; Horáček, F. (eds.): Salvatoria – almanach k 60. narozeninám Tomáše Halíka. Česká křesťanská akademie, Akademická farnost Praha, Praha 2008, s. 99.

které partnerské strany poměrně snadno odhalí a mohou se tak správnou reflexí veškerým nebezpečím směřování tradic vyhnout.

Dialog tedy závisí především na konkrétní pozici a situaci u jeho aktérů, což je nutné mít na paměti a dostatečně pozorně reflektovat kdykoli se do dialogické situace dostaneme. V případě nedostatečné zakotvenosti ve vlastní tradici je nutno se vyvarovat ztráty „půdy pod nohama“, protože seriózní dialog jasnou zakotvenost nutně vyžaduje. Jinak může dojít k duchovní rozkolísanosti a neserióznosti celého aktu. V případě duchovní krize je nutno se vyvarovat přebírání aktuálně chybějících prvků ve vlastní tradici z tradice druhého, protože se tak děje jen v důsledku aktuální osobní nevyváženosti, která by v okamžiku vyvážení toto puzení nevyvolávala a dialog by pak byl o poznání jiný a serióznější. „V tomto případě mohou být následky dokonce vážnější, neboť nereflektovanou integrací cizorodých prvků člověk může ohrozit integritu nejen vlastní, ale i celé své tradice.“²⁷² Nejideálnější situací pro dialog je tedy situace, kdy je aktér vnitřně zakotven ve své tradici, ale je zvědavě otevřen pro tradici druhou. I tak je na místě obezřetnost a stálá sebereflexe v kombinaci se snahou o akademickou preciznost v pojmosloví, aby nedošlo k přehlédnutí jemných rozdílů, které by vedlo ke stejně závažným důsledkům jako v předchozím případě.

Tolik inspirace z metody duchovních cvičení do mezináboženského dialogu od Křehlíkové a Huspekové.

Pokusím se proto udělat ještě krok dál a inspirovat se i z jednotlivých strukturních témat těchto cvičení. V ignaciánských duchovních cvičeních má člověk v první části poznat hloubku hříchu a Božího milosrdenství – řečeno nenáboženským jazykem, účastník exercicií by měl dojít především plnějšímu poznání sebe samého

²⁷² Křehlíková, E.; Huspeková, T.: Rozlišování v rozpravě: Ignaciánská metoda v religionistické praxi na poli mezináboženského dialogu. In: Schmidt, N.; Horáček, F. (eds.): Salvatoria – almanach k 60. narozeninám Tomáše Halíka. Česká křesťanská akademie, Akademická farnost Praha, Praha 2008, s. 100.

a uvědomění si svých chyb a slabostí. Současný člověk následkem povrchního pohledu na svět často neumí vejít do svého nitra, aby poznal svou opravdovou velikost i své stíny, které narušují všechny nejdůležitější vztahy: k druhým lidem i k sobě samému a tím i jakýkoliv dialog. Cesta do vlastního nitra odkrývá člověku neuvědomělé, často protichůdné motivy jeho jednání, vášně i vnitřní zranění (což je v mezináboženském dialogu obzvláště důležité). Tento proces se děje skrze zpytování svého svědomí, připuštění si své slabosti a chyb a uvědomění si, že tato slabost je jeho součástí a že s ní musí pokorně pracovat. Cílem však není začít si zoufat nad vlastní temnotou, ale dojít k odpuštění a vnitřnímu uzdravení. Aplikováno na mezináboženský dialog, je to něco, co může způsobit zcela zásadní obrat v pojetí nadřazenosti své síly a pravdy vůči pravdě druhého tak, že si člověk uvědomí, že je sám slabý a jeho slabost mu musí druhý odpustit a proto by ji měl odpouštět i on jemu a současně, že je tím pádem i ve svém náhledu na svět a omezený a nemá vše ve svých rukou (včetně absolutní pravdy), jak by si chvílemi – bez této základní pokory - mohl myslet.

V další fázi cvičení bychom se měli podle svatého Ignáce vnitřně osvobodit od všech vnějších i vnitřních vlivů a závislostí, abychom mohli správně rozlišovat dobré a špatné pohnutky, které námi hýbou a jednodušeji s nimi pracovat (těžko můžeme pracovat s něčím, co si ani neuvědomujeme). V křesťanském světonáhledu by se to mělo dít skrze poznání Ježíše Krista, který svým životním příkladem vede člověka k tomu, aby si ho zamiloval a rozhodl se „být jako on“.

Po zkušenosti očistné moci Božího milosrdenství (připuštění si svých chyb a zakušení jejich odpuštění, ač si to „nezasloužíme“) v první části cvičení, tedy hledá člověk ve druhé části důvěrné poznání Ježíše Krista, aby ho vnitřně poznal, více miloval a věrněji

následoval.²⁷³ Když se ten, kdo vykonává duchovní cvičení, dívá svýma tělesnýma očima na lidskou podobu Ježíše, očima duše vidí současně i jeho božství. Celý Ježíšův život, který člověk kontempluje, mluví o nekonečné lásce Boha k lidem a zároveň člověka zve, aby na ni odpověděl. Plnost božství, která je v Kristu, hluboce posvěcuje každé jeho slovo, jeho skutek nebo jeho gesto. Skrze Ježíše proto celá lidská skutečnost zakouší posvěcení. Vše, co popisují evangelia, se tak pro nás stává poučením o tom, čím jsme také my, čím se máme stát a jak máme žít.

Těm, kdo stojí před volbou životního povolání, pomáhají rozjímání této druhé části nejprve získat vnitřní svobodu vůči tomu, co se má stát předmětem volby. Neboť při každé volbě, pokud to závisí na nás, musí být „oko našeho úmyslu čisté“²⁷⁴. Teprve vnitřně svobodný člověk může podle Ignáce uslyšet Boží výzvu na cestu, kterou on sám pro něho vybral. Volba křesťana je tedy přijetím pozvání samotného Boha. Ti, kteří již ve volbě životního povolání mají jasno, vedou rozjímání druhého týdne k prohloubení vnitřního života a oživení jejich víry.

Opět aplikováno na praxi mezináboženského dialogu, je to zcela nevyhnutný krok, který je dobré nacvičit, protože zvládnout jej za chodu je více než obtížné. Odhalením závislostí například na tom, jak před druhým vypadáme, zda si dokážeme svou sílu a nadvládu, když ho přebijeme svými argumenty a tak dále, nás odklání od dialogu a nutí k sobeckému monologu. Vycvičíme-li si dostatečně bdělou sebevnímavost, která nás včas upozorní na naše zaujaté pohnutky, budeme v dialogu svobodnější a schopnější mnohem více se otevřít a tím i sama sebe obohatit, protože již v nás nebude bojovat naše ego o nadvládu, ale naopak naše otevřenost o rozšíření obzorů. Současně, bude-li se křesťan držet v mezináboženském dialogu příkladu jednání Krista, pak nemůže dojít ke špatnému výsledku. Hlavní Kristova

²⁷³ Ignác z Loyoly: Souborné dílo. Refugium, Velehrad 2005, s. 37.

²⁷⁴ Tamtéž, s. 50.

zásada: „miluj svého bližního, jako sebe samého“²⁷⁵ je pro plodný dialog nepostradatelným východiskem, které nedovolí sklouznout do jakkoli násilného řešení a udrží nás v rovině hledání pravdy.

V předposlední části ignaciánských duchovních cvičení je účastník exercicií pozván k tomu, aby svým srdcem vnímal a zakoušel utrpení Ježíše Krista. „Ten, který se lidem v lásce vydal až do krajnosti, promlouvá k člověku také svou bolestí a smrtí na kříži.“²⁷⁶ V rozjímáních o jeho umučení vidí exercitanti závažnost a dramatickost situace člověka, který dělá nemorální skutky, ale také nekonečnou lásku Boha, který obětoval na kříži svého Syna proto, aby lidé měli věčný život a měli ho v plnosti. Meditace třetí části v člověku upevňují touhu po plném sjednocení s Ježíšem a vedou ho k následování tohoto Mistra i v tom, co je pro něj nejtěžší, totiž ke snášení veškerých urážek, veškeré potupy a stejně tak i chudoby.

V praktické aplikaci na mezináboženský dialog pak nacvičená schopnost snášení ústrků a obtíží může hrát opět zcela zásadní roli a je stejně nezbytná jako všechny schopnosti předchozí. Aktér v dialogu s touto schopností může pomoci svému partnerovi zvládnout jeho vlastní slabost a potřebu nadřazenosti, aniž by mu vrátil, co „by si zasloužil“.

Čtvrtá část zve účastníka duchovních cvičení k tomu, aby se radoval se zmrtvýchvstalým Ježíšem Kristem. Rozjímání o Ježíšově umučení a smrti je sice v exerciciích Ignáce z Loyoly oddělené od rozjímání o zmrtvýchvstání, obě události ale vytváří jakoby dvě části jedné události, nazývané velikonoční tajemství. Nazírání Ježíše zmrtvýchvstalého ve čtvrtém týdnu ukazuje, že posledním cílem lidského života není utrpení a bolest, ale podíl na věčném Božím štěstí. Ježíš odchází z tohoto světa v bolesti a utrpení, ale proto, aby se znovu vrátil a obdaroval ty, které miluje, plností své lásky a pokoje.

²⁷⁵ Např.: Lk 10 (27).

²⁷⁶ Ignác z Loyoly: Souborné dílo. Refugium, Velehrad 2005, s. 36.

Tato skutečnost pomáhá udržet naději a vnitřní pokoj i v obdobích životních zkoušek a starostí.

V aplikaci na mezináboženský dialog je schopnost udržení si vnitřního pokoje v náročnějších fázích dialogu, kdy druhý například překračuje hranice dialogu směrem k nadřazenému monologu či se jinak dotkne naší integrity, neodmyslitelnou podmínkou pokojného průběhu. Může-li si křesťan toto všechno nacvičit například v rámci duchovních cvičení, pak jsou tyto cvičení nesmírně cennou pomůckou, která je v rámci přípravy na mezináboženský dialog velmi doporučována.

Duchovní cvičení uzavírá tzv. kontemplace k nabytí lásky, která vytváří most mezi dobou intenzivní meditace a obdobím všedního života, které přichází. Jak píše sám autor, tato meditace má člověku především pomoci zakusit, že přítomnost Boha můžeme najít ve všech věcech, které nás obklopují v denním životě, např. v dialogu, při chůzi, v pozorování, naslouchání, přemýšlení a ve všem, co děláme, protože jeho božský Majestát se projevuje ve všech věcech. Teprve až člověk naplněný láskou k Bohu může pravdivě vyslovit modlitbu odevzdanosti: „Vezmi si, Pane, a přijmi celou mou svobodu, mou paměť, můj rozum a celou mou vůli, všechnen můj majetek a moje vlastnictví. Tys mi to dal, Tobě, Pane, to vracím zpět. Všechno je Tvoje, nalož s tím zcela podle své vůle. Dej mi jen svou lásku a milost, to mi stačí.“²⁷⁷ Může snad pro mezináboženský dialog být lepší motto či lightmotiv, než snažit se v druhém nalézt dobro, lásku – křesťansky řečeno Boha?

Celý tento navrhovaný proces je evidentně velmi náročný, určený především pro křesťany (i když, jak ukazuje praxe, jeho aplikace je možná i pro jinak smýšlející, ale otevřené lidi), ale jeho praktická aplikace může, trůfám si říci, že jako jedna z mála, opravdu z hloubky pozitivně ovlivnit průběh a výsledek dialogu s druhým jakožto druhým respektovaným. Tento typ cvičení a smýšlení nám při

²⁷⁷ Ignác z Loyoly: Souborné dílo. Refugium, Velehrad 2005, s. 64.

přípravě na setkání s druhým pomůže nastavit jakési zrcadlo, v němž se odráží naše vzorce chování a uvažování, které je nutno vědomě řídit. Většina lidí má tendenci považovat dialog za cosi přirozeného, čemu se nemusí učit, natož jej procvičovat, ale reálný rozbouřený svět nám dokazuje potřebu opačného přístupu.

8.4. Vůle k pravdě

Otázkou stále zůstává, co je zdrojem, motivací veškerého našeho chování, včetně hledání a boje za pravdu. Kde se bere ona síla, která nás popohání k činům, jež mají za následek boj či naopak dialog. Kdybychom tento zdroj objevili, bylo by nám jasnější, co je především nutné ovlivňovat, abychom dosáhli kýženého cíle respektuplného dialogu. Prostřednictvím úvah Miroslava Volfa se nyní podrobněji zaměřím na tento proces vzniku našich motivací.

„Naše neschopnost ze sebe úplně vystoupit, není dána nějakým nedostatkem prostoru. Je dána tím, že roztržka mezi ‚situovaným já‘ a ‚distancovaným já‘ nemůže být nikdy úplná: všude, kam ve svém odstupu od sebe vystupujeme, *musíme brát s sebou i sebe*. Vystupujeme vlastně takříkajíc jen ‚jednou nohou‘; druhou zůstáváme vždy uvnitř.“²⁷⁸

Dále podle Volfa musíme překročit společenské hranice a vstoupit k dočasnému pobytu do světa toho druhého tak, abychom naslouchali, jak druzí vnímají sami sebe a nás samotné. Jde o duchovní souznění – pokusit se být v jejich kůži, řekl by Clifford Geertz. Po této fázi bychom se měli pokusit vzít ty druhé do našeho vlastního světa, abychom se vystavili pohledu zevnitř a zvenku, aniž

bychom hledali jakýkoliv kompromis mezi těmito neslučitelnými hledisky. Pak bychom měli celý tento postup podle Volfa zopakovat: „než celý pohyb od sebe k druhým začne, konáme nepochybně implicitní i explicitní soudy o správnosti nebo nesprávnosti pohledu ‚odsud‘ a pohledu ‚odtamtud‘. Takové soudy nelze potlačit a ani to není potřeba. Žádný soud by však neměl být konečný, takže by celý ten pohyb zastavil.“²⁷⁹ Podle Volfa se nikdy nemůžeme domnívat, že jsme se zcela oprostili od zkreslování přístupu druhých a rovněž své vlastní pravdy. Volf jakožto katolický teolog přisuzuje možnost zření pravdy nezávisle z obou stran jedině Bohu, což je vyústění, kterému lze přiznat nárok na svébytnost v rámci mezí, které jsme vytyčili schopnostem lidského racionálního poznání. Člověk se nemůže zbavit své perspektivy, jeho poznání je omezené a nemá tak možnost překročit do vyšší dimenze, ze které by viděl věci „shora“ a „nezávisle“. Pokud můžeme takovou pozici nadhledu vůbec myslet, pak ji nemůžeme přisuzovat člověku, ale podle křesťanů právě jen Bohu.

Problém spočívá v praktické aplikaci těchto Volfem popsaných čtyř kroků na reálnou situaci. Osvojovat si navrhovaný společný jazyk tak dlouho, dokud není ve všem zcela jasný, si může dovolit jen několik privilegovaných, jenž mají takovéto přemýšlení v popisu práce, nicméně ti, kteří čelí realitě společenské situace, jsou často nuceni jednat mnohem dříve. „Tak jako musíme jednat *dříve*, než vyřešíme rozpory a vybereme si z množství možností, tak musíme také jednat dříve, než dosáhneme ‚společného lidského porozumění, jež by nám i těm druhým dovolilo nezkreslující bytí‘“.²⁸⁰ Podstatné je, že se neustále musíme udržovat v pohybu hledání pravdy a onoho „dvojího vidění“. Volf vidí jako nejdůležitější krok v procesu dialogu to, že „*dříve než můžeme začít pravdu hledat, musíme mít zájem ji*

²⁷⁸ Volf, M.: Odmítnout nebo obejmout? Totožnost, jinakost a smíření v teologické reflexi. Vyšehrad, Praha 2005, s. 281.

²⁷⁹ Tamtéž, s. 282.

nalézt²⁸¹. Pak mohou naše snahy k něčemu dospět, nicméně tato základní pozice zájmu je nevynutitelná ač současně nejpodstatnější. Odkud se však bere tento zájem? V lidské přirozenosti je však zakořeněn princip zaslepenosti, která vychází z přirozené sebestřednosti. Lidé „zaslepeni navzájem se posilujícími modely svých soukromých i kolektivních ‚vzpour‘ nejsou schopni vidět pravdu, s níž se setkávají, a místo toho produkují své vlastní ‚pravdy‘, jež jsou s touto rebelií v souladu“²⁸². Největší rozdíl tedy není v lidech, kteří mají větší či menší schopnosti hledat, rozeznávat a chápat pravdu, ale v těch, kteří ji hledat chtějí a v těch, kteří o pravdu nejeví nejmenší zájem. „Pravé poznání není jen záležitostí očí, uší a mysli, ale také ‚srdce‘; nejde jen o to, jak vnímáme, ale také o to, co děláme a jak žijeme.“²⁸³ Podobně se obává Pavel Hošek v úvodníku Křesťanské revue, když uvažuje nad vztahy mezi křesťany samotnými:

„Protilehlé strany (liberálové - konzervativci) se obvykle nemají rády, ba přímo se nesnášejí, nevztahují na své protějšky prikázání lásky k bližnímu. Velmi mne mrzí, že mezi zastánci krajních pozic na tomto spektru neprobíhá tvořivý, přátelský dialog. Obávám se, že většina konzervativních křesťanů jednoduše nechápe, proč jsou liberálové liberální. A podobně platí, že většina liberálně smýšlejících křesťanů se nepokouší porozumět [...] myšlení konzervativců. Je mnohem pohodlnější prostě nerozumět. Vytvořit nelichotivé karikatury těch druhých.“²⁸⁴

Nietzsche upozorňoval již dávno na to, že podpořit vůli k pravdě je nesnadným úkolem a proto i filozofové jednají raději v rozporu s realitou a prodírají se lidskými pověrami jako nějakými

²⁸⁰ Volf, M.: Odmítnout nebo obejmout? Totožnost, jinakost a smíření v teologické reflexi. Vyšehrad, Praha 2005, s. 282.

²⁸¹ Tamtéž, s. 283.

²⁸² Tamtéž, s. 284.

²⁸³ Tamtéž.

²⁸⁴ Hošek, P.: Úvodník. In: Křesťanská revue, 2006, roč. 73, č. 4, Akademická YMCA, s. 2.

vznešenými pravdami.²⁸⁵ Abychom mohli pravdu odhalovat a přijímat, musíme být ochotni se překonat a opustit pohodlný sebeklam, potřebu mít vždy svou vlastní pravdu a být nejlepším. „Musíme být připraveni přepsat příběh své totožnosti a změnit své chování.“²⁸⁶ K tomuto sebepřekonání by měla člověku pomoci výše zmíněná metoda ignaciánských cvičení odolnosti ducha. I k tomu, aby člověk tato cvičení absolvoval, je však třeba alespoň základní vůle. Pokud nejsme ochotni udělat tento krok ze sebe a svého bezpečného pohodlí sebeklamu, nemůžeme ani očekávat, že budeme mít vůli pravdu poslechnout, tvrdí Volf. „Vůli k pravdě nelze podepřít bez *vůle pravdu poslechnout*.“²⁸⁷ K tomu se vyjadřuje Stanley Hauerwas, když tvrdí, že „naše schopnost ‚odstoupit‘ od svých lží závisí na našem dominantním příběhu, na tom, jaký určující model se prosazuje v našem charakteru“²⁸⁸. Lidský charakter často formuje více ambice, než pravda. Z toho vyplývá, že úkolem člověka je především osvojit si takové charakterové vlastnosti, jež vyvolávají potřebu pravdu hledat a podřizovat se jí – a to snad ještě více, než ji vytříbovat k úplné dokonalosti.

„Kdyby hledání pravdy bylo jen soukromou záležitostí – vztahem mezi subjektem poznání a jeho předmětem, asi by ctnost pravdivosti postačila; když bychom se setkali s ‚pravdou‘, tak bychom se jí prostě podvolili a byli bychom ochotni jít, kamkoli nás vede, a konat vše, co od nás žádá. Jestliže nám však jde o ‚jednotu poznání‘ mezi lidmi, ctnost pravdivosti nepostačí; musí přistoupit ještě láska k druhému.“²⁸⁹

²⁸⁵ Srov.: Nietzsche, F.: *Ecce homo: jak se stát, čím kdo jsme*. J.W. Hill, Olomouc 2001.

²⁸⁶ Volf, M.: *Odmítnout nebo obejmout? Totožnost, jinakost a smíření v teologické reflexi*. Vyšehrad, Praha 2005, s. 285.

²⁸⁷ Tamtéž, s. 285.

²⁸⁸ Hauerwas, S.; Bondi R.; Burrell, D.: *Truthfulness and Tragedy. Further Investigations in Christian Ethics*. University of Notre Dame Press, Notre Dame 1997, s. 95.

²⁸⁹ Volf, M.: *Odmítnout nebo obejmout? Totožnost, jinakost a smíření v teologické reflexi*. Vyšehrad, Praha 2005, s. 286.

Toto je však samozřejmě velmi těžko aplikovatelné v reálných situacích, kdy je konflikt již vyhrocen a např. zuří válka apod. Pak lze vycházet jen z „milující poslušnosti“, jenž vychází u křesťanů z lásky k Bohu. Ta vede člověka k tomu, že jeho jistota pravdy není ta největší a neotřesitelná (protože nejvyšší pravdu vidí jen Bůh) a tím pádem je ochoten otevřít se i pravdě druhého a vést s ním dialog. Podle Volfa „bez vůle druhé obejmout nelze mluvit o nějaké pravdě mezi lidmi. A obráceně: vůle k objetí nemůže obstát a nepovede ke skutečnému objetí, neprosadí-li se pravda.“²⁹⁰

Podívejme se nyní blíže na to, proč objetí potřebuje pravdu. Nelze oddělovat pravdu, která je v souladu se skutečností od pravdy, která označuje věrnost Bohu. Tato věrnost však vyžaduje současně lásku. Dostojevskij k tomu ústy Ivana Karamazova dodává, že pokud není Boha, je vše dovoleno. Pokud pravda není spojená s nenásilím, může se stát zbraní. Čirá pravda nesmí být spojena s násilím, ale se svobodou a láskou. Ani pravda víry nemůže být nikomu vnucována, víra musí být svobodným aktem – to je i oficiální učení katolické církve. Naopak: náboženství vedou člověka k chování podle principu jak Bůh mně, tak já tobě. Zastávání tohoto postoje však někdy může přinést i nejvyšší oběť.

²⁹⁰ Volf, M.: Odmítnout nebo obejmout? Totožnost, jinakost a smíření v teologické reflexi. Vyšehrad, Praha 2005, s. 288.

9. Animace dialogu: dialog náboženství s pluralitní společností skrze média

Mezikulturní a mezináboženský dialog je v holistickém pohledu, o který se kulturologie vždy snaží, sledován nejen na úrovni akademické, ale i celospolečenské. Děje ve společnosti vždy odrážejí větším či menším dílem akademickou debatu a proto, jak jsem zmínila již v úvodu, považuji za nezbytné věnovat se v závěru této práce také praktické společenské stránce dopadu dialogu mezi náboženstvími ve společnosti. V současném světě jsou vůdčím informačním kanálem média, jež zprostředkovávají, třídí a interpretují většinu informací o dění ve společnosti, které se k občanovi západní civilizace dostanou. Proto blíže prozkoumám média ve vztahu k prezentování pravdy náboženství – v našem případě křesťanství (katolické církve) a na dopady této prezentace ve společnosti. Jde o zcela konkrétní příklad zacházení jednoho konkrétního náboženského uskupení s pravdou (které jsem výše zkoumala teoreticky) v rámci konkrétního historicko-geografického prostoru České republiky. Pokusím se ukázat, zda se jedná o dialogické zacházení s pravdou na základě současných apelů k otevřenosti k jiným či zda tyto apely v tomto konkrétním prostoru ještě stále nenašly své místo.

9.1. Média a křesťanství

Pro ucelené zmapování postoje křesťanů k mediální prezentaci pravdy svého náboženství musím nejprve zmínit historii. Rozvoj masmédií ve 20. století byl mohutný a křesťanství je náboženským proudem, který jejich rozvoji věnoval velkou pozornost. Křesťanství má zájem o šíření své pravdy novými

komunikačními prostředky vetknutý již do svých základů: „Jděte ke všem národům a získávejte mi učedníky, křtěte je ve jménu Otce i Syna i Ducha svatého a učte je, aby zachovávali všechno, co jsem vám přikázal.“ (Mt 28; 19-20) Tato Ježíšova slova byla v dějinách církve brána vždy vážně. K orientaci křesťanství na využívání nových komunikačních kanálů přispěla také skutečnost, že jde o náboženství Knihy. Bible byla první knihou vytištěnou Gutenbergem, již nedlouho po vynálezu filmu byly natáčeny snímky s křesťanskou tematikou, bohoslužby byly přenášeny na vlnách rádia.

Ze všech křesťanských církví je v oblasti médií díky svému postavení a dobrým strukturním předpokladům tou nejaktivnější církev římskokatolická, která k tomu má nejen vhodné postavení, ale také dobré strukturní předpoklady.²⁹¹ Během 20. století se katolická církev stala nedílnou součástí mediálního světa, přičemž v druhé polovině 20. století tomuto procesu výrazně napomohl papež Jan Pavel II., který byl svým kladným postojem k médiím známý. Jan Pavel II. dokázal využít sílu médií, dokázal využít jejich vizuálních zkratk a jejich lačnosti po jasných a efektních záběrech. Jeho návštěvy cizích zemí byly po celá 80. i 90. léta na špici zájmu médií, a to nejen těch národních, kterých se povinnost informovat o oficiální návštěvě bezprostředně týkala. Paradoxně vrcholem mediální kariéry papeže Jana Pavla II. pak ovšem byl jeho vlastní pohřeb 8. dubna 2005, který prostřednictvím televizních obrazovek sledovala více než jedna miliarda lidí. Tyto „vnější“ mediální projevy pak přitáhly i pozornost k prezentaci křesťanské pravdy a k vnitrocírkevním otázkám a snahám, které papež prezentoval a o které nám především v této práci jde.

Kromě jednoznačně duchovních událostí, jakými jsou například přenosy bohoslužeb, ovšem sekulární televizní kanály nabízejí také události, jejichž duchovní charakter je sice jejich

ústředním momentem, ovšem zájem diváků o ně je veden jinými motivy. Tak tomu je například v případech svateb příslušníků královských rodin (např. nedávná svatba britského prince Williama a Kate Middletonové konaná dne 29. dubna 2011) či pohřbů mezinárodně známých a uznávaných osobností (např. pohřeb princezny Diany ze dne 6. září 1997). Diváci tyto události nesledují pro jejich náboženský charakter, ale kvůli jejich společenskému rozměru (aktéři těchto mediálně viditelných událostí mají vždy vysoký - vlastně nejvyšší - sociální status a to na celosvětové úrovni).

Předmětem diskusí se pak stávají především šaty svatebčanů, pozvaní hosté, tradice atd. Duchovní podstata a křesťanská prezentace pravdy při těchto událostech je upozaděna, pomíjena, případně pokládána za něco stejně folklorního jako uniformy přítomné šlechty, vojáků a myslivců či příslušníků Armády spásy.

Základní otázkou v rámci náboženského vysílání, které má skutečně za cíl šíření duchovních obsahů, ovšem je, zda je možné prostřednictvím televizní obrazovky vůbec předávat duchovní hodnoty. Televizní kanály se pohybují v pluralitním světě a nabízejí řadu neustále se měnících diskursů. A ten náboženský je pouze jedním z velké řady názorových proudů, které v televizi zaznívají. Pozice náboženského programu je ovšem ztížena tím, že náboženský jazyk díky tradici a vysoké kodifikovanosti není srozumitelný a pochopitelný pro „nezasvěcené“ diváky. Paradoxně tak může například přenos bohoslužby diváka, který nemá aktivní zkušenost s katolickou církví nebo je jiného náboženského vyznání, spíš odradit, než aby se ke katolickému učení přiblížil. Je také otázkou, pro koho je náboženské vysílání určeno: zda primárně pro věřící nebo i pro ty, kteří s daným kultem nemají nic společného a chtějí se o něm něco dozvědět. Církvi v této oblasti chybí dostatečné rozvinutá

²⁹¹ Soukup, P.: Vatican opinion on modern communication. In: Badaracco, C.H.: Quoting God: how media shape ideas about religion and culture. Baylor University Press, Waco 2005, s. 234.

a promyšlená strategie,²⁹² přestože se k médiím staví otevřeně a v průběhu 20. století jednoznačně pochopila jejich sílu. Jestliže Terézia Rončáková, která se podrobně věnovala problematice katolické církve v médiích ve své trilogii *Prienik náboženského a publicistického štýlu*,²⁹³ konstatuje, že „je nesprávne interpretovať cirkevné učenie o tom, že masmédiá sú vhodným ‚novým jazykom‘ na šírenie evanjelia, iba ako vhodnosť mediálneho kanála na katechetické a misionárske pôsobenie“,²⁹⁴ je patrné, že církevní postoj je sice pozitivní, ale nedostatečně do hloubky promyšlený.

V následujících částech nejdříve soustředím pozornost na oficiální dokumenty církve zaměřené na sdělovací prostředky a poté blíže prozkoumám specifika náboženských obsahů v médiích.

9.2. Katolická církev a média

Prvním z papežů, kteří se otevřeně a na oficiální úrovni vyjádřili k problematice médií, byl Pius XII. Ten v encyklice *Miranda Prosus* vydané roku 1957²⁹⁵, hovoří o význačné moci masových médií a podrobněji se věnuje každému z nich - filmu, rádiu i televizi. Konstatuje, že církev má na poli médií zájem dvojí: (1) Musí se věnovat otázce, jak jsou lidé masovými sdělovacími prostředky ovlivňováni a (2) musí zkoumat otázku, jak lze média využít pro zvěstování evangelia světu.²⁹⁶ Papež se

²⁹² Rončáková, T.: *Prienik náboženského a publicistického štýlu III: Može církev hovoriť mediálnym jazykom?* Paulínky, Praha 2010, s. 158.

²⁹³ Rončáková, T.: *Prienik náboženského a publicistického štýlu I: Keď chce cirkev hovoriť mediálnym jazykom*. Katolícka univerzita v Ružomberku, Filozofická fakulta, Ružomberok 2009; Rončáková, T.: *Prienik náboženského a publicistického štýlu II: Ako cirkev hovorí mediálnym jazykom*. Katolícka univerzita v Ružomberku, Filozofická fakulta, Ružomberok 2009; Rončáková, T.: *Prienik náboženského a publicistického štýlu III: Može cirkev hovoriť mediálnym jazykom?* Paulínky, Praha 2010.

²⁹⁴ Rončáková, T.: *Prienik náboženského a publicistického štýlu III: Može cirkev hovoriť mediálnym jazykom?* Paulínky, Praha 2010, s. 270.

²⁹⁵ Pius XII: *Miranda Prosus*. O filmu, rádiu a televizi.

Viz http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_08091957_miranda-prorsus_en.html, on-line 9.10. 2011.

Encyklika byla vyhlášena dne 8. září 1958, pojednává o filmu, rádiu a televizi jakožto o církví vítaných mediálních prostředcích a podává přehled nebezpečí s nimi spojená.

²⁹⁶ Zde znovu připomeňme citát z Matoušova evangelia: „Jděte ke všem národům a získávejte mi učedníky...“ (Mt 28;19)

věnuje prosociálním i rozkladným vlivům médií, dotýká se svobody projevu i jejích úskalí, poukazuje na odpovědnost veřejných autorit v oblasti médií a zábavního průmyslu a nevyhýbá se ani tématu vzdělávání ve spojení s masmédií. Spis Miranda Prosus vyznívá jako varování před nebezpečími pro křesťanskou víru, která vyvstávají v souvislosti se vstupem masmédií do společnosti, zároveň je ale patrná vůle k větší angažovanosti v médiích ze strany církve.²⁹⁷ Otázku dialogu s názorově a nábožensky pluralitní společností ovšem zatím neřeší.

9.2.1. *Communio et progressio*

Pastorální instrukce o sdělovacích prostředcích *Communio et progressio* (1971) rozpracovává myšlenky dekretu *Inter mirifica*²⁹⁸ a můžeme ji považovat za základní církevní dokument o sdělovacích prostředcích pro život církve po druhém vatikánském koncilu.

Dokument *Communio et progressio* je určitým návrhem vztahu mezi církví, sdělovacími prostředky a jejich příjemci (diváky). Média zde již nejsou vnímána jako nebezpečí (jak tomu bylo v encyklice *Miranda Prosus*), ale naopak jako možný prostředek nápravy obecného úpadku mravních norem. Dokument konstatuje, že slabosti společnosti vycházejí z ní samé. Je dokonce konstatováno, že různé názory zaznívající v médiích jsou zdrojem obohacení a urychlení pokroku společnosti.²⁹⁹

Pro téma naší práce je také důležité konstatování o možnosti využít sdělovací prostředky jako nástroj nejen dialogu vnitrocírkevního, ale i dialogu církve s vnějším světem. Média mohou být využita pro šíření radostné zvěsti o možnosti spásy a zároveň je

²⁹⁷ Viz Soukup, P.: Vatican opinion on modern communication, in: Badaracco, Claire Hoertz, *Quoting God: how media shape ideas about religion and culture*. Baylor University Press, Waco 2005, s. 235.

²⁹⁸ V tomto dekretu se používá spojení sociální sdělovací prostředky (*instrumenta communicationis socialis*), čímž se dává důraz na moc hromadných sdělovacích prostředků – a také jejich úkol – sblížovat lid a vytvářet společenství.

²⁹⁹ Viz Papežská rada pro hromadné sdělovací prostředky: Pastoralní instrukce o sdělovacích prostředcích *Communio et progressio*. In: Dokumenty o sdělovacích prostředcích, Sekretariát České biskupské konference, Praha 1996 (pro vnitřní potřebu), čl. 24.

možné z nich čerpat poučení o stavu společnosti. Autoři encykliky jsou si také dobře vědomi, že ne každé médium je vhodné pro každý obsah.³⁰⁰

9.2.2. Aetatis novae

Dalším základním kamenem pro vztah církve k masovým médiím je pastorální instrukce o sdělovacích prostředcích Aetatis novae³⁰¹ z 22. února 1992. Ta upozorňuje na skutečnost aktuálně probíhajících změn na poli komunikačních prostředků. Komunikace podle této pastorální instrukce svět „stále víc sjednocuje a jak se říkává, dělá z něho ‚světovou vesnici‘“. ³⁰² Dále se v dokumentu uvádí, že „si lidé zvykli na výrazy jako ‚informační společnost‘, ‚kultura sdělovacích prostředků‘ a ‚generace médií‘“³⁰³ a zcela ve shodě s reálnou situací se uvádí, že „lidská zkušenost jako taková se stala zkušeností, kterou zprostředkovávají média“.³⁰⁴

Dokument si všímá možného sepětí médií a evangelizace a je si vědom skutečnosti, že přítomnost církve v médiích je nutná, jinak hrozí, že se ocitne na okraji zájmu: „Medií je možno stejně využívat k hlásání evangelia jako k jeho vytlačení ze srdcí lidí. (...) Pro mnohé lidi odpovídá skutečnost tomu, za co ji média vydávají: všechno, co média výslovně neuznávají, se zdá bezvýznamné.“³⁰⁵

V části spisu nazvané „Média ve službě dialogu se světem“ je připomenuto, že křesťané mají za úkol být v kontaktu se světem a mají respektovat ‚slova‘ různých národů a kultur a snažit se jim porozumět“³⁰⁶ - je zde tedy výzva k živému a plodnému dialogu

³⁰⁰ Viz tamtéž, čl. 131.

³⁰¹ Papežská rada pro hromadné sdělovací prostředky: Pastorální instrukce o sdělovacích prostředcích Aetatis novae. In: Dokumenty o sdělovacích prostředcích. Sekretariát České biskupské konference, Praha 1996 (pro vnitřní potřebu).

³⁰² Tamtéž, čl. 1.

³⁰³ Tamtéž, čl. 2.

³⁰⁴ Tamtéž.

³⁰⁵ Tamtéž, čl. 4.

³⁰⁶ Papežská rada pro hromadné sdělovací prostředky: Pastorální instrukce o sdělovacích prostředcích Aetatis novae. In: Dokumenty o sdělovacích prostředcích. Sekretariát České biskupské konference, Praha 1996 (pro vnitřní potřebu), čl. 8.

křesťanů s dalšími skupinami lidí různých kultur i vyznání. To v závěru dané části zazní zcela konkrétně a jasně: „Dialog dále vyžaduje, aby odpovědní činitelé církve a duchovní odpovídali na otázky médií pohotově a moudře: aby se pokusili s těmi, kdo naši víru nesdílejí, najít společné hodnoty, a tak vytvářet vztahy vzájemné důvěry a oboustranného respektu.“³⁰⁷

Aetatis Novae stejně jako předchozí probíraný dokument *Communio et progressio* zdůrazňuje možnost využít médií i k vnitřnímu dialogu. Autoři pastorační instrukce jasně říkají, že nasazení sdělovacích prostředků pro evangelizaci a katechezi je nenahraditelné. Věřící si podle nich mají na obsahy médií utvářet jasný kritický názor. „Církev si nevyhrazuje právo diktovat rozhodnutí a výběr, ale je třeba, aby se stala pomocníkem při hledání a nalézání etických a morálních kritérií, která můžeme nalézt jak v obecně lidských, tak v křesťanských hodnotách.“³⁰⁸ Církev se zde nestaví do role rozhodčího či soudce, ale nabízí – v duchu dialogického – pomoc při utváření si názoru tvůrcům mediálních obsahů i jejich příjemcům.

Dokument též vyjmenovává důležité aspekty pastorace ve vztahu k médiím: obrana lidských kultur, vývoj a podpora sdělovacích prostředků církve, výchova katolických pracovníků médií a pastorační služba těm, kdo jsou činní v oblasti sdělovacích prostředků.

³⁰⁷ Tamtéž.

³⁰⁸ Dokumenty o sdělovacích prostředcích. Sekretariát České biskupské konference, Praha 1996 (pro vnitřní potřebu), čl. 12.

9.2.3. Etika ve sdělovacích prostředcích

Dokument Etika ve sdělovacích prostředcích vydaný Papežskou radou pro hromadné sdělovací prostředky (2000) opět potvrzuje, že si církevní představitelé jsou dostatečně vědomi moci médií, když píší, že jejich obsah

„zahrnuje drsné zprávy i čirou zábavu, modlitbu i pornografii, kontemplaci i násilí. Podle způsobu, jímž lidé využívají média, mohou rozvíjet svou solidaritnost a soucit, nebo se izolovat v sebestředném světě, který stimuluje jejich narcisismus a má téměř narkotizující účinek. Ani ti, kdo se médiím vyhýbají, se nemohou vyhnout styku s lidmi, kteří jsou jimi naopak hluboce ovlivněni.“³⁰⁹

Můžeme také pozorovat posun v hodnocení médií jako takových, a to posun k jejich pozitivnímu vnímání: „Církev není jen v postoji soudu a odsuzování; považuje tyto nástroje nejen za výdobytky lidského génia, ale také za velké Boží dary a autentické znamení doby.“³¹⁰

V dokumentu je kladen důraz na pozitivní stránky používání hromadných sdělovacích prostředků (jejich přínos) v oblasti ekonomické, politické, kulturní, vzdělávací a náboženské. I zde můžeme najít pozitivní vyjádření směřující k podpoře dialogu různých náboženských i kulturních skupin:

„Média umožňují etnickým skupinám ctít a slavit jejich kulturní tradice, dělit se o ně s ostatními a předávat je dalším generacím. Děti a mládež zejména uvádějí do kulturního dědictví. Lidé pracující ve sdělovacích prostředcích i umělci slouží společnému

³⁰⁹ Papežská rada pro hromadné sdělovací prostředky: Etika ve sdělovacích prostředcích. Sekretariát České biskupské konference, Praha 2000 (pro vnitřní potřebu), čl. 2.

³¹⁰ Tamtéž, čl. 4.

dobru tím, že ochraňují a obohacují kulturní dědictví národů a národností (srov.: Jan Pavel II., List umělcům, 4).³¹¹

Média podle tohoto dokumentu mohou být využívána „k budování a podpoře lidského společenství“,³¹² přičemž platí, že „veškerá mezilidská komunikace má být (...) otevřena vzájemnému sdílení“,³¹³ tedy má být otevřena dialogu.

Stejně jako jsou nejdříve vyzdvíženy přínosy médií v jednotlivých oblastech lidské společnosti (v oblasti ekonomické, politické, kulturní, vzdělávací a náboženské), později je uveden i jejich možný negativní vliv. Vedle výtek ohledně šíření etického relativismu a utilitarismu je kritizována i určitá kulturní hegemonie vládnoucích v médiích na mezinárodní úrovni, která zabraňuje tradičním projevům kultury, které pak postupně mizí.³¹⁴ Zcela jasně je také podpořen dialog mezi kulturami: „Komunikace přesahující kulturní hranice je prospěšná. Každá společnost se může a má učit od druhé. Komunikace mezi kulturami by však neměla probíhat na úkor slabších.“³¹⁵

Co se týče komunikace církve se světem, dokument upozorňuje například na nebezpečí „prezentace náboženských poselství emocionálním a manipulačním stylem, jako by byla konkurenčním výrobkem na přeplněném trhu; užívání sdělovacích prostředků k řízení a ovládání; zbytečné tajnůstkářství nebo popírání pravdy“³¹⁶.

³¹¹ Papežská rada pro hromadné sdělovací prostředky: Etika ve sdělovacích prostředcích. Sekretariát České biskupské konference, Praha 2000 (pro vnitřní potřebu), čl. 9.

³¹² Tamtéž, čl. 12.

³¹³ Tamtéž.

³¹⁴ Viz tamtéž, čl. 16.

³¹⁵ Tamtéž.

³¹⁶ Tamtéž, čl. 18.

9.2.4. Rychlý vývoj – apoštolský list Jana Pavla II.

V apoštolském listě z ledna roku 2005 nazvaném Rychlý vývoj³¹⁷ je konstatován rychlý rozvoj komunikačních prostředků, který vyžaduje přizpůsobení se ze strany církve a jejího učení. Jan Pavel II. ve svém apoštolském dopise, stejně jako v předchozích dokumentech, zdůrazňuje nutnost přítomnosti křesťanské zvěsti v médiích. Jan Pavel II. také zdůrazňuje, že „nesmějí být zapomenuty velké možnosti, které mají média v podpoře *dialogu*, neboť se stávají prostředky vzájemného poznání, solidarity a míru“.³¹⁸

Papež také uvádí, že komunikace musí směřovat ke konstruktivnímu dialogu a musí poskytovat pravdivé informace a to nejen uvnitř samotné církve, ale i směrem mimo ní.

Uvedený výčet církevních dokumentů vztahujících se k médiím jasně ukazuje, že si její vůdčí představitelé jsou dobře vědomi síly a možností médií v současné době. Lze z nich také jasně vyčíst touhu po komunikaci vnější (ve vztahu církev-svět) i vnitřní a podporu dialogu a růstu lidského společenství v bohatosti různých kultur.

9.3. Otázka adresáta náboženského jazyka a specifika komunikační situace

Problém náboženské mediální komunikace také spočívá ve specifickém jazyku, který je užíván katolickou církví. Pro něj totiž platí charakteristiky, které se vymykají obvyklému mediálnímu jazyku: knižnost, rétoričnost, dialogičnost apod. Specifickým

³¹⁷ Apoštolský list Svatého otce Jana Pavla II. osobám zodpovědným za sdělovací prostředky Rychlý vývoj (Il rapido sviluppo); Poselství Svatého otce Jana Pavla II. k XXXIX. Světovému dni sdělovacích prostředků. Česká biskupská konference, Praha 2005 (pro vnitřní potřebu).

³¹⁸ Tamtéž, čl. 11.

problémem je také otázka, kdo je vlastně adresátem komunikačních obsahů během náboženských obřadů. Podle Rončákové se názory teoretiků různí a sahají od teze, že adresátem většinou není člověk, ale sám Bůh či jiné nadpřirozené bytosti až po názor zcela opačný, že nejčastějším adresátem je naopak člověk. O adresátovi s jiným náboženským vyznáním, pro nějž by vysílání mělo zprostředkovat jisté dialogické pozvání, už není za současné situace ani myslitelné mluvit, protože to by byla ještě vyšší úroveň, vyžadující mnohé další kvality jak z řad odborníků z církve, tak z řad mediálních.

Možná nepříjemnější je teorie, která uvažuje o dvojím adresátovi: jedním je bytost nadpřirozená, jíž je ta která modlitba v rámci vysílání náboženských obřadů určena, a druhým je člověk, který tím, že text reprodukuje, podléhá indoktrinaci.³¹⁹ Tato hypotéza se samozřejmě týká modlitebních přednesů, zároveň ale osvětluje podstatu problému náboženské komunikace v médiích. Divák, který je ve své většině obyvatelem sekularizovaného světa, se najednou setkává s něčím, čemu nerozumí a co mu je vlastně již kulturně zcela cizí. Tento paradox je skutečně zásadní: Všichni Evropané jsou sice dědici židovsko-křesťanské tradice, která prosakuje všemi aspekty společnosti, zároveň jsou ale od své minulosti již natolik odtrženi (v České republice především díky komunistickému proticírkevnímu čtyřicetiletému režimu), že nerozumí jazyku, který stojí u samých základů jejich domoviny (tedy jazyku křesťanské víry). Narážíme zde na obrovskou kulturní diskontinuitu, jejíž východiska i důsledky dalece překračují rámec naší práce, kterou je ovšem i tak nutné registrovat a zde konstatovat, protože právě to je kořenem nesamozřejmosti církve a náboženství v širším smyslu v současných médiích.

³¹⁹ Viz Rončáková, T.: *Prienik náboženského a publicistického štýlu I: Keď chce cirkev hovoriť mediálnym jazykom*. Katolícka univerzita v Ružomberku, Filozofická fakulta, Ružomberok 2009, s. 31 nn.

9.3.1. Specifika komunikační situace

Televize a všechna ostatní média pohybující se v pluralitním názorovém prostředí nabízejí množství názorů, jejichž autoři si vždy za nimi stojí jakožto za tím platným a pravdivým. Je tomu tak u politických debat či v televizním zpravodajství a nejinak tomu je i v rámci náboženského vysílání.

Televize - rozhodně ne ta veřejnoprávní - nemůže zastávat jeden názorový diskurs: je pouze servisním prostředkem pro platformu jejich nabídky. Náboženské obsahy v konkurenci dalších mediálních obsahů ovšem mají specifickou pozici, které si církve dosud nejsou dostatečně vědomi.

Každá komunikace se odehrává v určitém kontextu, v nějakém konkrétním rámci – a možnost (a schopnost) správného zarámování dané komunikační situace je předpokladem k tomu, aby adresát sdělení mohl použít správný dekodovací klíč. Rámcování (framing) situace také znamená určité aspekty vyzdvihnout, další potlačit a celkově tak ovlivnit příjemce mediálního sdělení. Nastolování rámce napomáhá vnímání daného sdělení, pomocí něj se prosazuje určitý konkrétní zorný úhel na událost, její vysvětlení či její morální hodnocení.³²⁰ Mediální vědci ovšem upozorňují, že „není jen důležité sledovat, která témata média vybírají a následně se šíří veřejností jako důležitá, ale také jakým způsobem je prezentují a co zdůrazňují (rámcují), a jaké rámce témat – nebo objektů – se poté jako zásadní šíří společností.“³²¹ Za pozornost nestojí pouze skutečnost, že televizní stanice v přímém přenosu vysílá svatbu královského páru, ale je také důležité si povšimnout, jakým způsobem je tento přenos rámcován. Komentátoři mohou silně ovlivnit přijímání mediálního obsahu: mohou zaměřit pozornost na tradice, na oblečení či případně na duchovní rozměr celé události.

³²⁰ Viz Trampota, T., Vojtěchovská, V.: *Metody výzkumu médií*. Portál, Praha 2010, s. 243.

³²¹ Tamtéž.

Dalším důležitým bodem v rámci komunikační situace je skutečnost, že „každá komunikácia – a osobitne tá, ktorej obsahom sú názory, postoje, ako je to v žurnalistike, - je totiž možná iba na určitej spoločnej vlnovej dĺžke“³²² – a tento fakt vystihuje řecký termín „topoi“ - topoi jakožto často nevyslovené, ale o to důležitější světonázorové východisko, paradigma, v rámci něž se mluvčí pohybuje a v rámci něž se diskurs celého mediálního sdělení odehrává. Topoi jako sdílené ideje a společná přesvědčení.

Církev (nejen v českém prostředí, ale také na Slovensku) si není vědoma složitosti mediálního působení a nedokáže se s médii vypořádat tak, aby z nich měla patřičný užitek. Vystává tedy otázka, jak je možné si v rámci neustále se měnících diskursů (v rámci televizního vysílání) udržet nárok na absolutní pravdu. Odpovědí je přijetí pozice, která diváka spíše zve k dialogu, než aby odhalovala zjevenou pravdu Boží. Církev by se v rámci médií neměla stavět do pozice vševědoucího a pravdu vlastního subjektu. Měla by zaujmout pozici toho, kdo přichází s dobrou zprávou (evangeliem), kterou chce nabídnout divákům – podělit se s nimi o ni.

Z hlediska katolické církve jsou zásadní následující východiska - topoi:

1. Linie: Přirozený (Boží) zákon je univerzální, navždy platnou normou, bez jehož dodržování všechno krachuje, padá.
2. Linie: Bůh a církev znají a chtějí skutečné dobro člověka.
3. Linie: Člověk potřebuje Boha, který člověka miluje, spasil ho, stejně jako spasil církev, která je prostředníkem posílení a povzbuzení.
4. Linie: Základní hodnoty jsou láska, štěstí, lidská důstojnost. Podmínkami k jejich dosažení jsou ctnosti – milosrdenství, pokora, jednota, solidarita, pravdomluvnost, věrnost, úcta k druhým a mravní čistota.

³²² Rončáková, T.: *Prienik náboženského a publicistického stylu III: Može cirkev hovoriť mediálnym jazykom?* Praha, Paulínky 2010, s. 16.

5. Linie: Hodnota člověka je dána tím, že je Božím obrazem, což zakládá jeho důstojnost, z níž plyne i nárok na svobodu.

Z přehledu je zjevné, že topoi majoritní sekularizované společnosti jsou radikálně odlišná a zcela neshodná s topoi církve. Jestliže je jedním z cílů církví v rámci jejich prostoru v médiích evangelizace – tedy zvěstování Evangelia, musí církev nanejvýš opatrně volit způsoby, jak se tohoto svého úkolu zhostí. V médiích se totiž ocitá zcela mimo svoji domácí půdu. Zatímco v rámci bohoslužeb odehrávajících se v kostele se předpokládá, že návštěvníci jsou aktivními věřícími, případně alespoň sympatizanty, v případě vysílání bohoslužby v televizi je zapotřebí počítat i s divákem, který má k církvi buďto zcela neutrální nebo spíš negativní vztah – a tedy nesdílí společný rámec ani topoi. Jestliže se při přenosu bohoslužby komentář omezí na vysvětlení některých bohoslužebných úkonů případně o nicneříkající „křesťanskou vatu“ o „opravdové duchovní radosti“, rozhodně nemůže jít o úspěšnou evangelizaci. Jestliže je takový přenos omezen pouze na tento výklad, jedná se spíše o pastorační nástroj³²³ než nástroj evangelizační. V tomto rámci zůstává církev na pozici absolutního vlastníka pravdy, čímž se vlastně zřídka možnosti vstoupit do pluralitní názorové diskuse, která je médií permanentně vytvářena.

Terézia Rončáková ve své rozsáhlé studii věnované katolické církvi a jejímu vztahu k médiím uvádí, že mediální evangelizace musí být praktická a konkrétní, což samozřejmě nejsou vnitřní atributy bohoslužby jako takové. Jedním z hlavních cílů bohoslužby je uvědomovat si svůj vztah k Bohu, vztahovat se k duchovní podstatě člověka – a to není dimenze praktická ani konkrétní. Nejen z tohoto důvodu Rončáková tvrdí, že mediální jazyk si vynucuje „pretavenie evanjeliového posolstva do konkrétnych praktických informácií

³²³ Pastore – péče o duchovní směřování lidí orientované na příslušníky katolické církve.

spracovatelných žurnalistickou formou“.³²⁴ Církev by se v médiích měla spíše než svými pro sekulární společnost nesrozumitelnými a zcela odcizenými rituály soustředit na informační kampaně referující o církevní sociální nauce. Ty by ovšem neměly mít za cíl obrátit příjemce mediálního obsahu na víru, ale (po)změnit život příjemce jakožto občana či člověka jako takového.

Kromě toho se podle Rončákové média dají využít pro budování pozitivní image církve.

„Ak bude cirkev cez médiá prinášať dobré správy, ak zaujme ľudí, presvedčí ich o svojich dobrých úmysloch a konaní v ich prospech - podporí sa vo verejnom povedomí pozitívny obraz cirkvi, ktorý uľahčí samotnú evanjelizáciu vykonávanú inými nástrojmi cirkvi (najmä osobným ohlasovaním, osobnejším kontaktom veriaceho s neveriacim).“³²⁵

Představa církve, že skrze prezentaci svých rituálů v médiích, bude sklízet úspěchy na poli evangelizace, je tedy podle Rončákové mylná. Média mohou působit ne jako prostředek evangelizace, ale jako vhodný nástroj toho, co bychom mohli nazvat „preevangelizací“ případně „předevangelizací“. Médium televize nemůže příjemci zprostředkovat osobní vztah k člověku (prostřednictvím nějž pak můžeme dojít k Bohu), ale může divákům klást důležité otázky: Kdo jsme? Jaký je cíl života? Co je smysluplný život? Tyto otázky mohou diváky dovést k přemýšlení a k určitému nasměrování – například právě k zvěsti církve.³²⁶

Jestliže náboženské pořady zvolí tuto strategii, opustí se tím také pro sekulárního diváka nepřipustná, zcela nepochopitelná pozice církve jako jediného držitele pravdy. Církev opustí svoji naučenou

³²⁴ Rončáková, T.: *Prienik náboženského a publicistického stylu III: Može cirkev hovoriť mediálnym jazykom?* Paulínky, Praha 2010, s. 267.

³²⁵ Tamtéž.

pozici toho, kdo káže jedinou pravdu a stane se jedním z řady hlasů, které utvářejí současný mediální svět. Prostřednictvím vzdání se nadřazené pozice by mohla církev ukázat své pozitivní dopady na společnost, mohla by se stát partnerem v dialogu a ne i nadále být nenáviděným učitelem, mohla by začít napravovat svůj notně pošramocený veřejný obraz. Církevními představiteli obecně přijímaný postoj, že média jsou vhodným prostředkem k šíření evangelia, je u nás bohužel dosud chápán jako výzva ke snaze evangelizovat prostřednictvím televizní obrazovky na té nejprimitivnější úrovni, totiž prostřednictvím přenosů bohoslužeb. Krátkozrakost takové strategie je po dvaceti letech svobody a náboženského vysílání v České televizi očividná.

Terézia Rončáková ve své studii o církevních mediálních projevech, shrnuje možnosti aktivit církve do následujících bodů:

- „1. šírenie konkrétnych a praktických aplikácií svojho učenia, a to aj formou strategických mediálnych kampaní zameraných na skvalitňovanie života všetkých ľudí bez ohľadu na vieru;
2. budovanie dobrého imidžu cirkvi nápomocného pri uplatňovaní mimomediálnych (sakrálnych) foriem evanjelizácie samotnej;
3. vytváranie priestoru Duchu Svätému na „náhodné“ pôsobenie na mediálnych príjemcov;
4. permanentná formácia veriacich s dôrazom aj na jej žurnalistické formy (reflektovanie spoločenského diania z pohľadu cirkevného učenia a zaujímanie postoja k nemu);
5. evanjelizácia (mediálneho) prostredia, a to najmä formáciou konkrétnych novinárov a ekologickým pôsobením v médiach i v spoločnosti v prospech očisťovania (morálneho) ovzdušia.“³²⁷

³²⁶ Viz Fore, W. F.: The Religious Relevance of Television. In: Arthur, C. J. (ed): Religion and the Media: An Introductory Reader. University of Wales Press, Cardiff 1993, s. 62.

³²⁷ Rončáková, T.: Prienik náboženského a publicistického stylu III: Može cirkev hovoriť mediálnym jazykom? Paulínky, Praha 2010, s. 271.

Pět dimenzí možných aktivit církve v médiích ukazuje, že zde existuje prostor pro smysluplnou přítomnost křesťanského diskursu. Církevní představitelé ale musí dojít k nazření svého mylného názoru, že stačí církev zviditelňovat prostřednictvím bohoslužeb, protože podle teologického učení je bohoslužba tím nejdůležitějším souhrnem a posláním křesťanské víry.³²⁸ Hierarchie stojí před nelehkým úkolem skutečně se přizpůsobit světu (*aggiornamento*), tedy pochopit, že televizní prostředí nelze brát pouze jako nástroj, jak dostat bohoslužbu do obývacích pokojů co největšího počtu lidí (což ani není cílem), ale jako nástroj ukazování důsledků radostné zvěsti (na poli občanském a společenském) celé společnosti. Tento přístup by pak nutil společnost přehodnotit své předsudky vůči církvi plynoucí z historických okolností i ze současného obrazu církve a její neschopnosti dobře zacházet se svými aktuálními problémy (jako např. skandály týkající se zneužívání dětí a mladistvých kněžími, majetkové vyrovnání se státem ad.).

Problém prezentace názorů katolické církve v médiích má před sebou dvě zásadní a dosud nerozřešené oblasti otázek: (1) Jakým způsobem lze média a jejich způsob komunikace využít pro sdělování duchovních obsahů? (2) Není malá schopnost přijímání obsahu mediálních sdělení způsobena převládajícím společenským klimatem, potažmo socio-kulturním nastavením západního civilizačního okruhu, jehož součástí je i Česká republika?

9.4. Církev a média: smutná realita

Výše uvedený přehled, který jen stručně načrtává oficiální smýšlení církve o hromadných sdělovacích prostředcích, ukazuje, že

³²⁸ Srov.: Katechismus katolické církve. Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2001, (1327).

současná církev si je dobře vědoma významu médií a jejich hodnoty ve společnosti. Ve svých oficiálních dokumentech sice nezachází tak daleko jako Tomáš Halík, který, jak jsem již zmiňovala, tvrdí, že integrující silou dneška již není náboženství, jako tomu bylo ve středověku, ale právě média³²⁹, nicméně musíme vždy brát v úvahu jistou rezervovanost, která k církevním dokumentům patří. Snad i církev si je tedy vědoma, že média se stala rozhodujícím elementem v nazírání věcí a pojátkem současného globalizovaného světa. Snad i církev ví o tom, co konstatuje Halík: Média na jedné straně „homogenizovala místa a zážitky a stala se nejnižším společným jmenovatelem, který nás spojuje bez ohledu na status a postavení“³³⁰, na druhé straně ale sílí stále různorodější proud diverzifikovaných informací nejrozumnějšího druhu a původu, který vyvrcholil s nástupem internetu. Tam se obrazy i slova každým okamžikem zmnožují a poskytují nekonečné množství možných názorů na svět. Média neposkytují jednotný obraz světa. Naopak přinášejí pluralitu, roztržitost a fragmentárnost. Tyto atributy jsou ovšem církvi cizí a s jejich nadvládou v současném světě se církevní představitelé snaží spíše ještě zarputile bojovat, než aby ji přijali jako skutečnost a využili dané situace k patřičné proměně.

Již v textu *Communio et progressio* (1971), kterému jsem věnovala prostor výše, čteme následující:

„Sdělovací prostředky jsou tedy pro katolíky významné ze tří důvodů: napomáhají dnešnímu světu církev pochopit; podněcují dialog uvnitř samotné církve; a konečně umožňují církvi pochopit mentalitu lidí dnešní doby, jimž má podle božího příkazu přinášet poselství spásy.

³²⁹ Halík, T.: *Vzýván i nevzýván*. Nakladatelství Lidové noviny, Praha 2004, s. 23 nn.

³³⁰ Tamtéž, s. 23 nn.

Přitom bude církev používat jazyk, kterému lidé budou rozumět, a bude se zabývat otázkami, které bytostně hýbou lidstvem.”³³¹

Při pozorování současného stavu v České republice musím konstatovat, že církev selhává ve všech třech bodech, které Vatikán zdůrazňoval již v roce 1971. Církev bohužel nedostatečně využívá možností prezentace v médiích, vnitřní dialog stále vést neumí a hovořit jazykem dneška také ne. Vzhledem ke všem těmto problémům by zřejmě již bylo přespříliš ještě očekávat, že bude schopna dostatečně kvalitní prezentace dialogu mezináboženského.

Neschopnosti dialogu s vnějším světem jsem se dotkla již dříve, nyní jen stručně načrtnu základní problém komunikace vnitrocírkevní. Také k tomuto druhu komunikace se vyjadřuje Terézia Rončáková, která shrnuje situaci na Slovensku následovně:

„Za základný poznatok vyplývajúci z výskumu môžeme označiť určitú dvoojpólovosť postoja k vnútrocirkevnému dialógu a jeho potrebe: na jednej strane zdorazňovanie jeho kritickej absencie a volanie po ňom jako po řešení mnohých problémov, na druhej strane spokojnosť so *status quo* a nechota riešiť veci verejne. Nositeľmi prvého postoja sú predovšetkým angažovaní kňazi a laici s rozhl'adom, ale bez kompetencií, druhý postoj reprezentujú najmä nositelia kompetencií s náročnou úlohou rozhodovať a preberať zodpovednosť.”³³²

Zcela shodná situace platí i v České republice. Konstatovaná absence vnitřního dialogu mimo jiné vede i k nedostatku schopných komunikátorů, kteří by zajistili prezentaci církve navenek a to právě v médiích. Rončáková konstatuje několik důvodů, které se

³³¹ Papežská rada pro hromadné sdělovací prostředky: Pastorální instrukce o sdělovacích prostředcích *Communio et progressio*. In: Dokumenty o sdělovacích prostředcích. Sekretariát České biskupské konference, Praha 1996 (pro vnitřní potřebu), čl. 125.

³³² Rončáková, T.: *Prienik náboženského a publicistického stylu III: Može cirkev hovoriť mediálnym jazykom?* Paulínky, Praha 2010, s. 272.

za tragickým nedostatkem takových osobností skrývá: (1) Slabá motivace kněží stát se vnějšími komunikátory, (2) nespolupráce kněžského a laického stavu, (3) eliminace schopných ambiciózních komunikátorů jako těch, kteří příliš vystupují z řady, (4) předsudky a obavy z vnější prezentace církve, (5) absence strategie návratu investic.³³³

Rončáková kromě diagnózy problému také načrtává kroky, které by mohly vést k pozitivní změně. Uvádí strategické investice do lidských zdrojů a vyšší důvěru ve schopné novináře. V rámci investic se konkrétně jedná o „1. Formačnú starostlivosť o sekulárnych novinárov so záujmom o náboženskú komunikáciu a 2. Cieľavedomú investíciu do cirkevných komunikátorov.“³³⁴

9.5. Dialog vnitřní podmínkou dialogu vnějšího

Současná situace vztahu církve a médií je podle našeho názoru přímo krizová. Církev by měla mít jasný a pevný hlas ve společnosti, protože je její nedílnou součástí, měla by však být schopna prezentovat své učení dialogicky jak vzhledem k nevěřícím, tak k jinak věřícím lidem (jak ostatně říkají i církevní dokumenty). Aby tomu tak skutečně bylo, musí se naučit komunikovat nejen navenek, ale i v rámci ní samotné. A dokud nebude ochotna připustit dialog v rámci sebe samé, nebude možné budovat adekvátní pozice ani na poli vnějším.

Současný přístup, kdy lidé vidoucí a nabízející potřebnou změnu jsou upozadřováni a v rámci rozhodování zcela ignorováni, je z dlouhodobého hlediska přímo sebezáhubný. Zatímco se česká (a slovenská) katolická církev ještě nenaučila dobře zacházet

³³³ Viz Rončáková, T.: *Prienik náboženského a publicistického stylu III: Može cirkev hovoriť mediálnym jazykom?* Paulínky, Praha 2010, s. 278-279.

³³⁴ Tamtéž, s. 279.

s jazykem televize, již by se měla adaptovat na jazyky další (jazyk sociálních sítí, či jazyk internetu). Zatímco v USA již v roce 1996 vyšel sborník o náboženství a médiích *Religion and mass media: Audience and adaptations*,³³⁵ na jehož konci se dočítáme, že v budoucnosti budou věřící konzumovat náboženství stejnými prostředky jako dnes konzumují zábavu (tedy prostřednictvím nových technologií), že hranice mezi zábavou v médiích a náboženstvím v médiích se bude stále rozostřovat a že se nadále bude více prolínat náboženské a politické myšlení (k čemuž skutečně již došlo, jak můžeme konstatovat už dnes, tedy 15 let po vydání onoho sborníku), případně že křesťanství, tedy náboženství Knihy, musí hledat nové způsoby komunikace, protože tradiční gramotnost jako taková klesá a naopak vzniká zcela nová gramotnost technologická a technologicko-komunikační,³³⁶ v českém prostředí se o ničem takovém téměř nehovoří ani na začátku druhé dekády 21. století. A pokud ano, jsou to právě oni marginalizovaní jedinci, kteří s podobnými tématy přicházejí. Ano, již v roce 1996 – tedy ve stejné době jako vyšel zmiňovaný americký sborník *Religion and mass media: Audience and adaptations* – sice zazněl hlas polského jezuita Krzysztofa Oldakowskiho, který na Setkání bohoslovců východní a střední Evropy na Velehradě (9. – 13. října 1996) řekl, že „důsledky plynoucí z technického pokroku a jiných změn v oblasti médií nemohou být na okraji pastorační činnosti církve,³³⁷ ale je to právě a pouze jeden hlas, který zcela zaniká v nezájmu církevní hierarchie o tuto oblast. Tento přetrvávající nezájem má za důsledek absenci jakékoliv dlouhodobější a systematictější práce s médii založené na využívání skutečných odborníků v dané oblasti. Ač tedy jednotlivci

³³⁵ Podobných prací samozřejmě na západ od naší hranice vychází velké množství, tento sborník tedy zmiňujeme jako jeden příklad za všechny.

³³⁶ Viz Schement, J. R.; Stephenson, H.C.: *Religion and the Information Society*, in: Stout, D. A., Buddenbaum, J. M. (eds.): *Religion and mass media: Audience and adaptations*. Sage Publications, Thousand Oaks, New Delhi, London 1996.

³³⁷ Oldakowski, K.: *Média, kultura, církev*. In: *Nová evangelizace*. Refugium, Velehrad 2000, s. 67.

v rámci církve využívají svého práva (či v tomto případě spíš naplňují svoji povinnost) spravovat své biskupy o problematice nových médií, nedočkali se žádné adekvátní reakce.³³⁸

Teprve až církevní hierarchie vyslyší volání po otevřeném vnitrocírkevním dialogu, které je jednoznačně požadováno věřícími,³³⁹ bude církev připravena vést smysluplný dialog také na mediálním poli, jehož příjemci nebudou pouze příslušníky dané církve, ale také majoritní sekularizovaná společnost. Teprve tehdy se katolická církev bude moci stát jedním z hlasů, které zvou člověka k hledání pravdy otevřeně a s úctou k pravdě druhého.

³³⁸ Právo a povinnost křesťana v této oblasti se zakládají na Kodexu kanonického práva: Věřící mají právo, ba dokonce někdy i povinnost, přiměřeně své učenosti, kompetenci a vážnosti, kterou požívají, sdělit posvátným pastýřům svůj názor na věci týkající se dobra církve, a také oznámit tento názor i ostatním věřícím zachovávajíc přitom neporušenost víry a mravů i úctu k pastýřům dbajíc na společný užitek a důstojnost osob. Cit. dle: Codex iuris canonici = Kodex kanonického práva: úřední znění textu a překlad do češtiny. Zvon, Praha 1994 (Kán. 212 § 3).

³³⁹ Viz Rončáková, T.: Prienik náboženského a publicistického stylu III: Može cirkev hovoriť mediálnym jazykom? Paulínky, Praha 2010, s. 276.

10. Závěr

Disertační práce zachycuje několik bodů aktuální debaty o dialogickém přístupu k pravdě ve vztahu k světonázorové pluralitě a to v rámci mezikulturního a mezináboženského dialogu z pozice kontextuálního relativismu Petera Winche, analytické filosofie jazyka a na něj navazující pozice perspektivismu a postpluralismu tak, jak je charakterizují Tomáš Halík a Pavel Hošek. Pluralita společnosti podpořená celosvětovými globalizačními trendy působí velké obtíže jak v každodenním životě lidí, tak v závažných mezinárodních otázkách s mnoha politicko-právními a hospodářskými důsledky. Proto je dialog naléhavou potřebou dnešního světa, jež napomáhá udržení společné mravní normy všech národů, kterou je chránit život a mír. Současný svět se potýká s tolika globálními problémy a prochází krizí na všech úrovních (hospodářské, politické, ekologické, mravní), že je nanejvýš potřebné, aby všichni obyvatelé této planety spojili své síly k jejich řešení. Zdá se, že hledání nejvyšší pravdy je za aktuálních okolností možná trochu velkým luxusem, ač je to jistě jeden z nejdůležitějších bodů lidské koexistence, měl by být napřímen především k hledání společných řešení kolektivních problémů, které jsou neodvratitelné. Proto jsem, v souladu s vizí oboru kulturologie, směřovala ve všech bodech diskuze o pravdě k cílům aplikovaným na praxi a propojovala je s aktuálním stavem současné pluralitní společnosti. Důležité a nezbytné teoretické podklady pro dialog o pravdě mezi jednotlivými diskursy musí být podle mne úzce spjaty s praktickými etickými důsledky jednání.

V průběhu práce jsem se snažila prozkoumat, jakou roli mohou v kontaktu dvou odlišných diskursů sehrát výsledky kulturologického a religionistického bádání. Odpověď na otázku, zda může jeden kulturní či náboženský koncept být „pravdivější“ a tudíž nadřazený je podle předloženého zkoumání negativní a sama otázka

po nadřazenosti či pravdivosti je pro praxi nedostatečná, pokud stojí sama o sobě, což se pokusím shrnout v následujícím přehledu provedených kroků.

Nejdříve jsem řešila otázku, jak mohou argumentovat dva různé diskursy při hledání „nejvyšší“ pravdy – zda je možné přiřknout jim stejný díl objektivitu, ač si mohou v některých případech i protiřečit. Vycházela jsem z myšlenek Petera Winche, který kritizuje závěry výzkumu antropologa Evans-Pritcharda uvedené v klasické knize Čarodějnictví, věštby a magie u Azandů o způsobu myšlení a chápání reality ve dvou odlišných myšlenkových diskurzech - v primitivní společnosti Azandů ve srovnání se západní kulturou. Logika podle Evans-Pritcharda může „správně“ fungovat i v jiném myšlenkovém paradigmatu, než ve vědeckém, ale pak není zaručena její objektivita. S tím Winch nesouhlasí, protože věda si nemůže osobovat nárok na odkrytí absolutní objektivní reality, může se však v rámci svého myšlenkového diskursu snažit o dosažení diskursem ohraničené objektivní reality. Věda však nemůže prokázat, že je jediným pravým pojetím s objektivní realitou a nemá tudíž ani právo určovat, zda jsou závěry v rámci jejího diskursu správnější než závěry jiného diskursu. Na druhou stranu, lidské myšlení i víra musí mít nějaké kritérium pravdivosti, jinak bychom uvízli v nástrahách individualistického prótagorovského relativismu, v němž je jednotlivec mírou všech věcí. Tímto kritériem může být třeba nějaký princip, na kterém funguje lidská mysl, nebo nezávislý fakt vnější reality, se kterým pracuje Winch. Ten tvrdí, že tato nezávislá realita, k níž musí myšlení poukazovat, existuje vždy pouze v rámci dané kultury, a proto se zde jedná o jakýsi „kontextuální“ relativismus. Tento koncept považuji za zásadní teoretické východisko přístupu jakéhokoli diskursu k jinému.

V této souvislosti se totiž prokazuje, že různé myšlenkové diskursy – např. v otázce náboženských představ - nelze posuzovat pomocí žádných kritérií, která pocházejí z vnějšku zkoumaného

náboženského systému. Rozličné kultury jsou řízeny různými pravidly, nikoli stejnorodými přírodními zákony. Proto lze podle Winche jiným kulturám rozumět pouze tak, že pochopíme systémy jejich sociálních a jazykových pravidel, nikoli prostřednictvím vysvětlení aplikovaných zvenčí, mimo jejich vlastní diskurs. S tímto zjištěním jsem se ztotožnila a podepřela jsem je prozkoumáním teorie jazykových her pocházejících z analytické filozofie jazyka, jež jsem rovněž aplikovala na dialog dvou odlišných diskursů. Jazykové hry, jak je charakterizuje Ludwig Wittgenstein, mají rovněž uzavřené systémy pravidel, které nelze aplikovat na cizí hry.

V další části jsem prokázala, jak na Winchův kontextuální relativismus jasně navazuje pozice perspektivismu, kterou zastává čím dál tím více humanitních myslitelů, tím, že uznávají omezenou možnost myšlení a komunikace v rámci jednoho diskursu – neaspírují na dosažení „celkového“ nadhledu, či neomezené perspektivy.

V otázkách mezináboženského dialogu jsem vycházela z pozice vlastního civilizačního okruhu křesťanství a pokoušela jsem se částečně ukázat, v jakém smyslu se tolerance dostává v současném křesťanském myšlení do konfliktu s vírou. Na konkrétním příkladu mezináboženského dialogu vedeného z pozice křesťanství jsem předvedla obecné závěry vyvozené v čistě teoretické části práce. Upozornila jsem, že pozice postpluralismu svým uznáním jedinečnosti a svébytnosti každého náboženství kopíruje východiska perspektivismu a kontextuálního relativismu, jehož zásady jsem v první části odůvodnila. Mohu tedy konstatovat, že mezináboženský dialog založený na postpluralitních a perspektivistických základech je v současné době nejpłodnější možnou variantou, směřující k mírovému soužití a vzájemnému obohacujícímu respektu mezi různými vyznáními.

Mojí snahou bylo dále naznačit, jaký je vztah mezi tolerancí, objektivní pravdou a násilím. Zvláštní důraz, vycházející z myšlenek Wilfreda Cantwella Smithe a Miroslava Volfa, jsem kladla

na definování způsobu, jak k sobě mohou přistupovat vzájemně odlišné myšlenkové náboženské diskursy v praxi. Tento způsob, založený na propojení myšlenek obou autorů, spočívá ve vytrvalosti ve vůli k pravdě s přihlédnutím ke konkrétní lidské situaci partnera v dialogu. Tím jsou zajištěny esenciální podmínky mezikulturního a mezináboženského dialogu bez hrozby eticky nebezpečných důsledků. Jakmile je člověk ochoten pravdu hledat, mění se jeho celkové nastavení, především pak v etických dopadech.

Pro křesťany jsem se pokusila navrhnout experimentální metodu, inspirovanou duchovními cvičeními svatého Ignáce z Loyoly, díky které se člověk může dostávat do hlubších dimenzí své osobnosti a svých motivací a nacvičit si plodný způsob vedení dialogu s druhým. Toto se děje především díky Ignácově metodě rozpoznávání vlastní povahy a skutečných důvodů našeho jednání, jenž lze skrze zaměření na křesťanské hodnoty pravdy, lásky a sebekázně velmi pozitivně ovlivnit právě při provádění těchto cvičení. Jsem si ovšem vědoma, že tato metoda vyžaduje značnou otevřenost a alespoň mírné křesťanské světonázorové ladění člověka, který by měl tento proces podstoupit.

Samo křesťanství může nabídnout k inspiraci mnoho podnětů, z nichž nejdůležitějšími pro naše téma jsou především univerzalita lásky ke všem bez rozdílu rasy, národa, vyznání a idea svobody člověka jako osoby, včetně úcty k jeho svědomí. Každý člověk má právo na svůj názor a svobodu jednání podle svého svědomí. V neposlední řadě pak křesťanský apel na lásku k bližnímu, ať již je tento bližní naším skutečným příbuzným či naopak „nepřítelem“, poukazuje na jediný životaschopný model, který dokáže zabránit negativním etickým důsledkům našeho jednání. Křesťanství vede člověka k „neodplácení zla zlem“, ale dobrem, k zastavování řetězce násilí pokorou. Nutno ovšem podotknout, že ač křesťanství nabízí veškeré možnosti duchovního růstu k hlubším lidským hodnotám, nemusí být samozřejmě každý, kdo se za křesťana považuje, duchovně „vyspělý“. I horlivý „nekřesťan“ může být blíže

„lásce k bližnímu“ než laxní křesťan a projevovat se například i v dialogu s druhým vstřícněji.

V závěru jsem se pokusila prozkoumat, jak tyto nároky uplatňují náboženství v praxi při nezbytné součásti mezináboženského dialogu - konkrétně ve veřejném dialogu. Omezila jsem se na zcela konkrétní praktický příklad vystupování katolické církve v médiích. Chce-li jakékoli náboženství vést dialog, musí být schopno podat samo o sobě dostatečně srozumitelné a otevřené výpovědi a prezentovat cesty, kterými se k němu lze dostat. Katolická církev při své sebe prezentaci v názorově pluralitní společnosti používá nedostačující prostředky, které by bylo dobré přehodnotit, jinak bude plodný mezináboženský dialog (zcela jistě včetně laického veřejného dialogu na toto téma) brzděn zbytečnými nedorozuměními a vzájemnou neznalostí.

Dialog má odbourávat vzájemné předsudky – dialog by ze strany křesťana měl představovat „pozvání“ k pravdě a lásce, ne skrytý „nábor“ do vlastních řad, jak tomu často (zcela nepodařeně i v médiích) je. Otázkou pro křesťana samozřejmě zůstává, jak skloubit dialog a hlásání a šíření evangelia (tzv. misie)? Jak má současný křesťan pozitivně hodnotit mimokřesťanská náboženství a současně dostát křesťanské jedinečnosti? Ideálem je hlásat evangelium dialogicky. V Bibli je k tomu člověk vyzýván takto: „Buďte vždy připraveni dát odpověď každému, kdo by vás vyslyšel o naději, kterou máte, ale činite to s tichostí a s uctivostí“³⁴⁰. Evangelizovat má člověk s vědomím „nadřazenosti“ služby, lásky a sebeobětování za druhé, jinak je jeho snaha nevěrohodná. Pravda křesťanství je vždy především služba člověku a zásadně se liší od sebeprosazování, dosažení vlastních cílů skrze podřízení racionality (pokud chce člověk víc dokázat, že má racionální pravdu, než soucítit s jinak smýšlejícím).

³⁴⁰ 1. Pt 3,15-16.

Toto můžeme považovat za zásadní výzvu v pojetí mezináboženského dialogu, protože hlavní důraz je především kladen na člověka – tedy hlavně na to, nakolik je on sám zralý a „dobrý“, natolik může vydávat autentické pravdivé svědectví a vydržet vést pokorný dialog neustálým zkoumáním vlastních přesvědčení a tím přinášet pozitivní praktické důsledky dnešnímu světu.

V průběhu práce jsem dospěla ke zjištění, že podstatný důraz při dialogu je tedy nutno klást na vytrvalost vůle k pravdě a konkrétní lidskou situaci partnera, jehož diskurs není nikdy jednoduše přeložitelný naším vlastním slovníkem. On i já stojíme v určitých pozicích, které jsou ovlivněny mnoha faktory, a naším cílem není zjistit, kdo z nás má pravdivější pravdu, nýbrž, jak se naše vzájemné pravdy mohou obohatit a nalézt platformu, na jejímž základě bychom mohli řešit společné problémy. Podstatné je, aby člověk byl ochoten pravdu stále hledat, vystavoval ji pokorně zkouškám dialogu s jinakostí a neustrnul v jakémkoli dogmatickém přesvědčení.

Vědy jako jsou kulturologie a religionistika svým teoretickým potenciálem umožňují každému člověku pochopit jeho místo uprostřed pluralitní společnosti a nabízejí mu nástroje, díky kterým se může ve světě lépe orientovat, uplatnit a celkově adaptovat. Hlavním přínosem této práce je zdůraznění metody, kterou přináší kombinace výsledků zkoumání dialogu různých diskursů věd kulturologie a religionistiky. Tato metoda spočívá v požadavku aplikace radikálního nenásilí v dialogu prostřednictvím nikdy nekončícího procesu vycházení od sebe k druhým, promýšlení svého stanoviska očima těch druhých a uvědomování si vlastní omezené perspektivy, čímž lze dospět k plodnému partnerskému dialogu, na jehož výsledku v praxi závisí nakonec mnohem méně, než na dodržení těchto základních principů v nekončícím procesu hledání. Otázka položená v úvodu, zda může jeden myšlenkový diskurs převážet svou tzv. pravdivostní hodnotou nad jiným, může být po předloženém zkoumání zodpovězena negativně a co více - v tomto kontextu zásadně rozšiřuje svůj horizont

o etický rozměr, ač současně odmítám samostatnou hodnotu kategorie pravdy jakkoli relativizovat. Podstatné však pro soužití lidí s různými myšlenkovými diskursy je, jak žijí a vzájemně spolupracují na společných problémech, ne pouze jakou pravdu vyznávají, čímž znovu podotýkám, že nechci nijak znehodnotit povahu pravdy, ale pouze poukázat na jednu její neoddělitelnou etickou dimenzi, kterou považuji za významnou.

Abstrakt

Disertační práce *Dialogický přístup k pravdě v pluralitě kultur a náboženství* sleduje dva hlavní cíle – teoretický a aplikovaný, praktický. Pomocí teorie jazykových her odůvodňuje nosnost kontextuálního relativismu a perspektivismu pro dialog dvou odlišných diskursů. Člověk má díky své historicko-geografické situovanosti a psycho-fyzické určenosti omezenou perspektivu, skrze niž nahlíží vše ostatní a musí si toho být vědom, aby se mohl vzdát tendencí k absolutizaci svých hledisek bez důkladné dialogické konfrontace s druhým. Posuzovat pravdivost, funkčnost či vyspělost jakéhokoli diskursu lze pouze v kontextu a kategoriích tohoto diskursu. Odrazem těchto teorií je v mezináboženském dialogu teze postpluralismu, která akcentuje uznání jedinečnosti každého svěbytného náboženského diskursu, za současného odmítnutí nadřazení kteréhokoliv z nich či naopak sloučení všech do jedné společné skupiny. Poslední pravdu člověk nemůže poznat, člověk nemá „nadhled“ nad všemi náboženstvími, proto nemůže ani vynášet soudy, které by tento nadhled potřebovaly (toto náboženství je jediné pravé či všechna náboženství jsou stejná). Podstatnou složkou dialogu dvou odlišných diskursů jsou osobnostní předpoklady každého účastníka – především pak vůle k pravdě a úcta k druhému jakožto „Ty“, což znamená především vzdání se jakýchkoli násilných sklonů, jak zdůrazňuje filozofie dialogu. Oddělení pravdy od nenásilí by znamenalo odebrat pravdě zásadní dimenzi, bez níž pravda samotná ztrácí smysl. Tuto dimenzi sebeovládání a sebenáhledu mohou křesťané rozvíjet například experimentálně navrhovaným postupem duchovních cvičení podle sv. Ignáce z Loyoly. V širším společenském měřítku působí na postoj k jiným diskursům média, jejichž analýzou (v kontextu českého mediálního vystupování katolické církve) jsem upozornila na nedostatečnost české katolické církve (jako konkrétního příkladu náboženské instituce) ve využívání tak zásadního potenciálu působení na společnost a jejího vzdělávání k tolerantnějšímu způsobu vnímání a jednání.

Thesis abstract

This thesis, „*Dialogical Approach to Truth in the Plurality of Cultures and Religions*” has two main goals, theoretical and applied one. It defends the importance of contextual relativism and perspectivism for the dialogue of two different discourses using a theory of language games. An individual lives in his or hers own special historical and geographical situation, in particular psycho-physical condition with a limited perspective through which he perceives the surrounding world. Only if the individual could be aware of these limits, to be able to renounce a tendency to generalize his own point of view without confronting the others within a dialogue. It is possible to judge the truthfulness, functionality and the level of development of any discourse only in the context and within the categories of the discourse itself.

This approach is reflected in the field of interreligious dialogue by the idea of post-pluralism. It stresses the uniqueness of each independent religious discourse, while refusing both superiority of any particular religion on one hand and merging all religions into one common group on the other. One cannot discover the ultimate truth due to the lack of „general perspective” over all religious traditions and, therefore, he cannot judge („This religion is the only true“, or „All religions are equal“, etc.). An essential part of the dialogue between the two different discourses depends on personality of each participant – especially the will to discover truth and respect for the other as You (as it is stressed out by the philosophy of dialogue). For example in Christianity can this dimension be developed through the experimental process of spiritual exercises of St. Ignatius of Loyola.

In a broader context the important role of opinion-making relies on media in nowadays society. Our analysis of media demonstrates, for instance, that the Catholic Church in the Czech Republic (as a particular example of religious institution) lacks the capacity to use media properly – either as an educational tool for positive influencing of the society (to help the society to better understand to the religions), or as a positive instrument of tolerant perception and behavior.

Literatura

- Anzenbacher, A.: Úvod do etiky. Academia, Praha 2011. ISBN 80-200-0953-1.
- Apoštolský list Svatého otce Jana Pavla II. osobám zodpovědným za sdělovací prostředky Rychlý vývoj (Il rapido sviluppo); Poselství Svatého otce Jana Pavla II. k XXXIX. Světovému dni sdělovacích prostředků. Česká biskupská konference, Praha 2005 (pro vnitřní potřebu).
- Bauman, Z.: Individualizovaná společnost. Mladá fronta, Praha 2004. ISBN 80-204-1195-X.
- Bauman, Z.: Úvahy o postmoderní době. Sociologické nakladatelství, Praha 2002. ISBN 80-86429-11-3.
- Berger, P. L.: The Heretical Imperative. Collins, London 1980, ISBN 0-00-215315-7.
- Berger, P. L.: Vzdálená sláva. Barrister & Principal, Brno 1997. ISBN 80-85947-18-8.
- Berger, P. L.; Luckmann, T.: Sociální konstrukce reality. CDK, Brno 1999. ISBN 80-85959-46-1.
- Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih): český ekumenický překlad. 17. Česká biblická společnost, Praha 2009. ISBN 978-80-87287-22-4.
- Boublík, V.: Teologie mimokřesťanských náboženství. Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2000. ISBN 80-7192-481-4.
- Bowie, F.: Antropologie náboženství. Rituál, mytologie, šamanismus, poutnictví. Portál, Praha 2008. ISBN 978-80-7367-378-9.
- Breton, S.: L'Avenir du christianisme. Desclée de Brouwer, Paris 1999. ISBN 2220045811.
- Breton, S.: Unicité et monothéisme. Cerf, Paris, 1981. ISBN 220401642X.
- Bstan-'Dzin-Rgya-Mtsho, dalajlama XIV.: Etika pro nové milénium. Pragma, Praha 2000. ISBN 80-7205-788-X.
- Buber, M.: Já a ty. Votobia, Olomouc 1995. ISBN 80-7198-042-1.
- Casanova, J.: Public religions in the modern world. The University of Chicago Press, Chicago and London 1994. ISBN 0-226-09535-5.

- Codex iuris canonici = Kodex kanonického práva: úřední znění textu a překlad do češtiny. Zvon, Praha 1994. ISBN 80-7113-082-6.
- Červenková, D.: De religione: jak se křesťanství stalo náboženstvím. Disertační práce obhájena v Praze 2010 na Katolické teologické fakultě UK, Katedra fundamentální a dogmatické teologie.
- Dialogo e annuncio, dokument ze dne 19.5. 1991, č. 9. In: Giola, F. (ed.): Il dialogo interreligioso nel magistero pontificio 1963-1993. Città del Vaticano 1994. ISBN-10: 8820919885.
- Dostatni, T.; Halík, T.: Smířená různost. Portál, Praha 2011. ISBN 978-80-7367-860-9.
- Dray, W.: Laws and Explanation in History. Oxford University Press, Oxford 1957.
- Dupuis, J.: Christianity and the Religions. From Confrontation to Dialogue. Orbis Books, Maryknoll, New York 2002. ISBN 1-57075-440-3.
- Dupuis, J.: Toward a Christian Theology of Religious Pluralism. Maryknoll, New York 2001. ISBN 1-57075-264-8.
- Eliade, M.: The Quest. History and meaning in religion. The University of Chicago Press, Chicago and London 1969. ISBN 0226203964.
- Evans-Pritchard, E. E.: Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande. Clarendon Press, Oxford 1937.
- Fassatiová, P.: Městská posttradiční religiozita. Diplomová práce obhájena v Praze 2008 na FF UK, katedra Kulturologie.
- Fay, B.: Současná filosofie sociálních věd. Sociologické nakladatelství, Praha 2002. ISBN 80-86429-10-5.
- Floss, K. (ed.) ad.: Mezináboženský dialog. Společnost pro studium sekt a nových náboženských směrů, Praha 2007. ISBN 978-80-86779-06-5.
- Fore, W. F.: The Religious Relevance of Television. In: Arthur, C. J. (ed): Religion and the Media: An Introductory Reader. University of Wales Press, Cardiff 1993. ISBN 0708312217.
- Gadamer, Hans-Georg: Text and Interpretation. In: The Gadamer Reader: A Bouquet of the Later Writings. Northwestern University Press, Evanston 2007, ISBN 0810119889.

- Geertz, C.: *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. Stanford University Press, Stanford 1988. ISBN 0-8047-1428-2.
- Halík, T.: K předpokladům mezináboženského dialogu. In: Floss, K. (ed.) ad.: *Mezináboženský dialog. Společnost pro studium sekt a nových náboženských směrů. Společnost pro studium sekt a nových náboženských směrů*, Praha 2007. ISBN 978-80-86779-06-5.
- Halík, T.: *Prolínání světů*. Nakladatelství Lidové noviny, Praha 2006. ISBN 80-7106-834-9.
- Halík, T.: *Ptal jsem se cest*. Portál, Praha 1997. ISBN 80-7178-143-6.
- Halík, T.: *Vzdáleným na blízku*. Nakladatelství Lidové noviny, Praha 2007. ISBN 978-80-7106-907-2.
- Halík, T.: *Vzýván i nevzýván*. Nakladatelství Lidové noviny, Praha 2004. ISBN 80-7106-692-3.
- Hamilton, M.: *The Sociology of Religion*. Routledge, London 2001. ISBN 0-415-22667-8.
- Hauerwas, S.; Bondi R.; Burrell, D.: *Truthfulness and Tragedy. Further Investigations in Christian Ethics*. University of Notre Dame Press, Notre Dame 1997. ISBN 0268018324.
- Heller, J; Mrázek, M.: *Nástin religionistiky*. Praha: Kalich 2004. ISBN 80-7017-721-7.
- Hervieu-Léger, D.: *Religion as a Chain of Memory*. Rutgers University Press, New Brunswick 2000. ISBN 0813528283.
- Hick, J.: *An interpretation of religion: human responses to the transcendent*. Yale University press, New Haven 1989. ISBN 0-300-04248-5.
- Hick, J.: *God has many Names*. The Westminster Press, Philadelphia 1982. ISBN 0-664-24419-X.
- Hošek, P.: „Úvodník“. In: *Křesťanská revue*, 2006, roč. 73, č. 4, Akademická YMCA, Praha. ISSN 0023-4613.
- Hošek, P.: *Na cestě k dialogu. Návrat domů*, Praha 2005. ISBN 80-7255-126-4.
- Hošek, P.: Wilfred Cantwell Smith: vědec a humanista. In: Floss, K. (ed.): *Cesty k porozumění jinému*. Dingir, Praha 2008. ISBN 978-80-86779-08-9.
- Huntigton, S.: *Střet civilizací*. Rybka Publishers, Praha 2001. ISBN 80-86182-49-5.

- Huntington, S.: Kam kráčíš Ameriko? Rybka, Praha 2005. ISBN 80-86182-87-8.
- Ignác z Loyoly: Souborné dílo. Refugium, Velehrad 2005. ISBN 80-86715-42-6.
- Jan od Kříže: Temná noc. Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 1995. ISBN 80-7192-055-X.
- Jan Pavel II.: Veritatis splendor. Zvon, Praha 1994. ISBN 80-7113-114-8 84.
- Jan Pavel II: Encyklika Redemptoris Missio (7. prosince 1990), Zvon, Praha 1994. ISBN 80-7113-101-6.
- Jelínková, K.: Stanislas Breton: Myslet pluralitu. In: Schmidt, N.; Horáček, F. (eds.): Salvatoria - almanach k 60. narozeninám Tomáše Halíka. Česká křesťanská akademie, Akademická farnost Praha, Praha 2008. ISBN 978-80-85795-40-0.
- Jonas, H.: Princip odpovědnosti. OIKOYMENH, Praha 1997. ISBN 80-86005-06-2.
- Juergensmeyer, M.: Teror v mysli boží: globální vzestup náboženského násilí. CDK, Brno 2007. ISBN 978-80-7325-109-3.
- Katechismus katolické církve. Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2001. ISBN 80-7192-488-1.
- Katolická církev. Kongregace pro nauku víry: Deklarace Dominus Iesus: o jedinečnosti a spásonosné univerzalitě Ježíše Krista a církve. Sekretariát České biskupské konference, Praha 2000. ISBN 80-238-7088-2.
- Kepel, G.: Boží pomsta. Křesťané, Židé a Muslimové znovu dobývají svět. Atlantis, Praha 1996. ISBN 80-7108-120-5.
- Knitter, P.; Hick, J. (eds.): The Myth of Christian uniqueness. Orbis books, Maryknoll, New York 1987. ISBN 0883446022.
- Knitter (ed.) P.: The Myth of religious Superiority. A Multifaith Exploration. Orbis Books, Maryknoll, New York 2005. ISBN-13: 978-1-57075-627-6.
- Knitter, P.: Introducing Theologies of Religions. Orbis Books, Maryknoll 2005. ISBN 1-57075-419-5.
- Korán. (Vyd. 7.), Academia 1, Praha 2000. ISBN 80-200-1260-5.
- Krejčí, J.: Postižitelné proudy dějin: civilizace a sociální formace, struktury a procesy, kultura a politika, revoluce a renesance, náboženství, národy a státy. Sociologické nakladatelství, Praha 2002. ISBN 80-86429-09-1.
- Křehlíková, E.; Huspeková, T.: Rozlišování v rozpravě: Ignaciánská metoda v religionistické praxi na poli mezináboženského dialogu. In: Schmidt, N.;

- Horáček, F. (eds.): *Salvatoria - almanach k 60. narozeninám Tomáše Halíka*. Česká křesťanská akademie, Akademická farnost Praha, Praha 2008. ISBN 978-80-85795-40-0.
- Küng, H.: *Křesťanství a islám*. Vyšehrad, Praha 1998. ISBN 80-7021-262-4.
- Küng, H.: *Projekt Weltethos*. Piper Verlag, München 2004, ISBN 3-492-21659-5.
- Küng, H.; Kuschel, K. J.: *Prohlášení ke světovému étosu: Deklarace Parlamentu světových náboženství*. CDK, Brno, 1997. ISBN 80-85959-31-3.
- Lapide, P.; Panikkar, R.: *Míníme téhož Boha?* Vyšehrad, Praha 2003. ISBN 80-7021-670-0.
- Lévinas, E.: *Totalita a nekonečno*. OIKOYMENH, Praha 1997. ISBN 80-86005-20-8.
- Luckmann, T.: *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. Macmillan, New York 1967.
- Lyon, D.: *Ježíš v Disneylandu. Náboženství v postmoderní době*. Mladá fronta, Praha 2002. ISBN 80-204-0941-6.
- Marcel, G.: *Od názoru k víře*. Vyšehrad, Praha 2004. ISBN 80-7021-531-3
- Marcuse, H.: *Jednorozměrný člověk. Naše vojsko*, Praha 1991. ISBN 80-206-0075-2.
- Markham, I. S.: *Truth in religion*. In: Meister, C.; Copan, P. (ed.): *The Routledge Companion to Philosophy of Religion*. Routledge, New York 2007. ISBN 978-0-4153-8038-6.
- McGrath, A., E.: *Dialog přírodních věd a teologie*, Vyšehrad, Praha 2003. ISBN 80-7021-552-6.
- McIntyre, A.: *Whose Justice? Which Rationality?* University of Notre Dame Press, Notre Dame 1998. ISBN 0268019428.
- Mezinárodní teologická komise: *Naděje na spásu pro děti, které umírají nepokřtěné*. Krystal OP, Praha 2008. ISBN 978-80-87183-06-9.
- Nešpor, Z. (ed.): *Jaká víra? Současná česká religiozita/spiritualita v pohledu kvalitativní sociologie náboženství*. Sociologický ústav AV ČR, Praha 2004, ISBN 80-7330-061-3.
- Nietzsche, F.: *Ecce homo: jak se stát, čím kdo jsme*. J. W. Hill, Olomouc 2001. ISBN 80-86427-13-7.
- Oldakowski, K.: *Média, kultura, církev*. In: *Nová evangelizace*. Refugium, Velehrad 2000. ISBN 80-86045-49-8.

- Otto, R.: Posvátno. Iracionalita v ideji božství a její poměr k racionalitě. Vyšehrad, Praha 1998. ISBN 80-7021-260-8.
- Paden, W. E.: Bádání o posvátnu: Náboženství ve spektru interpretací. Masarykova univerzita, Brno 2002. ISBN 8021029773.
- Palouš, R.: Rokování o roku. ČKA, Praha 1994. ISBN 80-85795-14-0.
- Palouš, R.; Svobodová, Z.: Homo educandus. Filosofické základy teorie výchovy. Karolinum, Praha 2011. ISBN 978-80-246-1901-9.
- Panikkar, R.: The Trinity and the religious experience of man: icon-person-mystery. Orbis Books, New York 1973. ISBN 0232512000.
- Papežská rada pro hromadné sdělovací prostředky: Etika ve sdělovacích prostředcích. Sekretariát České biskupské konference, Praha 2000. ISBN 80-238-7086-6.
- Papežská rada pro hromadné sdělovací prostředky: Pastorální instrukce o sdělovacích prostředcích *Communio et progressio*. In: Dokumenty o sdělovacích prostředcích, Sekretariát České biskupské konference, Praha 1996 (pro vnitřní potřebu).
- Papežská rada pro hromadné sdělovací prostředky: Pastorální instrukce o sdělovacích prostředcích *Aetatis novae*. In: Dokumenty o sdělovacích prostředcích. Sekretariát České biskupské konference, Praha 1996 (pro vnitřní potřebu).
- Pascal, B.: Myšlenky. Odeon, Praha 1973.
- Pavlincová, H.; Horyna, B.: Filosofie náboženství. Masarykova univerzita, Brno 1997. ISBN 80-210-1978-6.
- Peregrin, J.: Obrat k jazyku: druhé kolo. Jazyk, myšlení a svět v názorech postanalytických filosofů. Filosofia, Praha 1998. ISBN 80-7007-102-8
- Petrusek, M.: Společnosti pozdní doby. Sociologické nakladatelství, Praha 2007. ISBN 978-80-86429-63-2.
- Poláková, J.: Smysl dialogu. O směřování k plnosti lidské komunikace. Vyšehrad, Praha 2008. ISBN 978-80-7021-966-9.
- Pospíšil, C. V.: Různé přístupy křesťanů k ostatním náboženstvím. In: Taschner, K.; Hošek, P. (ed.): Evangelikální fórum - sborník evangelikálních teologů: Křesťané a jiná náboženství. Návrat domů, Praha 2004. ISBN 80-7255-040-3.
- Quine, O. W.: Hledání pravdy. Hermann a synové, Praha 1994.

- Quine, O. W.: Vybrané články k ontologii a epistemologii. Západočeská univerzita, Plzeň 2006, s. 17. ISBN 80-7043-510-0.
- Quine, W. V.; Marvan, T. (ed.); Dostálová, L. (ed.): Vybrané články k ontologii a epistemologii. Západočeská univerzita, Plzeň 2006. ISBN 80-7043-510-0.
- Rádl, E.: Útěcha z filosofie. Svoboda, Praha 1994. ISBN 80-205-0399-4.
- Rahner, K.: Schriften zur Theologie VI. Benzinger, Einsiedeln 1965.
- Ricoeur, P.: Život, pravda, symbol. OIKOYMENH, Praha 1993. ISBN 80-85241-32-3.
- Rončáková, T.: Prienik náboženského a publicistického stylu III: Môže cirkev hovoriť mediálnym jazykom? Paulínky, Praha 2010. ISBN 978-80-7450- 011-4.
- Rončáková, T.: Prienik náboženského a publicistického štýlu I: Keď chce cirkev hovoriť mediálnym jazykom, Katolícka univerzita v Ružomberku, Filozofická fakulta, Ružomberok 2009. ISBN 978-80-8084-419-6.
- Sacks, J.: O svobodě a náboženství. P3K, Praha 2005. ISBN 80903584-2-X.
- Sapir, E.: Culture, Language and Personality. University of California Press, Berkley 1964.
- Schaeffler, R.: Filosofie náboženství. Academia, Praha 2003. ISBN 80-200-1195-1.
- Schement, J. R.; Stephenson, H. C.: Religion and the Information Society. In: Stout, D. A., Buddenbaum, J. M. (eds.): Religion and mass media: Audience and adaptations. Sage Publications, Thousand Oaks, London, New Delhi 1996. ISBN 0-8039-7174-5.
- Schleiermacher, F. D.: Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. F. Meiner, Hamburg 1958.
- Schoefthaler, T.: Adventures in Diversity. German Commision for UNESCO, Bonn 2007. ISBN 3-927907-99-5.
- Simmel, G.: Peníze v moderní kultuře a jiné eseje. Sociologické nakladatelství, Praha 1997. ISBN 80-85850-50-8.
- Skalický, K.: Boublíkova teologie náboženství. In: Břichácinová, K. (ed.): Teologie v utkání s pluralitou náboženství. Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2009. ISBN 978-80-7195-391-3.
- Smith, W. C.: Faith and belief. Princeton University Press, Princeton 1979. ISBN 0691072329.

- Smith, W. C.: Faith of Other Men. Harper Torch Books, New York 1965.
- Smith, W. C.: Islam in modern history. Princeton University Press, Princeton 1977. ISBN 0-691-03030-8.
- Smith, W. C.: Questions. Scribners Sons, New York 1967.
- Smith, W. C.: Religious diversity: essays. Harper & Row, New York 1976. ISBN 0060674636.
- Smith, W. C.: The Meaning and End of Religion. Fortress Press, Minneapolis 1991. ISBN 0800624750.
- Smith, W. C.: Towards a World Theology. Macmillan, London 1981. ISBN 0333522729.
- Sokol, J.: Malá filozofie člověka. Vyšehrad, Praha 2007. ISBN 978-80-7021-884-6.
- Soukup, P.: Vatican opinion on modern communication. In: Badaracco, C. H.: Quoting God: how media shape ideas about religion and culture. Baylor University Press, Waco 2005. ISBN 1932792066.
- Soukup, V.: Dějiny antropologie. Karolinum, Praha 2004. ISBN 80-246-0337-3.
- Soukup, V.: Přehled antropologických teorií kultury. Portál, Praha 2000. ISBN 80-7178-328-5.
- Spisy apoštolských otců. Kalich, Praha 2004. ISBN 80-7017-003-4.
- Stark, R.; Bainbridge, W. S.: The future of Religion: secularization, revival, and cult formation. University of California Press, Berkeley, 1985. ISBN 0520048547.
- Suchocki, M. H.: The Fall of Violence. Original Sin in Relational Theology. Continuum, New York 1994. ISBN 0826406890.
- Swidler, L. (ed.): Toward a Universal Theology of Religion. Orbis Books, Maryknoll, New York 1987. ISBN 0883445808.
- Teasdale, W.; Cairns, G. F. (eds.): The Community of World's Religions. Parliament of the World Religions. Continuum, New York 1996. ISBN 0826408990
- Tillich, P.: Dynamics of Faith. Harper and Row, New York 1957.
- Tillich, P.: Lidské tážení po nepodmíněném. 3K, Brno 1997. ISBN 80-902280-0-3.
- Todorov, T.: Strach z barbarů. Kulturní rozmanitost, identita a střet civilizací. Paseka, Praha 2011. ISBN 978-80-7432-111-5.
- Trampota, T., Vojtěchovská, V.: Metody výzkumu médií. Portál, Praha 2010. ISBN 978-80-7367-683-4.

- Vácha, M. O.: Místo, na němž stojíš, je posvátná země. Cesta, Brno 2008. ISBN 978-80-7295-104-8.
- Vojtíšek, Z.: Encyklopedie náboženských směrů v České republice: náboženství, církve, sekty, duchovní společenství. Portál, Praha 2004. ISBN 80-7178-798-1.
- Volf, M.: Odmítnout nebo obejmout? Totožnost, jinakost a smíření v teologické reflexi. Vyšehrad, Praha 2005. ISBN 80-7021-764-2.
- Vrhel, F.: Základy etnolingvistiky. SPN, Praha 1981.
- Waardenburg, J.: Bohové zblízka. Nakladatelství Georgetown, Brno 1997. ISBN 80-902197-1-3.
- Whorf, B. L.: Language, Thought and Reality. MIT Pr., Cambridge 1974.
- Winch, P.: Understanding a primitive society. In: Wilson, B. R. (ed.): Rationality. Blackwell, Oxford 1970. ISBN 063109900X.
- Wittgenstein, L.: Filosofická zkoumání. Filosofický ústav AV ČR, Praha, 1993. ISBN 80-7007-103-6.
- Wittgenstein. L.: Tractatus logico-philosophicus. OIKOYMENH, Praha 2007. ISBN 978-80-7298-284-4.
- II. vatikánský koncil: Nostra aetate. In: Dokumenty II. vatikánského koncilu. Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří, 2002. ISBN 80-7192-438-5.
- II. vatikánský koncil: Pastorální konstituce o církvi v dnešním světě Gaudium et spes (7. prosince 1965), Zvon, Praha 1995. ISBN 80-7113-067-2.
- II. vatikánský koncil: věroučná konstituce Lumen gentium. Věřoučná konstituce o církvi. (21. listopadu 1964). Scriptum, Praha 1992. ISBN 80-85528-07-X.

Internetové zdroje:

http://www.halik.cz/kazani/brusel_leden2008.php, on-line: 20. 2. 2008.

http://www.worldhunger.org/articles/Learn/world%20hunger%20facts%202002.htm#Number_of_hungry_people_in_the_world, on-line 21. 8. 2011.

<http://www.cpwr.org>. Oficiální internetové stránky The Council for Parliament of the World's Religions. on-line: 2. 2. 2011.

[https://wcd.coe.int/ViewDoc.jsp?Ref=DGIV-RD\(2008\)1&Language=lanEnglish&Ver=rev&Site=CM&BackColorInternet=DBDCF2&BackColorIntranet=FDC864&BackColorLogged=FDC864](https://wcd.coe.int/ViewDoc.jsp?Ref=DGIV-RD(2008)1&Language=lanEnglish&Ver=rev&Site=CM&BackColorInternet=DBDCF2&BackColorIntranet=FDC864&BackColorLogged=FDC864), on-line 2. 8. 2009.

http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_08091957_miranda-prorsus_en.html, on-line 9. 10. 2011.

Paula Jirsová Fassati: **Dialogický přístup k pravdě v pluralitě kultur a náboženství**

Uživatel stvrzuje svým podpisem, že si zapůjčil tuto disertační práci. Pokud ji použije pro svoji práci, prohlašuje, že ji uvede mezi ostatní literaturu a bude ji citovat jako každou jinou práci.

Dne	Jméno	Použito pro práci (název)	Název a adresa pracoviště	Podpis