

Prohlašuji, že jsem postupovou práci vypracoval samostatně a použil výhradně citovaných pramenů.

Alena Doučalová.....

Univerzita Karlova v Praze
Filosofická fakulta

Ústav Filosofie a Religionistiky

Obor: Religionistika

Interspiritualita

Vedoucí práce: prof. PhDr. ThDr. Tomáš Halík
Vypracoval: Aleš Koukal
2006

OBSAH

Souhrn.....	1
1. Úvod.....	2
1.2. Metoda.....	3
1.3. Poznámka k používání slova „postmoderní“.....	3
2. Individualizace a globalizace náboženství.....	5
2.1. Individualizace náboženství.....	6
2.2. Sekularizace.....	8
2.3. Globalizace náboženství.....	10
2.4. „Mystical Society“.....	12
3. Návrat spirituality.....	13
4. Tři příklady.....	16
4.1. Spiritualita stvoření a Matthew Fox.....	16
4.1.1. Přehled základních bodů Spirituality stvoření.....	17
4.2. Jewish Renewal a Zalman Schachter-Shalomi.....	20
4.2.1. Jewish Renewal: Hlavní body.....	21
4.3. Buddhismus na Západě.....	25
4.3.1. Thich Nhat Hanh a Tiep Hien.....	27
4.3.2. Hlavní body učení.....	28
5. Mezi tradicí a alternativní spiritualitou.....	30
5.1. Vztah k jiným náboženstvím.....	30
5.1.1. Úvahy o posvátnu, světě, člověku a jejich setkání v náboženství.....	30
5.1.2. Rituál.....	34
5.2. Komunita.....	37
5.3. Sociální angažovanost.....	39
6. Závěr.....	43
7. Bibliografie.....	47

Souhrn

Tématem této práce je fenomén, který se skrývá pod termínem „interspiritualita.“ Jedná se o intenzivní formu vztahu mezi náboženstvími, který je motivován nábožensky a vede ke vzniku spirituality, u níž můžeme konstatovat jednotný charakter. Tato spiritualita se z jádra jedné náboženské tradice vztahuje k mystické zkušenosti příslušníků jiných náboženství. Fundamentálním předpokladem je zde jedinstvo posvátna, s nímž žádné z náboženství není v privilegovaném vztahu, a které se stejnou plností a intenzitou projevuje v rozličných mystických tradicích různých náboženství. Skrze sdílené porozumění tomuto vztahu se potom vytváří specifický typ náboženské sociality, který je iniciován jednotnou vizí spirituality. K této spiritualitě velmi často patří také některé jiné aspekty jako například silný důraz na komunitu, sociální angažovanost, ekologie nebo politická orientace kriticky se vymezující vůči problémům průmyslové modernity a globálního kapitalismu. Centrálním referenčním rámcem těchto podtémat však zůstává univerzalisticky pojatá spiritualita, která však nezůstává bez vazby ke konkrétní náboženské tradici. Jedná se tedy o spiritualitu, která stojí na okraji jak v rámci tradičních náboženství, tak i v rámci západní alternativní spirituality, která má často velmi individualistický charakter, v němž je veškeré úsilí soustředěno pouze na blaho jedince. Cílem této práce je blíže prozkoumat a definovat její charakter a vymezit její místo v kontextu současné západní spirituality.

1. Úvod

V rámci současného vývoje světových náboženství se na jejich okraji objevuje fenomén zvýšeného zájmu o mezináboženský dialog, který svou formou i důsledky přesahuje postoje úcty vyjadřované z bezpečné vzdálenosti, jež je diktovaná hranicí vlastní náboženské příslušnosti jeho účastníků. Tento dialog je motivován spiritualitou a vede k hlubokému osobnímu vztahu k jiným náboženstvím. Ta se tak stávají něčím víc než pouhým „předmětem“ zájmu a obdivu. Objevuje se zde postoj, který jde napříč náboženským spektrem, a který se projevuje velikou důvěrou v mystickou zkušenost popisovanou v jiných náboženstvích. Tato otevřenost má za následek celou škálu jevů od reinterpretace vlastního náboženství skrze náboženství jiné až k fenoménu vícečetné náboženské identity. Tento dialog je sám motivován nábožensky, hledáním náboženské pravdy. Pro některé se sám stává vpravdě náboženským aktem.¹ Nezůstává pro ně pouze jen v rámci psychologické nebo sociální zkušenosti, ale stává se *náboženskou* zkušeností. Tento postoj zde budeme nazývat *interspirituální*.

Interspiritualita je termín, který nepochází z religionistiky, ale z prostředí velmi specifického typu křesťanské teologie. V této práci se také budu snažit odůvodnit své přesvědčení, že tento termín dává velmi dobrý smysl i mimo křesťanský kontext. Jeho autorem je laický katolický mnich² Wayne Teasdale a jeho obsah sám popisuje takto:

*Interspirituality is a term to describe the breaking down of the barriers that have separated the religions for millennia. It is also the crossing-over and sharing in the spiritual, aesthetic, moral and psychological treasures that exist in the spiritualities of the world religions.*³

W. Teasdale není v této práci používán jako autor sekundární literatury. Jeho formulace ohledně náboženství a spirituality jsou až příliš zatíženy nadšením z jeho všeobjímající náboženské vize a jeho užívání náboženské terminologie je velmi nepřesné. To však nediskvalifikuje jeho postřehy ohledně této spirituality. Postoj, který W. Teasdale označuje jako *interspirituální*, je spojen s určitým myšlenkovým proudem i určitým typem aktivit, které procházejí napříč náboženským spektrem. Slovo „interspiritualita“ vzniklo jako výsledek snahy blíže specifikovat jistou podobu mezináboženských vztahů, které se soustředí kolem sdíleného přesvědčení o centrální roli spirituality v náboženství. V následující práci se pokusím představit některé autory, pro něž je charakteristický postoj, který Teasdale označuje termínem *interspiritualita*. Mou hypotézou je, že tvoří jakési sociálně, intelektuálně a nábožensky provázané hnutí pohybující se na okraji konkrétních náboženských tradic, které reprezentují. Jsou mezi nimi známé osobnosti křesťanské teologie a spirituality, někteří známí rabíni, představitelé islámu, klíčové postavy buddhismu na Západě aj. Tvoří je osobnosti, které jsou téměř vždy pevně svázány s jednou, ale někdy i více náboženskými tradicemi. Je

¹ Raimon Panikkar, *Intrareligious Dialog* (New York: Paulist Press, 1999), str. 132.

² Wayne Teasdale byl žákem benediktýna Bedeho Griffithse, který do r. 1993 vedl křesťanský ášram Shantivanam na jihu Indie. Teasdale přijal v r. 1989 způsob života, pro který sám používá termín z indického náboženského prostoru: *sanjása*. Stejně tak jako B. Griffiths, který jej do ní uvedl. Nejedná se tedy o řeholníka. Označení laik také není zcela přesné, protože k *sanjásě* se váží některé aspekty, které mají svou paralelu v mnišském životě (např. pohlavní zdrženlivost). Protože jsem nenašel lepší označení, volil jsem termín „laický mnich.“

³ Wayne Teasdale, “Mysticism as the Crossing of Ultimate Boundaries: A Theological Reflection,” *The Golden String: Bulletin of Bede Griffiths Trust* Winter 1998-1999 [online]: str. 3. 18.8. 2006 <http://www.bede.griffiths.com/downloads/gs_1998_winter.pdf>.

pro něj charakteristické, že se odvolává ke společnému zdroji posvátna a k autenticitě jeho projevu zachycené v reflexi spirituální zkušenosti rozličných náboženství. Za základní kámen každého náboženství je zde považována mystika. Tento proud však není charakteristický pouze svým postojem k náboženské zkušenosti zachycené jinými tradicemi. Velmi často k němu patří také některé jiné aspekty jako například sociální angažovanost, ekologický důraz, specifický vztah k tradici nebo politická orientace poukazující na problémy průmyslové modernity a globálního kapitalismu. Centrálním referenčním rámcem těchto podtémat však zůstává spiritualita. Cílem této práce je blíže prozkoumat a definovat charakter této spirituality a vymezit její místo v kontextu současné západní spirituality.

1.2. Metoda

Velmi dlouho jsem váhal nad způsobem, jak toto téma zpracovat. Protože zahrnuje mnoho postav současné náboženské scény, zabrala by snaha o prokázání každého jednoho dílčího fenoménu mnoho stran. Rozhodl jsem se nakonec omezit tuto práci na tři náboženství, totiž buddhismus, křesťanství a judaismus. Přesněji řečeno, na jejich podobu v západní společnosti. Důvod pro omezení této práce na tato tři náboženství byl velmi jednoduchý. Z tradičních náboženství na Západě jsou to právě tato tři, v nichž se zde popisovaný typ spirituality objevuje nejčastěji. Autorů, které bychom v rámci těchto náboženství mohli řadit do interspirituálního hnutí, je mnoho. Aby tato práce měla jistou přehlednost a průkaznost, rozhodl jsem se do jejího centra postavit tři z nich: jsou jimi bývalý katolický, od roku 1996 episkopální, teolog Matthew Fox, vietnamský buddhistický mnich Thich Nhat Hanh a rabín Zalman Schachter-Shalomi. Stručný profil těchto autorů uvádím v podkapitole *Tři příklady*. Jejich výběr nebyl svévolný, ale pečlivě uvážený. Každý z nich má v rámci svého náboženství poměrně významnou pozici. Všichni jsou autory dnes již běžně používaných termínů, zakladatelé vzdělávacích institucí a stojí na počátku nepřehlédnutelného proudu v rámci svého náboženství. Všichni mají množství přímých i nepřímých pokračovatelů, kteří rozvíjejí jejich myšlenky a formou své náboženské praxe jdou často v jejich stopách. Vedle nich samozřejmě uvádím i jiné autory, kteří jsou s nimi často nějak spojeni; vzájemným přátelstvím, příslušností ke stejnému proudu v rámci určitého náboženství, prací ve stejných institucích, častými vzájemnými odkazy v literatuře atd. Protože většina autorů, jejichž materiál je v průběhu práce použit, je úzce spjata s nějakou z náboženských tradic, používají často jazyka teologie nebo její metodické ekvivalenty v případě neteistických systémů. Pokud se zde budeme zabývat teologickými myšlenkami, budeme tak činit proto, abychom zjistili, jaké sebeporozumění stojí za koncepcemi jednotlivých autorů. Někteří z nich budou inklinovat více k teologickému jazyku nebo náboženským termínům své tradice, jiní budou mít tendenci vyjádřit se jazykem filosofie, transpersonální psychologie, současné fyziky a biologie sympatizující s mystikou, jiní sáhnou po termínech z nichž prosvítá vliv New Age nebo snaha najít paralelu k některým termínům z buddhismu či hinduismu.

1.3. Poznámka k používání slova „postmoderní“

V posledním desetiletí se stává stále méně jasné, co vlastně termín „postmoderní“ znamená. Obzvláště na poli náboženství dochází k zaujímání velmi odlišných postojů k tomu, co tento termín vyjadřuje. Zejména v jakém vztahu se nachází k různým současným podobám náboženskosti a době, v níž se objevují. Protože valná většina autorů, které zde řadím do interspirituálního hnutí, označují svou spiritualitu v nějakém smyslu za postmoderní, považuji za nutné toto terminologické upřesnění. V sekundární literatuře zabývající se současnou západní spiritualitou se totiž objevuje celá škála postojů k termínu „postmodernita.“ Téměř

každý ze sociologů náboženství, o něž jsem se v této práci opíral, se při klasifikaci současné spirituality vztahuje k postmodernitě jinak.

D. Rothberg⁴ například označuje za *postmoderní angažovanou spiritualitu* reagující na krizi modernity velmi podobný fenomén, který je podle P. Wexlera⁵ nově se vynořujícím fenoménem reagujícím na krizi postmodernity. Zastávce „ultramodernity“ F. Lenoir potom považuje existenci termínu „postmoderní“ v rámci studia současné západní spirituality za neodpovídající současné náboženské situaci.⁶ Potom je velmi těžké prezentovat paralelně primární i sekundární literaturu, aniž by člověk neměl pocit, že si jednotliví autoři výrazně protirečí. Na druhou stranu všichni tito autoři se snaží o popis současné spirituality a velmi často popisují téměř totožné fenomény. Všichni představují zajímavou analýzu širšího kontextu, v němž se vynořuje tato nová forma spirituality, která je naším hlavním zájmem. Protože není možné používat jejich analýzy a jejich vztah k postmodernitě vynechat, považuji za prospěšné tento vztah představit hned na začátku.

Na jednom pólu stojí vztahů k postmodernitě stojí francouzský sociolog náboženství F. Lenoir, u nás známý hlavně díky své knize *Buddhismus na Západě*.⁷ Jeho hlavní námitka je, že současná západní spiritualita stojí pevně v *moderní* tradici individuální svobody náboženské volby. Odpovídá ideálu moderní představy o náboženství, která eliminuje nárok konkrétní náboženské komunity na život jednotlivce a vymezuje náboženskost do sféry osobního užitku jednotlivce. Postulování obecného *humana* jako nejnítěrnější duchovní hodnoty potom určuje univerzalistickou podobu individualizované spirituality Západu. Na druhé straně stojí potom obnovený náboženský tradicionalismus, který se ve své reakci ztotožňuje s moderní definicí náboženskosti a je stejně tak fenoménem v rámci modernity, či budeme-li mluvit o současnosti, *ultramodernity*. Modernity zbavené svého ideologického charakteru. S ohledem na současnou spiritualitu nevidí Lenoir žádný důvod pro existenci termínu „postmodernita.“ Mezi ty, kteří považují míru kontinuity mezi *modernitou* a *postmodernitou* za natolik radikální, že odmítají mluvit o jakékoli paradigmatické změně, můžeme počítat i ty, kteří lehce aforisticky jako bývalý zastávce sekularizační teorie P. Berger říkají, že „moderna byla vždy postmoderní.“⁸ Oba přístupy odmítají jasný zlom, který by stavěl ty fenomény, které někteří označují jako postmoderní, do opozice vůči moderně.

V širším konsenzu je však použití termínu *postmoderní spiritualitu* považováno za relevantní. Jeremy R. Carrete, tvůrce hesla *Postmodern spirituality* v oxfordském průvodci novými náboženskými hnutími,⁹ jej vymezuje následovně (heslo uvádím v obsáhlé, přesto však zkrácené podobě):

Postmodern spirituality is, therefore, a reflection of the changing cultural context and a critique of Modern philosophical assumptions. Such a challenge brings into questioning of, the boundaries between religious tradition, space, community and

⁴ Donald Rothberg, „The Crisis of Modernity and the Emergence of Socially Engaged Spirituality,“ *Re-Vision*, 15:3 (1993) [online]: str. 105-115. Academic Search Premier. 21.8. 2006
<<http://search.epnet.com/login.aspx?direct=true&db=aph&an=9707033755>>.

⁵ Philip Wexler, *The Mystical Society: An Emerging Social Vision* (Oxford, Boulder: Westview Press: 2000)

⁶ Frédéric Lenoir, *Les métamorphoses de Dieu: La nouvelle spiritualité occidentale* (Paris: Plon, 2003), str. 14, 209-211.

⁷ Frédéric Lenoir, *Setkávání buddhismu se Západem*, (Praha: Volvox Globator, 2002)

⁸ Peter Berger, *Response to Friedrich Wilhelm Graf* in Slavica Jakelić, Lori Pearson (ed.), *The Future of the Study of Religions* (Leiden, Boston: Brill 2004), str. 43; viz také Friedrich Wilhelm Graf, *The Stubborn Persistence of Religion: Some Post-secular Reflections* in Slavica Jakelić, Lori Pearson, str. 26.

⁹ Christopher Patridge (ed.), *New Religions: New Religious Movements, Sects and Alternative Spiritualities* (Oxford: Oxford University Press 2004).

the body. In postmodern spirituality is, therefore, an anxiety about, and questioning of, the boundaries between past and present, sacred and profane, self and other, and body and mind. The pre-modern and modern order is suspended and a crisis of identity emerges. There are two distinct responses in postmodern spirituality to this questioning of the Modern. Firstly, a reaffirmation of the pre-modern world and tradition, as in the academic Christian theology of Radical Orthodoxy and forms of religious fundamentalism; and, secondly, a re-evaluation of tradition, space, community and the body, as in New Age groups and forms of individualized or private spirituality. Both are responses to the fragmentation and collapse of Modernity as a unifying and cohesive system of ideas. However, the term 'spirituality' tends to be associated more with non-institutional forms of practice and a radical rethinking of tradition, space, community and the body. In this sense postmodern spirituality reflects the collapse of religious authority and institutional practice.¹⁰

Vymezení, které je Carretovu velmi podobné, představuje D. Rothberg. S tím rozdílem, že v rámci postmoderní spirituality klade zásadní důraz na náboženskou sociální angažovanost spojenou s oceněním některých prvků, které ve vztahu k náboženství přinesla modernita. Takto vzniká směr, který asi nelépe koresponduje s představou stoupenců zde popisované spirituality; *postmoderní angažovaná spiritualita*. Tím se zásadně liší od dvou předchozích analýz. Obě tato hodnocení postmoderní spirituality se opírají o základní dichotomii mezi individualizovanou spiritualitou a neotradicionalismem kladoucím důraz na komunitu. Je až s podivem, jak často při klasifikaci současné spirituality na tuto dichotomii narážíme. Setkáme se s ní jak u F. Lenoira, jako zastávce „ultramodernity“, tak u J.R. Carreta, který obhajuje termín „postmoderní spiritualita“. Protože otázka individuální spirituality versus spirituality zakotvené v komunitě, která odmítá pouze privátní roli ve společnosti, hraje při tomto vymezení hlavní roli, dotkneme se jí v kapitolách *Komunita a Sociální angažovanost*. Pro tuto chvíli jen předešlu, že pro interspirituální hnutí je charakteristické právě spojování obou těchto prvků. Tento fakt tvoří jeden z důvodů, který mě vede k názoru, že interspiritualita by podle mého názoru přece jen měla být klasifikována jako postmoderní spiritualita, na rozdíl od individualizované moderní spirituality Západu. Tento termín je asi nejvhodnější k užší kategorizaci fenoménu, který zde popisujeme.

Velmi propracovanou sociologickou analýzu „pozdní postmoderní společnosti“ přináší P. Wexler. Podle něj je postmodernita stejně jako moderna charakterizovaná odcizením, disorientací, znečitlivěním a roztržštěností. Ale z pozdní postmoderní postindustriální informační společnosti se jako její externalita vynořuje nová forma; sociálně decentralizované hnutí v jehož centru stojí spirituální obnova, které Wexler nazývá „mystická společnost.“ Ta podle něj ve vývojovém sledu reaguje na postmodernitu, ze které vychází a jejímž je odmítnutím, a proto Wexler nenazývá toto hnutí postmoderní. Protože témata, v nichž používám analýzu těchto autorů, se v některých případech překrývají, doufám, že tato poněkud delší poznámka přispěje k větší přehlednosti textu.

2. Individualizace a globalizace náboženství

Ještě než se budeme zabývat samotným fenoménem, pro nějž zde budeme používat termín *interspiritualita*, podíváme se na historické okolnosti, které jej spoluutvářely, a popíšeme

¹⁰ Patridge (ed.), str. 363-364.

sociální kontext, v němž se nachází. Předně je třeba říci, že fenomén důvěry v autenticitu náboženské zkušenosti pocházející z jiných tradic není ničím novým. V historii náboženství je známo i mnoho případů, kdy můžeme mluvit o vícečetné náboženské identitě. Vedle zemí jako je Indie nebo Čína, kde koexistence více náboženských tradic v životě jednotlivce nebyla často ničím neobvyklým, existuje i v prostředí velkých monotheistických náboženství menší počet případů, pro něž je charakteristický silný obdiv ke spiritualitě jiných náboženství doprovázený vědomým přejímáním mnoha jeho prvků. Z judaismu můžeme uvést Maimonidova syna, Abrahama ben Maimona, z islámu Šihábuddín Jahjá Suhrawardího a z křesťanství např. Mikuláš Kusánský, abychom jmenovali alespoň jednoho z každé tradice. Přesto se však tento fenomén v současné podobě na Západě odlišuje jak podobných fenoménů v Indii, tak od našich tří zmíněných protagonistů monoteistických náboženství. A to tím, že by nebyl ve své současné podobě možný bez moderního pojetí náboženství. Tomu se budeme věnovat v následující kapitole. V ní se budu v mnohém opírat o F. Lenoira, francouzského sociologa náboženství zabývající se současnou spiritualitou Západu, jehož kladem je schopnost velmi pozorně sledovat kontinuitu, která zahrnuje období od osvícenského humanismu až po ty nejsoučasnější projevy západní spirituality. Ten vytyčuje jako dva hlavní sloupy moderního náboženství individualizaci a globalizaci náboženství.¹¹ V rámci nich se budeme věnovat ještě dvěma dalším tématům; sekularizaci a tezi amerického sociologa Philipa Wexlera ohledně vztahu mezi postindustriální informační společností a návratem zájmu o spiritualitu.

2.1. Individualizace náboženství

F. Lenoir vyzdvihuje dva body, které vyznačují změnu role náboženství v souvislosti individualizací náboženství: *autonomizace subjektu* a *racionalizace*.¹² Pod první z nich můžeme zahrnout několik dílčích procesů skrze něž se odehrávala. Autonomizace subjektu je dlouhodobou záležitostí, která prošla různými formami. To, že se náboženská pozornost Západu obrátila k člověku, znamenalo mimo jiné i vznik celé řady „humanismů.“ Od renesančního humanismu, přes osvícenský humanismus až k „novému humanismu,“ jak jej v souvislosti s rolí náboženství ve společnosti náboženstvím artikuloval např. M. Eliade nebo R. Panikkar. Všechny je ale spojuje myšlenka, že horizontem lidství může být člověk. I když je možné namítnout, že v některých z předchozích případů je tímto horizontem divinizovaný člověk, předpokládá se totiž, že možnosti lidství jsou nenaplněné, a že v této situaci existuje propast oddělující člověka od Boha. Tento motiv se i v současnosti ozývá z úst mnoha spirituálních hledačů, kteří chápou spirituální praxi jako práci na své lidské neúplnosti. V osobní snaze po získávání nebo znovuzískávání větší úplnosti pak vidí jedinou možnou cestu, jak tuto propast překlenout. Zde je podle mínění některých odborníků zabývajících se západním buddhismem třeba hledat přirozenost a nenucenost s níž se např. buddhismus zařazuje do myšlenkového kontextu západního světa.¹³ S trochou nadsázky bychom mohli říci, že „*lókajána*“ či „*navajána*“¹⁴ je dalším přírůstkem do série západních humanismů.

S tím jak se s počátky osvícenství stále zřetelněji začal vynořovat moderní subjekt, přestala pro něj být někdejší společensko-náboženská konstelace únosná. Moderní subjekt se

¹¹ Frédéric Lenoir, *Les métamorphoses de Dieu*, viz. příslušné kapitoly, str. 17-97.

¹² Lenoir, *Les métamorphoses de Dieu*, str. 22-25.

¹³ viz. kapitola „Buddhismus na Západě“

¹⁴ Duncan Ryuken Williams, Christopher S. Queen (ed.): *American Buddhism: Methods and Findings in Recent Scholarship* (Great Britain: Curzon Press 1999), str. xxiv. Tyto termíny se objevily jako návrhy, jak vystihnout specifickou povahu buddhismu v západním světě a řadí ho tak jako nový buddhistický směr vedle „hínajánového,“ mahájánového a vadžrajánového buddhismu.

konstituoval skrze *ratio*, a proto je v této epoše autonomizace subjektu od racionalizace vlastně neoddělitelná. Autonomizace kritického rozumu na osobní víře a současně autonomizace osobní náboženské zkušenosti na institucionalizovaném náboženství vytvořila možnost skutečně osobního náboženství. Náboženská norma přestala být normou společenskou. Míra závislosti jedince na náboženských institucích se začala následně výrazně zmenšovat s úpadkem jejich společenského a kulturního vlivu. Bylo by však metodologickou chybou označovat odklon od institucionalizovaného náboženství za sekularizaci, jak je jí běžně rozuměno, tzn. jako termínu který stojí v protikladu k náboženskosti. Nejen, že současný náboženský vývoj nedává za pravdu stoupencům sekularizační teorie,¹⁵ ale jejich teorie pracuje s takovou teorií náboženství, která není schopna kategorizovat mnoho současných náboženských fenoménů, jako náboženské. Dokonce i na takových místech jako jsou některé země západní Evropy (protestantský sever, Francie, Velká Británie), kde je míra odtržení od institucionalizovaných podob náboženství velmi vysoká, a kde by se zdálo, že si sekularizační teze stále udržuje svou platnost, tento fenomén vypovídá spíše o posunu těžiště náboženskosti. Britská socioložka Grace Davie shrnuje výsledky European Values System Study Group (EVSSG), provedené v r.1981 a 1990 těmito slovy.

These religious indicators cluster into two types of variable: those concerned with feelings, experience, and the more numinous religious beliefs, and those that measure religious orthodoxy, ritual participation, and institutional attachment. It is the later, that reveal a significant degree of secularization throughout western Europe. The former, the less institutional indicators, indicate a considerable persistence of some aspects of religious life.¹⁶

Tyto nové možnosti jedince vůči náboženství, zejména pak jeho svoboda od náboženství jako takového, vytvářejí nový druh *náboženské* svobody. Takové, která otevřela široký prostor pro možnost náboženské zkušenosti mimo náboženství, do něhož se člověk narodí, a pro nové typy vztahu k posvátnému vůbec.

Fakt, že se autonomizace subjektu děla skrze *ratio*, se stal klíčovým pro pozdější náboženský vývoj. Nakonec se stal i heslem osvícenské epochy ve slavném Descartově „Myslím, tedy jsem.“ A mohli bychom doplnit „tedy jsem myslící subjekt.“ Jak píše R. Panikkar¹⁷ bytí definované myšlením v *onto-logickém* celku způsobuje, že z této dvojice je reálný status přiznán pouze *hó ón*, které je vlastní *logu*, a *onto-logické* kategorie skutečnosti se vyčerpávají pouze v její *logické* struktuře. To má za následek, že velká část skutečnosti, která stojí mimo tuto *logickou* strukturu je ponechána stranou. Ale i *pathos* má své *on* a skutečnost může být stejně tak popisována například *onto-pathicky*. Přehnaný důraz na racionalitu degradoval vše, co pod tuto kategorii nespádalo. Jak mnoho z náboženského bohatství bylo umenšeno je patrné na síle, s níž se to vše znovu objevuje v osvícenské „kontrakultuře“, romantismu. Význam mystické zkušenosti, magie, náboženské imaginace, tajemství; Evropu zaplavilo vše co osvícenský racionalismus odmítal. Tak se stalo něco, co bychom mohli s jistou licencí připodobnit k situaci v židovsko-křesťanském kulturním okruhu 12. a 13. stol. Obavy teologů a náboženských filosofů dotýkat se Boha obrazy stvoření, vedly k tomu, že tento „filosofický pojem“ ztratil na živosti a v širším měřítku již nedokázal být dále spirituálně inspirativní¹⁸.

¹⁵ viz. Peter Berger (ed.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics* (Grand Rapids/Cambridge: Ethics and Public Policy Center and Wm. B. Eerdmans Publishing Co. 1999), str. 2.

¹⁶ G. Davie, *Europe: The Exception That Proves the Rule?* in Berger, 67-68.

¹⁷ Panikkar, *Intrareligious Dialog*, str. 33.

¹⁸ Gershom Scholem, *Kabala a její symbolika* (Praha:Volvox Globator, 1999), str. 84.

Jako reakce na racionalismus přišla vlna gnosticizujících hnutí, v nichž se znovu silně ozval důraz na osobní náboženskou zkušenost.

2.2 Sekularizace

Fenomén, který je s autonomizací subjektu skrze *ratio* těsně spjat, je *sekularizace*. Co přesně však tento fenomén znamená a v jakém vztahu je se současnou religiozitou se během několika posledních desetiletí zdá stále nejasnější. Je nepopíratelné, že v posledních dvou staletích jsme na Západě svědky výrazného oslabení přímé moci institucionalizovaných náboženství ve společnosti, stejně tak jako výraznému umenšení jejich vlivu v životě jednotlivce. Můžeme však tento fenomén jednoduše označit za sekularizaci ve smyslu ztráty zájmu o posvátné? Takový závěr je možný pouze za předpokladu, že budeme definovat posvátno pouze v tradiční *náboženské* terminologii, která automaticky spojuje institucionalizované náboženství a posvátno. To by však znamenalo ignorovat nemalou část náboženského výrazu současné společnosti.

*Western culture is increasingly characterized by forms of religion that do not claim absolute truth, do not require devotion to one religious leader, and do not insist on the authority of a single set of sacred writings, but rather encourage exploration, eclecticism, and understanding of the self as divine, often a belief in the final authority of the self.*¹⁹

Sekularizační teorie, která staví na osvícenském předpokladu, že modernizace nevyhnutelně vede k úpadku náboženství ve společnosti i v osobním životě jednotlivce, se nezdá být správná. Peter Berger, který stál na přelomu padesátých a šedesátých let u jejího zrodu, ji dnes hodnotí velmi kriticky.

*The world today, with some exceptions to which I will come presently, is as furiously religious as it ever was, and in some places more so than ever. This means that a whole body of literature by historians and social scientists loosely labeled „secularization theory“ is essentially mistaken.*²⁰

V sociologii náboženství zabývající se novými náboženskými hnutími se otázka sekularizace a modernity stala klíčovou. Za tímto zájmem stojí otázka po možnosti sloučení náboženství a sociálních podmínek modernity, z níž zřetelně prosvítá osvícenské dědictví sociologie. Stále více se stává zřejmé, že sekularizační teorie pro popis současného náboženství, a obzvláště pak současné spirituality, nevyhovuje. I když se nový jazyk stále jen hledá, termíny jako sekularizace, modernita, náboženskost aj. získávají stále neurčitější výpovědní hodnotu. Často kvůli tomu, že jsou definovány relačně, jeden vůči druhému a to nejen sociology náboženství, ale i těmi, kteří představují konkrétní náboženské tradice.

Jak píše Lorne L. Dawson,²¹ nová náboženská hnutí kategorizovaná podle své reakce na modernitu jsou často rozdělována na dvě skupiny. Do první z nich patří tradicionalistická reakce na modernitu, která však před očima moderního světa ztrácí svou relevanci. Do druhé potom patří ty náboženské směry, které se lépe orientují v podmínkách modernity, ale jsou kvůli tomu interpretovány jako *méně náboženské*. Jak ukazují nová náboženská hnutí,

¹⁹ Christopher Patridge, *The Reenchantment of the West*, in Lewis, str. 43.

²⁰ Peter Berger, *The Desecularization of the World: A Global Overview* in Berger, str. 2.

²¹ Lorne L. Dawson, *The sociocultural significance of modern new religious movements* in James R. Lewis (ed.), *The Oxford Book of New Religious Movements*, (Oxford: Oxford University Press 2004), str. 69.

skutečnost se zdá být mnohem komplexnější. Přístup, který se zaměřuje na měnící se náboženskou senzibilitu současného Západu a její afinitu s novými náboženskými hnutími, ukazuje, že existují náboženské proudy, které se adaptovaly podmínkám modernity (včetně sekularizace), a přesto zůstávají hluboce náboženské.²² Automatické spojení modernity, sekularizace a *nenáboženskosti* má potom dalekosáhlé důsledky. Jejich zpochybnění současným náboženským vývojem vede k potřebě nově definovat všechny tyto tři termíny. V kontextu alternativních proudů současné spirituality se problematickým nestává jen svazování modernity se sekularitou, ale i opozice termínů *sekulárního* a *posvátného*. Zůstaneme-li u tradičního použití termínu sekularizace, které je založeno na jeho negativním vymezení vůči posvátnému, mohou nás alternativní proudy současné spirituality vést k následujícímu závěru.

*Indeed, as Cherie Shun-Ching Chan persuasively argues in her study of the Hong Kong group Linsu Exo-Esoterics, Western reenchantment may be characterized by new hybrid forms of religion which are the result of a dialectical process of the sacralization of the secular and the secularization of the sacred.*²³

Tradiční vymezení termínu sekularizace nás bude nutit kvalifikovat současnou situaci jako sakralizaci sekulárního a sekularizaci sakrálního. S použitím zavedeného výměru těchto termínů, má tato výpověď jistě svou pravdivost. Otázkou však je, zda má žádanou informační hodnotu. Více než analýzou situace v níž se nachází současná spiritualita, je spíše ukázkou problematičnosti této opozice. Zdá se mi, že nedostatečná diferenciací jednotlivých komponentů, které tvoří obsah těchto termínů, nechává bez povšimnutí některé hlubší aspekty sekularizace.

Zajímavě se k této otázce vyjadřuje R. Panikkar, který zjevnou nedostatečnost opozice sekulárního a posvátného promýšlí z jiného úhlu pohledu. V jeho definici není fundamentálním prvkem sekularizace opozice vůči posvátnému, ale spíše intenzita důrazu na *saeculum*. R. Panikkar tvrdí, že sekularita může stát v opozici k náboženskosti pouze v případě, že *saeculum*, svět se svou časností, přestane být pozitivní náboženskou kategorií. Naopak upření pozornosti na *saeculum* implikuje zájem o časnou dimenzi lidského života, se zřetelem na charakter lidské zkušenosti v dané době, *včetně jeho zkušenosti posvátna*. Sekularizace má tedy svou *náboženskou* hodnotu. Tato posvátná kvalita sekularizace je pro Panikkara „*hapax phenomenon*“ naší doby.²⁴ Jeho důraz na náboženskou hodnotu sekularizace jde dokonce tak daleko, že chápe sekularitu jako jednu ze svých identit, která stojí vedle křesťanství, hinduismu a buddhismu.²⁵ Jeho závěr ohledně sekularizace má však dalekosáhlejší nárok. Hned na první stránce své knihy, *Worship and Secular Man*, píše následující větu.

*To-day, anyone who is not exposed to secularization cannot hope to realize his humanity to full, at least not in the terms of 20th century.*²⁶

Což jinými slovy znamená, že bez vystavení se sekularizaci nemůže být nikdo plně náboženským člověkem. Nebudeme se zde zabývat tím, do jaké míry může být toto tvrzení univerzální výpovědí. Pro náš účel je celá Panikkarova koncepce sekularity důležitá ve dvou

²² Dawson, str. 69.

²³ Christopher Patridge, *The Reenchantment of the West*, in James R. Lewis (ed.), *The Oxford Book of New Religious Movements*, (Oxford: Oxford University Press 2004), str. 40.

²⁴ Panikkar, *Worship and Secular Man* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1973) str. 11.

²⁵ Panikkar, P. Lapide, *Minime téhož Boha?* (Praha: Vyšehrad 2003), str. 80.

²⁶ Panikkar, *Worship and Secular Man*, str. 1.

směrech: Můžeme ji chápat jako religionistickou výpověď o náboženských možnostech sekularizace a kritiku nefunkčnosti modelu, který staví náboženství do opozice vůči sekulárnímu, ale i jako autorovu náboženskou výpověď založenou na typu náboženské zkušenosti, kterou otevřel vznik dostatečně širokého sekulárního prostoru. V tomto smyslu se sekularizace stává náboženskou událostí.

Přesto by bylo chybou číst tuto analýzu jako snahu theologizovat sekularizaci; to by nakonec v křesťanské ani židovské teologii nebylo nic nového. Panikkarovi jde spíše o zvláštní formu náboženské zkušenosti, kterou sekularizace umožňuje. Sekularizace na Západě otevřela nový *náboženský* prostor, který se stal zásadním pro mnoho alternativních spiritualit včetně *interspirituálního* hnutí. Otevření oblasti „spirituálního hledání“ mimo jedno určité náboženství, do něhož se člověk narodí, je jistě z části umožněno individualizací náboženství, vznikem sekulárního prostoru a racionalizací. Na možnostech vzniku interspirituálního hnutí v současné západní společnosti má vedle individualizace náboženství podíl ještě jiný fenomén: globalizace náboženství.

2.3. Globalizace náboženství

Kdybychom měli vyjmenovat nejvýznamnější faktory, které se nejvíce podílejí na současné podobě náboženství na Západě, určitě by mezi ně patřil technický vývoj. Možnost dopravit se z jednoho místa na jiné místo na planetě v řádu nanejvýš desítek hodin, možnosti „vytváření“ a předávání informací, kterou přinesla moderní média, komunikační možnosti internetu; to vše postavilo náboženství Západu i Východu do nové situace. Možnosti moderních médií hojně využívají snad všechny náboženské směry. Neodmyslitelně s nimi byl spojen pontifikát Jana Pavla II. nebo nárůst oblíbenosti 14. dalajlámy Tändzina Gjamccha. Náboženští představitelé jsou v nich dotazováni na různé palčivé otázky společnosti. Vědí, že jejich odpovědi budou srovnávány s představiteli jiných náboženství a poměřovány s odpověďmi zástupců odborné veřejnosti z některých jiných oborů jako je psychologie, fyzika, biologie, sociologie, antropologie, filosofie, historie, religionistika aj. Zároveň musí reagovat mnohem rychleji než dříve, zvažovat přitom široké okolnosti a dobře si být vědomi svých kompetencí. Náboženství jsou kriticky přehodnocována vzhledem k tomu, co mohou člověku a společnosti nabídnout.

Jen málokterá náboženská komunita dnes nemá své internetové stránky. A existují dokonce i takové, které se tvoří pouze kolem internetových stránek.²⁷ Chtějí-li být webové stránky přitažlivé pro široké spektrum svých návštěvníků, kladou na své provozovatele nárok jednoduché formulace základních principů tak, aby se příliš neodchylovaly od obsahu nauky, ale zároveň byly zajímavé a srozumitelné i pro nezasvěcené návštěvníky. Tyto nové způsoby komunikace se podílejí na prohlubujícím se vědomím propojenosti světa jako celku. Především, že vzájemná propojenost veškeré existence potom tvoří centrální bod myšlení většiny autorů interspirituálního hnutí. Od něj se potom odvíjí i ostatní témata jako ekologie, důraz na soucit, kosmos i mezináboženské vztahy.

The new participatory technologies of the global communications network are changing many social-scientific readings of our situation. Our situation is no longer adequately described simply as „postindustrial,“ as in social scientific hypotheses of „late modernity“ (again as in Habermas), but is more radically

²⁷ viz. např. internetová diecéze *Partenia* <<http://www.partenia.org>> (citováno 18. 8. 2006), kterou založil francouzský biskup J. Gaillot poté, co byl církevními úřady zbaven své diecéze kvůli veřejným vystoupením, v nichž otevřeně vyjadřoval svou podporu používání antikoncepce, ordinaci žen a zrovnoprávnění sexuálních menšin.

*postmodern. Here the cultural postmodern emphasis on diversity, difference, and otherness surprisingly meets a new technologically informed sense of participation. This sense, in turn, as some social scientists now observe, has given rise to a new sense of human participation in nature, the cosmos, the emerging global community and, at the limit, the divine... This sensibility can be seen most clearly in the ecological movement – based after all, on the sense of radical human participation in nature, the cosmos and, often, the divine – and in the new postmodern, that is, ecological, holistic understanding of natural sciences.*²⁸

U mnoha důležitých představitelů světových náboženství se objevuje společný étos, který se formuje hlavně v linii humanismu a klade důraz na spirituálně vyzrálého jedince vědomého si odpovědnosti za celou planetu a všechny její obyvatele. Projekt „Světový Étos,“ jehož iniciátorem byl německý katolický teolog Hans Küng, nebo většina publikační i přednáškové činnosti 14. Dalajlámy se obrací na celosvětové publikum ve snaze o budování globální etiky založené na nenásilí, respektu a transformaci společnosti skrze jedince. Humanismus se v očích těchto autorů stává kritériem pro hodnocení každého náboženství. Jak píše H. Küng:

*A religion is true and good to the degree that it serves humanity, to the degree that in its doctrine and faith and morals, its rites and institutions, it advances men and women in their identity, sense of meaning and sense of dignity, and allows them to attain to a meaningful and fruitful existence.*²⁹

Tato a podobná vymezení role náboženství ve společnosti jdou napříč náboženstvími a jednotlivými denominacemi. Jak ukazuje Peter J. Paris³⁰, lze zde skutečně mluvit „globální etice,“ která přesahuje lokální kulturní a náboženský rámec, z něhož vycházejí jednotlivé osobnosti. V souvislosti s náboženstvím mezi postavami, které se staly morálními příklady globální komunity, zmiňuje 14. Dalajlámu, Martina Luthera Kinga ml., švédského arcibiskupa Söderbloma nebo jihoafrického arcibiskupa Desmond Tutu.

Důležité je, že tyto hodnoty nejsou v Evropě a USA tvořeny jen křesťanstvím a judaismem. Buddhismus má skrze média na formování Američanů a Evropanů také nemalý podíl. Filmy jako „Malý Buddha,“ „7 let v Tibetu“ nebo „Kundün,“ hollywoodské hvězdy veřejně se hlásící k buddhismu, mediální ruch kolem Dalajlámy, postavení východních náboženství v populární kultuře, to vše se velmi silně podílí rozšiřování západní mentality o buddhistický obzor. Podle analýzy několika výzkumů provedených do r. 2003 se 25-30 miliónů Američanů cítí být v nějakém kontaktu s buddhisty nebo s buddhistickým učením.³¹ Vliv východních náboženství, zejména různých proudů buddhismu a višnuistické neovédanty, na západní kulturu a spiritualitu, byl zejména v poválečných letech značný. Důvody a důsledky pronikání východních náboženství na Západ si nastíníme v kapitole o buddhismu na Západě.

Umenšením role náboženských institucí vůči jedinci a posílením důrazu na individuální volbu se otevřel široký „náboženský trh.“ Náboženství se stalo více než kdy jindy otázkou nabídky a poptávky. To klade na lidi ve vůdčích pozicích nové nároky, jak si udržet co nejširší řady

²⁸ David Tracy in Max L. Stackhouse, Peter J. Paris (ed.), *God and Globalization*, vol. 1 (Harrisburg, Pennsylvania: Trinity Press International 2000), str. 241-242.

²⁹ Hans Küng, *Global Responsibility: In Search of a New World Ethic* (SCM Press, London / Continuum, New York 1991), str. 90.

³⁰ Peter J. Paris, *Moral Exemplars in Global Community* in Max L. Stackhouse, Peter J. Paris (ed.), *God and Globalization*, vol. 2 (Harrisburg, Pennsylvania: Trinity Press International 2001), str. 191-219.

³¹ Robert Wuthnow, W. Cadge, „Buddhists and Buddhism in United States: The Scope of Influence,“ *Journal for the Scientific Study of Religion* 43:3 (2004): str. 365.

svých stoupců, v mnoha ohledech od sebe často velmi vzdálených. Spoléhalo-li se náboženství na Západě ještě před 150 lety na rodinné prostředí jako na relativní záruku předávání tradice, dnes se musí opírat o důmyslnější prostředky. Stále více totiž stoupá počet těch, kteří si své náboženství a jeho podobu volí a mediální i fyzická přítomnost širšího náboženského spektra má na tomto fenoménu veliký podíl. Rychlý technický růst západní společnosti v průběhu 19. a 20. století způsobil i růst moci a materiálního bohatství. Politická a ekonomická situace v USA se stala rozhodujícím motivačním faktorem mnoha lidí přicházejících z asijských zemí a východní Evropy. Mnoho z nich se pro vystěhování rozhodlo v důsledku různých politických konfliktů nebo jiných důvodů existenčního ohrožení. Kolonizace okolního světa vytvořila mezi jednotlivými státy Evropy a jimi zabranými zeměmi nedobrovolná pevná spojení, po nichž začínali zanedlouho po vytvoření dopravních komunikací přijíždět levné pracovní síly. Pro náboženství to znamenalo především, že Evropa byla postupně obohacena o vysoké počty muslimů, buddhistů, hinduistů, sikhů a asijských křesťanů. Tito lidé se stali plnohodnotnými obyvateli západního světa a výrazně tak přispěli k obohacení jeho náboženského spektra a k znovuoživení zájmu o některé podoby náboženskosti vůbec.

Záměrem těchto krátkých odstavců nebyl souhrnný popis důsledků působení individualizace a globalizace na náboženství. Jejich účelem bylo pouze zdůraznit ty prvky, které se zdají být konstitutivní pro možnost rozšíření spirituálního hledání za hranici jednoho konkrétního náboženství. Zejména fakt, že ostatní náboženství se stala mnohem dostupnějšími. Nejen svou přítomností ať už fyzickou, nebo knižní, internetovou aj. Stala se dostupnější také v tom smyslu, že v každém z nich se nabízí určitá spirituální zkušenost, která může zaznít z velké míry díky nové podobě náboženskosti na Západě, která v přímé kontinuitě s moderním paradigmatem přenesla těžiště náboženské autority z náboženské instituce směrem k osobní zkušenosti. Abychom však ještě blíže popsali, co stojí za tak specifickým typem spirituality, který je tématem této práce, obrátíme se nyní k americkému sociologovi Philipu Wexlerovi. Ten zajímavě tematizuje ty aspekty společnosti, které stojí přímo či nepřímě za typem spirituality, kterou se zde zabýváme.

2.4. „Mystical Society“

Ve své knize *The Mystical Society* předkládá její autor, americký sociolog Philip Wexler, velmi zajímavou tezi o vztahu mezi postindustriální informační společností a mystikou, která blíže analyzuje dynamiku současné společnosti a snaží se vysvětlit stále rostoucí důraz na určitý typ náboženskosti spojený s centrální rolí spirituality. Jeho následující slova přibližně shrnují její obsah:

*Informational society sets the social structural stage for a new sacred social psychology of reselfing and a new social discours of innerwordly, pantheistically oriented and transformative mysticism.*³²

Současná spiritualita reaguje na důsledky modernity, kteří popsali již její největší představitelé a zároveň kritici. Ať už jde o potlačení libida moderním světem, na než reagoval Freud, „odkouzlení světa“ projevující se byrokratickou excesivní racionalitou a „mechanickou petrifikací“, kterou popisoval Weber, „odcizení“, které se stalo ústředním pro Marxe, nebo „hyperindividualismus“ a „společenský chlad“, který kritizoval Durkheim. Všechna tato témata mají silnou náboženskou relevanci a jak Wexler konstatuje, není vůbec překvapivé, že

³² Philip Wexler, *The Mystical Society: An Emerging Social Vision* (Westview Press: Oxford, Boulder 2000), str. 66.

všechny tyto osobnosti byli k náboženství velmi přitahováni. Co se týče těchto problémů moderny, postmodernity v nich podle Wexlera neznámá žádnou změnu. Nepatří sice k těm, kteří by existenci postmodernity popírali, ale její relevanci vidí jinde.³³ Nastaly změny v organizaci a technologii kapitalistických ekonomik, v geografické mobilitě, volatilitě a efemeritě sociálních procesů a produktů, přichází estetika flexibilní akumulace, mění se zkušenost času a prostoru, dochází k rozpouštění hranic fyzicky i symbolicky. Na druhou stranu zkušenost odcizení, disorientace, znečitlivění a roztržitosti charakterizuje jak modernitu, tak postmodernitu. Proti této zkušenosti klade mystiku. Vynořující se forma „mystické společnosti“ se podle něj vyznačuje holistickou relationalitou oproti funkční specializaci, emocionalitou oproti chladné kalkulaci, důvěrou proti skepticizmu, radostí proti truchlení.³⁴ Ve své analýze informační společnosti vychází především z Alberta Melucciho, předního italského sociologa, který se zabývá současnými sociálními hnutími. Ten nabízí sociálně strukturální vysvětlení pro resakralizaci a zaměření na sebetransformaci (self-work).

*In the required emphasis on the symbolic social processing, the information society and its struggle over knowledge codes leads to a neglect of meaning systems for integrating these instrumental codes with interpretation of personal experience.*³⁵

Napětí mezi instrumentálním poznáním a moudrostí, jako integrací smyslu do osobní zkušenosti, má potom následující důsledky:

*The result is the search for identity, the quest for self that addresses the fundamental regions of human action: the body, the emotions, the dimensions of experience irreducible to instrumental rationality. This search allows the rediscovery of an irremediable otherness (other people, the Other, the sacred), a silent void that escapes the ceaseless flux of encoded messages.*³⁶

Podle Wexlera se potom uvnitř informační společnosti se tak jako její „funkcionální stín“ objevuje to, co Weber nazýval *vnitrosvětskou mystikou*. Soubor procesů, skrze který se tato proměna směrem k *mystické společnosti* odehrává, nazývá Wexler *re-selfing*.³⁷ Tyto procesy velmi zřetelně korespondují s typem spirituality představované interspirituálním hnutím, které podle mého mínění potvrzuje relevanci Wexlerovi teze o vznikajícím decentralizovaném sociálního hnutí, pro něž sehrává mystika ústřední roli.

3. Návrat spirituality

Je-li tématem této práce *interspiritualita*, nemůžeme se vyhnout otázce, co vlastně znamená slovo *spiritualita*. Význam tohoto slova prošel za svou historii mnoha proměnami, které se v historické reflexi zdají být často zcela protichůdné. Některé z jeho významů ovlivňují jeho současné chápání více, jiné méně. I když se dnes většinou používá jako termín, který nemá odkazovat na nějaké konkrétní náboženství, vzniklo slovo *spiritualita* v křesťanském

³³ Wexler, str. 21-22.

³⁴ Wexler, str. 3.

³⁵ Wexler, str. 47.

³⁶ Alberto Melucci, *A Strange Kind of Newness: What's 'New' in New Social Movements?* in Enrique Larana et al. (ed), *New Social Movements* (Philadelphia: Temple University Press 1994) str. 112. Citováno z Wexler, str. 47.

³⁷ Wexler, str. 33.

kontextu. V různých dobách tvořilo opozici vůči jiným termínům, které tak definovaly jeho význam.³⁸ V ranném křesťantví tvořilo v náboženském smyslu opozici vůči termínům *carnalitas* a *animalitas*. V polovině 12. stol. získává v křesťanské filosofii význam jakéhosi „*mode d'être*.“ Održení od tělesnosti nicméně zůstává jedním z jeho základních definujících prvků a protikladným termínem se stává termín *corporalitas*. Než výraz spiritualita dostal obecnější význam, byl užíván v římskokatolickém prostředí kde, užívá-li se ho v singuláru, může být chápán jako synonymum výrazu „duchovní život,“ kdežto když se mluví o spiritualitách, míní se v tomto prostředí různé školy, směry či styly duchovního života. Tyto spirituality bývají spojovány s významnými křesťanskými osobnostmi (např. ignaciánská spiritualita podle Ignáce z Loyoly), s řeholními společenstvími např. karmelitánská spiritualita a také ještě s různými skupinami lidí, s tzv. stavy v církvi: spiritualita mnišská, kněžská a laické spirituality spjaté s různými pozicemi ve společnosti.

I když se výše zmíněné opozice často vznášejí za slovem spiritualita i v jeho současném chápání, málokdy je tento fakt reflektován, obzvláště mluví-li se o nekřesťanských náboženstvích. Jeho používání mimo křesťanský kontext je již natolik vžitě, že nám většinou jeho původ už ani nepřijde na mysl. Měli bychom si však být vědomi možných zkreslení, která se mohou s tímto původně křesťanským termínem vkrádat při jeho používání mimo křesťanský rámec, ale nakonec i v rámci křesťanství samotného. Zejména pak na jeho důsledky pro postoj k hmotě, tělesnosti, časnosti a sekularitě. Spiritualita, kterou se zde zabýváme, jakoby stála v přímém protikladu ke vymezení spirituality jako něčeho netělesného, nekontaminovaného psýché a povzneseného nad proměnlivost světa. Následující definice pochází z *Encyclopedia of Women and World Religion*, která díky svému feministicky laděnému složení autorek a autorů odráží chápání slova *spiritualita*, jak je mu rozuměno mimo hlavní náboženské proudy, a více se tak blíží pojetí našich autorů.

*Historically and etymologically, the word spirituality is rooted in the history of Christian theology and praxis. Today the word is widely used beyond its original matrix and applied cross-culturally in various religious and non religious contexts. Spirituality often refers now to a general human search for meaning, wholeness, self-transcendence, and connectedness with others.*³⁹

Samotné toto vymezení slova spiritualita jako by již předjímalo postoj, který zde nazýváme interspirituální. Původní křesťanský míněný život v Duchu Svatém získal význam jakéhosi „srdce každého skutečného náboženství“⁴⁰ a stal se v tomto porozumění nadkonfesionálním termínem označujícím soustavné usilování o život v setkávání s posvátnem.

*Spirituality is no longer primarily approached from an a priori theological standpoint tied to particular doctrines, but it is mainly understood anthropologically as the search for an exploration of what is involved in becoming fully human, in finding self-transcendence. Thus spirituality is seen as intrinsic to human subject as such. Much experimentation is taking place in spirituality within and across religious traditions and outside religious traditions altogether.*⁴¹

³⁸ *Dictionnaire de Spiritualité* (Paris: Beauchesne 1990), vol. 14, str. 1143.

³⁹ Serenity Young (ed.), *Encyclopedia of Women and World Religion* (New York: Macmillan Reference USA 1998), vol. 2, str. 942.

⁴⁰ Toto označení pochází od Evelin Underhill. viz Young (ed.), str. 942.

⁴¹ *Encyclopedia of Women and World Religion*, vol. 2, str. 942.

Je to právě takto vymezená spiritualita, která se stala cestou pro mnoho „spirituálních hledačů“ zejména od 60. let dále. Ta potom získala své různé podoby i v křesťanství a judaismu, náboženstvích, vůči jejichž hlavnímu proudu stála na počátku spíše v opozici. Je logické, že volání po tomto novém paradigmatu spojeném s ústřední rolí spirituality se ozývá zejména z úst představitelů judaismu a křesťanství, tedy dvou náboženství, jejichž přítomnost měla na formování podoby náboženskosti na Západě v minulém století asi největší vliv. Právě tato dvě náboženství byla nejvíce zasažena procesem sekularizace a obě v něm od jeho počátku hrála i svou aktivní roli. I přes zřejmost nových možností, které pro náboženství sekularizace přinesla, oprávněné kritice neunikl přehnaný důraz na *ratio* a následnou marginalizaci mystiky. Následující slova pocházejí od Ramiho Shapira, současného amerického rabína, který se pod vlivem buddhismu již řadu let snaží o oživení meditace v judaismu:

*In America religion was concerned more with civic duty and ethical action than with spirituality and encounter with God. Mainstream American Judaism tended to focus on ethics, ritual observance, and Jewish politics. God took the backseat to tradition and spirituality was replaced with social action. While appealing to the prophetic tradition and its concerns with universal justice, the liberal American rabbinate ignored the intense personal connection the prophets felt with God.*⁴²

Situace v křesťanství byla velmi podobná. Jak se ještě zmíníme v kapitole o buddhismu na Západě, byla to hlavně východní náboženství kam se uchylovalo mnoho spirituálních hledačů, jejichž náboženským nebo kulturním zázemím byl původně judaismus či křesťanství. Ještě dlouho předtím, než měla východní náboženství možnost být na Západě prezentována svými vlastními představiteli, ale i dlouho poté, byla chápána jako niterné duchovní cesty, které vzdáleny všeho pokrytectví vedly člověka k osvobození. Východní náboženství se na Západě prezentovala hlavně přes svou spiritualitu. Jen málokdo si je spojoval s konformismem, patriarchátem, historickou podporou násilí, náboženskou netolerancí, politickou korupcí a jinými rysy, z nichž mnohé tvořili jádro kritiky judaismu a zejména pak křesťanství. Šíření východních náboženství na Západě se odehrával ruku v ruce s růstem zájmu o spiritualitu. Můžeme-li mluvit o znovuoživení zájmu o spiritualitu na Západě, pak k němu dochází v judaismu a křesťanství spolu s šířením buddhismu a ostatních východních náboženství. Dalo by se říci, že důvody, které stojí za růstem buddhismu na Západě, se v mnohém překrývají s těmi, které stojí za znovuoživením zájmu o spiritualitu vůbec.

P. Wexler nazývá celý tento proces růstu role spirituality ve společnosti, *revitalizace*. Podle něj existují potom nejméně tři identifikovatelné domény revitalizace. Tyto tři domény revitalizace jsou *Vize a imaginace*, *Tělo a smysly* a nakonec souvztažnost mezi „já“ a „Jiným.“ První oblast revitalizace shrnuje Wexler pod název *Vize a imaginace*.⁴³ Imaginace je podle něj reakcí na odcizení, racionalizaci a komodifikaci. Důležité je, že proces revitalizace imaginace se neděje odtrženě od těla a společnosti. Život imaginace je revitalizován spolu s *re-kosmizací každodenního života*. Je návratem k vitalitě a účinnosti obrazů v každodenním životě, který modernita omezila na kognitivní sféru.⁴⁴ *Návrat k tělu*, které tvoří druhý bod této revitalizační triády, musí být stejně jako imaginace chápán v širším kontextu rekosmizace vědomí. Objevuje se zde komplexní model revitalizace postavený na znovuoživení metodologického spojení mezi *makrokosmem* a *mikrokosmem*.⁴⁵ Třetím bodem je nová forma

⁴² Rami Shapiro, *Minjan* (New York : Bell Tower 1997), str. 64.

⁴³ Wexler, str. 29.

⁴⁴ Wexler, str. 29.

⁴⁵ Wexler, str. 30.

vztahu Já/Jiný. Zatímco moderna prožívá ambivalenci mezi sebeutvrzením „já“ a socializací a postmodernita „já“ rozpouští ve změní znaků, Mystická společnost reaguje archetypálními praktikami neustávající sebetransformace, jejichž mytogenem je nesmrtelnost. Tyto praktiky sebetransformace, které jsou zároveň transformací komunity/společnosti, nazývá Wexler „reselfing“⁴⁶ Dochází v nich k neustálé rekontextualizaci „já“, kterou popisuje jako reakci na sebestřednost informační společnosti.

4. Tři příklady

Tyto *revitalizační praktiky* jsou přímo či nepřímo adresovány u představitelů interspirituálního hnutí. Abychom získali podrobnější přehled o jejich spiritualitě, představíme si nyní tři více myšlenkově i institucionálně ohraničené směry z judaismu, křesťanství a buddhismu, které mají interspirituální charakter. Prvním z nich je *Spiritualita Stvoření*, křesťanské hnutí u jehož zrodu stojí bývalý katolický, dnes episkopální, teolog Matthew Fox. Druhým je židovské hnutí *Jewish Renewal*, které je spojeno se jménem rabína Zalmana-Schachtera Shalomiho. I když je zde označujeme jako hnutí, některými je vedle ortodoxního, konzervativního, reformního/liberálního a rekonstruktivního judaismu považováno za samostatnou židovskou náboženskou denominaci. Otázka je, můžeme-li zde vůbec mluvit o nové denominaci, protože se z celku židovského náboženského spektra vyděluje na základě jiných kritérií než výše zmíněné denominace. Stejně tak jako M. Fox i Schachter-Shalomi se označuje jako post-denominační. Posledním je proud buddhismu, který vznikl pod vedením vietnamského mnicha Thich Nhat Hanha, žijícího od roku 1967 žije převážně ve Francii, a který je tak myšlenkově spojen s řádem *Tiep Hien* (Řád Soubytí). Protože buddhismus je na Západě náboženstvím relativně novým, považoval jsem za nutné podat jeho systematictější přehled. Obzvláště z toho důvodu, že se v mnohém liší od buddhismu, tak je znám v zemích svého tradičního působení a jeho rysy se odrážejí i v té formě buddhismu, kterou prezentuje Thich Nhat Hanh.

4.1. Spiritualita stvoření a Matthew Fox

U základů tohoto hnutí stojí americký teolog Matthew Fox, který se narodil v r. 1940 ve Wisconsinu. Fox byl vychován v katolické tradice a po absolvování studií na katolické *college* v Dubuque vstoupil v r. 1960 do Dominikánského řádu. V r.1967 byl ordinován na kněze a získal M.A. v oboru filosofie-teologie. Vynikajícího teologického vzdělání se mu dostalo ve Francii studiem na prestižním *Institut Catholique de Paris*. V Paříži měl možnost studovat u takových osobností jako byl M.D. Chenu nebo P. Ricoeur. Svá studia zde zakončil doktorátem v oboru Křesťanská spiritualita. Několik let po svém návratu do USA založil v r. 1977 *Institute of Culture and Creation Spirituality* (ICCS), nejprve umístěný v Chicagu a později přemístěný na Holy Names College v kalifornském Oaklandu. Již od svého vzniku v podobě ICCS až po dnešní Wisdom University byla tato instituce zaměřena na *Spiritualitu stvoření*, jejíž výuka se zde neomezovala na křesťanství. Mezi pedagogy patřili vždy představitelé různých náboženských tradic, kteří s Foxem sdíleli vizi mezinábožensky otevřené sociálně angažované spirituality. Foxovy teologické názory a jeho působení se nelíbilo *Kongregaci pro nauku víry*, jejímž tehdejším prefektem byl kardinál Josef Ratzinger, dnešní papež Benedikt XVI. V r. 1984 nařídil Dominikánskému řádu, aby prozkoumal pravověrnost jeho učení. Ten po ročním zkoumání pravověrnost Foxova učení potvrdil. Kardinál Ratzinger nicméně v r.1987 začal další proces vyšetřování Foxových teologických názorů. Přestože výsledkem šetření bylo, že Foxovi názory jsou plně v souladu s katolickou

⁴⁶ Wexler, str. 33.

naukou, *Kongregace pro nauku víry* trvala na tom, aby Dominikánský řád zakázal Foxovi veřejně působit a publikovat. Fox byl provinciálem řádu požádán, aby odešel na roční odpočinek. Během něj mimo jiné podnikl delší návštěvu u brazilského teologa osvobození Leonarda Boffa. Po ročním „mlčení“ se vrátil ke svému působení, ale bylo mu nařízeno, aby se vzdal jakéhokoli zasahování do chodu ICCS a veřejně se distancoval od některých svých přátel z novopohanského hnutí Wicca. Fox neuposlechl a v r. 1993 byl vyloučen z Dominikánského řádu. Bylo mu zakázáno vykonávat svátosti a šířit své myšlenky. V reakci na tento zákaz se stal v r. 1994 členem Episkopální církve. V roce 1996 se ICCS osamostatnil od *Holy Names College* a vznikla tak *University of Creation Spirituality* (UCS), která je součástí *Naropa Institute* založeného v r. 1974 tibetským učitelem Chögyamem Trungpou, držitelem linií Kagyü a Nyingma. Formální status této vzdělávací instituce se změnil ještě jednou a dnes je Fox profesor emeritus na nově založené nezávislé instituci se jménem *Wisdom University*. Celkové zaměření však zůstává stejné.

4.1.1. Přehled základních bodů Spirituality stvoření

Základním dílem, které odstartovalo jeho popularitu, byla kniha *Original Blessing*⁴⁷. Dalo by se říci, že všechny jeho pozdější práce jsou již rozvinutím myšlenek načrtnutých v této knize. Všechny jsou Foxem představeny v kontextu křesťanské tradice. Patří k nim rozdělení křesťanství na dva směry, *Fall/Redemption* a *Creation-Centered*⁴⁸ a koncepce lidského života jako čtyř cest: *Via Positiva*, *Via Negativa*, *Via Creativa* a *Via Transformativa*. V jejich rámci se objevují jiná podtémata, která se stávají hlavními tématy některých dalších Foxových prací a aktivit: Důraz na „prvotní požehnání“ oproti „prvotnímu pádu“, idea Kosmického Krista a s ním spojená tradice Moudrosti a mateřství Boha, kritika patriarchy, integrace poznatků ze současné vědy do náboženství, role kreativity a umění ve spiritualitě, a rozpracování obsahu pojmu „hlubinný ekumenismus“ (*deep ecumenism*).

Nyní si ve stručném přehledu představíme Foxovu koncepci křesťanství. Protože má Fox velmi dynamický styl, jehož emocionalita se rovnou měrou podílí na konstituování významu jednotlivých myšlenek, budu se snažit používat co nejvíce přímých citací. V základu Foxova pohledu na křesťanství stojí rozdělení jeho spirituality na spiritualitu „pádu a vykoupení“ na jedné straně a „spiritualitu stvoření“⁴⁹ na druhé straně. Každá z nich prezentuje jednu cestu.

*The West has been traveling the fall / redemption path for centuries. We all know it; we all have it ingrained in our souls; we have given it 95 percent of our energies in churches both Catholic and Protestant. And look where it has gotten us. Into sexism, militarism, racism, genocide against native people, biocide, consumerist capitalism, and violent communism. I believe it is time we chose another path. The path that is the most ancient, the most healing, the most feminist of the paths, even in the biblical tradition itself.*⁵⁰

Tuto druhou cestu představuje podle Foxe *spiritualita stvoření*, termín, který v šedesátých letech přejal od francouzského teologa M. D. Chenuho. Sám o sobě již ukazuje na základní

⁴⁷ Matthew Fox, *Original Blessing: A Primer in Creation Centeref Spirituality Presented in Four Paths, Twenty-Six Themes, and Two Questions* (Santa Fe, New Mexico: Bear&Company 1983).

⁴⁸ Toto dělení pochází od francouzského teologa a Foxova učitele na *Institute Catolique de Paris*, prof. M.D. Chenuho.

⁴⁹ Jedná se stejně tak o důraz na Stvoření jako o ústřední roli tvořivosti ve spiritualitě, potažmo celém lidském životě. Další z možných překladů by proto mohl být „tvůrčí spiritualita.“

⁵⁰ Fox, *Original Blessing*, str. 28-29.

zaměření Foxova pojetí náboženství. Stává šifrou k celé jeho vizi křesťanství, ale i označením, které bude později používat pro každou jemu blízkou spiritualitu ostatních náboženství. Jak uvádí ve své autobiografii, okamžik setkání s touto vizí křesťanství byl pro jeho život klíčový.

I remember as if it were today that moment in our seminar, in the dimly lit upper room at the Catho with the green velvet cloth on the table, when Chenu named the two spiritual traditions: that of "fall/redemption" and that of "creation-centered spirituality." Scales fell from my eyes; I was bumped from my horse! The most pressing question I had brought with me to Paris – how do mysticism and social justice relate (if at all) – now had a context! So did the issues of dualism and the demeaning of body and matter. Creation spirituality would bring it all together for me: the scriptural and Jewish spirituality...; science and spirituality; politics and prayer; body and spirit; science and religion; Christianity and other world religions. It would be my task to study creation spirituality more deeply and to begin the cultural translation of it.⁵¹

V následujícím výčtu uvádím vybraná hesla z dlouhého seznamu srovnání obou cest, který tvoří jeden z dodatků v knize *Original Blessing*.⁵² Nejen obsahem, ale i svou formou ukazují na Foxův nekonvenční způsob psaní a velmi výstižně shrnují některé body spirituality stvoření. V levém sloupci jsou hesla charakterizující spiritualitu pádu a vykoupení a na pravé straně jejich uchopení v rámci spirituality stvoření.

Fall/Redemption

Faith is „thinking with assent“ (Augustine)

Patriarchal

Ascetic

Control of passions

Passion is a curse

God as Father

Holiness is quest for perfection

Keep soul clean

Introspective in its psychology

Dualistic (either/or)

Humility is to „despise yourself“ (Tanquerry)

Duty

Particular

Pessimistic

Creation Centred

Faith is trust

Feminist

Aesthetic

Ecstasy, Eros, celebration of passion

Passion is a blessing

God as Mother, God as Child, as well as Father

Holiness is cosmic hospitality

Make soul wet that it grows, expands, and stays green (Hildegard, Eckhart)

Cosmic (microcosm/macrocosm) in its psychology

Dialectical (both/and)

Humility is to befriend one's earthiness (humus)

Beauty

Universalist

Hopeful

⁵¹ Matthew Fox, *Confessions: The Making of a Post-Denominational Priest* (San Francisco: Harper San Francisco 1997), str. 69-70.

⁵² Fox, *Original Blessing*, str. 316-319.

Climbing Jacob's ladder

No cosmic Christ

Mysticism = mortify the senses

Apolitical, i. e., supportive of status quo

Faith is in intellect

Theistic

Dancing Sara's circle

Cosmic Christ

Mysticism = let go of today's ideologies

Prophetic, i. e., critical of status quo and its ideologies

Faith is in imagination

Panentheistic

Všechna tato a mnohá další hesla jsou v průběhu Foxových knih dokládána mnoha texty křesťanských i nekřesťanských myslitelů v rozmezí mnoha staletí, takže ve výsledku působí jeho text jedním dechem velmi tradičně, ale zároveň i velmi současně. V křesťanství leží jeho hlavní vzory ve středověké německé mystice. Překladům a popularizaci textů Mistra Eckharta, Hildegardy z Bingeny či Mechtildy z Magdeburgu věnoval mnoho úsilí. Fox se snaží svým čtenářům a žákům nabídnout celostnou vizi spirituálního křesťanského života. K tomu používá další ze svých originálních konceptů a tím je myšlenka čtyř cest, kterými nahrazuje tři zavedené fáze v rámci křesťanské spirituality; *purgatio*, *iluminatio*, *unificatio*. První z nich nazývá Fox *Via Positiva*. Velmi stručně řečeno se v ní soustředí pozornost na život jako požehnání, radost ze smyslovosti, chválu a slast. Druhou je *Via Negativa*. Do ní patří vyprázdnění od všech obrazů, kenoze, ponor do Nicoty a její přijetí, utrpení a nalezení kvality temnoty. Třetí je *Via Creativa*. Do té patří umění jako meditace, divinizace člověka jako Božího obrazu nadaného schopností tvořit, obrazy rození a tedy i mateřství Boha. Poslední cestou je *Via Transformativa*, jejímiž hlavními tématy jsou společenská angažovanost založená na vědomí propojenosti všech věcí, spravedlnost a nakonec hlavní cíl Foxovy spirituality, soucit.

Dalším základním teologickým kamenem Foxova pojetí křesťanství je učení o *Kosmickém Kristu*, kterému věnoval jednu celou svou knihu.⁵³ V tradičním křesťanském učení o Kristově božské přítomnosti ve stvoření navazuje na řecké otce, středověkou a raně novověkou mystiku. Nechybí ani některé postavy křesťanské teologie 20. stol, které považovaly důraz na Kosmického Krista za fundamentální součást křesťanské teologie. Katolický teolog Teilhard de Chardin v této souvislosti dokonce mluvil o jakési třetí, kosmické, Kristově přirozenosti vedle dogmatizované božské a lidské. Foxovo pojetí Kosmického Krista si co se odvahy týče, s Teilhardovým v ničem nezadá. Stejně tak jako pro Teilharda je pro něj cestou k vědomí božství hmoty a posvátnosti tělesnosti, erotu, přírody a potažmo celého kosmu. Kosmický Kristus je pro něj „spojovacím článkem“ všech věcí, zosobňuje a lokalizuje zkušenost vzájemné propojenosti vši existence.⁵⁴ Důraz na Kosmos/Stvoření nakonec dává jméno celé Foxově vizi spirituality a je kořenem vztahu této spirituality a vědy, často spojené s autory, o než se hodně opírá New Age. Zde bychom mohli jmenovat F. Capru, R. Shaldrakea nebo K. Wilbera. Dále však Fox využívá tento tradiční koncept v širších mezináboženských souvislostech, kde se pro něj stává teologickým můstkem k autenticitě nekřesťanských artikulací posvátna. Následující citace, která je součástí kapitoly o posvátné sexualitě, zahrnuje oba tyto aspekty. Mimo jiné i zřetelně ukazuje důvody Foxovy neoblíbenosti u některých představitelů křesťanství.

Bůh Šiva je stvořitelem a ničitelem všech věcí a je pánem tance. Šivovým symbolem je lingam neboli falus. Šiva říká:

⁵³ Fox, *Příchod Kosmického Krista: Uzdravení Matky Země a počátek globální renesance* (Praha: CDK 2004)

⁵⁴ Fox, *Příchod Kosmického Krista*, str. 157.

Neliším se od falu. Falus je se mnou totožný. To ke mně přitahuje mé věrné a vede je k uctívání..Kdekoli je vztyčený mužský pohlavní orgán, já sám jsem přítomen ,...

Toto jsou slova Kosmického Krista. Slova Boha, který je přítomen ve všem, a tudíž je přítomen i v plodivých silách muže a ženy.⁵⁵

I když je Foxův jazyk někdy záměrně provokativní, vždy za ním stojí jeho vášnivé přesvědčení o hloubce a pravdivosti obsahu křesťanství, které prezentuje. Přes všechny projevy svého „hlubinného ekumenismu,“ jak Fox své postoje k jiným náboženstvím nazývá, stále zůstává křesťanským teologem. Práce s tradicí je důležitou součástí této spirituality. Svou nezastupitelnou roli zde hraje práce s tradičními texty. Ty se svou rekontextualizací a reinterpretací v duchu této spirituality stávají jedním prvků konstituujících náboženskou identitu, jejíž součástí je vědomí hluboké zakotvenosti v tradici. Často se jedná o mystické či mysticky interpretované texty, které si získaly vysokou tradiční autoritu. Texty s nimiž autoři pracují, jsou interpretovány tak, aby ukazovaly na historickou kontinuitu nové vize spirituality. Tento způsob práce s texty je sám o sobě možné označit za velmi tradiční. Fox tuto metodologii nakonec dokládá Tomášem Akvinským.

One reason for my methodology is aptly put by Aquinas himself when he writes that „we accept from certain of our predecessors whatever vies about the truth of things we think true and disregard the rest.“⁵⁶ In other words, not everything from the past is of equal value to us today.⁵⁷

Snahu o prezentaci své spirituality jako učení, které je plně v souladu s křesťanskou tradicí, ukazuje Fox již v knize *Original Blessing*. Tu bychom bez nadsázky mohli označit za katechismus křesťanské tvůrčí spirituality. *Original Blessing* se hemží odkazy na Mistra Eckharta, Hildegardu z Bingen, Mechtildu z Magdeburgu, Julianu z Norwiche a mnoho dalších křesťanských mystiků od vzniku křesťanství až po současnost. Všichni, včetně Ježíše z Nazaretu, jsou zde prezentováni jako představitelé tvůrčí spirituality. Vrcholem této práce s tradicí, v nichž Fox kombinuje své vynikající vzdělání s jemu vlastní kreativitou, je potom kniha *Sheer Joy*.⁵⁸ Jejím obsahem je série „rozhovorů“ s Tomášem Akvinským, v nichž jsou všechny Akvinského odpovědi opatřeny odkazy na prameny. Tato pětisetstránková teologická koláž je pokusem představit Tomáše Akvinského v méně známém světle. Mnoho textů, z nichž Fox vychází, bylo v této knize poprvé přeloženo do angličtiny; jedná se zejm. o komentáře k Bibli. Je zřejmé, že tato kniha, která je organizovaná podle konceptu čtyř cest, je stejně tak i Foxovou teologickou prací. Také vydal několik knih zaměřených na jednotlivé autory, jejichž obsah tvoří překlady vybraných textů a jejich interpretace z hlediska Spirituality stvoření. I když je od r. 1994 členem Episkopální církve, jeho křesťanské teologické inspirace nesou spíše katolické rysy. Nakonec, po třiceti čtyřech letech v dominikánském řádu to asi není překvapivé.

4.2. Jewish Renewal a Zalman Schachter-Shalomi

Zakládající postavou tohoto hnutí je rabín Zalman Schachter-Shalomi, který se již od šedesátých let pokouší o vytvoření ve spiritualitě zakořeněného judaismu, který spojuje

⁵⁵ Fox, *Příchod Kosmického Krista*, str. 205.

⁵⁶ Tomáš Akvinský, In *Metaph XI, L. 1* in Fox, *Sheer Joy: Conversations with Thomas Aquinas on Creation Spirituality* (San Francisco: HarperSanFrancisco 1992), str. 13.

⁵⁷ Fox, *Sheer Joy*, str. 13.

⁵⁸ viz. pozn. č. 61.

rovnost pohlaví, ekologii, nehierarchičnost, experimentální přístup v bohoslužbě a intenzivní dialog s jinými náboženstvími. Schachter-Shalomi se narodil v r. 1924 v polském Żółkiewu, dnešní ukrajinské Zovkve. S rodinou se však velmi záhy po svém narození přestěhoval do Vídně, kde prožil většinu svého dětství. Jeho otec byl belcký chasid, který však měl modernizační tendence, a tak se Schachter-Shalomimu dostalo jak židovského ortodoxního, tak sekulárního vzdělání. V r. 1938 se jeho rodina dala na dlouhý útěk před nacismem přes Belgii, Francii, Severní Afriku a Karibik, až nakonec v r. 1941 dorazili do New Yorku. V New Yorku nastoupil na centrální ješivu Lubavičských chasidů, s nimiž se sblížil již v Antverpách, a tam také v r. 1947 získal plnou rabínskou ordinaci.

V r. 1956 získal magisterský titul z psychologie náboženství na Bostonské Univerzitě, kde jeho životní směřování výrazně ovlivnil afro-americký teolog a sociální aktivista Howard Thurman. Přes poměrně tradiční výchovu i denominační zařazení v rámci judaismu byl Schachter-Shalomi velmi ovlivněn atmosférou konce padesátých a šedesátých let v USA. V r. 1959 začal pod vedením Timothy Learyho experimentovat s LSD, což vedlo k rozkolu s Lubavičskými autoritami. Jak však Schachter-Shalomi uvedl ve svém nedávném rozhovoru pro izraelský deník *Ha-Aretz* (*Ha-Aretz*, 2.10. 2000), dostal k experimentu s LSD požehnání od svého rebeho Menachema Mendela Shneersona, který podle jeho slov stejnou nabídku zdvořile odmítl. V r. 1968, po přednášce na téma LSD a Kabala, Chabad přerušil všechny s Schachter-Shalomi jakékoli oficiální vazby a zřekl se ho jako svého člena. Vliv chasidismu je však jak u Schachter-Shalomiho, tak v hnutí Jewish Renewal obecně stále silně přítomný. Schachter-Shalomi však již delší dobu směřoval k mnohem méně tradiční podobě judaismu. Ve stejném roce dokončil doktorská studia na Hebrew Union College (HUC) a spolupodílel se na založení *Chavurat Shalom*, prvního oficiálního exponenta hnutí známého jako *Chavura Movement*. Toto hnutí se pomocí malých skupinek snažilo revitalizovat judaismus podněty, které přinášela šedesátá léta. Mezi ně patřil důraz na osobní zkušenost, experimenty s vědomím, novou kosmologii, feminismus aj. O rok později zakládá organizaci *B'nej Or* (později přejmenovanou na *P'nej Or*), kterou de facto institucionalizuje hnutí Jewish Renewal. Tato organizace dnes nese název *ALEPH: Alliance for Jewish Renewal*. K tomuto hnutí se hlásí některé kongregace v USA, ale i v Evropě a Izraeli.⁵⁹ Kvůli postdenominačnímu sebeurčení tohoto hnutí však můžeme najít jeho přívržence i v ostatních denominacích.

4.2.1. Jewish Renewal: Hlavní body

Podle definice uvedené na oficiálních internetových stránkách ALEPH je Jewish Renewal *celosvětové, transdenominační hnutí zakotvené v židovské profetické a mystické tradici*.⁶⁰ Zásadně má dva cíle, jimiž je *tikun ha-lev* (náprava⁶¹ srdce) a *tikun olam* (náprava světa).

Jewish renewal seeks to bring creativity, relevance, joy, and an all embracing awareness to spiritual practice, as a path to healing our hearts and finding balance and wholeness—tikkun halev.

*...Jewish renewal helps to heal the world by promoting justice, freedom, responsibility, caring for all life and the earth that sustains all life —tikkun olam.*⁶²

⁵⁹ Seznam některých komunit je možné nalézt na internetové adrese *ALEPH: Alliance for Jewish Renewal* <<http://www.aleph.org/locate.html>> (citováno 10.8. 2006).

⁶⁰ *ALEPH: Alliance for Jewish Renewal* <<http://www.aleph.org/renewal.html>> (citováno 10.8. 2006).

⁶¹ Slovo *tikun* (תיקון) má v židovské náboženské tradici zároveň i soteriologický charakter.

Jeffrey K. Salkin zařazuje v oxfordské řadě *Blackwell Companions to Religions* věnované judaismu hnutí Jewish Renewal pod širší skupinu, kterou označuje jako New Age judaismus.⁶³ Osobně si nejsem jistý, zda je toto označení vhodné. Obzvláště je-li vymežován New Age judaismus následovně.

*The most basic unifying factor among the various New Age Judaism is that each one has sought to bring a sense of spiritual renewal into Contemporary American Judaism.*⁶⁴

Obnovení důrazu na spiritualitu mi nepřipadá jako dostatečné kritérium, abychom něco označili za New Age. Salkin tak klasifikuje například používání různým meditačních technik nebo opakovaného zpěvu krátkých veršů v průběhu modlitby.⁶⁵ Na druhou stranu, kdybychom ze všech zde citovaných autorů měli vybrat jednoho, který má svým jazykem k New Age nejbliže, byl by to právě Schachter-Shalomi. Obzvláště v počátcích tohoto hnutí byly pro Schachtera-Shalomiho podněty přicházející z New Age důležité. Bodem, který jej od New Age však vždy odlišoval byla role, kterou příkládá náboženské tradici.⁶⁶ J.K. Salkin navrhuje pět základních specifík tohoto hnutí: 1) Používání New Age technik 2) Nové způsoby studia Tóry 3) Znovuoživení některých přehlížených teologických možností 4) Maximalismus ohledně dosahu judaismu v každodenním životě a 5) Setkávání se s ostatními náboženstvími.⁶⁷ Při svém popisu Jewish Renewal se budu rámcově těchto bodů držet, na základě vlastních zkušeností a literatury však budu místy jejich náplň formulovat odlišně.

Prvním je snaha o oživení bohoslužebného života, kam patří již zmíněné *používání meditačních technik*, tance, nebo jógových prvků v bohoslužbě. Všechny tyto techniky mají zvýšit intenzitu prožitku rituálu (*kavana*). S touto snahou se váže jeden z mnoha Schachter-Shalomiho jazykových novotvarů, termín *davenologie* (davenology). Slovo *daven* se v angličtině používá ve smyslu účasti na bohoslužebném životě v judaismu, v širěji pojatém vymezení Schachter-Shalomiho definici potom jako žít liturgický život v Boží přítomnosti.⁶⁸ Davenologie je potom podle jeho vlastní definice „*the art of sacred science of davennen*.“⁶⁹ Tato posvátná věda či umění vedoucí k prožitku Boží přítomnosti, je pak nutnou podmínkou k takovému prožívání náboženství, které zprostředkovává. Sám Zalman-Schachter píše, že se tomuto umění učil i od katolických a pravoslavných mnichů, súfiů, buddhistických učitelů meditace, stoupců védanty a amerických indiánů.⁷⁰ To samozřejmě neznamená, že by prvky všech těchto náboženství byly v bohoslužbě obsaženy. Schachter-Shalomi se snažil o vytvoření specificky židovské cesty modlitby. Jeho motivací bylo zprostředkovat život s důrazem na spirituální zkušenost zakotvenou v tradici, kterou často odcházeli hledat v buddhismu, různých podobách neovédanty nebo súfismu. V tomto bodě byl Schachter-Shalomi vlastně velmi úspěšný. Znovuoživit zájem o judaismus se mu podařilo u mnoha židů, kteří se na jistou dobu svého života stali praktikujícími některého východního náboženství.⁷¹

⁶² ALEPH: Alliance for Jewish Renewal <<http://www.aleph.org/renewal.html>> (citováno 10.8. 2006)

⁶³ Jeffrey K. Salkin, *New Age Judaism*, in J. Neusner, A. J. Avery-Peck, *The Blackwell Companion to Judaism* (Oxford: Blackwell Publishers 2000), str. 354-370.

⁶⁴ Salkin, str. 354.

⁶⁵ Salkin, str. 366.

⁶⁶ Schachter-Shalomi, *Paradigm Shift* (Northvale, New Jersey, London: J. Aronson 1993), str. 22.

⁶⁷ Salkin, str. 365-366.

⁶⁸ Schachter-Shalomi, *Paradigm Shift* str. 162.

⁶⁹ Schachter-Shalomi, *Paradigm Shift* str. 162.

⁷⁰ Schachter-Shalomi, *Paradigm Shift* str. 163.

⁷¹ viz. Judith Linzer, *Torah and Dharma: Jewish Seekers in Eastern Religions* (New Jersey: Jason Aronson 1996).

Co se týče bohoslužby, dalším specifikem je důraz kladený na tělo. Schachter-Shalomi tak např. rozpracovává jednu z centrálních částí bohoslužby, modlitbu *Šmone Esre*.⁷² Každému slovu či významovému celku je přiřazen určitý pohyb hlavou či rukama spojený s příslušnou vizualizací často inspirovanou luriánskou kabalou. Tělo je více přítomno také ve studiu Tóry, kde se využívají dramatické a jinak imaginativní prvky.

Dalo by se říci, že tato kreativita v bohoslužbě je jen jedním z výrazů revitalizace imaginace. Ta se projevuje i na tématech, která se z judaismu víceméně vytratila vlivem upozadění jeho neracionálních aspektů. Znovuoživením kabaly a její reinterpretací ovlivněnou srovnávací mystikou se do judaismu znova vrátila témata jako reinkarnace, andělé, ženské aspekty Boha atd. Kabala vůbec hraje v tomto hnutí důležitou úlohu. Opírá-li se Jewish Renewal o kabalu, jako jeden z hlavních zdrojů své spirituality, je to kabala, která se hlavně v některých svých vstupních axiomech odlišuje od té, kterou známe z tradičních textů. Její podobu výstižně popisuje rabín Arthur Green, jehož spirituální teologie se v rámci judaismu těší velké oblibě mezi čtenáři z řad reformních proudů až po moderní ortodoxii.

*The mythic universe of kabbalah, for all its beauty, belongs to another age. Whether we look at its hierarchical structure, at the Jewish exclusivism and spiritual racism implied by its doctrine of the soul, or at the passive-subject role assigned to the feminine, I for one don't believe that a return to the mentality of the ancients is the solution to our recurring woes. Instead, our age is very much in need of a post-kabbalistic Jewish mysticism, one richly nourished, but not dominated by the old language and structure. The new Jewish mysticism, kabbalah in universalist and pluralist key, has been slowly emerging over the course of twentieth century, a process that has more recently moved into high gear. This new pace and high degree of interest is part of much broader, worldwide reexamination of the greater spiritual traditions, a seeking out of ancient wells of wisdom that might sustain us in a new unprecedented period in human history.*⁷³

Jako každý židovský proud i Jewish se svým specifickým způsobem vypořádává s židovským náboženským právem, *halachou*. Zde se řadí Jewish Renewal po boku reformních hnutí. I když je halachický život preferován, je respektováno svobodné rozhodnutí jedince. Vedle snahy zbavit halachu jejího absolutního postavení v životě jedince, však na druhou stranu rozšiřuje sféru nároku náboženské relevance do sfér, které tradiční halacha nepostihuje. Většina těchto nových halachických opatření pochází z etických standardů, které jsou ovlivněny feminismem, myšlenkami o lidské rovnosti, ekologií a novou kosmologií, která relativizuje centralitu lidských zájmů v Kosmu. Jako příklad bychom mohli uvést tzv. „eko-košer“,⁷⁴ tedy snahu halachicky se vypořádat s činností, která zanechává silně negativní ekologickou stopu, ať už se týká geneticky upravovaných potravin nebo atomové energie. Podobně se to týká užívání produktů, jejichž výrobní proces zahrnoval dětskou práci nebo nelidské pracovní podmínky. Toto kritérium pro rituální vhodnost potravin je dnes také známé pod názvem *Sociální Kašrut*. Touto reinterpretací *kašrutu* ztrácí *hechšer*⁷⁵ mnoho potravin, které i pod nejpřísnějším ortodoxním dohledem mají na *hechšer* nárok.

⁷² Modlitba Osmnácti požehnání- sestává z devatenácti požehnání.

⁷³ Artur Green, *A Kabbalah for Environmental Age* in Hava-Tirosh Samuelson (ed.), *Judaism and ecology: Created World and Revelated Word* (Cambridge, Massachusetts: Harvard Divinity Press 2002), str. 3-4.

⁷⁴ Schachter-Shalomi, *Paradigm Shift*, str. 269.

⁷⁵ osvědčení o náboženské vhodnosti potraviny, která je pro halachou vázaného žida ujištěním o způsobilosti k jejímu požívání

Konečně poslední bod, kterým je velmi otevřený vztah k ostatním náboženstvím. Schachter-Shalomi se v mezináboženském dialogu angažuje prakticky od dob svých studií u Howarda Thurmana. V tomto směru jej ovlivnila i setkání s Thomasem Mertonem, Abrahamem J. Heschlem, Pir Vilayat Inayat Khanem nebo 14. dalajlámou Tändzinem Gjamchem. Podobně jako tyto osobnosti spojuje sociální a mírové aktivity s mezináboženskými. Jako u ostatních zde citovaných autorů, je i u Schachter-Shalomiho potřeba mezináboženského dialogu dána jak osobní, tak společenskou spirituální motivací. Tak by podle něj mělo mít každé náboženství širší mezináboženský apel.

When a Christian proclaims what he or she knows as good news, I want to hear it. I cannot hear it though if it addresses itself only to those who belong to the visible church... We all share in the belief that some of God's blessed will and wisdom are manifested to humankind... Each one of us has some aspects that are well developed in the faith and others that are either overdeveloped so that they have become top heavy or underdeveloped because we have heard only through a wall and seen through a veil. We need each others as mirrors.⁷⁶

Některé z podob vztahu k jiným náboženstvím, s nimiž jsou představitelé Jewish Renewal spojeni, označuje Salkin za synkretismus. Odkazuje zde na knihy dvou autorů, z nichž oba jsou v tomto hnutí aktivní: na R.Kamenetze, autora knihy *The Jew in the Lotus*⁷⁷ a S. Boorstein, autorku knihy *Funny, You Don't Look Buddhist*.⁷⁸ Otázkou zůstává, je-li synkreze a dvojí náboženská identita totéž. Protože zde není prostor se touto otázkou zabývat, odkazují jen na příslušnou literaturu.⁷⁹

Mohli bychom říci, že jím představovaná podoba židovské spirituality se v mnohém překrývá s Foxovou spiritualitou stovření. Schachter-Shalomi tuto ideovou podobnost sám potvrzuje v odpovědi na otázku po vztahu Jewish Renewal a spirituality stvoření.⁸⁰ S Foxem je nakonec pojí dlouholeté přátelství a spolupráce na Naropa University. Již samotný název tohoto hnutí ukazuje, že se chápe jako hnutí obrodné. Návrat k tradici zde má stejný význam jako nové tvůrčí prvky. Stejně tak jako u spirituality stvoření se zde objevuje snaha o zapracování co největšího množství tradičního materiálu. Příkladem může být Schachter-Shalomiho kniha *Wrapped in the Holy Flames*.⁸¹ Tato kniha obsahuje vybrané texty většinou z období vrcholné éry východoevropského chasidismu seřazených podle jednotlivých autorů, které jsou opatřeny Schachter-Shalomiho komentářem. Kniha představuje chasidskou spiritualitu, aniž by nějak výrazně upozorňovala na specifika hnutí Jewish Renewal. Způsob problematizace textů však vede k otázkám, kterými se Jewish Renewal zabývá.

Jewish Renewal je silně sociálně angažované hnutí. Zde na sebe obzvláště v poslední době upoutává pozornost rabín Michael Lerner, šéfredaktor časopisu Tikkun a zakladatel organizace *Network of Spiritual Progressives*.⁸² Tato nábožensky otevřená organizace si dává

⁷⁶ Schachter-Shalomi, *Paradigm Shift*, str. 28-29.

⁷⁷ Rodger Kamenetz, *The Jew in the Lotus* (San Francisco: HarperColins 1994)

⁷⁸ Silvia Boorstein, *Funny, You Don't Look Buddhist: On Being a Faithfull Jew and a Passionate Buddhist* (San Francisco: HarperColins 1998)

⁷⁹ Raimundo Panikkar, *Intrareligious Dialog* (rev. ed.) (New York: Paulist Press 1999), Denis Gira, Jacques Scheuer (eds.), *Vivre de Plusieurs Religions: Promesse ou Illusion?* (Paris: Les Éditions l'Atelier 2000).

⁸⁰ Schachter-Shalomi, *Paradigm Shift*, str. 147.

⁸¹ Schachter-Shalomi, Nataniel M. Miles Yopez (ed), *Wrapped in a holy flame: Teaching and tales of the Hasidic masters* (San Francisco : Jossey-Bass 2003).

⁸² viz. *Network of Spiritual Progressives* <<http://www.spiritualprogressives.org>> (citováno 10.8. 2006).

za úkol mobilizovat americkou náboženskou levici, která zejména při posledních prezidentských volbách nedokázala tematizovat náboženský aspekt levicové politiky. Jewish Renewal je také úzce napojený na několik meditačních center, která vznikla jako židovská alternativa buddhistických meditačních center, v nichž mnoho kontemplativně orientovaných židů nacházelo spirituální útočiště a ke škodě judaismu často hned tři. Dvěma nejdůležitějšími centry jsou centrum pro kontemplativní judaismus Chochmat HaLev v Kalifornii centrum Elat Chayyim, ležící na hranici mezi Pensylvánií a státem New York.

4.3. Buddhismus na Západě

Ještě než se dostaneme k samotné komunitě kolem vietnamského mnicha Thich Nhat Hanha, považoval jsem za důležité představit širší kontext buddhismu na Západě. Mluví-li se o setkání Východu se Západem, málokdy nedejde na výrok A. Tonybeeho, v němž jej označuje za jednu z největších událostí 20. stol ve světě náboženství. Za symbolicky významný bod se často označuje 11. 9. 1893, kdy v Chicagu začíná světový náboženský kongres. Díky němu se dostává východním náboženstvím v USA a v Evropě šance, aby byla prezentována svými vlastními představiteli. Evropa i USA se s hinduismem ani buddhismem samozřejmě neseznamuje poprvé, ale v širším povědomí je zejména buddhismus vnímán ještě velmi zkrlesně. Do velké míry je tomu tak díky géniu Arthura Schopenhauera a vlivem teozofické společnosti. Z východních náboženství na sebe na chicagském kongresu strhl velikou pozornost žák Ramakrišny Vivekánanda, který ohromil Západ svými přednáškami o hinduismu. Jím zakládané védantské společnosti se rychle rozrůstaly po amerických velkých městech.⁸³ Z buddhismu západní obecenstvo velmi zaujal opat zenové školy Rinzai, Šaku Soén a dále Anagárika Dharmapála, tehdy dvaceti devíti letý letý cejlonský buddhista. Také oni zakládají buddhistická centra v USA i v Evropě a oba sehrají velmi významnou roli při šíření buddhismu v Západním světě.⁸⁴

Právě s pronikáním východních náboženství na Západ je spjat nárůst zájmu o spiritualitu. Ten výrazně propuká v padesátých a hlavně pak na začátku šedesátých let. To se děje velmi záhy poté, co se buddhismus dostává na Západě do obecného povědomí.⁸⁵ Konec šedesátých a počátek sedmdesátých let je potom spojen s šířením tibetského buddhismu na Západě⁸⁶ a velikou vlnou šíření buddhismu vůbec. Někteří cestují do tibetského exilu v Indii, odkud s sebou přivádějí lámy ochotné zakládat na Západě buddhistická centra. Jiní zase využívají příležitosti, a přesvědčují mladé lámy vyslané na Západ kvůli studiu angličtiny a západní kultury, aby se věnovali výuce buddhismu.⁸⁷ Někteří učitelé meditace si postupem let získávají velký věhlas a přitahují další a další žáky. Mezi nimi jsou D. T. Suzuki, Sunrju Suzuki, Taisen Deshimaru, Kalu Rimpočche, Dilgo Khyentse Rimpočche, Chögyam Trungpa, Thich Nhat Hanh a mnoho dalších. Buddhismus se na Západě velmi rychle šíří.

Dlouhotrvající trend růstu je zřetelně patrný na statistice, kterou provedl Don Morreale v svém *Complete Guide to Buddhism*. Ta se týká růstu počtu buddhistických meditačních center v USA. Zatímco v letech 1900 až 1964 jich bylo založeno 21, mezi lety 1965 až 1974 se k nim přidalo dalších 117 center, mezi lety 1975 až 1984 vzniklo 308 nových center a od roku 1985 až do roku 1997 jich přibýlo dalších 616.⁸⁸ Podle výzkumu provedeného v tomtěž

⁸³ David M. Knippe, *Hinduismus: experimenty s posvátnem* (Praha: Prostor, 1997), str. 99.

⁸⁴ Frédéric Lenoir, *Setkávání buddhismu se Západem*, str. 164-166.

⁸⁵ Charles Prebish, in *International Encyclopedia of Buddhism* (New Delhi: Anmol Publications 1999), sv. 73, str. 221.

⁸⁶ Lenoir, *Setkávání buddhismu se Západem*, str. 220.

⁸⁷ Lenoir, *Setkávání buddhismu se Západem*, str. 220.

⁸⁸ Richard Hughes Seager, *Buddhism in America*, (New York: Columbia University Press, 1999), str. 242.

roce je ve Velké Británii 180 tis. buddhistů, ve Francii asi 650 tis. a v USA 3 až 4 miliony. I když ve všech těchto zemích stále tvoří větší část přistěhovalci, je v těchto číslech zahrnuto i mnoho konvertitů. V té době jich bylo ve Velké Británii asi 50 tis., ve Francii asi 150 tis. a v USA kolem 800. tis. Časopis Time ale téhož roku uveřejnil, že počet amerických konvertitů k buddhismu se pohybuje okolo 100 tis. osob.⁸⁹

Z tohoto obrovského rozdílu počtu konvertitů, ale i buddhistů celkově, v USA je vidět, že čísla jsou jen velmi přibližná. Tento rozdíl spočívá právě v tom, že je velmi obtížné definovat, kdo vlastně je buddhista a kdo pouze využívá některé z jeho meditačních technik, nachází zázemí v buddhistické nauce nebo je stálým návštěvníkem některého z buddhistických center. Ch. S. Queen například definuje náboženskou identitu většiny amerických buddhistů neasijského původu jako „*multi-layered religious identity in transition*.“⁹⁰ Mnoho z amerických, ale i evropských, buddhistů neasijského původu stále ještě zůstává jednou nohou v náboženském prostředí svých rodin a blízkých přátel. Tento fakt tvoří součást specifčnosti západního buddhismu a dává mu jako celému náboženskému proudu interspirituální charakter.

Prekvapivé může být, že s jejich původním náboženstvím spojují západní buddhisty často i jejich děti. I mnoho z těch, kteří se sami identifikují jako buddhisté, necítí potřebu tuto tradici předávat dále svým potomkům.⁹¹ Buddhismus je pro ně často spojen s jedinečnou spirituální cestou každého člověka, která je otázkou svobodné volby. Tento fakt by mohl v budoucnu v řadu generací působit veliké výkyvy mezi počtem buddhistů neasijského původu. Silný individuální důraz prozrazuje západní buddhisty jako dědice „moderního“ přístupu k náboženství.

V čem vlastně spočívá přitažlivost buddhismu pro západního člověka? Na tuto otázku existuje mnoho odpovědí. F. Lenoir uvádí tři základní důvody, které postihují široké časové období a z něhož vyrůstají kořeny zájmu o buddhismus na Západě.

Dnešní úspěch buddhismu je, jak se zdá, reakcí na trojí velké "potlačení", k němuž na Západě od doby renesance a příchodu moderního světa došlo: na potlačení obrazotvornosti, emocionality a iracionální složky lidské mysli; potlačení otázky každého jedince po smyslu života; a konečně potlačení založené na tom, že západní člověk zapomněl důvěrně poznávat své vědomí a svůj vnitřní svět ve prospěch vnějšího světa a jeho jevů.⁹²

Třetí bod tohoto orientačního výčtu potom spojuje zájem o buddhismus i s psychoterapií nebo používáním drog. Jak psychoterapie tak drogové experimenty se výraznou měrou podílely na "amerikanizaci dharmy."⁹³ Asi není nutné dodávat, že v obou případech byl tento způsob pronikání buddhismu do americké společnosti poněkud kontroverzní co se týče autenticity učení buddhismu i v tom nejširším konsensu různých škol.

V jakých ohledech se tedy změnil buddhismus na Západě? Jaká jsou jeho specifika, která některé vedou k tomu, aby jej označili za novou *jánu*?⁹⁴ Tato otázka je velmi důležitá, protože je to právě Západem proměněný buddhismus (a stejnou měrou se to týká i jiných východních náboženství), který v mnohém ovlivňuje podobu křesťanské a židovské spirituality. Ch. S.

⁸⁹ Seager, str. 11.

⁹⁰ Williams, Queen, str. xxxi.

⁹¹ Seager, str. 241.

⁹² Lenoir, *Setkávání buddhismu se Západem*, str. 266.

⁹³ Seager, str. 40, 43.

⁹⁴ viz. pozn. č. 5.

Queen podává výčet tří hlavních bodů, které jsou podle něj hlavními znaky amerického buddhismu,⁹⁵ ale myslím, že se stejně tak týkají buddhismu v Evropě. Jsou jimi *demokratizace, pragmatizmus a angažovanost*.

V rámci demokratizace dochází k posunutí důrazu na laickou praxi a překonání genderových rozdílů. Dochází tak k výraznému oslabení tradiční instituční i duchovní hierarchie. Právě demokratický duch západního buddhismu z něj dělá náboženství velmi atraktivní pro ženy⁹⁶ a dobře se do něj integrují i sexuální menšiny,⁹⁷ kterým se zejména v katolickém křesťanství či judaismu dostává rovnocenných rolí jen mimo hlavní náboženský proud.

Jako pragmatizaci můžeme označit fakt, že se do popředí klade rituální praxe (hlavně meditace) s tím, že se zdůrazňují ty prvky, které na ní oslovily i západní psychoterapii. Především blahodárny vliv pro praktikujícího. Současně dochází k upozadění teoretických aspektů spojených s tradiční náboženskou naukou.

Pod vlivem křesťanství a judaismu se i západní buddhismus velmi angažuje v různých aktivitách týkajících se celé společnosti a jejích životních podmínek. Reaguje tak do jisté míry na společenskou angažovanost křesťanství a judaismu, ale i na podněty angažovaného buddhismu v Asii.

Společenská angažovanost je pro západní buddhismus nejen jedním z jeho specifických znaků, ale představuje také jedno z jeho velkých témat. R. H. Seager věnuje ve své knize *Buddhism in America* tři kapitoly třem vybraným tématům, na nichž ukazuje specifčnost amerického buddhismu. Těmito tématy jsou *Genderová rovnost, Společensky angažovaný buddhismus a Intra-buddhistický a interreligiózní dialog*. Všechna tato témata hrají důležitou roli i v interspirituálním hnutí obecně. Západní buddhismus jako takový má však silně interspirituální charakter; a náboženské postoje popisované v této práci se budou v mnohých směrech překrývat s těmi prezentovanými západními buddhisty.

Všechny tyto body bychom mohli shrnout do tvrzení, že západní buddhismus v mnoha směrech vychází vstříc humanistickému obrazu o podobě moderního náboženství, které neklade možnost přístupu k nejzazší skutečnosti do náboženství samého, ale do specifického osobního či interpersonálního zakoušení posvátna. Klade důraz na autonomii jedince vůči institucionalizovanému náboženství nebo snahu o nehierarchické instituce, rovnostářský duch, právo každého jedince na osobní prožívání náboženství, nedogmaticnost a soustředění na praxi, pragmatičnost, naplněnou potenci člověka jako horizont lidství aj. Velmi výstižná, co se týče inspiračních zdrojů Západního buddhismu, jsou slova róšiho R. Aitkena, v nichž srovnává akulturaci, kterou v posledních desetiletích prochází buddhismus na Západě s akulturací, kterou prošel po svém příchodu do Číny a Japonska.

*Křesťanské, jeffersonovské a marxistické ideály rovnosti a osobní odpovědnosti a realizace jsou stejně živé v našich srdcích, jako byly živé ideály konfucianismu, taoismu a šintoismu pro naše předky na Dálném východě.*⁹⁸

4.3.1. Thich Nhat Hanh a Tiep Hien

Mnoho z tohoto charakteru má i hnutí kolem dnes převážně ve Francii žijícího buddhistického

⁹⁵ Williams, Queen, str. xxii.

⁹⁶ Těch je mezi konvertity zřetelně více než mužů, viz Williams, Queen, str. 94.

⁹⁷ Seager, str. 194.

⁹⁸ Robert Aitken, Správné živobytí pro západního buddhistu in Allan Hunt Badiner (ed.): Dharma Gaia: Soubor esejů o buddhismu a ekologii (Bratislava: Cad Press, 1994), str. 168.

mnicha Thich Nhat Hanha, který se narodil v r. 1926 v jižním Vietnamu.⁹⁹ V šestnácti letech odešel jako novic do kláštera a o sedm let později získal plnou ordinaci od svého mistra Thich Chan Thata, mistra linie *Lam-te* (známější pod jejím japonským jménem *Rinzai*) a vietnamské zenové školy *Lieu Quan*. V r. 1950 založil v Saigonu chrám Ung Quang, pozdější An Quang, buddhistický institut v jehož osnovách byla i západní filosofie, a který se stal centrem buddhistického hnutí odporu. V roce 1956 se stal šéfredaktorem časopisu *Vietnamský buddhismus* organizace *Sdružení všech buddhistů ve Vietnamu*. V této ve Vietnamu nelehké době v něm Thich Nhat Hanh v něm prosazoval ideje angažovaného buddhismu, ostře kritizoval diktát katolického prezidenta Diema a vystupoval proti válečnému řešení Vietnamského konfliktu. V r. 1961 odjel do USA, kde na Princetonské univerzitě studoval dějiny náboženství. V r. 1963, kdy začal vyučovat buddhismus na Kolumbijské univerzitě, se situace ve Vietnamu stále zhoršovala. Obzvláště buddhisté byly vystaveni četnému pronásledování. Thich Nhat Hanh se proto vrátil do Vietnamu, kde se postavil za řadu aktivit snažících se o společenskou proměnu prostřednictvím buddhismu. Podílel se na založení *Van Hanhovi Univerzity*, založil *Mládežnickou školu sociálních služeb*, pokračoval ve své šéfredaktorské práci a konečně v r. 1965 založil Řád Tiep Hien (Řád Soubytí). V r. 1966 odjel přednášet do devatenácti zemí včetně USA, Kanady, Velké Británie, Vatikánu, Švédky, Dánska, Nizozemska a Francie, která se mu od r. 1967 stala nedobrovolným domovem. V mnoha z těchto zemí přednášel v parlamentu, nebo se setkal s čelními politickými a náboženskými osobnostmi. Od té doby pomáhá uprchlíkům, publikuje, vyučuje buddhismus a meditaci a stará se o rozvoj řádu Tiep Hien, který v současné době čítá kolem několika tisíc členů.¹⁰⁰ Od ledna do března r. 2005 byla Thich Nhat Hanhova poprvé od r. 1967 povolena návštěva ve Vietnamu, kam odcestoval asi se stovkou mnichů a devadesáti laiky. Zdá se, že Vietnam pro něj za určitých podmínek zůstane otevřený i nadále.

Thich Nhat Hanhovou celoživotní činností byla snaha o budování komunit. Vedle již zmíněných v úvodu to byla nejdříve malá poustevna poblíž Paříže nazvaná Sweet Potato, která se však postupem času rozrostla natolik, že bylo třeba přesídlit velikou komunitu kolem Thich Nhat Hanha na jiné místo. Tak vznikla v r. 1982 vesnička, či spíše soubor vesniček, Plum Village poblíž Dordogne, která slouží jako Thich Nhat Hanhův domov a zároveň meditační centrum.¹⁰¹ Vedle Plum Village založil ještě další dvě veliká meditační centra v Kalifornii a Vermontu a stovky skupin, které se považují za členy *Komunity bdělého života* (Community of Mindful Living). Tato široká mezinárodní komunita se řídí čtrnácti pravidly vytvořenými Thich Nhat Hanhem pro Řád Tiep Hien.¹⁰²

4.3.2. Hlavní body učení

Thich Nhat Hanh je autorem termínu *angažovaný buddhismus*, který se stal již běžně používaným termínem v rámci buddhistických studií i buddhismu samotného. Sám jej však připisuje vietnamskému králi z konce 13. století Tran Nhan Tongovi, který se vzdal trůnu, stal se mnichem a založil vietnamskou buddhistickou školu Bambusového lesa.¹⁰³ I když, jak již bylo zmíněno v kapitole o buddhismu na Západě, sociální angažovanost patří obecně mezi jeden z důležitých znaků západního buddhismu. Thich Nhat Hanh svým vlivem patří mezi hlavní inspirační zdroje angažovaného buddhismu na Západě a podle Seagera je prakticky

⁹⁹ Většina životopisných dat je převzata z Dušan Lužný, *Zelení bódhisatvové: Sociálně a ekologicky angažovaný buddhismus* (Brno: Masarykova Univerzita 2000), kap. Thich Nhat Hanh, str. 49-57.

¹⁰⁰ Thich Nhat Hanh, Melvin McLeod, „This is Buddha's Love,“ *Shambala Sun* March 2006, str. 56.

¹⁰¹ viz. *Plum Village* <<http://www.plumvillage.org>> (citováno 2.6. 2006)

¹⁰² viz. Thich Nhat Hanh, *Cesta k plnému vědomí* (Praha: Pragma 1999), str. 137-140.

¹⁰³ Thich Nhat Hanh, McLeod, str. 56.

jediným inspiračním zdrojem západního angažovaného buddhismu pocházejícím z Asie.¹⁰⁴ Jeho knihy jsou přeloženy do mnoha evropských i asijských jazyků. Svým působením patří mezi nevlivnější postavy buddhismu na Západě. Jeho velmi nápadnou charakteristikou je hluboká, zdánlivě až naivní, jednoduchost a laskavost, s níž prezentuje základní prvky buddhistického učení. Obrovskou oblibu u buddhistické i nebuddhistické veřejnosti si získal právě touto schopností ukázat buddhistické učení velmi jednoduchým jazykem z každodenního života, aniž by tím utrpěl jejich obsah. Ústředním termínem jeho učení, který se nachází i ve jménu řádu Tiep Hien, je „soubytí“ (inter-being). Vietnamský výraz *tiiep* znamená „být v kontaktu“ a *hien* potom „něco uskutečňovat“ s důrazem na přítomný okamžik. Jeho složením potom vzniká nový význam, pro nějž Thich Nhat Hanh používá termín „soubytí“ (inter-being)¹⁰⁵ Mohli bychom říci, že výraz *soubytí* staví na jednom ze základních principů buddhistické analýzy skutečnosti: řetězci závislého vznikání (pratītyasamutpāda). Následující příklad se v různých detailních či stručných podobách, který se vyskytuje v několika Thich Nhat Hanhových knihách.

Při hlubší úvaze o tomto kusu papíru v něm můžeme spatřit i sluneční svit Bez slunečního svitu nemůže růst les. Nic nemůže růst bez slunečního svitu. A tak vidíme, že tento list papíru obsahuje i sluneční svit...A pozorujeme-li dál, můžeme vidět dřevorubce, jak poráží strom a odváží ho na pilu, aby se stal papírem. A spatříme pšenici. Víme, že dřevorubec nemůže žít bez svého denního chleba, a tak pšenice, která se stala chlebem, je rovněž obsažena v tomto kusu papíru...Ve skutečnosti tento papír sestává z „nepapírových“ prvků. A když vrátíme tyto „nepapírové složky“ jejich pramenům, nemůže být vůbec žádný papír.¹⁰⁶

V souladu s filosofií madhjamaky tak ukazuje fundamentální spojitost učení o závislém vznikání s učením o *prázdnotě* (śūnyatā). Tento princip patřil původně k buddhistické analýze „já“, ale později byl aplikován i na celkovou stavbu skutečnosti.¹⁰⁷ Thich Nhat Hanh však rozšiřuje oblast jeho užití ještě dále včetně analýzy společnosti, náboženství nebo mezilidských vztahů. Aplikace tohoto principu na společnost potom stojí spolu s mahájánovým ideálem bódhisatvy v základech angažovaného buddhismu. Snaha o odstranění utrpení všech cítících bytostí sice vede přes jedince, ale tento jedinec je fundamentálně neodtržitelný od svého přírodního a sociálního kontextu. Ve vědomí této fundamentální závislosti je utrpení společnosti a utrpení jedince, a potažmo celého kosmu, jedním utrpením, které nikdy nemůže být odstraněno bez ohledu na kontext jehož je každý jedinec pasivní i aktivní součástí.

Své myšlenky publikuje Thich Nhat Hanh mimo jiné i ve formě poezie nebo komentářové literatury k tradičním buddhistickým textům. Svým charakteristickým způsobem, který spojuje jednoduchost podání a hloubku vhledu do buddhistických textů, napsal komentáře k *Diamantové sútře*¹⁰⁸ a k *Sútře srdce*¹⁰⁹, dvěma důležitým textům mahájánového buddhismu. Vedle nich okomentoval také některé texty zabývající se *vinájou*, řádovou disciplínou. Jeho

¹⁰⁴ Seager, str. 202.

¹⁰⁵ Lužný, str. 50-51. Používám zde víceméně již zavedený překlad tohoto slova, i když se vyskytují i překlady jiné jako např. „společné bytí“ v následujícím ukázce nebo „vzájemné bytí“ v. zatím bohužel nepublikovaném překladu knihy *The Path of Emancipation* (Berkley: Parallax Press 2000) Ivy Prokopové.

¹⁰⁶ Thich Nhat Hanh, *Cesta k plnému vědomí*, str. 105-106.

¹⁰⁷ Paul Williams, *Mahayana Buddhism: The doctrinal foundations* (London, New York: Routledge 1993), str. 46.

¹⁰⁸ *The Diamond That Cuts Through Illusion : Commentaries on the Prajnaparamita Diamond Sutra* (Berkley: Parallax Press 1992)

¹⁰⁹ *The Heart of Understanding* (Berkley: Parallax Press 1988)

apel v mnoha směrech přesahuje hranice buddhismu, nakonec jeho hlavním cílem je soucit a mír, které nejsou denominačně omezené. Velmi intenzivně se zabývá dialogem s křesťanstvím, ale stejně otevřený vztah má i k jiným náboženstvím. Literárním reflexí jeho úsilí jsou např. knihy *Živý Buddha, Živý Kristus*¹¹⁰, dále *Raft is not a Shore*,¹¹¹ kterou napsal s teologem osvobození, jezuitou Danielem Barriganem nebo *Peace Begins Here*,¹¹² která zprostředkovává buddhistickou perspektivu na Izraelsko-Palestinský konflikt a možnou cestu k jeho řešení.

5. Mezi tradicí a alternativní spiritualitou

Až do této chvíle jsme se soustředili na podmínky vzniku interspirituálního hnutí a představili jsme si tři osobnosti z buddhismu, judaismu a křesťanství a s nimi kontext, v němž se nacházejí vzhledem k celku svých náboženských tradic. Teď se obrátíme k vybraným tématům na kterých si ukážeme specifickou tuto spirituality. První z nich, *Vztah k jiným náboženstvím*, ukazuje její specifickou z hlediska většinových postojů náboženské tradice v níž se představitelé této spirituality nacházejí. Toto specifikum spočívá jak v samotném pojetí posvátna, tak i v jeho vstupu do sociálního náboženského kontextu. Velmi důležitým bodem je jeho veřejná artikulace v rámci náboženské tradice. Svou roli sehrává v náboženské identitě jedince i celé komunity podobně orientovaných lidí. Druhým je role komunity a s ní související sociální angažovanost. Ta ukazuje specifickou interspirituálního hnutí vzhledem k alternativní spiritualitě Západu, která má často individuální charakter.

5.1. Vztah k jiným náboženstvím

Obsahem této kapitoly je vlastní jádro fenoménu, který zde nazýváme *interspiritualita*. Jak bylo zmíněno již v úvodu, jedná se o postoj, který jde napříč náboženským spektrem, a který se projevuje velikou důvěrou v mystickou zkušenost přicházející z jiných náboženství. Tato zkušenost se potom odráží jak ve vlastních náboženských úvahách o posvátnu, světě, člověku a jejich vzájemných vztazích, tak i v teologicko-filosofické reflexi fenoménu náboženství, ve vlastní náboženské argumentaci a na rovině náboženské praxe. Vedle termínu *interspiritualita*, který zde používáme jako základní, existují i jiné termíny vztahující se ke stejnému fenoménu. Liší se podle zaměření autora a podle důrazu na jednotlivé kontexty, které se k tomuto fenoménu vážou. Patří mezi ně např. Foxův termín *hlubinný ekumenismus* (deep ecumenism), Panikkarův termín *intrareligiózní dialog*¹¹³ nebo Cousinsův termín *globální spiritualita*.¹¹⁴

5.1.1. Úvahy o posvátnu, světě, člověku a jejich setkání v náboženství

Zaměříme se v tuto chvíli na pojetí Posvátna, jak je chápáno u některých autorů a ukažme si shodné znaky, které nám pro jejich pojetí Posvátna dovolují použít společného označení *interspirituální*. Následující ukázka pochází od protestantské teoložky D. Soelle a obraz, který v ní používá pro tematizaci vztahu Posvátna, mystické zkušenosti a jednotlivých

¹¹⁰ Thich Nhat Hanh, *Živý Buddha, Živý Kristus* (Praha: Pragma 1996).

¹¹¹ Thich Nhat Hanh, Daniel Berrigan. *The Raft Is Not a Shore: Conversations Toward Buddhist-Christian Awareness* (New York: Orbis Books 2001). [První vydání Boston: Beacon Press, 1975].

¹¹² Thich Nhat Hanh, *Peace Begins Here: Palestinians and Israelis listening to each other* (Berkeley: Parallax Press 2004).

¹¹³ téma *intrareligiózního* dialogu blíže popsáno v závěru práce.

¹¹⁴ viz. Steven Chase (ed.), *Doors of Understanding: Conversations in Global Spirituality in Honor of Ewert Cousins* (Quincy: Franciscan Press 1997).

náboženských tradic, můžeme vidět jako paradigmatický pro představitele interspirituálního hnutí.

*In the most diverse religions, but also outside them, mysticism appears as experience and common movement. Speaking in terms of an image, I picture the religions of the world in a circle with the center as the mystery of the world, the deity. The adherents of those diverse religions are drawn by this X at the heart of the world and give it names such as Allah, Great Mother, the Eternal, Nirvana and the Unsearchable. But giving a name and forming a tradition is not the decisive issue; rather it is how far the pilgrims advance on the way from the periphery of the circle toward its center. How close is the unutterable X to us? That is the crucial question. We approach the center of the circle in that the distances between the various points of departures on the periphery become even smaller the closer we come to the center.*¹¹⁵

V jejím pohledu tvoří jediné Posvátno jakýsi střed, z něhož vcházejí všechna náboženství se svými specifickými přístupy k němu. Fundamentalistické podoby náboženství by byly v tomto schématu umístěny na nevzdálenějším okraji od středu, náboženská ortodoxii, blíže ke středu a mystika ideálně co nejbliže. D. Soelle tím jinými slovy říká, že jsou-li jednotlivá náboženství blíže Posvátnu, jsou blíže i jedno druhému. Protože garantem této blízkosti je mystická zkušenost, vede mystika nejen k blízkosti k Posvátnu, ale i k interspirituálnímu postoji, v němž se jistý typ výpovědi ostatních náboženství stává stejnou autoritou jako náboženství vlastní. Naopak neexistence vlastní náboženské zkušenosti všem společného Posvátna je nahlížena jako důvod náboženské netolerance a privilegovanosti ve vztahu k Posvátnu.¹¹⁶ Zajímavé je, že vztah mezi kontemplací a náboženskou tolerancí, tematizují i někteří náboženští exkluzivisté. Samozřejmě s opačným znaménkem. Například jedny rozsáhlé internetové stránky¹¹⁷ jsou věnovány „*Exposing Dangers of Contemplative Spirituality*“, jak zní jejich motto. Mezi mnoha jejími varováními s přímými odkazy na W. Teasdalea, B. Griffithse nebo T. Mertona jsou i varování před kontemplativní modlitbou, jejíž nebezpečí její autoři vidí právě v tom, že člověk může propadnout *interspiritualitě*.

Jiný obraz, který vyjadřuje víceméně totéž, používá M. Fox. Je jím obraz řeky, na němž vysvětluje, co míní termínem *hlubinný ekumenismus* (deep ecumenism).

*What is Deep Ecumenism? I begin with an observation from Meister Eckhart who says „Divinity is an Underground river that no one can stop and no one can dam up“. There is one underground river but – but there are many wells into that river: an African well, a Taoist well, a Buddhist well, a Jewish well, a Muslim well, a goddess well, a Christian well, and aboriginal wells. Many wells but one river. To go down a well is to practice a tradition, but we would make a great mistake (an idolatrous one) if we confused the well itself with the flowing waters of the underground river. Many wells one river. That is deep Ecumenism.*¹¹⁸

¹¹⁵ Dorothee Soelle, *Silent Cry: Mysticism and Resistance* (Mineapolis: Fortress Press 2001), str. 51. [překlad z *Mystik und Widerstand: „Du stilles Geschrei“* (Hamburg: Hoffmann und Campe Verlag 1979)].

¹¹⁶ Hanh, *Živý Buddha, Živý Kristus*, str. 29-31.

¹¹⁷ viz. Lighthouse Trail Research Project <<http://www.lighthousetrailresearch.com>> (citováno 10.8. 2006).

¹¹⁸ Fox, *One River Many Wells*, str. 5.

Jako u předchozího obrazu je zde jediné posvátno sdíleno všemi náboženstvími. Navíc je zde vědomí sdíleného posvátna představováno jako kritérium pro nábožensky hodnotný vztah k tradici.

Další obraz můžeme najít u Schachter-Shalomiho. S oběma předchozími se shoduje v tom, že postuluje existenci společného posvátna, k němuž se vztahují jednotlivá náboženství. Hned první věta nás nenechává na pochybách o tom, že Schachter-Shalomi se nábožensky nepovažuje jen za člena židovské komunity, ale že jeho náboženská sebeidentifikace zahrnuje ještě jakousi širší mezináboženskou komunitu.

I see myself as a Jewish practitioner of generic religion... General religion means to me that there is an element in the universe that doesn't lie. Empiricism tells me that some things work, and some things not. A lot of stuff in Yiddishkeit works very well. But some of it doesn't work anymore... I changed a lot during the sixties. Torah became one of the possible facets. I became aware of alternate worlds, that God could be served by one approach as well as another, that Judaism is one possible construct of the whole shebang.¹¹⁹

Ve všech těchto obrazech bychom mohli spatřovat ozvuky platonismu, zatímco možnou podobu buddhistického porozumění vztahům různých náboženství můžeme nalézt u Thich Nhat Hanha.

Jako mladý mnich jsem se naučil, že buddhismus se skládá z nebuddhistických prvků. Kdykoli studuji křesťanství nebo judaismus, nacházím v nich buddhistické prvky a naopak. Vážím si nebuddhistických učení. Všechna buddhistická učení pronikají jediným učením a jediné učení proniká všemi buddhistickými učením.¹²⁰

Tato interpretace založená na extrapolaci buddhistického učení o „ne-já“ a vzájemně závislého vznikání na náboženství, nutně vylučuje jakékoli substanciální chápání náboženství a dává tak Thich Nhat Hanovi možnost volně překračovat substanciálně definované hranice jednotlivých náboženství a to v plné buddhistické identitě. V následující ukázce mluví Thich Nhat Hanh o jedné své buddhistické žačce, která se zamilovala do katolického mladíka, jehož rodiče trvali na její konverzi ke katolicismu.

She cried and cried, and one day she came to me. I said that Buddhism is not there to make you unhappy. Buddhism is not an obstacle, so I think in the name of the Buddha I can tell you that you can become a Catholic and marry him, but I would like to make a recommendation. You have received The Five Mindfulness Trainings; you should continue to look on them as the guidelines of your life. You don't have to be called a Buddhist; you only have to be a true Buddhist within yourself.

Univerzální platnost, která je přikládána mystické zkušenosti, se odráží i na přítomnosti autorů jiného náboženství v textech. Vhled Mistra Ekharta nebo Jana od Kříže má pro Schachter-Shalomiho stejnou argumentační hodnotu jako by jej učinila některá z rabínských autorit.¹²¹ Díky své mystické zkušenosti jsou v Schachter-Shalomiho interpretaci tyto i jiné postavy opravdovou náboženskou autoritou. Stejně tak se opírá D. Soele např. o Al-

¹¹⁹ Schachter-Shalomi, *Paradigm Shift*, str. 257-258.

¹²⁰ Thich Nhat Hanh: *Slunce, moje srdce* in Arnold Kotler (ed.): *Buddhismus* (Praha: Pragma 2000), str. 148.

¹²¹ Schachter-Shalomi, *Paradigm Shift*, str. 48.

Halládže¹²², Thich Nhat Hanh o Ježíše¹²³, M. Fox o představitelku novopohanského hnutí Wicca Starhawk¹²⁴ atd. Náboženská autorita není omezena nutností náboženské příslušnosti k domácí tradici. Jako autorita může působit i z odlišného náboženského kontextu.

Z předchozích ukávek je patrné, jaký připisují jejich autoři náboženství účel. Pro všechny z nich je náboženství prostředkem, který má zkvalitňovat lidský život a zprostředkovat zkušenost posvátna. Všude tam, kde tento účel neplní, přestává mít smysl. Moderní epocha svým posunutím náboženství do subjektivní sféry znamenala široké otevření možností pro ocenění náboženské zkušenosti, která vychází z jiného náboženského symbolického rámce. Navzdory odlišným symbolickým rámcům byla modernímu subjektu tak byla zpřístupněna náboženská zkušenost, jejíž kontinuita přesahuje odlišné symbolické rámce. Jak píše C. Geffré:

*Si on considère la religion comme système, il serait absurde d'affirmer que l'on peut être tout à la fois chrétien et hindou ou bouddhiste. Mais si on considère la religion comme expérience intérieure et comme remis total de soi à un Absolu qui me dépasse, alors il est possible d'affirmer une continuité entre mon expérience chrétienne et mon expérience spirituelle antérieure.*¹²⁵

Abychom si odpověděli na otázku, co je vnímáno jako garant této kontinuity, musíme udělat krátký exkurz do teorií mystické zkušenosti. V rámci akademické debaty o přístupech k interpretaci mystické zkušenosti¹²⁶ se její účastníci v zásadě dělí do na dva tábory; esencialisty¹²⁷ a konstruktivisty. Kdybychom toto dělení aplikovali na stoupence interspirituálního hnutí mohli bychom je označit jako esencialisty. Stručně řečeno, konstruktivismus¹²⁸ důsledně trvá na tom, že mystický fenomén je produktem svého historického, kulturního a náboženského kontextu. V různých mystických tradicích ani na mystických zkušenostech tedy není nic univerzálního, protože vznikaly v odlišných kontextech. Extrémní konstruktivismus nakonec zpochybňuje i smysl termínu *mystika*, který považuje za problematický, protože implikuje univerzalizovatelný fenomén v rámci jednotlivých náboženství. Toto slovo pro ně má význam pouze v tom případě, že je používáno v plurálu; potom se mluví o partikulárních *mystikách*.¹²⁹ Esencialisté¹³⁰ na druhé straně tvrdí, že *minimálně* ty nejhlubší mystické zkušenosti jsou identické napříč různými náboženskými tradicemi. Ani ti nejkvanější esencialisté, kteří tvrdí, že všechny mystické tradice, doktríny a zkušenosti sdílejí základní charakteristiky, však nepopírají různost mystických fenoménů v jednotlivých tradicích a jejich vazbu na historický, kulturní a náboženský kontext. Brání se pouze tomu, že se význam daného mystického fenoménu vyčerpává jen těmito kontexty.¹³¹ Co vytváří kontinuitu náboženské zkušenosti, která přesahuje jednotlivé symbolické rámce závisí

¹²² Soelle, str. 37-42.

¹²³ Thich Nhat Hanh, *Živý Buddha, Živý Kristus*, str. 68 aj.

¹²⁴ Fox, *Original Blessing*, 121 aj.

¹²⁵ C. Geffré, str. 122.

¹²⁶ Její aktuální přehled podává Randall Studstill ve své knize *The Unity of Mystical Experience: The Transformation of Consciousness in Tibetan Buddhism and German Mysticism* (Leiden-Boston: Brill 2005), která je zároveň jeho kritikou konstruktivismu.

¹²⁷ Tohoto významu používám tak, jak je užíván v religionistické literatuře zabývající se vztahy mezi náboženstvími. Nesmí být zaměňován s významem, v němž je používán v ontologické diskuzi mezi esencialismem a existencialismem.

¹²⁸ Označovaný též jako *kontextualismus*

¹²⁹ Studstill, str. 247.

¹³⁰ a jiné směry, které jsou asociovány s esencialismem; *ekumenismus*, *ekumenická teze*, *philosophia perennis*, *psychologia perennis*, *non-konstruktivismus*, *postkonstruktivismus*, *dekonstruktivismus*, *dekontextualismus*

¹³¹ Studstill, str. 3.

na typu esencialistické analýzy¹³². *Fenomenologičtí esencialisté* postulují existenci fenomenologické identity mystických zkušeností, často omezené na určitý typ mystické zkušenosti. *Doktrinální esencialisté* tvrdí, že mystické tradice učí určitý soubor shodných fundamentálních doktrin. *Epistemologičtí esencialisté* říkají, že mystické zkušenosti jsou orientované ke stejné posvátné skutečnosti, která může a nemusí být zakoušena různě. *Kognitivní esencialismus* tvrdí, že mystická učení a praktiky produkují identické změny v kognitivních funkcích. A nakonec *terapeutický* (nebo *soteriologický*) *esencialismus* říká, že tyto identické změny kognitivních funkcí mají terapeutický nebo soteriologický charakter. Tyto typy se vzájemně nevylučují, ale naopak se často vyskytují v různých kombinacích. V interspirituálním hnutí najdeme všechny výše jmenované typy esencialismu. Typické je, že jsou z nich vyvozovány praktické implikace, které nacházejí své místo v náboženském myšlení, imaginaci, nábožensky normativnímu životnímu stylu nebo rituálu.

5.1.2. Rituál

Asi není překvapivé, že některé formulace týkající se vztahu různých náboženství a posvátna mohou působit rozporuplné reakce. Verbální artikulace v teologickém textu nebo na mezináboženské konferenci však většinou ještě nevede k většímu znepokojení. Výše popsané pojetí posvátna se však u mnoha z námi citovaných autorů odráží i v oblasti rituálu a tato oblast je již znatelně citlivější. V rámci interspirituality narazíme i na experimentování s rituálem, ať již se to týká příležitostného zapojování prvků jiných náboženství nebo někdy i přímé *náboženské* účasti na rituálu jiného náboženství. Podívejme se nyní na několik příkladů. Tyto příklady zachycují prvky, které by bylo možné nazvat jako synkretické. Otázka je-li tento typ spirituality synkretický, bude tematizována v závěru. V tuto chvíli považuji za důležité upozornit na fakt, že frekvence podobných aktů u citovaných osobností je velmi řídká. Nejedná se rozhodně o rituály, které by se v životě těchto lidí a okruhu jejich žáků děli pravidelně. Jejich protagonisty bychom nemohli klasifikovat jako lidi s vícečetnou náboženskou identitou ani jako lidi bez vztahu k náboženské tradici. Jsou spíše výrazem, často spontánním, touhy po sdíleném vztahování se k posvátnu, které se nezastaví před sociální hranicí stanovenou tradiční náboženskou autoritou. Následující příklady jsem se snažil vybírat tak, aby v nich byl zároveň zachyceno i porozumění posvátnu, náboženské zkušenosti a jejich vztahu ke konkrétním náboženstvím. První ukázka pochází od Thich Nhat Hanha.

Před dvaceti lety jsem se zúčastnil konference teologů a profesorů náboženství. Jeden z indických křesťanských přátel zde oslovil shromáždění slovy: „Přestože uslyšíme o krásách rozličných náboženských tradic, neznamená to, že nás čeká ovocný salát.“ Když přišla řada na mě, řekl jsem: „Ovocný salát přece může být skvělý! Před mnoha lety jsem se podílel na eucharistii s otcem Danielem Berriganem. Naše společná bohoslužba se stala možnou pro utrpení, které jsme my Vietnamci po mnoho let sdíleli spolu s Američany.“ Některé z přítomných buddhistů skutečnost, že jsem celebroidl svátost oltářní, šokovala a většina křesťanů se zdála upřímně zděšena. Pro mne je náboženským životem sám život. Nevidím jediný důvod, proč bych měl strávit celý život ochutnáváním jediného druhu ovoce. My jakožto lidské bytosti bychom měli být živeni tím nejlepším ovocem rozmanitých náboženských tradic.¹³³

¹³² Studstill, str. 3-4.

¹³³ Thich Nhat Hanh, *Živý Buddha, Živý Kristus*, str. 27-28.

Stejně jako u Thich Nhat Hanha, ani u ostatních ukázek v této kapitole, se nejedná o ty, jejichž vlastní náboženská identita by představovala „ovocný salát.“ Většinou bychom je mohli označit za lidi s pevně položenou náboženskou identitou, která spočívá v sebeidentifikaci s jednou náboženskou tradicí, jejíž interpretace poskytuje prostor pro náboženskou zkušenost zprostředkovanou symbolickým rámcem jiného náboženství. Takovéto události nejsou pravidlem a jejich realizace je spíše spirituálně motivovaným vyjádřením jejich postoje k posvátnu a k fenoménu náboženství. Přesto je takové vyjádření nesmírně důležité. Aktivní účast na rituálu jiného náboženství vypovídá o individuální představě posvátna a jeho vztahu ke konkrétnímu náboženství mnohem více než i co nejotevřenější pečlivě volená formulace v knize nebo na mezináboženském setkání. V takovou chvíli nutně vystupuje sociální kontext celého aktu. Je zřejmé, že jeho aktéři se vystavují velikému sociálnímu tlaku svých náboženských společenství i náboženského společenství, v němž se tento akt odehrává. Tento tlak na druhou stranu přispívá k vytváření nového sociálního prostředí, v němž podobní lidé nacházejí oporu.

Dalším příkladem může být rabín David Cooper, který se jako mnozí jiní vrátil k judaismu přes buddhismus a sufismus, popisuje ve své autobiografii zkušenost z velikonoční liturgie vzkříšení v Chrámu Božího hrobu v Jeruzalémě. Artikulace sdílení jednoho posvátna s příslušníky jiných náboženství je zde položena do přímého vztahu s mystickou zkušeností:

The dancing began again, with renewed strength and jubilation. Everyone was dancing together and the hallelujahs rebounded throughout the caverns and subcaverns that were normally the domain of the dead, but were now fully bathed in light. On they went, singing, whirling, the most beautiful faces I have ever seen in a religious gathering – or anywhere, for that matter.

And then, suddenly, one of the young man glanced at his watch, and looked up with tears streaming down his face, whispering something – and then shouting for all to hear: „CHRISTO RESURRECTE, CHRISTO RESURRECTE!“ („Christ is risen!“)¹³⁴

Something surged within me, and I shouted back: „YES!“ ...One man ran the steps toward me, saw my yarmulke, but also my smile, and he hugged, he whispering, „Christo resurrecte,“ and I responding, „Amen, brother. Amen.“ ... Indeed, there are obvious distinctions in outward expressions and practices in different religions, but I was convinced more than ever that Christo resurrecte, Allah Hu-Akbar (Arabic: God is great), and Shema Yisrael (Hebrew: Hear O Israel) all come from the same source and speak to the same source, the Divine revealing itself to itself.¹³⁵

Další ukázka pochází od rabína Zalmana Schachter-Shalomiho. Rituál, který popisuje se odehrál pře několika lety v Hebronu. Místo konání vypovídá mnohé o charakteru tohoto aktu. Právě politické okolnosti z něj činí více, než jen akt mezináboženské otevřenosti. Vedle vztahu posvátna a náboženské tradice se v něm odráží i angažovaná a terapeutická, případně soteriologická, vize spirituality. Začátek této ukázky zachycuje okamžik, v němž se Schachter-Shalomi snaží přesvědčit skupinku súfijů, aby mu dovolili s nimi recitovat *zikr*.

So they ask me, do I observe the Shariya. I say, "Aiwa." Yes, I do. "What level of Shariya do you observe?" I say, "I observe the Shariya of the bani Yitzhak [and]

¹³⁴ Cooperova znalost latiny není očividně příliš velká. To samozřejmě nic nemění na intenzitě prožitku.

¹³⁵ David A. Cooper, *Entering the Sacred Mountain: Exploring the Mystical Practices of Judaism, Buddhism, and Sufism* (New York: Bell Tower 1995), str. 80.

the bani Yakub." So he says to me, "Then why not follow the Shariya of Islam?" I say, "Because it is not fitting, it isn't 'Adab,' it's not fitting for a son to go in paths different than his father. So I come from the bani Yitzhak and bani Yakub and not from the bani Ismail, and so I have to follow the Shariya of my parents." ... Then somebody gives a kick on the side and says, "Ask him! Ask him! What about rasuliyat?" What has he got to say about Muhammed? Ah, they got me, ah! So I say, "Ash-hadu." I bear witness. "La illaha il Allah, wa Muhammed rasul Allah." There is no G-d but Allah. Muhammed is his messenger. So they say to me, "Then you're a Muslim!" And I say, "La. Ani Yahud." No, I'm a Jew. "Then how could you say, how could you say such a thing?" So I said, "Allow me to go back with you in your history. There was Ismail, the son of Ibrahim ha-lililai, Abraham the friend of G-d. Ismail - his children - Ismail still had the Tawhid - the knowledge of the oneness of G-d, but his children fell into the dark ages, into the jahiliya, into the unknowing. And so, they had lost their way to the oneness of G-d. So, Ya rahim, Ya rahman, the merciful, the compassionate, sent out a messenger to the children of Ismail to bring them back to Tawhid - to the oneness. I believe that he was a true messenger." The Imam said, "I don't want to talk anymore. I want to say zikr with this man!" And they brought in the drums, and we start to say zikr.¹³⁶

I když předchozí ukázka jistě nepůsobí v kontextu židovské spirituality obvykle, drtivá většina halachických autorit nepovažuje islám za modloslužbu (*avoda zara*). Následující ukázka se však týká pro judaismus velmi citlivého tématu. Rabín Schachter-Shalomi v ní odpovídá jednomu zenovému buddhistovi, který se však zároveň cítí být vázán halachou, na otázku, zda je přípustné klanět se před soškou Buddha.

If you ask wheter it is okay for you to adorn Buddhas, light incense sticks, chant mantras, etc., from what I know of Zen and its aims, yes...What I am saying is, that from what I know of the attitude that Zen has to the function of sacramental acts and their meaning, I know of nothing objectionable, given a lucid understanding of Zen aims, by the strictest Halakhist.¹³⁷

Člověk nemusí být veliký znalec judaismu, aby věděl, že námitky by v tomto případě měl asi i ten nejmírnější *halachista*. Pro nás je spíše důležitá reinterpretace, které se *halaše* dostává. Mohli bychom říci, že zde dochází k přesunutí halachické relevance z vlastního činu na intenci.

S podobnými příklady z křesťanství, buddhismu nebo judaismu bychom mohli pokračovat ještě několik stran. Základní motivy by se však jen opakovaly. Nás v tuto chvíli bude zajímat, jaká motivace stojí za participací na rituálu jiného náboženství. Je zřejmé, že jsme se octli dále než jen u pouhé zvědavosti. Indický jezuita Michaël Amalados, který se angažuje v dialogu spiritualit různých náboženských tradic, rozděluje s ohledem na možnost vzájemného se prolínání náboženských tradic socio-religiózní akty na tři typy. I když mi toto členění nepřipadá příliš důsledné, uvádím jej zde ze dvou důvodů. Prvním je, že toto dělení vychází zevnitř interspirituálního hnutí a ukazuje takový úhel pohledu na rituál, v němž se centrálním faktorem stává překročení hranic jednotlivých náboženských tradic. Druhým důvodem je potom třetí typ, který Amalados nazývá „*rituály transcendence*“ (*les rituels de trancendance*). Ten, podle mého názoru, vhodně vymezuje typ rituálů, v nichž nejčastěji dochází k participaci

¹³⁶ *Tariqah As-Safina* <<http://members.aol.com/TASafinah/tarchiv/rebزالman.html>> (citováno 10.8. 2006).

¹³⁷ Schachter-Shalomi, *Paradigm Shift*, str. 42.

na rituálech jiného náboženství v rámci interspirituálního hnutí. Prvním jsou ty, které jsou založeny na našich potřebách, a v nichž se vypořádáváme s běžnými každodenními událostmi. V těchto rituálech podle něj dochází k překračování náboženských hranic, ale spíše na lidové úrovni. Jako druhý typ uvádí *přechodové rituály*. V těch se naopak překračování hranic jednotlivých náboženství většinou neobjevuje, protože mohou dávat člověku nějaký smysl pouze v případě, že je součástí té náboženské komunity, v níž se odehrávají. Ale dokonce i v případech, kdy se dotyčná osoba cítí být součástí více než jedné náboženské komunity, se přechodové rituály většinou odehrávají v té náboženské tradici, která je spojena s jeho výchozím náboženským prostředím. Posledním typem jsou již zmíněné „rituály transcendence.“ Ty mají za cíl vést člověka v rámci komunity ke spojení s poslední skutečností (l'Ultime). A právě na této úrovni podle něj u jistého typu lidí dochází k překračování náboženských hranic.

Nezdá se, že by bylo možné tyto rituály transcendence vymezit z vnějšku; jednoduše říci, které rituály mezi ně patří a které ne. I když mohou existovat rituály, kterým by takový objektivní záměr, setkání s poslední skutečností, opravdu bylo možné přičíst, některé rituály tak mohou být vnímány pouze určitou skupinou lidí nebo třeba jen osamocenými individui. Jsou-li definovány cílem vést člověka k setkání s poslední skutečností, může se snadno stát, že tento cíl nemusí být určen objektivně, ale přesto může být cílem konkrétního účastníka onoho rituálu. Nárokuje-li si Amaládovo dělení jakousi objektivní platnost, potom působí velmi nahodile. Přesto se mi však toto konkrétní označení, „rituály transcendence“, zdá velmi vhodné pro typ rituálů, které stojí ve středu zájmu interspirituálního hnutí. Ti, kteří v rituálu vědomě překračují hranici svého domovského náboženství, tak často činí s hlubokou *náboženskou* motivací. Součástí jejich náboženské identity je přesvědčení o jedinství posvátna, které nemá z žádným z náboženství privilegovaný vztah. Participace na rituálu jiného náboženství potom není chápána jako náboženský akt, který by byl *orientován* jiným směrem než rituál domovské náboženské tradice. Jak již bylo zmíněno, taková míra participace na jiném náboženském rituálu není pravidlem. Není snahou o trvalé spojení dvou náboženství a vytvoření jedné tradice. Je spíše příležitostnou manifestací specifického porozumění vztahům mezi posvátnem, spirituální zkušeností a náboženskou tradicí.

5.2. Komunita

Lze říci, že v současném náboženství se střetávají dvě sady hodnot, které vycházejí z odlišné společenské organizace.

*The set of values associated with still incomplete revolution of democracy (freedom, self-determination, individuality, participation, diversity, dissent, mobility, privacy, and even anonymity); and another set of values most pervasively embodied in the preindustrial Gemeinschaften (loyalty, fidelity, rootedness, solidarity, public responsibility, neighbourliness, communication, and civic pride).*¹³⁸

Hnutí, kterého se tato práce týká, je v rámci současné západní alternativní spirituality specifické tím, že se neopírá jen o tuto první sadu hodnot. Narozdíl od hlavního proudu západní alternativní spirituality, která má velmi individuální charakter, je zde důraz položen na komunitu. F. Lenoir spojuje vlnu obnovení zájmu o spiritualitu s výraznou individualizací.

¹³⁸ Patrick J. Hill, *Religions and the Quest for Community* in Leroy S. Rouner (ed), *On Community* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press 1991), str. 150.

Tato individualizovaná spiritualita svůj cíl často označuje jako „seberealizaci“ („*accomplissement de soi*“).¹³⁹

*On assiste ainsi depuis deux ou trois décennies au développement en Occident d'une véritable culture de la « quête spirituelle » qui découle directement de l'ultra-individualisation de religieux et de desir d'autonomie des personnes.*¹⁴⁰

Je vcelku logické, že byly-li v rámci modernity náboženství a spiritualita vytlačeny do subjektivní sféry, přichází vlna jejího obnovení právě odsud. Je to ale právě „ultraindividualizace“, kterou mnozí autoři tohoto hnutí napadají právě z pozic spirituality. Spiritualita zde vystupuje jako protiváha společensko-ekonomického zřízení, které pro svůj chod potřebuje jedince s co nejmenším počtem sociálních vazeb a vazeb na přirozené životní prostředí. Komunita je nahlížena jako její nepostradatelná součást, která dokáže reagovat na odcizení v životě moderního člověka.

*Community is the basis of much spirituality around the world. And yet so much sense of community has been lost in the modern world. Loneliness in its many guises replaces community. Loneliness often speaks its sad story through addictions of alcohol, drugs, shopping, food, sex. For the human heart was not meant to be cut off from other hearts, either human or other than human.*¹⁴¹

Od základu je odmítána introspektivní individuální mystika, v níž se mystická zkušenost nestává sdílenou.

*Genuine mysticism, in this context understood as revolutionary mysticism, goes beyond the spiritual egoism that shapes so many esoteric scenes. Genuine mysticism goes out into the ongoing creation of the world in which we participate.*¹⁴²

To platí i v případech, kde hraje důležité roli kontempace v ústraní. David Steindl-Rast, americký benediktýn, který se dlouho věnoval poustevnickému životu kombinovanému s životem duchovního průvodce, se vyjadřuje k tomuto tématu ve svých rozhovorech s róší Aitkenem:

*Solitude is aloneness rooted in community. If it's uprooted from community, than it is not solitude; it's loneliness. Every healthy community offers a certain balance of togetherness and solitude, and each individual then strikes a personal balance within what's possible in the community.*¹⁴³

Důraz na kontemplativní život ve spojení s aktivní prací v rámci komunity není nakonec u benediktýnského mnicha nic překvapivého. Termín komunita je zde však rozšířen skupinu jakýchsi přátel na spirituální cestě,¹⁴⁴ potažmo celého kosmu.¹⁴⁵ Takto široce vymezené pojetí

¹³⁹ Lenoir, *Les Métamorphoses de Dieu*, str. 63. Pro F. Lenoira je to jeden z hlavních důvodů, proč odmítá mluvit o postmoderně a namísto ní mluví o ultramoderně. Tímto termínem chce vyjádřit, že všechny jevy objevující se v současném náboženství jsou jen rozvinutím moderního pojetí náboženství založeném na moderním Subjektu.

¹⁴⁰ Lenoir, *Les Métamorphoses de Dieu*, str. 54.

¹⁴¹ Fox, *One river many wells*, str. 81.

¹⁴² Soelle, str. 158-159.

¹⁴³ Steindl-Rust, Aitken-Roshi, str. 161.

¹⁴⁴ Steindl-Rust, Aitken-Roshi, str. 164.

¹⁴⁵ Fox, *One river many wells*, str. 81.

komunity je v této spiritualitě velmi obvyklé. Ve stejném smyslu si buddhistická učitelka Joan Halifax klade otázku nad významem slova *sangha*.

V současném buddhismus se pod slovem sangha rozumí společenství těch, kteří spolu praktikují Cestu. Často jsem se sama sebe ptala: Kde je hranice tohoto společenství? Z pohledu některých primitivních kmenů není sangha omezena naším a příbuznými životními druhy. Mnoho přírodních národů chápe společenství jako zahrnující jiné rostlinné a živočišné druhy, stejně jako vlastnosti životního prostředí a neviditelné předky a duchy¹⁴⁶

Jak jsme již řekli, velmi často narážíme na tvrzení o propojenosti celku existence vyjadřované termíny jako *interconnectedness*¹⁴⁷, *interdependence*¹⁴⁸, *inter-being*¹⁴⁹, případně *cosmotheandric reality*¹⁵⁰ aj. Většina autorů se snaží položit velký důraz na tradici, v níž hledají oporu pro autenticitu svých postojů. Viděli jsme, jak J. Halifax interpretuje termín *sangha*. Podobné užívání tradiční terminologie vidíme i jinde. V souvislosti s propojeností veškeré existence tak mluví Teasdale o *Kristově těle*¹⁵¹, pro rabína Schachtera-Shalomiho je tímto obrazem zase *Adam Kadmon*¹⁵². Podobně říká M. Fox, že „komunita je jen jiné jméno pro Stvoření.“¹⁵³ Tato vzájemná propojenost celku světa potom implikuje uvažování v globálních kategoriích, z něhož vyplývají témata jako soucit, ekologie, sociální angažovanost, vztah jednotlivých náboženství a nakonec i komunita. Právě postulování vzájemné propojenosti, „*soubytí*“, veškeré skutečnosti, má za následek i úzkou propojenost těchto témat. Novým prvkem, který se zde objevuje, je vznik mezináboženské *komunity*, která se, použijeme-li výše zmíněné schéma D. Soelle, nedefinuje po jednotlivých paprscích, ale spíše jako kružnice, jejíž hlavním určujícím znakem je blízkost jednomu středu. To však neznamená, že by jednotlivé paprsky přestaly být relevantní. Viděli jsme, že vztah k náboženské tradici hraje velmi důležitou roli. Tato forma náboženské sociality je v takovém měřítku v západní společnosti novým fenoménem. Samozřejmě však i v tomto proudu spirituality koexistuje s její tradičnější podobou, kde je jejím centrem konkrétní náboženská komunita soustředěná kolem společného náboženství a denominace.

5.3. Sociální angažovanost

Tématem velmi úzce spojeným s důrazem na komunitu je sociální angažovanost. Dalo by se říci, že přímo vyplývá z výše uvedeného pojetí komunity. Ta nemá být jen společenstvím lidí, kteří vyznávají stejné náboženské hodnoty nebo se spolu účastní bohoslužebného života. Náboženství z tohoto pohledu není oddělitelné od sociální angažovanosti, jejíž činnost se zaměřuje na snahu o řešení globálních problémů. Tato sociální angažovanost nemá podobu jen charitativních organizací, ale klade si za cíl i kritiku celé společnosti a její přeměnu. Objevuje se zde fenomén, který D. Rothberg, americký autor zaměřující se na současnou spiritualitu, nazývá *postmoderní sociálně angažovaná spiritualita*.¹⁵⁴ Podle D. Rothberga vzniká tato spiritualita jako reakce na krizi modernity. Je pro ni charakteristická snaha o propojení kontextů, které byly v rámci moderního světového názoru odděleny: subjektivní svět,

¹⁴⁶ Joan Halifax, *Třetí tělo: Buddhismus, šamanismus a hlubinná ekologie* in Badiner (ed.), str. 30.

¹⁴⁷ Fox, *One river many wells*, str. 80 a dále.

¹⁴⁸ Teasdale, str. 16.

¹⁴⁹ Tento termín je klíčový pro myšlení Thich Nhat Hanha a objevuje se snad v každé jeho knize.

¹⁵⁰ Panikkarův termín spojující božství, lidství a kosmos.

¹⁵¹ Teasdale, str. 16.

¹⁵² Schachter-Shalomi, *Paradigm Shift*, str. 280.

¹⁵³ Fox, *One river many wells*, str. 80.

¹⁵⁴ Rothberg, 100-115.

společnost a příroda. Náboženství a spiritualita se v rámci modernity stáhly do subjektivního světa, který byl do velké míry oddělen od světa přírody a sociálního světa (obchod, právo, politika, vzdělání atd.). Tyto dvě oblasti byly organizovány podle struktur empirických věd a instrumentální či kalkulativní racionality.¹⁵⁵ Angažovaná spiritualita reaguje na toto rozdělení světa do víceméně autoreferenčních celků a snaží se představovat jejich jednotící kontext. Spirituální zkušenost je v této interpretaci stejně tak subjektivní jako sociální záležitostí. V rámci všech tří náboženství, kterými se zde zabýváme, se vyhraňují směry, které prosluly radikální sociální angažovaností. Patří mezi ně například křesťanská teologie osvobození nebo angažovaný buddhismus. Jejich podněty nezůstávají bez odpovědi ani v rámci judaismu, jak ukazuje např. M. Ellis ve své knize *Towards a Jewish Theology of Liberation*,¹⁵⁶ izraelská organizace *Rabbis for Human Rights*¹⁵⁷ nebo činnost rabína M. Lernerera z hnutí *Jewish Renewal*.¹⁵⁸

V následující ukázce se Thich Nhat Hanh svým charakteristicky jednoduchým jazykem snaží ukázat, jak v jeho interpretaci souvisí učení o *Prázdnotě* se sociální angažovaností.

*In the city of Manila there are many young prostitutes, some of them only fourteen or fifteen years old...The girl in Manila is that way because of the way we are. Looking into the life of that young prostitute, we see the non-prostitute people. And looking at the non-prostitute people, and the way we live our lives, we see the prostitute...The affluent society and the society deprived of everything inter-are.*¹⁵⁹

Prázdnota, podle Nhat Hanha, vyjadřuje fakt, že vše je prázdné od vlastní nezávislé existence. Tak je, jak již bylo zmíněno, papír složen z nepapírových prvků jako jsou voda, slunce, dřevorubec, jeho rodiče atd. Ve vzájemné propojenosti veškeré existence, pro níž Nhat Hanh používá také buddhistický termín označující závislé vznikání (*pratīyasamutpāda*), leží klíč ke konceptu *Prázdnoty*. *Prázdnota* všech jevů je jen jiným vyjádřením jejich vzájemné propojenosti a závislosti. Tento koncept aplikuje Thich Nhat Hanh i na sociální kontext. Stejná vzájemná závislost se týká bohatství jedněch a chudoby druhých, vztahu mezi lidmi a Zemí atd. Tak pochopení učení o *Prázdnotě*, ke kterému vede meditační praxe, v této logice implikuje ústřední roli soucitu a sociální angažovanosti.

Podobně pracuje s pojmem *pratīyasamutpāda* americká představitelka angažovaného buddhismu, Joanna Macy. Tento koncept „radikální relativity“ má podle ní veliké důsledky v sociální oblasti.

*Basic to the ideal of social equality, economic sharing and political participation, which the teaching present, is the notion that human being arises co-dependently with its natural and social environment.*¹⁶⁰

Jako ústřední postulát angažované spirituality můžeme označit přesvědčení, že osobní a společenská transformace jsou od sebe neoddelitelné, protože subjektivní svět, společnost a příroda se vzájemně prolínají a spolukonstituují. V tomto ohledu se angažovaná spiritualita

¹⁵⁵ Rothberg, 100-115.

¹⁵⁶ Mark Ellis, *Toward a Jewish Theology of Liberation* (New York: Orbis Books 1987)

¹⁵⁷ *Rabbis for Human Rights* <<http://www.rhr.israel.net/>> (citováno 10.8. 2006).

¹⁵⁸ viz. níže.

¹⁵⁹ Thich Nhat Hanh, *The Heart of Understanding*, str. 32-33.

¹⁶⁰ Joanna Rogers Macy, *Dependent Co-arising: The Distinctiveness of Buddhist Ethics*, in *Journal for Religious Ethics* 7/1 (1979), str. 47.

vymyká hlavnímu proudu alternativní spirituality Západu, která pro svůj individualistický a konformní charakter bývá označována jako „soft spirituality.“ Nelze přehlédnout, že některé základní rysy pojetí náboženství charakterizující náboženský fundamentalismus a terorismus, jsou příznačné také pro mnoho náboženských mírových aktivistů.¹⁶¹ I oni často vystupují proti náboženství, které je loajální politickému konsensu vládnoucích skupin, odmítají kompromis se sekulárními institucemi a považují své občanské povinnosti za sekundární vzhledem k svému náboženskému přesvědčení a z něj plynoucích náboženských závazků. I oni jsou v extrémních případech ochotni za své přesvědčení položit život. Mnozí riskují dlouhodobé uvěznění, vystavují se smrtelnému nebezpečí a někteří dokonce zašli až k veřejnému sebeobětování se pro mír.¹⁶² Stručně řečeno odmítají moderní pojetí náboženství, které je založeno na jeho umístění do soukromé sféry. Přesto však tvoří v jistém smyslu přímý protipól náboženského fundamentalismu. Oba proudy se výrazně odlišují například svým pojetím dobra a zla, náboženství a náboženské pravdy.

Religious terrorism maintains that there is only one truth that is timeless and unchanging. Protecting this divine, absolute truth is of paramount importance and thus ideas take precedence over people. Thich Nhat Hanh argues that this mindset is dangerous, leading to dogmatism and a readiness to kill in the name of truth. His religious principles encourage the opposite – nonattachment to ideas.¹⁶³

Představitelé angažované spirituality neusilují o to, aby se jich náboženství stalo dominantním. Není samo o sobě cílem, ale cestou. Buddhisté v tomto kontextu často používají Buddhovo přirovnání o voru a druhém břehu. Podle americké socioložky S.E. Nepstad, která se zabývá mírovými hnutími a politickým aktivismem, nepovažuje mnoho z náboženských mírových aktivistů „prostředek“, který nám přepravu na „druhý břeh“ umožní, za tolik důležitý.¹⁶⁴

Jakou roli zde přesně hraje spiritualita? Především má člověku zprostředkovávat kontakt se skutečností a pomoci mu z zbavit se možných projekcí.

Mysticism creates a new relation to the three powers that, each in its own totalitarian way, holds us in prison: the ego, possession, and violence. Mysticism relativizes them, frees us from their spell, and prepares us for freedom¹⁶⁵.

Často je artikulována obava, že tam, kde spiritualita chybí, člověk snadno při snaze o transformaci společnosti podlehne používání násilných prostředků. Tuto zkušenost hezky zachycuje následující ukázka od Thich Nhat Hanha:

Stalo se, že americký voják stojící na zadní plošině nákladáku si odplivl přímo na hlavu mého žáka, mladého mnicha jménem Nhat Tri. Pravděpodobně si myslel, že

¹⁶¹ Sharon Erickson Nepstad, *Religion, Violence, and Peacemaking*, in *Journal for the Scientific Study of Religion* 43:3 (2004), str. 297.

¹⁶² např. Roger Laporte z hnutí Catholic Worker, který se upálil před budovou Spojených národů na protest proti válce ve Vietnamu; podobně vietnamská buddhistická mniška Nhat Chi Mai a buddhistický mnich Thich Quang Duc. Bližší detaily hodnocení těchto a podobných činů z perspektivy představitelů angažované spirituality viz. kapitola *Self-Immolation* in Thich Nhat Hanh, D. Berrigan, *The Raft Is Not a Shore: Conversations Toward Buddhist-Christian Awareness* (New York: Orbis Books 2001), str. 63-72. [první vydání Boston: Beacon Press 1975].

¹⁶³ Nepstad, str. 299.

¹⁶⁴ Nepstad, str. 300.

¹⁶⁵ Soelle, str. 259.

buddhisté podkopávají americké válečné snahy nebo se snad domníval, že můj žák je maskovaným komunistou. Bratr Nhât Trí se tak rozzuřil, že dokonce uvažoval, že opustí klášter a přidá se k Národní osvobozené frontě. Jelikož jsem praktikoval meditaci, byl jsem schopen nahlédnout, že ve válce je každý obětí a že američtí vojáci, vysílání do Vietnamu bombardovat, zabíjet a ničit, byli zabijeni a mrzačeni stejným způsobem.¹⁶⁶

V nábožensky globalizované společnosti se globalizují i cíle a východiska jednotlivých náboženských skupin. Ty jdou často napříč jednotlivými náboženstvími. V případě interspirituálního hnutí je tímto společným východiskem i často artikulovaný sdílený zdroj posvátna a vzájemná závislost a propojenost existence. Mezi společné cíle potom patří osobní proměna souběžná s proměnou společnosti. Toto je také důvod, proč často nacházíme mezi představiteli angažované spirituality postoj, který zde nazýváme interspirituální. Nebo viděno z druhé strany, proč je častým jevem pojícím se s interspiritualitou sociální angažovanost. Že angažovaná spiritualita spíše inklinuje k otevření svých náboženských hranic spiritualitě vycházející z jiných náboženství, hezky ukazují i následující slova Daniela Berrigana. Tento americký jezuitský kněz se aktivně podílel na ničení zbraní ve skladech za studené války. K jeho přátelům patřil například rabín Abraham Jehoshua Heschel nebo právě Thich Nhat Hanh.

For those who belong to the radical religious community, I don't care whether it is located in the East or the West, whether it is Christian or Buddhist, there is a constant insistence that...whatever judgments are rendered, they are not retributive so much as redemptive. Mercy is the point.¹⁶⁷

Stejně důležitou osobností, jakou byl v tomto směru pro sociálně angažované křesťanství v USA např. M. Luther King ml. nebo pro angažovaný buddhismus Thich Nhat Hanh, byl pro judaismus již zmíněný rabín A. J. Heschel. Ten našel hlavní oporu pro spojení sociální angažovanosti a spirituality v postavách biblických proroků. Přepřevzetím jeho doktorské práce o prorocké subjektivitě vznikla kniha *The Prophets*¹⁶⁸, která svým nahlížením na proroky měla nezměrný vliv na americkou židovskou i křesťanskou teologii. Na něj se ve svém politicko-náboženském směřování odvolává i americký rabín z hnutí Jewish Renewal, Michael Lerner. Jím založená organizace, *Network of Spiritual Progressives* (NTS),¹⁶⁹ se obrací hlavně na americkou společnost. Ve svém programu zřetelně artikuluje hned několik prvků typických pro zde popisovanou spiritualitu. Nejminimalističtější vlastní shrnutí jejího programu obsahuje následující tři body, které jsou potom dále rozvedeny.

- 1) *Changing the Bottom Line in America*
- 2) *Challenging the misuse of religion, God and spirit by the Religious Right*
- 3) *Challenging the many anti-religious and anti-spiritual assumptions and behaviors that have increasingly become part of the liberal culture.¹⁷⁰*

První bod se obrací na instituce, jejichž cílem je maximalizace zisku a moci, a volá po určování racionality a produktivity institucí také maximalizací nenásilí, spirituálního rozvoje, ekologické a etické senzitivity, vztahu k tělu a životu aj. Druhý bod se obrací na nábožensky

¹⁶⁶ Hanh, *Živý Buddha, Živý Kristus*, str. 29-31.

¹⁶⁷ Daniel Berrigan, Robert Coles, *The geography of faith; conversations between Daniel Berrigan, when underground, and Robert Coles* (Boston: Beacon Press 1971) in Nepstad, str. 299.

¹⁶⁸ A. J. Heschel, *The Prophets* (New York: Harper & Row 1962).

¹⁶⁹ *Network of Spiritual Progressives* <<http://www.spiritualprogressives.org>> (citováno 10.8. 2006).

¹⁷⁰ *Network of Spiritual Progressives* <<http://www.spiritualprogressives.org/nsp-tenets>> (citováno 10.8. 2006).

praktikující lidi a prosazuje nábožensky/spirituálně motivovaný sociální aktivismus snažící se o mír, sociální spravedlnost, pomoc třetímu světu a ekologickou politiku. V posledním bodě se NSP obrací na ty, pro něž jde kritika „extrémního individualismu, který proniká kulturu globálního trhu“ ruku v ruce s kritikou náboženství samotného. Usiluje o sociální transformaci, která nebude oddělená od hlubší spirituální vize postavené na mezináboženské platformě.

Obecněji bychom mohli říci, že „postmoderní“ angažovaná spiritualita přejímá a dále rozvíjí některé prvky moderního světonázoru, které jsou pro náboženské fundamentalisty nepřijatelné. Jedná se zejména o respekt k individuálním rozdílům, koncept lidských práv, demokratické a nehierarchické normy politické reflexe a sebeurčení, otevřenost v oblasti nového vyjadřování hlubin lidské přirozenosti a především opírání se o evidenci a racionální argumentaci.¹⁷¹ Na druhou stranu nepřijímá moderní vymezení náboženství do soukromé sféry. Náboženství v jejím pohledu má hrát aktivní roli ve společnosti a nemělo by se zastavit ani před platnou společenskou a právní normou. Legitimita činů není určována jejich legalitou, ale vychází z náboženského morálního vědomí. Individualistická spiritualita není na tuto roli tak dobře vybavena jako spiritualita opírající se o komunitu. Postmoderní angažovaná spiritualita, která často obsahuje silné interspirituální zaměření, tak stojí mimo oba převládající proudy současné spirituality Západu; individualizovanou spiritualitou odvolávající se na hodnoty sekulárního humanismu a neotraditionalistickou reakcí odmítající výše popsané výdobytky modernity a opírající se o silnou náboženskou komunitu. Tato spiritualita se potom velmi často vyznačuje velikou otevřeností jiným náboženstvím a má tak silný interspirituální charakter.

6. Závěr

Shrňme v tuto chvíli několik bodů, které podle mého názoru dovolují mluvit o jednotném charakteru této spirituality. Především je nutné zdůraznit, že se jedná o spiritualitu, která se objevuje v rámci tradičních náboženství. Na rozdíl od některých směrů alternativní spirituality, pro které je tradice jen jakousi nepotřebnou maticí, zde se často stává předmětem vášnivého vztahu. Jedná se jak o silné vědomí kontinuity, tak i o vědomí závazku, který se projevuje péčí o tradici. Cílem této péče je schopnost tradice zprostředkovávat trvalou životní zkušenost vztahu s posvátnem pro jedince i celé společenství. Jak již bylo zmíněno, jedná se o celostnou vizi konkrétního tradičního náboženství, v jehož centru stojí výše popsaná spiritualita. Rozpětí mezi dědictvím tradice a novými prvky se může velmi různit podle osobních postojů. Jisté je, že mnohé z prvků, které jsou z pohledu interspirituality umožněny flexibilitou tradice, jsou v konzervativnějším pohledu neoddiskutovatelným vykročením za její hranice. Žádnou artikulaci „rozchodu s tradicí“ zde však nenajdeme. Důraz je naopak kladen na autenticitu židovství resp. křesťanství či buddhismu, které tento proud představuje. U většiny autorů, které jsme zde citovali, se setkáváme se silným přesvědčením, že reprezentují autentickou, tradiční podobu svého náboženství. Adresátem jejich myšlenek není jen ta část tradice, kde by bylo možné předpokládat souhlasné přijetí. Apel na revitalizaci náboženství, v němž působí, je zaměřen na jeho celek. I když se příležitostně setkáváme s některými prvky, které by bylo možné označit za synkretické, nemizí zde vědomí tradice jako nutného kontextu spirituality. Alespoň má-li mít trvalou hodnotu. Specifičnost tohoto proudu v rámci tradičních náboženství tvoří primární zaměření na spirituální zkušenost v kombinaci s výše popsaným pojetím posvátna. Sdílením těchto postojů širším společenství lidí vzniká specifický typ *náboženského* vztahu k jiným náboženstvím. Tento přístup k jiným

¹⁷¹ Rothberg, str. 100-115.

náboženstvím je motivován skutečnou potřebou vztahu s posvátnem a není jen touhou po „čirém náboženství“ nebo „estetizaci mystiky.“¹⁷² Je tedy sám náboženský. Jak jsme viděli, tento postoj je natolik silný, že může mít i své rituální vyjádření, aniž by jeho účastníci ztratili pocit náboženské integrity. Toto pojetí posvátna a jeho vztahu k tradici a spirituální zkušenosti se potom odráží i na poli náboženské autority. Ta překračuje hranice jednotlivých náboženství a má spíše charakter osobních příkladů s globálním apelem.

Podíváme-li se na toto hnutí z perspektivy západní alternativní spirituality, ani zde bychom ji nemohli zařadit do jejího hlavního proudu. Jedním bodem, který ji vyděluje je již zmíněný vztah k náboženské tradici. Ten souvisí s dalším bodem: odmítnutím individuálního charakteru spirituality, který v západní alternativní spiritualitě převládá. Důraz je zde kladen především na praktikující komunitu. Vědomí příslušnosti k partikulární komunitě je rozšířeno o sounáležitost s podobně orientovanými lidmi praktikujícími jiné náboženství, s nimiž sdílejí stejný cíl: sebetransformaci a transformaci společnosti. Ten dává této spiritualitě globální apel. Tyto dva procesy jsou vnímány jako neoddelitelné, alespoň mají-li představovat trvalou hodnotu. Interpretace skutečnosti, z níž tento bod vchází, se opírá o princip postulující jako hlavní charakteristiku existence její vzájemnou propojenost a závislost. Aplikace tohoto principu na různé oblasti skutečnosti potom vytváří spiritualitu, která tvoří své hodnoty v důsledku tematizace vztahů mezi jednotlivými náboženstvími, mezi člověkem a přírodou, mezi jedincem a společností, mezi bohatstvím jedněch a chudobou druhých, mezi náboženstvím a politikou, mezi patriarchátem a násilím. Interspirituální prvek a angažovanost ve snaze o ekologickou, feministickou sociálně spravedlivější společnost jsou v západní společnosti v těsném vztahu. Již na počátku jsme zmiňovali tezi amerického sociologa P. Wexlera o vzniku *Mystické společnosti*. Interspirituální hnutí může být jedním fenoménů podporujících relevanci Wexlerovy hypotézy. Ta zní, že v postindustriální informační společnosti se jako její funkcionální stín vynořuje decentralizované hnutí, které staví mystiku jako alternativu odcizení, desorientace, znečitlivění, roztříštění, které charakterizují postmodernitu, stejně tak jako charakterizovaly modernitu. Tento proces se děje skrze praktiky osobní a sociální transformace spojené s mystikou, která revitalizuje jedince a společnost. Jak již bylo zmíněno, tato revitalizace se podle Wexlera odehrává ve třech oblastech: první je vize a imaginace, druhou tělo a smysly a třetí souvztah mezi „já“ a „Jiným.“ Ty potom zahrnují činnosti spjaté s myslí, přírodou a transcendencí. Tyto tři oblasti bychom mohli aplikovat i na spiritualitu, kterou jsme se zde zabývali. Viděli jsme, že dává veliký důraz i na neracionální způsoby poznávání, je ve své spiritualitě je velmi imaginativní a přichází s vizí celkové obnovy náboženství. Je charakteristická svým pozitivním vztahem k tělu a kosmu, inspirací současnou kosmologií jako i obnovenou metodologickou spojnicí mezi mikrokosmem a makrokosmem. Ta nás staví do perspektivy, z níž se návrat k tělu a rekosmizace jeví jako jediný proces. Poslední paralelou je důležitost, kterou tato spiritualita přikládá komunitě. Viděli jsme její specifické pojetí, které jde často napříč hranicemi jednotlivých náboženství, a ukazuje velmi univerzalistickou tendenci. Ta se potom odráží v zodpovědnost jedince vůči společnosti a životnímu prostředí projevující se velkou měrou sociální angažovanosti.

Předchozí odstavce obsahovaly shrnutí této spirituality spíše z pozic sociologie náboženství. Religionistická analýza této spirituality však také přináší velmi zajímavé závěry. Začneme porozuměním náboženství specifickým pro toto hnutí. To se pojí jak s představou o jeho roli v osobním životě i ve společnosti, tak s otázkou po možnostech partikulární náboženské pravdy. Smysl náboženství je v jejich pojetí definován svým cílem: tím je sebetransformace a

¹⁷² Soelle, str. 48.

transformace společnosti. Obě představují jediný vzájemně provázaný proces, jehož hlavním referenčním rámcem je spiritualita. Tato spiritualita se z jádra jedné náboženské tradice vztahuje k mystické zkušenosti příslušníků jiných náboženství. Ti pro ni vedle představují garanty univerzálnosti jejich vize náboženského života. Mohli bychom říci, že v tomto pojetí se posouvá hranice mezi univerzální a partikulární složkou náboženství. Adresováním těchto dvou složek a posunutím jejich hranice směrem k univerzálnímu mnoho autorů odpovídá na otázku po synkretickém charakteru takové spirituality. Fundamentálním předpokladem je zde jedinnost posvátna, s níž žádné z náboženství není v privilegovaném vztahu, a které se stejnou plností a intenzitou projevuje v rozličných mystických tradicích. Doktrinální formulace zde nemá absolutní význam, ale je chápána jako součást symbolického rámce náboženství. Tento postoj se týká nejen jazyka, ale v jistých případech i rituálu.

Otázka, která se nabízí je následující: jedná se stále ještě o formu mezináboženského dialogu, třebaš velmi intenzivního, nebo je na místě spíše hovořit o synkrezi? A vylučuje nakonec jedno druhé? Slovo synkreze se objevuje v dvojím významu. První je zaujatým náboženským hodnocením označujícím odchylku od pomyslné „čistoty tradice.“ Na druhou stranu v čistě religionistickém smyslu znamená prostě jen přejímání cizích náboženských prvků. Označuje tak fenoménem, který se nevyhýbá žádnému náboženství a navíc se děje s takovou četností, že je otázkou, zda má smysl jej používat jako samostatnou kategorii. Kritériem pro použití tohoto termínu pro určitý náboženský směr je potom jen *míra* synkretičnosti. Ta určuje, zda je nějaký náboženský směr v daném socio-kulturním kontextu a v dané době považován za synkretický. Je tedy velmi relativní kategorií vztahující se ke stále se proměňující normě. Religionistická analýza této spirituality by nás ale měla vést i po linii nábožensky zaujatého porozumění synkrezi. Fakt, že málokterý z autorů se chápe jako synkretik, je sama výpověď o podobě náboženskosti, s níž se v této spiritualitě setkáváme. Viděli jsme, že jednotliví představitelé této spirituality jsou přesvědčeni o její plné konsistenci s autentickou tradicí. Podívejme se tedy na fenomén popisovaný v této práci z druhé strany, jako na součást mezináboženského dialogu, který má intenzivnější podobu, než je obvyklá. Snadno se může naskytnout otázka, zda je na místě ještě vůbec mluvit o dialogu? Ve snaze odpovědět na tuto otázku se budu držet terminologického rozlišení, které pochází od R. Panikkara. V svém členění rozlišuje *dialektický dialog* a *dialogický dialog*. Stručně řečeno je dialektický dialog typem dialogu, který předpokládá, že jsme především racionální bytosti a tudíž se náš dialog řídí principy vyloučení kontradikcí. V náboženském dialogu má své nezastupitelné místo¹⁷³, ale není jeho posledním vyjádřením. Dialogický dialog je dialogem mezi subjekty, které spolu nemluví o *něčem*, ale samy o sobě. Jak říká Panikkar, „*They dialogue themselves.*“¹⁷⁴ Náboženský dialog postavený na tomto principu se podle něj stává skutečně náboženským. Není již pouhou intelektuální výměnou názorů, není salónní záležitostí. Člověk vstupuje na půdu, na níž se vystavuje riziku, že budou nabourány jeho nejosobnější horizonty,¹⁷⁵ a vstupuje tak do *náboženského* prostoru. Protože si tento dialog nárokuje celého člověka i s jeho posledními náboženskými horizonty, stává se pro některé, včetně R. Panikkara, sám *náboženskou* zkušeností. Jak daleko ale od sebe stojí porozumění druhému, které by mělo být součástí mezináboženského dialogu, a synkreze? Chci-li druhému porozumět, musím mu porozumět tak, jak rozumí sám sobě. Jestliže se mi to nepodaří, jednoduše mu nerozumím. Protože se mu pokouším porozumět v jeho vztahu k poslední skutečnosti, má apropriace jeho náboženských představ musí zahrnovat víru v jejich pravdivost. Pokud partnerovi v náboženském dialogu rozumím, znamená to, že v nějakém smyslu přijímám pravdivost jeho náboženských představ. Stávám se v tu chvíli synkretikem? Mohli bychom pokračovat dále.

¹⁷³ Panikkar, *Intrareligious Dialog*, str. 29.

¹⁷⁴ Panikkar, *Intrareligious Dialog*, str. 30.

¹⁷⁵ Panikkar, *Intrareligious Dialog*, str. 82.

Stávám se jím tehdy, když začlením symbolický rámec jiného náboženství do svého náboženského myšlení, protože jsem v něm v určitých bodech schopen lepšího náboženského sebevyjádření? Jestliže ne, stávám se synkretikem v tom okamžiku svého života, kdy tento postoj vede k rituální participaci na jiném náboženství? Jak častá musí být? Z následujících otázek vyplývá, že existence hranice mezi synkrezí a mezináboženským dialogem může být v některých případech jen velmi těžko hájitelná; alespoň mimo samotný náboženský diskurz, v němž může mít slovo synkretik charakter výpovědi o náboženské identitě. Mluvili bychom-li tedy o interspirituálním hnutí z perspektivy mezináboženského dialogu, potom se spíše než o interreligiózní dialog jedná o *intrareligiózní* dialog. Panikkar tak označuje dialogický dialog, který probíhá mezi příslušníky jednotlivých náboženství. Jedná se tedy o dialog, který je motivován *nábožensky* a sám se je *náboženskou* událostí. Za touto spiritualitou stojí sdílená zkušenost či přesvědčení, které je náboženského charakteru. Překročení hranice vymezené normativní náboženskou tradicí, činěné z náboženské motivace, se potom odráží na pojetí vztahu mezi posvátnem, mystickou zkušeností a náboženskou tradicí. Skrze sdílené porozumění tomuto vztahu potom vzniká specifický typ náboženské sociality, která se soustřeďuje kolem jednotné výše popsané vize spirituality. Vzniká tak decentralizované hnutí usilující o v tradici zakotvenou, mezinábožensky otevřenou, ekologickou, genderově rovnostářskou, sociálně angažovanou spiritualitu.

Bibliografie

- Badiner, Alan Hunt (ed.): *Dharma Gaia: Soubor eseju o buddhismu a ekologii*. Bratislava: Cad Press, 1994.
- Berger, Peter (ed.). *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids, Cambridge: Etics and Public Policy Center, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1999.
- Boorstein, Silvia. *That's Funny, You don't Look Buddhist: On Being a Faithfull Jew and a Passionate Buddhist*. San Francisco: HarperCollins, 1998.
- Cooper, David A. *Entering the Sacred Mountain: Exploring the Mystical Practices of Judaism, Buddhism, and Sufism*. New York: Bell Tower, 1995.
- Ellis, Mark. *Toward a Jewish Theology of Liberation*. New York: Orbis Books, 1987.
- Fox, Matthew. *Confessions: The Making of a Post-Denominational Priest*. San Francisco: Harper San Francisco, 1997.
- Fox, Matthew. *One River, Many Wells: Wisdom Springing from Global Faiths*. New York: Tarcher/Putnam, 2000.
- Fox, Matthew. *Original Blessing: A Primer in Creation Centeref Spirituality Presented in Four Paths, Twenty-Six Themes, and Two Questions*. Santa Fe, New Mexico: Bear&Company, 1983.
- Fox, Matthew. *Příchod Kosmického Krista: Uzdravení Matky Země a počátek globální renesance*. Praha: CDK 2004.
- Fox, Matthew. *Sheer Joy: Conversations with Thomas Aquinas on Creation Spirituality*. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1992.
- Gira, Denis, et Jacques Scheuer, eds. *Vivre de Plusieurs Religions: Promesse ou Illusion?* Paris: Les Éditions l'Atelier, 2000.
- Heschel, Abraham Jehoshua. *The Prophets*. New York: Harper &Row, 1962.
- Chase, Steven (ed.). *Doors of Understanding: Conversations in Global Spirituality in Honor of Ewert Cousins*. Quincy: Franciscan Press, 1997.
- Christopher Patridge (ed.), *New Religions: New Religious Movements, Sects and Alternative Spiritualities*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- International Encyclopedia of Buddhism. New Delhi: Anmal Publications, 1999.
- Jakelić, Slavica , Lori Pearson (eds.). *The Future of the Study of Religions*. Leiden, Boston: Brill, 2004.
- Kamenetz, Roger. *The Jew in the Lotus*. San Francisco: HarperCollins, 1994.

- Knippe, David M. *Hinduismus: experimenty s posvátnem*. Praha: Prostor, 1997.
- Küng, Hans. *Global Responsibility: In Search of a New World Ethic*. London, New York: SCM Press, Continuum, 1991.
- Lenoir, Frédéric. *Les métamorphoses de Dieu: La nouvelle spiritualité occidentale*. Paris: Plon, 2003.
- Lenoir, Frédéric. *Setkávání buddhismu se Západem*. Praha: Volvox Globator, 2002.
- Lewis, James R. (ed.). *The Oxford Book of New Religious Movements*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Linzer, Judith. *Dharma and Thora: Jewish Seekers in Eastern Religions*. New Jersey: Jason Aronson, 1996.
- Lužný, Dušan. *Zelení bódhisatvové: Sociálně a ekologicky angažovaný buddhismus*. Brno: Masarykova Univerzita, 2000.
- Neusner, Jacob, A. J. Avery-Peck. *The Blackwell Companion to Judaism*. Oxford: Blackwell Publishers, 2000.
- Nhat Hanh, Thich. *Cesta k plnému vědomí*. Praha: Pragma, 1999.
- Nhat Hanh, Thich. *Živý Buddha, Živý Kristus*. Praha: Pragma, 1996.
- Nhat Hanh, Thich. *The Diamond That Cuts Through Illusion: Commentaries on the Prajnaparamita Diamond Sutra*. Berkley: Parallax Press, 1992.
- Nhat Hanh, Thich. *The Heart of Understanding*. Berkley: Parallax Press, 1988.
- Nhat Hanh, Thich. *The Path of Emancipation*. Berkley: Parallax Press, 2000.
- Nhat Hanh, Daniel Berrigan. *The Raft Is Not a Shore: Conversations Toward Buddhist-Christian Awareness*. New York: Orbis Books, 2001. [První vydání Boston: Beacon Press, 1975].
- Panikar, Raimon, Pinchas Lapide. *Míníme téhož Boha?* Praha: Vyšehrad, 2003.
- Panikkar, Raimon. *Intrareligious Dialog*, rev. ed. New York: Paulist Press, 1999.
- Panikkar, Raimon. *Worship and Secular Man*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1973.
- Rouner, Leroy S. (ed.). *On Community*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1991.
- Samuelson, Hava-Tirosh (ed.). *Judaism and ecology: Created World and Revealed Word*. Cambridge, Massachusetts: Harvard Divinity Press, 2002.
- Seager, Richard Hughes. *Buddhism in America*. New York: Columbia University Press, 1999.

Shapiro, Rami. Minjan. New York: Bell Tower 1997.

Schachter-Shalomi, Zalman. Paradigm Shift. Nortvale, New Jersey, London: J. Aronson, 1993.

Schachter-Shalomi, Zalman, Nataniel M. Miles Yopez (ed). Wrapped in a holy flame: Teaching and tales of the Hasidic masters. San Francisco : Jossey-Bass, 2003.

Scholem, Gerschom. Kabala a její symbolika. Praha:Volvox Globator, 1999.

Soelle, Dorothee. Silent Cry: Mysticism and Resistance. Mineapolis: Fortress Press, 2001. [Překlad z Mystik und Widerstand: „Du stilles Geschrei.“ Hamburg: Hoffmann und Campe Verlag, 1979.]

Stackhouse, Max L., Peter J. Paris (eds.). God and Globalization vol. 1. Harrisburg, Pennsylvania: Trinity Press International 2000.

Stackhouse, Max L., Peter J. Paris (eds.). God and Globalization vol. 2. Harrisburg, Pennsylvania: Trinity Press International 2001.

Studstill, Randall. The Unity of Mystical Experience: The Transformation of Conciousness in Tibet'an Buddhism and German Mysticism. Leiden, Boston: Brill, 2005.

Teasdale, Wayne. A Monk in the World: Cultivating a Spiritual Life. Novato: New World Library, 2002.

Wexler, Philip. The Mystical Society: An Emerging Social Vision. Oxford, Boulder: Westview Press, 2000.

Williams, Duncan Ryuken, and Christopher S. Queen, eds. American Buddhism:Methods and Findings in Reacent Scholarship. Richmond: Curzon Press, 1999.

Williams, Paul. Mahayana Buddhism: The doctrinal foundations. London, New York: Routledge, 1993.

Časopisy

Macy, Joanna Rogers. „Dependent Co-arising: The Distinctiveness of Buddhist Ethics.“ *Journal for Religious Ethics* 7/1 (1979): str. 38-52.

Nepstad, Sharon Erickson. „Religion, Violence, and Peacemaking.“ *Journal for the Scientific Study of Religion* 43:3 (2004): str. 297-301.

Rothberg, Donald. „The Crisis of Modernity and the Emergence of Socially Engaged Spirituality.“ *Re-Vision* 15:3 (1993) [online]: str. 105-115. Academic Search Premier. Citováno 21. 8. 2006. Dostupné na <<http://search.epnet.com/login.aspx?direct=true&db=aph&an=9707033755>>

Teasdale, Wayne. „Mysticism as the Crossing of Ultimate Boundaries: A Theological Reflection.” *The Golden String: Buletin of Bede Griffiths Trust* 5:2 (1999) [online]. Citováno 18.8. 2006. Dostupné na World Wide Web
<http://www.bede.griffiths.com/downloads/gs_1998_winter.pdf>

Thich Nhat Hanh, Melvin McLeod. „This is Buddha’s Love.“ *Shambala Sun* March (2006): str. 50-60.

Wuthnow, Robert, W. Cadge. „Buddhists and Buddhism in United States: The Scope of Influence.“ *Journal for the Scientific Study of Religion* 43:3 (2004): str. 363-380.

Encyklopedie

Dictionnaire de Spiritualité vol. 14. Paris: Beauchesne, 1990.

International Encyclopedia of Buddhism. New Delhi: Anmal Publications, 1999.

Young, Serenity (ed.). *Encyclopedia of Women and World Religion* vol. 2. New York: Macmillan Reference USA, 1998.

World Wide Web

Network of Spiritual Progressives. <<http://www.spiritualprogressives.org>> (citováno 10.8. 2006).

Partenia. <<http://www.partenia.org>> (citováno 18.8. 2006).

Tariqah As-Safina. <<http://members.aol.com/TASafinah/tarchiv/rebزالman.html>> (citováno 10.8. 2006).

Rabbis for Human Rights. <<http://www.rhr.israel.net/>> (citováno 10.8. 2006).

Plum Village. <<http://www.plumvillage.org>> (citováno 2.6. 2006).

Lighthous Trail Research Project. <<http://www.lighthousetrailsresearch.com>> (citováno 10.8. 2006).

ALEPH: Aliance for Jewish Renewal. <<http://www.aleph.org>> (citováno 10.8. 2006).