

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Bakalářská práce

PROMĚNY SPIRITUALITY V POSTMODERNÍ DOBĚ

Martin Dvořák

Plzeň 2014

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Katedra filozofie

Studijní program Humanitní studia

Studijní obor Humanistika

Bakalářská práce

PROMĚNY SPIRITUALITY V POSTMODERNÍ DOBĚ

Mgr. Martin Dvořák

Vedoucí práce:

Mgr. Eduard Neupauer, Ph.D.

Katedra filozofie

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Prohlašuji, že jsem práci vypracoval samostatně a použil pouze uvedených pramenů a literatury.

Plzeň 2014

Když jsem se tu procházel a pozoroval vaše náboženství, našel jsem také oltář, na němž je napsáno: NEZNÁMÉMU BOHU. Nuže, koho ctíte, aniž ho znáte, toho vám zvěstuji.

Pavel z Tarsu k Athéňanům (Sk 17:23)

OBSAH

1	Úvod	5
2	Terminologie.....	6
2.1	Co je spiritualita?.....	6
2.1.1	Pavlovský význam	6
2.1.2	Význam středověký	8
2.1.3	Význam novověký.....	9
2.1.4	20. století.....	10
2.1.5	Použití v češtině.....	11
2.1.6	Shrnutí	13
2.2	Co je postmoderna?	13
2.2.1	Vývoj pojmu.....	13
2.2.2	Filosofická reflexe.....	14
3	Analýza vybraných autorů.....	18
3.1	Štampach: dialog jako cesta k porozumění.....	18
3.1.1	Modernistická krize a její důsledky	18
3.1.2	Cesty k proměnám spirituality.....	19
3.1.3	Reinkarnace a astrální světy.....	21
3.1.4	Obnova církve.....	22
3.2	Vattimo: hermeneutika jako nová cesta ke křesťanství	23
3.2.1	Filosofické předpoklady.....	23
3.2.2	Recepce Jáchyma z Fiore	24
3.2.3	Nová definice Západu.....	26
3.2.4	Proměna náboženství.....	27
3.3	Derrida: jak mluvit náboženství.....	29
3.3.1	Svaz na Capri.....	29
3.3.2	Náboženství na CD-ROM	31
3.3.3	Globalatinizace	31
3.3.4	Náboženství, vědění a víra.....	32
3.3.5	Budoucnost náboženství?	33
4	Dodatky	34
4.1	Dodatek první: Eckhart Tolle	34
4.2	Dodatek druhý: Hari Wanš Lal Púndža	35
5	Závěr.....	37
6	Bibliografie.....	38

1 ÚVOD

Každý člověk žije v nějaké době, a pokud, kromě vlastní aktivity „žítí“, má potřebu tento svůj život a dobu, ve které žije, navíc teoreticky rozebírat, může mu k tomu posloužit filosofická reflexe. Doba, ve které žijeme, není v tomto ohledu jiná, je však jiná svým přístupem. Doba, jež sama sebe skrze své filosofy definuje jako postmoderní, se vyznačuje svým přístupem umožňujícím pluralitu názorů, třebaže rozdílných, zároveň však schopných platit současně. I když tento pluralitní přístup lze aplikovat i na sebe sama, takže může být chápán také jako jeden názor z mnoha, obvykle sám sebe chápe spíše jako určitý rámec pro styl přístupu zejména ve sféře poznání, ale i v jiných oblastech.

V doméně náboženské víry trval po dlouhou dobu rigorózní přístup k chápání jejích aspektů, přičemž toto chápání bylo určováno především architekty církevního řádu, činících si nárok na jednotný výklad světa. Tato rigoróznost však byla postupně podkopána vývojem v lidské společnosti, jehož příčiny lze vysledovat možná právě až k dogmatické povaze její vlastní reflexe. Slovo dogma, původně znamenající spíše mínění, učení a později představující hlavní články křesťanské víry dokonce nabylo negativních konotací.

Doba, která přináší pluralitní přístup k chápání světa, se zdá být v rozporu s požadavkem na jednotný, nekompromisní výklad. Zdá se však, že nejenže náboženství nezaniká, jak mu ostatně bylo předpovězeno Marxem a jinými, ale má tendenci se obnovovat a posilovat. Ukazuje schopnost koexistence společně se sekulárními výklady a objevují se i jeho nové formy. I křesťanství, jakkoli stále dominantní v euroatlantickém prostoru, si začíná uvědomovat existenci jiných forem duchovnosti či víry, ať už v jiných kulturně-zeměpisných oblastech světa, či objevujících se v západním světě třeba právě díky kontaktu s těmito jinými oblastmi. Hovoří se o lidské spiritualitě jako lidské afinitě k duchovnosti.

Cílem této práce bude nejprve prozkoumat cesty, kterými se v dějinách ubíral vývoj a chápání pojmu spiritualita a jakým způsobem je reflektován v současnosti. Krátké zastavení u pojmu postmoderna poslouží pro vymezení časového, ale i názorově-paradigmatického rámce, z něhož budeme volit autory pro stěžejní část práce. V té pak se pokusíme analytickou metodou prozkoumat tři díla třech evropských autorů z hlediska jejich přístupu k povaze soudobé spirituality, k proměnám, které v ní probíhají a k jejímu možnému dalšímu vývoji.

Vzhledem k velkému množství autorů zabývajících se soudobou duchovností bude jejich volba nutně subjektivní, nebude však naším cílem širokou problematiku vyčerpat, pokusíme se spíše – v postmoderním duchu – volit autory, jejichž pohledy se liší a na základě analýzy jejich textů vyvodit příslušné závěry. Prvním autorem bude český teoretik náboženství Ivan Odillo Štampach, který k nám bude promlouvat z pozice teologicko-religionistické. Analyzovat budeme jeho přístup v knize ŽIVOT, DUCH A VŠECHNO z roku 1993. Filosoficko-teologický přístup bude představovat italský filosof a politik Gianni Vattimo se svou knihou AFTER CHRISTIANITY z roku 2002. Třetí knihou bude VÍRA A VĚDĚNÍ francouzského filosofa Jacquesa Derridy, jehož přístup bychom mohli označit jako filosoficko-jazykovědný.

2 TERMINOLOGIE

Název práce obsahuje pojmy spiritualita a postmoderna, k nimž bude na úvod nutné učinit několik poznámek. Především u pojmu prvního bude nutné nastínit jeho vznik a vývoj, a poté prozkoumat jeho soudobé chápání.

2.1 Co je spiritualita?

Samotný pojem spiritualita je, zejména ve 20. století, pojem široce diskutovaný a, jak dále uvidíme, mnohými autory rozdílně chápáný. Nejedná se o pojem nový, zdá se však, že s příchodem 20. století nabývá nového obsahu. Podívejme se tedy nejprve na původ samotného pojmu a jeho vývoj.

2.1.1 Pavlovský význam

Jak uvádí Walter Principe¹, původ slova spiritualita lze vysledovat až k novozákonním listům Sv. Pavla, které na několika místech používají v původních řeckých textech výrazy πνευμα [pneuma] a πνευματικός [pneumatikos], do latiny překládané jako spiritus a spirit(u)alis, v češtině pak obvykle duch nebo duše, resp. duchovní.^{2;3} Principe dále upozorňuje, že v novozákonních listech jsou výrazy duch či duchovní v souvislosti s člověkem pevně spjaty se Svatým Duchem⁴: „*uvnitř lidské osoby je to vše, co je přikázáno, vedeno nebo ovlivněno*“ Svatým Duchem, a stojí tak v opozici vůči tomu, co jím ovlivněno není⁵. I když se v řeckých textech jako protiklad duchovního objevuje pojem σαρξ [sarx], v latině caro, v češtině doslova maso (obvykle překládané jako tělo), nejedná se zde o přímý protiklad duchovního a tělesného, jak je prezentován v pozdější křesťanské literatuře. „*Tím, co se protiví Duchu, může stejně dobře jako tělo nebo fyzická realita být i mysl nebo vůle,*“ říká ke vztahu obou protikladů Philip Sheldrake, který rovněž Principeho myšlenku zmiňuje, a vyvozuje z toho dále, že je „*zcela neospravedlnitelné, jestliže užíváme pavlovský kontrast jako odůvodnění pro tělesné odříkání nebo pro odmítání hmotné reality.*“⁶

Jelikož rozdíl mezi oběma protivami je klíčový pro další vývoj směrem k modernímu významu pojmu spiritualita, který nás bude zajímat především, podívejme se na dva konkrétní příklady z Nového zákona, kde se protiklady vyskytují a jak je interpretují rozličné české překlady, přičemž na pomoc si vezmeme i původní texty v řečtině a latině. Pojmy, které nás zajímají, si v textu zvýrazníme.

Nejprve si ukážeme použití obou pojmů jako substantiv:

List Galatským 3:3

*TR: οὕτως ἀνόητοί ἐστε, ἐναρξάμενοι πνεύματι νῦν σαρκὶ ἐπιτελεῖσθε;*⁷

*NV: Sic stulti estis? Cum Spiritu coeperitis, nunc carne consummamini?*⁸

¹ [3, s. 130]

² [2, s. 1706]

³ Problematice biblického významu slova πνευμα a jeho překladu do češtiny se věnuje také [1, s. 135]

⁴ Definice Svatého Ducha v novozákonním kontextu viz tamtéž, s. 132-3.

⁵ [3, s. 130]

⁶ [4]

⁷ [56, s. 1052]

JB: Pozbyli jste do té míry rozumu, že poté, co jste začali duchem, končíte nyní tělem?⁹

EP: To jste tak pošetilí? Začali jste žít z Ducha Božího, a teď spoléháte sami na sebe?¹⁰

Vidíme, že JERUZALÉMSKÁ BIBLE zde zdánlivě do protikladu staví ducha a tělo; jak ale upozorňují překladatelé v poznámce pod čarou b), u těla se jedná spíše o narážku na obřizku, o které se Pavel zmiňuje v předchozím textu. Duchem je pak míněn fakt, že Galatským bylo již tlumočeno evangelium, díky čemuž byli obdařeni Duchem Svatým, kterému se podle Pavla nyní protiví. Jinou cestou jde EKUMENICKÝ PŘEKLAD, který volí „pragmatický“ překlad namísto doslovného, v němž je možné protivenství spíše v duchovní rovině lépe vysledovat; ostatně překladatelé sami v úvodu k Novému zákonu upozorňují: „Pavlův výraz ‚tělo‘ (sarx) pro duchovně porušenou lidskou existenci překládáme různě, podle souvislosti.“¹¹

Dále se podíváme na obě slova v adjektivním tvaru:

1. List Korintským 3:1,3

TR: 1. Κάγω, ἀδελφοί οὐκ ἠδυνήθην λαλῆσαι ὑμῖν ὡς πνευματικοῖς ἀλλ’ ὡς σαρκίνοις ὡς νηπίοις ἐν Χριστῷ. [...] 3. ἔτι γὰρ σαρκικοί ἐστε. ὅπου γὰρ ἐν ὑμῖν ζῆλοῖς καὶ ἔρις οὐχὶ σαρκικοί ἐστε καὶ κατὰ ἄνθρωπον περιπατεῖτε;¹²

NV: 1. Et ego, fratres, non potui vobis loqui quasi spiritalibus sed qua si carnalibus, tamquam parvulis in Christo. [...] 3. adhuc enim estis carnales. Cum enim sit inter vos zelus et contentio, nonne carnales estis et secundum hominem ambulatis?¹³

ČSP: 1. A já, bratři, jsem k vám nemohl mluvit jako k duchovním, ale jako k tělesným, jako k nedospělým v Kristu. [...] 3. neboť jste stále ještě tělesní. Vždyť pokud je mezi vámi žárlivost, svár [a rozdělení], zdali nejste tělesní a nežijete jen po lidsku?¹⁴

EP: 1. Já jsem k vám, bratří, nemohl mluvit jako k těm, kteří mají Ducha, nýbrž jako k těm, kteří myslí jen po lidsku, jako k nedospělým v Kristu. [...] 3. neboť dosud patříte světu. Odkud je mezi vámi závist a svár, ne-li z toho, že patříte světu a žijete jako ostatní lidé?¹⁵

Vidíme, že EKUMENICKÝ PŘEKLAD i u adjektivního tvaru, stejně jako v předchozím případě u substantiv, rezignuje na užití slova vztahujícího se k tělesnosti (na jeho přítomnost v řeckém textu

⁸ [27, s. Gal 3:3]

⁹ [5, s. 2028]

¹⁰ [32, s. 922]

¹¹ [32, s. 922]; zvýraznění textu od autora práce

¹² [56, s. 948]

¹³ [27, s. 1 Kor 3:1-3]

¹⁴ [57, s. 1368]

¹⁵ [32, s. 905]

ovšem překladatelé upozorňují v poznámce)¹⁶ a volí raději než slovo *tělesný* opis pomocí slov „kteří myslí jen po lidsku“ a „patříte světu“. Rovněž tedy protiklad Ducha Svatého situují spíše do myslí příslušných lidí. ČESKÝ STUDIJNÍ PŘEKLAD sice používá slovo *tělesní*, je však zřejmé, že v prvním verši slovo funguje v podstatě jako synonymum slova *nedospělí*, z čehož je zřejmé, že protikladem duchovního zde skutečně ještě není míněno tělesné v materiálním významu slova, ale spíše protivení se Duchu Svatému v myslí, jak biblická slova interpretují výše zmínění Principe a Sheldrake.

U patristických autorů se pojem objevuje ve formě *spiritualitas*, stále ovšem v původním, pavlovském významu. V pátém století jej nacházíme u Pseudo-Jeronýma,¹⁷ který nabádá adresáta svého listu ke zdokonalení se ve *spiritualitě*:

Quia tibi, honorabilis et dilectissime parens, per novam gratiam omnis lacrymarum causa detersa est, age, cave, curre, festina. Age ut in spiritualitate proficias. Cave ne quod accepisti bonum, incautus et negligens custos amittas. Curre ut non negligas. Festina ut celerius comprehendas... Dum tempus habemus seminemus in spiritu, ut messem in spiritualibus colligamus.

Protože pro tebe, ctěný a nejdražší rodiči, je již příčina všeho hoře skrze novou milost zažehnána, snaž se, varuj se, utíkej, chvátej. Snaž se, abys pokročil v duchovnosti. Varuj se přijímat majetek, neopatrný, nedbalý strážce o něj beztak přijde. Utíkej, abys nezmeškal. Chvátej, abys rychleji pochopil. [...] Zatímco nyní máme čas v duchu zasít, v mnohém duchovním budeme sklízet.¹⁸

Zhruba ve stejné době se tento pojem se objevuje také u dalších patristických autorů, jako Dionýsius Exiguus či Avitus;¹⁹ Lucy Tinsley se zmiňuje dokonce o jednom výskytu již u Tertulliana.²⁰

2.1.2 Význam středověký

I když se tedy pojem *spiritualita* objevuje poprvé v pátém století, teprve od devátého století je možné sledovat určitý posun ve významu. U Tomáše Akvinského je již běžně „v řadě textů používán jako protiklad *tělesnosti* nebo *hmoty*“, což ovšem v původním pavlovském významu chybí.²¹ Podívejme se na dva příklady použití pojmu v TEOLOGICKÉ SUMĚ:

Ratio enim importat aliquid secundum esse spirituale. Sed in materia corporali non est aliquid spiritualiter, sed materialiter tantum, secundum scilicet modum eis in quo est.

Úprava totiž znamená něco podle bytí duchového. Ale v tělesné hmotě není nic duchově, nýbrž toliko hmotně, totiž na způsob toho, v čem jest.²²

¹⁶ [32, s. 905]

¹⁷ K tzv. 7. listu dříve připisovanému Sv. Jeronýmovi viz poznámka pod čarou č. 19 [3, s. 130]

¹⁸ Citováno dle [7, s. 187], překl. aut.; kompletní latinský text je také dostupný na stránkách Universität Zürich: [25]

¹⁹ [3, s. 130]

²⁰ [26, s. 11]; příslušná citace z Tertullianova spisu Proti Markiónovi tamtéž, s. 26.

²¹ [3, s. 131]

²² [9, s. 877]

Akvinský zde rozebírá otázku tzv. semenných úprav v tělesech. Je zřejmý rozdíl mezi duchovním a tělesným.

Et ideo in homine Christo a principio fuit perfecta spiritualitas.

*A proto byla v člověku Kristu od začátku dokonalá duchovnost.*²³

Ve druhé ukázce vidíme použití samotného pojmu *spiritualitas*, duchovnost. Principe uvádí s odvoláním na Busův digitalizovaný INDEX THOMISTICUS, že pojem *spiritualitas* se v celém Akvinského díle vyskytuje asi 70× a pojem *spiritualis* asi 5000×²⁴.

Ve staletích následujících po scholastice proniká pojem z latiny do dalších jazyků a je možné sledovat i další posuny ve významu.

2.1.3 Význam novověký

V podobě *spirituel* a *spiritualité* si nachází cestu do francouzštiny, o století později pak do angličtiny jako *spirituality*. Až do novověku je však pojem vždy těsně provázaný s teologickým obsahem křesťanské nauky.

Podle Tinsleyové se ve francouzštině pojem *spiritualité* neobjevuje dříve než v polovině XIII. století a jeho výskyt je velmi vzácný;²⁵ častěji se objevuje jako přídavné jméno *spirituel* a objevují se synonyma jako *dévotion*, *ardeur* či *pieté*²⁶. Z našeho pohledu je zajímavý především vývoj v dalších staletích. V 16. století se objevuje často jako protiva slova *temporel* (světský) a u Kalvína dokonce jako výraz opaku katolických praktik.²⁷

Ovšem „v 17. století, tzv. ‚zlatém věku spirituality‘, začal být pojem používán pro vnitřní život křesťana.“²⁸ To se může zdát na první pohled jako nevýrazný posun, který má ovšem v moderním chápání pojmu dalekosáhlé důsledky. Byť používáno stále v křesťanském smyslu, od slova postupně odpadá jeho teologický obsah, jeho spojení se Svatým Duchem stejně, jako se lidé svým důrazem na vlastní rozum vzdalují od církve, aniž by ztráceli svou víru. Tinsley uvádí řadu citací z dobových autorů, uveďme si spolu s ní alespoň tento příklad z Františka Saleského:

Il faut être très bon chrétien, c'est-à-dire fort dévot, et, s'il se peut, spirituel.

*Musí být velmi dobrý křesťan, tedy silně zbožný, a, je-li to možné, spirituální.*²⁹

Právě na počátku 17. století je možné podle Tinsleyové poprvé spatřit ve francouzštině také užití příbuzného pojmu *esprit*, který nabývá „sekulárního“ významu: „Začalo to humanistickým zájmem o intelektuální a rozumové aspekty ducha, *esprit*, a díky nadšení pro všechny druhy ‚nekonvenčnosti‘ [...]“

²³ [10, s. 277]

²⁴ [3, s. 131]

²⁵ [26, s. 69]; příslušné citace viz tamtéž, s. 90.

²⁶ Tamtéž, s. 71.

²⁷ Tamtéž, s. 151.

²⁸ [8, s. 681]

²⁹ [26, s. 228]; překl. aut., tak i dále

se dostává do prostředí francouzského klasicismu a osvícenství.³⁰ Šíří záběru výrazu esprit ve francouzštině dobře ukazuje anglický překlad tohoto hesla ve Voltaireově FILOSOFICKÉM SLOVNÍKU: překladatel název článku Esprit překládá hned třemi výrazy: Wit, Spirit, Intellect. Co se u Voltaira dočteme? V oddílu III. článku považuje toto slovo za „une grande preuve de l'imperfection des langues“ (skvělý důkaz nedokonalosti jazyků) a po několika příkladech užití latinského spiritus píše:

„Ce que nous entendons communément en français par esprit, bel esprit, trait d'esprit, etc., signifie des pensées ingénieuses. Aucune autre nation n'a fait un tel usage du mot spiritus.“

„Co obvykle chápeme ve francouzštině pod pojmy duch, oduševnělost, duchaplnost, apod. je důvtip. Žádný jiný národ slovo spiritus v podobném smyslu nepoužívá.“³¹

Přídavné jméno spirituel v té době právě pod vlivem esprit nabývá nového, „světského“ významu, aniž by se však vytratil jeho původní, zbožný význam. Spirituel se tedy stává dubletním výrazem.³²

Spirituel zůstává i v 19. století pojmem frekventovaným, na rozdíl od spiritualité, o něž zájem upadá, mj. díky určitým „pejorativním konotacím“³³ v souvislosti s mysticismem, a také díky událostem doby francouzské revoluce a po ní (např. vyhnání většiny řádů a různé druhy násilí vůči církvi³⁴). Určitou renesanci, a to i v ostatních evropských jazycích, zažívá užití tohoto pojmu teprve od počátku 20. století.³⁵ Tinsley upozorňuje, že v současné době³⁶ je slovo používáno jako synonymum „vie spirituelle“ (duchovní život) a oba pojmy, případně jejich ekvivalenty, „jsou obecně uznávány jako obecné pojmy zahrnující v sobě rovněž významy jako askeze a mystika.“³⁷

2.1.4 20. století

Právě zde je již možné sledovat odklon významu tohoto pojmu od pevného svázání s křesťanstvím, ať už s jeho teologickým obsahem, či vnitřním duchovním prožitkem křesťanů, a začíná nabývat spíše významu duchovního prožívání člověka obecně, nezávisle na konkrétním vyznání.

Pojem spiritualita se stává odborným termínem, který se postupně objevuje v nově vydávaných výkladových slovnících. Podle Principa s definicemi a příklady použití přicházejí některé francouzské slovníky již v 19. století a nedlouho poté, již v roce 1932 začíná vycházet DICTIONNAIRE DE SPIRITUALITÉ ASCÉTIQUE. V angličtině se pak v literatuře drží déle jeho užší „zbožný“ význam, a většího rozšíření dochází až v průběhu 20. století.³⁸

³⁰ [26, s. 153]

³¹ [35, s. 1017]; překl. aut.

³² Tamtéž, s. 153-4.

³³ Tamtéž; viz též Principe, 1983, str. 132

³⁴ [26, s. 244]

³⁵ [17, s. 905]

³⁶ Tedy zhruba v polovině 20. století.

³⁷ [26, s. 271]

³⁸ [3, s. 133-34]

Samostatné heslo spirituality nenajdeme ve 29 svazkové ENCYCLOPAEDII BRITANNICA (15. vydání z roku 1992) ani v elektronické edici z roku 2008; je však použito jako název podkapitoly článku o Janu Kalvínovi, kde slouží jako zkratka pro „*soubor zásad křesťanského života*“. 20 svazkový Oxford English Dictionary obsahuje definici slova spiritual nejfrekventovaněji jako „*vyznačující se, vztahující se k, zasahující nebo zabývající se duchem nebo vyššími morálními kvalitami, chápáno zejména v náboženském zřeteli.*“³⁹

V průběhu 1. poloviny 20. století se pojem také objevuje ve větší míře v prostředí německém.

Jak ovšem upozorňuje Gerhard Voss, až (zhruba) do konce 2. vatikánského koncilu⁴⁰ bylo – možná paradoxně – použití termínu spiritualita v cíkrevních kruzích přinejmenším neobvyklé. „*Hovořilo se o zbožnosti, duchovnosti, duchovním životě, o askezi a o mystice. V katolickém Lexikonu pro teologii a církev se heslo ‚spiritualita‘ v prvním vydání (1937) nevyskytuje vůbec; ve druhém vydání se nachází pouze odkaz na ‚zbožnost‘.*“⁴¹ Již v 50. letech však kupříkladu významný katolický teolog Hans Urs von Balthasar volal po novém termínu označující duchovnost: v úvodu článku nazvaného SPIRITUALITÄT připouští, že se jedná o slovo v němčině neobvyklé a „nepěkné“, dává mu však přednost před výrazy geistig, který mu připadá příliš světský (weltlich) a geistlich, který zase považuje za příliš „nesvětský“ (unweltlich)⁴².

Pokoncilní doba pak zaznamenává další nárůst zájmu o spiritualitu a pojem začíná být skloňován stále více u autorů, jejichž východiskem není křesťanská nauka. Jon Alexander si všimá:

„The broadest way to think of spirituality as the word is used by some recent writers is to think of it as a heuristic, or analytical, concept. In this sense, spirituality is a word used by contemporary writers when they are discussing those aspects of human life [...] related to that which holds unrestricted value.“

*„Nejobecnější způsob uvažování o spiritualitě, jak je slovo používáno některými novými autory, je uvažovat o něm jako o heuristickém nebo analytickém pojmu. V tomto smyslu je spiritualita slovo používané současnými autory, hovoří-li o aspektech lidského života [...] vztahujících se k tomu, co se vyznačuje neomezenou hodnotou.“*⁴³

2.1.5 Použití v češtině

Zmiňme se ještě stručně o výskytu pojmu spiritualita v českém prostředí. Není bez zajímavosti, že heslo spiritualita obsahuje již OTTŮV SLOVNÍK NAUČNÝ ve vydání z let 1888 - 1908, kde je stručně vysvětleno jako „*duchovno, duševno, protiva hmotného.*“⁴⁴ (V RIEGROVĚ SLOVNÍKU NAUČNÉM z roku

³⁹ [54]

⁴⁰ Sám Voss zde koncil nezmiňuje, používá však časové vymezení „ještě před 25 lety“ a to v přednášce z roku 1992, čímž se dostaneme k roku 1967, přičemž 2. vat. koncil skončil v prosinci 1965.

⁴¹ [11, s. 188]

⁴² [12, s. 340]

⁴³ [55, s. 254]

⁴⁴ [13, s. 823]

1870 se heslo nevyskytuje.) MASARYKŮV SLOVNÍK NAUČNÝ z roku 1932 definuje spiritualitu jako „*duchovnost v protikladu proti tělesnosti.*“⁴⁵

Se změnou režimu v roce 1948 se zdá, že heslo se ve slovnících – tedy alespoň v těch, které směly vycházet - spíše neobjevuje. Nenajdeme je v ETYMOLOGICKÉM SLOVNÍKU JAZYKA ČESKÉHO, ani prvním vydání z roku 1957 ani ve druhém z roku 1968. Neobsahuje je ani PŘÍRUČNÍ SLOVNÍK NAUČNÝ z roku 1967. Heslo *spiritualita* sice najdeme v osmidílném SPISOVNÉM SLOVNÍKU JAZYKA ČESKÉHO, vydaného poprvé v roce 1966, ten je však považuje za knižní výraz a definuje jako „*duchový, duchovní ráz; duchovost; spiritualismus.*“⁴⁶ Heslo nenajdeme ani v MALÉ ČESKOSLOVENSKÉ ENCYKLOPEDII z roku 1987.

Po roce 1989 se zájem o spiritualitu obnovuje a například AKADEMICKÝ SLOVNÍK CIZÍCH SLOV z roku 1995 ji definuje jako „*zaměření k duchovní stránce.*“⁴⁷ VŠEOBECNÁ ENCYKLOPEDIE V OSMI SVAZCÍCH z roku 1999 definuje spiritualitu jako „*způsob duchovního života [...] v náboženství nebo nezávisle na něm,*“⁴⁸ z čehož jednoznačně vidíme možnost nesvázanosti s konkrétním náboženstvím.

ENCYKLOPEDIE DIDEROT uvádí dvě hesla. *Spiritualita* je „*způsob duchovního života, který je vlastní osobnosti, škole či životní situaci v nějakém náboženství nebo nezávisle na něm [...],*“ zatímco *spiritualita* alternativní je „*styl duchovního života lidí od 2. pol. 20. stol., vycházející ze znovuzrození duchovních hodnot zejm. v mladé generaci,*“ související „*s hlubinnou a transpersonální psychologii, s péčí o životní prostředí a s novým pojetím vědy. [...]*“⁴⁹

V roce 1999 vychází také v Karmelitánském nakladatelství Kostelní Vydří téměř 1300 stránkový český překlad SLOVNÍKU SPIRITUALITY Stefana de Fiores a Tulla Goffiho. Autoři považovali za nutné heslo rozdělit do dvou částí: *spiritualita*, kde rozebírají především křesťansko-teologický význam tohoto slova a dále *spiritualita soudobá*, kde se zabývají některými jeho novodobými aspekty a důsledky. Oběma heslům věnují dohromady zhruba 25 stran textu.

U prvního hesla *spiritualita* uvádějí autoři tři různá pojetí pojmu jako odvozeného od slova *duch*: první, (novo-)platónský, kde se jedná o protiklad duše a těla, a který křesťanství, jak jsme se zmínili výše, přejímá až ve scholastice. Druhým pojetím je podle autorů takové, které ducha a hmotu chápe nikoli jako protiklady, ale jako komplementární složky, vysledovatelné např. u filosofů. Avšak pouze třetí, křesťanské pojetí, kdy je *spiritualita* přímo vázána na Ducha Svatého, je zde považován – nutno dodat, že z teologického hlediska - za jediný správný. Oklikou se tak vlastně vrací k původnímu pavlovskému pojetí, o kterém jsme se zmínili na počátku této kapitoly. Použití ve smyslu zbožnosti, náboženského citu či vnitřního duchovního života potom označuje za synonymické použití slova z důvodu vazby na konkrétní lidi v rozdílných situacích.⁵⁰

U hesla druhého, tedy *spiritualita soudobá*, se zabývají především duchovním probouzením v naší době, projevujícím se zesíleným zájmem o okultní nauky či východní nábožensko-filosofické systémy. Zastavují se u souvislosti obnovy duchovnosti s průmyslovou revolucí a zmiňují se o hlavních výzvách nové spirituality pro budoucnost.⁵¹

⁴⁵ [15]

⁴⁶ [14, s. 468]

⁴⁷ [16]

⁴⁸ [34]

⁴⁹ [18]

⁵⁰ [17, s. 904-5]

⁵¹ [17, s. 912-31]

2.1.6 Shrnutí

I když tedy pojem spiritualita má svůj původ v křesťanství, viděli jsme, že i rámci křesťanské nauky se jeho význam posouvá, případně rozšiřuje. I když ani ve 20. století svou vazbu na „rodnou“ konfesi neztratil, začíná se skloňovat ve významech nejen vzdálených křesťanství, ale i vzdálených jakémukoli jinému náboženství. K podobným proměnám můžeme přistupovat z řady různých pohledů, kromě teologického hlediska můžeme volit např. přístup psychologický, sociologický či filosofický. Náš pohled ovšem až dosud byl a nadále zůstává především pohledem religionistickým.

V dalším textu budeme tedy slovo spiritualita používat ve smyslu nsvázaném výhradně s křesťanstvím či s křesťanskou teologií. Stručně můžeme říci, že spiritualitu budeme chápat jako vnitřní duchovní prožívání člověka, přičemž víra (např. právě křesťanská) může být projevem tohoto prožívání. To však rozhodně neznamena, že se budeme teologicky a křesťansky založeným autorům vyhýbat - naopak, množství pramenů právě z křesťanského prostředí svědčí o faktu, že především oni mají k problematice mnoho co říci.

2.2 Co je postmoderna?

V této části se pokusíme nastínit význam pojmů postmoderna resp. postmoderní, který je pro naše další zkoumání rovněž klíčový. Vyhne se přitom podrobné analýze obsáhlé diskuse, která se na téma postmoderny vedla a stále vede; taková analýza by přesahovala cíle i možnosti této práce. Spokojíme se s časovým zařazením prvních výskytů pojmu, vymezíme jej k moderně, na základě stručného shrnutí pohledů vybraných filosofů postmodernismu postoupíme k jeho běžně chápáné definici a řekneme si, jak ji budeme chápat za účelem vymezení časového a kulturně-paradigmatického rámce, v němž se budeme pohybovat v dalších částech práce.

2.2.1 Vývoj pojmu

Historie pojmu moderní sahá až do 5. století.⁵² Nebudeme zde rozebírat jeho vývoj a použití v následujících staletích do té míry, jako jsme to učinili u pojmu spiritualita; připomeňme však alespoň myšlenkové hnutí ze 14. století zvané devotio moderna, spojené zejména s osobností nizozemského kazatele Geerta Grootého. Podle Tinsleyové hnutí vzniklo jako „reakce proti upadajícímu scholasticismu a příliš spekulativnímu německému mysticismu.“ Groote a jeho následovníci se snažili působit více mezi prostým lidem, zjednodušit křesťanství např. překlady a kázáním v lidovém jazyce a byli také „průkopníky ve vývoji systematických duchovních cvičení.“⁵³ Již v samotném slovu moderní tedy můžeme tušit tendenci vymezovat se vůči praktikám či myšlenkovým obsahům, které této době předcházely. Slovo moderní pak souvisí především s příchodem novověku (v angličtině obvykle modern age) a novými přístupy ve filosofii nebo v astronomii, které opět do značné míry opravovaly či upřesňovaly přístupy starší. A slovo moderna má pochopitelně silný obsah v umění na konci 19. a v první polovině 20. století zejména v souvislosti s tzv. uměleckou avantgardou. Můžeme tedy shrnout, že „moderní doba‘ je symbolickým vyjádřením

⁵² [24, s. 39]

⁵³ [26, s. 113]

*distance vůči ‚starým dobám‘, z nichž se jednotlivci i společnost vydali směrem k novým, lepším zítřkům.*⁵⁴

Jak uvidíme, výraz postmoderní se stává běžnou součástí slovníku intelektuálů až ve druhé polovině 20. století; poprvé se však objevuje o několik desetiletí mj. rovněž v souvislosti s určitými uměleckými směry.

První použití tohoto pojmu připisuje Stanley J. Grenz s odvoláním na Ch. Jenckse⁵⁵ španělskému spisovateli Federicu de Onisovi, který jej v literárně-vědném kontextu použil v roce 1934 jako „*pojmenování zvratu uvnitř modernismu.*“⁵⁶ S odvoláním na S. Connora⁵⁷ a M. Roseovou⁵⁸ se dále zmiňuje o prvním užití pojmu u historika Arnolda Toynbeeho v jeho díle STUDY OF HISTORY, podle něhož „*se postmoderní éra vyznačuje ukončením západní nadvlády a odezníváním individualismu, kapitalismu a křesťanství.*“⁵⁹

Wolfgang Welsch pak upřesňuje, že Toynbeeho užití pojmu post-modern se objevuje v roce 1947, zároveň se však zmiňuje o dvou ještě dřívějších výskytech, než u Toynbeeho a de Onise. Německého spisovatele Rudolfa Pannwitze z roku 1917 cituje i s absentující interpunkcí následovně: „*sportovně zocelený národně uvědomělý vojensky vychovaný nábožensky probuzený postmoderní člověk je okoralý měkkýš správný střed mezi dekadentem a barbaram uniknuvší z rodícího víru velké dekadence radikální revoluce evropského nihilismu,*“ a také upozorňuje na patrnou inspiraci Nietzsche: „*postmoderní člověk je jen slovně obnovené opakování Nietzscheho ‚nadčlověka‘, tak jako je Nietzscheho diagnóza vůbec patologií moderny.*“⁶⁰ Ještě dříve než u Pannwitze však Welsch zmiňuje s odvoláním na D. Higginse⁶¹ použití pojmu „postmoderní malířství“ u malíře Johna W. Chapmana dokonce již kolem roku 1870; podle něho mělo toto být „*modernější než tehdy nejpokročilejší malířství, než malířství francouzského impresionismu.*“⁶²

2.2.2 Filosofická reflexe

V první polovině 20. století má tedy pojem svůj obsah především v umění. Do společenských věd ovšem proniká až v jeho 2. polovině a jako propracovaná filosofická koncepce se objevuje až v roce 1979 u Jeana-Françoise Lyotarda.⁶³ On a další autoři francouzského původu, jako Michel Foucault nebo Jacques Derrida, rozvíjejí vlastní koncepce postmoderního chápání lidského vědění a jeho fungování ve společnosti.

2.2.2.1 Lyotard

V Lyotardově „příběhové“ analýze stavu lidského poznání je moderna jakýsi poslední univerzální světonázor, všeobjímající (meta)příběh (vyprávění, narace), který byl ještě schopný vysvětlit svět jako celek pomocí jediné, univerzální, nezpochybnitelné pravdy, a to na základě negativního vymezení se vůči příběhům dřívějším. Více či méně podobné (ve smyslu své

⁵⁴ [40, s. 180]

⁵⁵ Konkrétně na jeho knihu WHAT IS POST-MODERNISM? vydanou ve 3. vydání v New Yorku v roce 1989.

⁵⁶ [20, s. 24]

⁵⁷ Steven Connor a jeho kniha POSTMODERNIST CULTURE, vydaná v Oxfordu v roce 1989

⁵⁸ Mj. článek DEFINING THE POST-MODERN ve sborníku THE POST-MODERN READER z roku 1992

⁵⁹ [20, s. 24]

⁶⁰ [21, s. 22-23]

⁶¹ viz poznámka 1a na str. 171 tamtéž

⁶² Tamtéž, s. 22

⁶³ Tamtéž, s. 39

univerzálnosti) světonázory totiž existovaly i dříve a nelze je od metapříběhu moderny zcela oddělit. V pojetí moderny se pravdou rozumí, zjednodušeně řečeno, schopnost úplného poznání na základě pozitivistického přístupu k realitě (s předpokladem, že to je možné), tedy přístupu důsledně založeném na empirii a odvrhujícím veškerou spekulaci.

Prolog k tomuto příběhu⁶⁴ napsala již renesance svým zaměřením na člověka. Připravila tak scénu pro novověk, který přichází s hlavními postavami v podobě lidského rozumu a smyslů, nedlouho na to se přidává osvícenství se svou neomezenou důvěrou ve vědu a pokrok. Zápornými postavami jsou pak mýtus, pověra a tmářství, související zejména s pokleslými mravy uvnitř katolické církve⁶⁵. Role Boha je redukována na architekta přírody a samostatným a svobodným činitelem ve světě se stává právě člověk. Nástrojem se mu postupně stává pozitivní věda a na základě nových objevů a vynálezů bouřlivě se rozvíjející technika. Bůh v této akčně laděné části umírá; cesta je volná ke konečné katarzi v podobě maximálního blaha a věčného míru pro celé lidstvo.

Smrt Boha v Nietzschevě ZARATHUSTROVI znamenala podle Grenze „začátek konce moderní doby a zahájení těhotenství doby postmoderní.“ Právě Nietzsche bývá vnímán jako filosof, na něhož navazují filosofové postmodernismu, jako výše zmínění Foucault, Lyotard nebo Derrida. Grenz dále upřesňuje, že „postmodernismus s sebou nese radikální odmítnutí osvícenského programu a moderního technického ideálu spolu s filozofickými předpoklady, na nichž spočívá.“⁶⁶ Nestaví však na tom, že se negativně vymezuje k něčemu, co mu předcházelo. Spíše odmítá samotnou možnost jednotného výkladu světa. Postmodernismus v podstatě říká, že žádný univerzální, všeobecně platný světonázor neexistuje. Existuje spíše množství různých názorů vedle sebe. Postmodernismus znamená především pluralismus,⁶⁷ a to nikoli nutně jako něco nového, co by jakékoli starší názory vnímalo negativně či otvíralo novou epochu, ale jako pluralita tyto starší názory zahrnující. „Postmoderna nežije novověce-modernisticky-progresivisticky z údajné negace všeho minulého, nýbrž odvážně čelí přítomné současnosti nesoučasného a bez ostychu před dějinami zkoumá všechny předchůdce, které vítá.“⁶⁸ I když se tedy sice postmoderní se vůči modernímu vymezuje, ostatně už svým názvem následuje po moderně,⁶⁹ nemáme si představovat, že se jedná o nějaký nový přístup přinášející svou vlastní „pravdu“.

Aby se lidské vědění legitimovalo jako prostředek potvrzení toho kterého příběhu, potřebuje ukázat svůj vnitřní soulad s tímto příběhem. Právě vztahu příběh versus vědecké poznání se Lyotard věnuje ve své POSTMODERNÍ SITUACI. Operuje s pojmem metadiskurs, který chápe právě jako legitimizační prostředek vědy:

„Když se tento metadiskurs uchyluje explicitně k tomu či onomu velkému příběhu, jako je dialektika Ducha, hermeneutika smyslu, emancipace rozumného subjektu či pracujícího

⁶⁴ Tento odstavec vychází zejména z pojetí základů moderny popsaných ve 4. kapitole u již výše citovaného Grenze [20, s. 63-85]

⁶⁵ S kritickým přístupem k dějinám katolické církve „zevnitř“ se lze dnes setkat např. u kněze a teologa Hanse Künga; viz jeho MALÉ DĚJINY KATOLICKÉ CÍRKVE, vydané i v češtině. [37]

⁶⁶ [20, s. 86]

⁶⁷ [21, s. 51]

⁶⁸ [21, s. 52]

⁶⁹ Blíže k významu slůvka „post-“ zde viz Lyotardův dopis Jessanymu Blauovi: [23, s. 69]

*člověka nebo rozvoj bohatství, budeme vědu, která hledá svoji legitimizaci v odkazu na něj, označovat jako „moderní“.*⁷⁰

Postmodernou pak nazýváme přístup, který tento pohled „boří“. Postmoderna znamená „nedůvěřivost vůči metanarativním příběhům“,⁷¹ o kterých byla řeč výše. Nejedná se tedy o „nový příběh“, ale spíše o výzvu k dialogu mezi jednotlivými příběhy. Důsledkem je mimo jiné právě fakt, že vymezení se k moderně, o kterém byla řeč výše, nemůže - alespoň ve filosofickém smyslu - být jejím odmítnutím (jako to bylo zpočátku snad patrné u umění), ale naopak jejím zahrnutím do portfolia příběhů, které spolu mají tento dialog vést.⁷²

Welsch upozorňuje, že v Lyotardově pojetí není postmoderna podmíněna technologií, jíž dnešní člověk disponuje. Nemáme vytvořit myšlení, které jí bude odpovídat, spíše naopak: nejprve si učinit jasno o povaze současného vědění a na základě toho se – třeba i kriticky - vyrovnat s novými technologiemi.⁷³

2.2.2.2 Derrida

Sám Lyotard se v POSTMODERNÍ SITUACI hlásí metodologicky k Wittgensteinově teorii řečových her.⁷⁴ Podobný „jazykozpytný“ přístup můžeme pozorovat i v díle Jacquesa Derridy. Derrida ale spíše útočí na to, co nazývá logocentrismem filosofie. Upozorňuje na „její tendenci posuzovat ostatní literární projevy, zatímco sama odmítá myšlenku, že je určitým typem literatury.“⁷⁵ Každý filosofický text se totiž po napsání svým autorem „osamostatňuje“, můžeme říci, že začíná žít svým vlastním životem⁷⁶. S odkazem mj. na de Saussureův KURS OBECNÉ LINGVISTIKY sleduje rozdíl mezi mluvením jako něčím okamžitým a pomíjícím a psaním jako něčím permanentním a stabilním⁷⁷, a požaduje, aby gramatologie, tedy věda o psaní,⁷⁸ veškerý logocentrismus dekonstruovala.⁷⁹ Právě pojem dekonstrukce je zásadní pro Derridovu filosofii; sám Derrida sice, zcela v souladu se svým tvrzením, že význam jakéhokoli textu není možné zjistit rychle⁸⁰ a instantně, nedává jednoznačnou definici dekonstrukce a definuje ji spíše podle toho, čím není. Zjednodušeně ji však můžeme chápat jako jazykový prostředek odbourávání filosofického logocentrismu, tedy předpokladu, že za naším jazykovým projevem je skryta nějaká dohledatelná skutečnost.⁸¹

2.2.2.3 Foucault

Vraťme se ještě jednou k postmodernímu pohledu na teorii poznání. Podobný přístup k poznání jako u Lyotarda, ovšem spíše se zaměřením na jeho role ve společnosti než z pohledu jazykové kritiky, najdeme i u Michela Foucaulta, který vědu dokonce chápal jako prostředek, jímž moc ve státech upevňuje samu sebe, potvrzuje svou legitimitu. Moderní, popř. osvícenské názory na rozum a pokrok Foucault považoval za „problematické, protože vyžadují, abychom rozmanitost skutečnosti vměstnali

⁷⁰ [22, s. 97]

⁷¹ [22, s. 97]

⁷² [33, s. 16]

⁷³ [21, s. 40]

⁷⁴ [22, s. 107-09]

⁷⁵ [20, s. 136]

⁷⁶ [20, s. 138]

⁷⁷ [38, s. 35-36]

⁷⁸ [38, s. 4]

⁷⁹ [39, s. 46]

⁸⁰ [20, s. 145]

⁸¹ [20, s. 144]

do umělé homogenity.⁸² I když sám Foucault pojem postmodernismus nepoužíval⁸³, zcela v postmoderním duchu považuje jednotlivé „pravdivé diskursy“ pouze za jakési „režimy pravdy“, jež se snaží pouze legalizovat současné společenské struktury a maskovat tak vůli k moci, která v nich působí.⁸⁴ Doslova říká:

„Truth is a thing of this world: it is produced only by virtue of multiple forms of constraint. [...] Each society has its régime of truth, its ‚general politics‘ of truth: that is, the types of discourse which it accepts and makes function as true; the mechanisms and instances which enable one to distinguish true and false statements [...].“

„Pravda je záležitostí tohoto světa: je vytvářena pouze na základě četných forem omezení. [...] Každá společnost má svůj režim pravdy, své ‚všeobecné přesvědčení‘ o pravdě: tedy, ty typy diskursů, které přijímá a nechává fungovat jako pravdivé; mechanismy a příklady, které člověku umožňují rozlišovat pravdivá a nepravdivá tvrzení [...].“⁸⁵

2.2.2.4 Definice

Křesťanský pohled na postmodernu nebývá obvykle velmi vstřícný. R. Jaichandran a B. D. Madhav ho shrnují následovně: „Člověk neustále slyší o ústupu absolutních pravd, vytváření relativity, chybějícím smyslu a směřování dějinného přechodu, dezintegraci a rozdělení všech akademických subjektů do různorodých úhlů pohledu – s žádnými ‚odpověďmi‘, s žádnou shodou a s rozdrobením kulturních forem do ‚hravé oslavy‘ chaosu.“⁸⁶

Skutečně: máme-li zde různá metavyprávění, která mají odlišný „děj“ a mohou si i vzájemně odporovat, funguje-li vědění jako nástroj moci pro vlastní upevnění, požadujeme-li dekonstrukci myšlení na elementy, z nichž posléze budeme chtít poskládat nový celek, umožňující orientaci ve světě, hovoříme-li o jazykových hrách, o pluralitě názorů - jak se s tím vším může vyrovnat náboženství, které tradičně staví na pevných a neměnných hodnotách?

Je odpovědí soustředění se na víru, v níž je možné hledat shody s čímkoli novým spíše než v tradičním institucionalizovaném náboženství? Chceme-li se zabývat spiritualitou v postmoderní době, měli bychom uvedené argumenty brát v úvahu a podívat, zda je tento přístup možný.

Můžeme shrnout, že pod postmodernou budeme rozumět dobu zhruba od druhé poloviny 20. století, vyznačující se nejen rozdrobeností názorů, popř. i světonázorů (což by ostatně ani nebyla inovace postmodernismu), ale především myšlenkou, že žádný z těchto názorů nemá absolutní platnost, ale že naopak může platit více pohledů současně, přičemž tyto pohledy ve vzájemném dialogu přispívají k lidskému poznání. Doba nám bude vodítkem pro volbu autorů, jejichž texty se spiritualitou zabývají, nikoli myšlenek, které se, jak uvidíme, často nově pouze tváří - svůj původ mívají u autorů mnohem starších a nelze je od jejich nové aplikace oddělovat.

⁸² [20, s. 125]

⁸³ Bránil se i svému označení za strukturalistu, viz např. [20, s. 126]

⁸⁴ [20, s. 133]

⁸⁵ [36, s. 131]

⁸⁶ [19, s. 39]

3 ANALÝZA VYBRANÝCH AUTORŮ

3.1 Štampach: dialog jako cesta k porozumění⁸⁷

Ivan Odillo Štampach je výrazný český teoretik náboženství. Narodil se v roce 1946 a s pedagogickým a teologickým vzděláním působí v univerzitním prostředí, kde se dlouhodobě věnuje otázkám soudobé spirituality a jejímu vztahu k sekularizované společnosti. Z jeho díla jmenujme sociologicko-religionistickou studii NA NOVÝCH STEZKÁCH DUCHA, vydanou v nakladatelství Vyšehrad v roce 2010. V roce 2000 vydalo nakladatelství Portál jeho knihu A NAHOŘE NIC, zamýšlející se nad duchovním životem člověka. V následujícím textu si přiblížíme především myšlenky obsažené v jeho starší pulikaci ŽIVOT, DUCH A VŠECHNO, vydané nakladatelstvím Sursum v roce 1993.

3.1.1 Modernistická krize a její důsledky

V kapitole věnované postmodernismu jsme hovořili o moderním přístupu jako o takovém, který se snaží vymezit vůči něčemu minulému a který přichází s něčím novým, potažmo lepším, kdežto o přístupu postmoderním (ve filosofickém smyslu) jako o možnosti dialogu mezi jednotlivými přístupy či „příběhy“ a o možnostech, které se tím otvírají. Hovoří-li o přechodu od moderního k postmodernímu Ivan Štampach ve svém pohledu teologicko-religionistickém,⁸⁸ chápe jej jako krizi moderních hodnot, kdy „lidé přestávají důvěřovat tomu, co tvořilo moderní civilizaci.“ (s. 10) Postmoderní kulturu však nechápe jako příčinu zbourání těchto hodnot, ale spíše jako jedno z možných řešení této krize. Jedním z důsledků této kultury v novém věku⁸⁹ je i vznik tzv. alternativní spirituality (s. 11), jíž se v dalším textu zabývá. S definicí alternativní spirituality jsme se setkali již v kapitole 2.1.

V souvislosti se ztrátou hodnot Štampach hovoří o tzv. modernistické krizi na přelomu 19. a 20. století, kterou považovala za nutné řešit i tehdejší církev:

„Tehdejší modernisté chtěli podřídit bibli soudu analytického rozumu. Co by takovou kritikou prošlo, stalo by se novým předmětem víry. Když šlo o to, aby se církev vypořádala s náporem těchto nových myšlenek, nedostávalo se jí bohužel dost argumentů. [...] Sice bylo a je proti modernistickým omylům co namítnout [...], ale přesto se autorita [...] uchýlila k tomu, že zakročila disciplinárně. (s. 31)

V této souvislosti si můžeme připomenout kontroverzi ohledně dogmatu o neomylnosti papeže na I. vatikánském koncilu, vyjádřeném po složitých jednáních v dokumentu PASTOR AETERNUS.⁹⁰

Určitou odtrženost církve od dnešního člověka si uvědomovali také architekti vatikánského koncilu s pořadovým číslem II., konaným v letech 1962-1965. Je příznačné, že ve snaze přiblížit církev více potřebám dnešního člověka její představitelé nehovoří o modernizaci, ale o tzv. aggiornamentu, zdnešnění církve (s. 32).

⁸⁷ Odkazy uvedené pouze číslem strany v závorce se v této kapitole vztahují ke knize [28]

⁸⁸ Ivan O. Štampach často ve svém díle vystupuje v pozici religionisty, při jeho interpretaci je však třeba mít na zřeteli i jeho křesťanské východisko, ke kterému se hlásí, viz např. [28, s. 9]

⁸⁹ Přičemž tento pojem chápe v širším smyslu, než co se obvykle rozumí pod pojmem hnutí New Age.

⁹⁰ K tomu blíže viz např. [29]

V roce 2004 vyšel v nakladatelství Vyšehrad sborník textů katolických teologů, který tento výraz obsahuje přímo v názvu: AGGIORNAMENTO NA PRAHU 3. TISÍCLETÍ? Navazuje na holandský originál AGGIORNAMENTO Teda Schoofa z roku 1968 a na nepříliš úspěšný pokus o vydání českého překladu o tři roky později; nové vydání je ještě rozšířeno o další texty.⁹¹ Najdeme zde příspěvky od P. T. de Chardina, H. U. von Balthasara, H. Künga nebo K. Rahnera, ale i mnoha dalších významných teologů.

Výstupem z II. vatikánského koncilu je také dokument LUMEN GENTIUM, který obsahuje v článku 16 mj. následující pasáž:

Věčné spásy mohou totiž dosáhnout všichni, kdo bez vlastní viny neznají Kristovo evangelium a jeho církve, avšak s upřímným srdcem hledají Boha a snaží se pod vlivem milosti skutečně plnit jeho vůli, jak ji poznávají z hlasu svědomí.[...] Božská prozřetelnost neodpírá pomoc nutnou ke spáse těm, kteří bez vlastní viny ještě nedošli k výslovnému uznání Boha, ale snaží se, ne bez Boží milosti, o dobrý život. Neboť cokoli je u nich dobré a pravdivé, považuje církev za přípravu na evangelium[...].⁹²

Zde vidíme pokus o širší definici vztahu k jiným náboženstvím, o širší uchopení víry než v závislosti výhradně na křesťanské nauce. Štampach hovoří o rozdílu mezi tzv. exkluzivním a inkluzivním modelem vztahu křesťanství k jiným náboženstvím. Na rozdíl od modelu exkluzivního, který by se dal shrnout slovy „mimo církve není spásy,“ považuje k výkladu tohoto vztahu za vhodnější právě model inkluzivní, tolerantní, otevřený vůči podnětům zvenčí. „*Je to pozvání k setkání ve všem společném, ke snaze sblížit se tam, kde je to možné, aniž by to bránilo otevřenému nesouhlasu tam, kde souhlasit nelze,*“ (s. 55) dodává.

Zároveň Štampach klade otázku, jak jde tolerance dohromady s pravdou – vždyť nauky jednotlivých náboženství nejsou zdaleka totožné a křesťané jsou o té své jistě přesvědčeni, že je pravdivá. Odpovídá takto:

„Máme-li pravdu, neznamena to, že musíme mít vyčerpávající a úplné poznání. Jiní [...] mohou mít také pravdu a naše pravdy mohou společně lépe vystihovat skutečnost. Nám křesťanům mohou lidé jiných náboženství a lidé nově hledající na složitých duchovních cestách dneška připomínat pravdy, na které sami snad zapomínáme.“ (s. 56)

Ne tedy pravda, ale duchovní cesta je podle Štampacha jen jedna, a tou je vnitřní transformace člověka; „*dějinnou konkretizací této jediné cesty je Ježíš Kristus.*“ (s. 57) Upozorňuje na univerzálnost Krista ve smyslu neomezování se na určitou etnickou nebo sociální skupinu, což chápe jako pokrok oproti národní povaze židovství. (s. 54) Kristus zve ke spáse všechny národy, ne jenom Židy; ač sám Žid, dokázal přesáhnout uzavřenost etnické komunity, která ostatně v jeho době měla velmi daleko ke společné existenci v hermeticky uzavřené komunitě na určitém území.

3.1.2 Cesty k proměnám spirituality

Procesy industrializace a urbanizace zejména v 19. století přispěly k zpretrhání vazeb lidí na své dosavadní prostředí, a staly se tak katalyzátory procesu sekularizace zejména u společenské vrstvy profilující se nově jako dělnictvo. Ztráta vazeb spojená se ztrátou víry se však ještě umocnila ve 20.

⁹¹ Viz ediční poznámka v [30, s. 392]

⁹² [31, s. čl. 16]

století, podle Štampacha částečně jako reakce na fakt, že křesťanská civilizace nedokázala zabránit dvěma světovým válkám, v českém prostředí pak do značné míry také v souvislosti s poválečným vyhnáním etnických Němců z pohraničí a společenskými změnami následujícími nedlouho poté. (s. 30)

Procesu sekularizace se věnují knihy vydané v nakladatelství Centrum pro studium demokracie a kultury, v edici Quaestiones quodlibetales, zejm. sborníky textů SEKULARIZACE ČESKÝCH ZEMÍ V LETECH 1848-1914 z roku 2007, editoři L. Fasora, J. Hanuš a J. Malíř a VZNIK STÁTU JAKO PROCES SEKULARIZACE s podtitulem DISKUSE NA STUDIÍ ERNSTA-WOLFGANGA BÖCKENFÖRDEHO, jehož editorem je J. Hanuš.

Štampach se však na témže místě domnívá, že životní standard ani politický systém na úpadek religiozity nemá velký vliv a jako příklad uvádí Irsko nebo Polsko, kde je zejména katolická církev tradičně velmi silná (Polák byl ostatně i Karol Wojtyła alias Jan Pavel II., první neitalský papež po téměř půl tisíciletí, zvolený v roce 1978 a v době vydání Štampachovy knihy stále úřadující.)

Jak jde tedy sekularizace dohromady s obnovou náboženského cítění, ba dokonce s rozšiřováním jejího záběru do mimokřesťanské oblasti? Není nakonec mezi oběma jevy příčinný vztah? Pokud by sekularizace byla jevem, který otevírá cestu novým formám spirituality, dalo by se to chápat tak, že duchovní prožitek je člověku (popř. jen některým lidem) imanentní, že ztráta duchovního obsahu vede k vytvoření určitého duchovního vakua, které hledá své jiné naplnění?

„Vracíme se ke staré pravdě, že že spása znamená uzdravení duše, i když se nemůže zapomínat na to, že duševní zdraví samo o sobě ještě není posledním cílem. Ten zůstává za hranicemi tohoto světa.“ (s. 35)

V jiné své knize, A NAHOŘE NIC... Štampach upozorňuje, že i když je dnes například běžné vnímat vědu a spiritualitu jako odporující si protiklady, jedná se spíše o nedorozumění.

„Neduchovní nebo protiduchovní chce být pouze scientistní výklad světa. [...] Pracuje s krotkými, tradičními hypotézami a chce jimi vše beze zbytku vysvětlit. Pro jiné interpretace uvnitř vědy, natož za jejími hranicemi, má jen výsměch a pohrdání.“⁹³

Věda samotná se však podle Štampacha naopak ukazuje jako duchovní disciplína. Nejen svými přesahy do problematiky etické, ale i svými výklady např. kosmologickými nepůsobí dojmem, že by náboženství, případně duchovnu nějak odporovala. (s. 25)

Právě moderní kosmologické výklady vesmíru na vědecké bázi jsou pro dnešního člověka velmi přitažlivé. V České republice existuje hned několik vydavatelství, v nichž vycházejí četné popularizační knihy o výsledcích nových výzkumů v kosmologii, astrofyzice a dalších oborech od výrazných vědců v těchto oborech se pohybujících. Jmenujme např. edici Kolimbus vydavatelství Mladá Fronta (Greenův ELEGANTNÍ VESMÍR, Grygarův VESMÍR, JAKÝ JE, Hawkingova STRUČNÁ HISTORIE ČASU), edici Fénix vydavatelství Paseka (Kirshnerův VÝSTŘEDNÍ VESMÍR, Barrowova KNIHA O NEKONEČNU), edici Aliter vydavatelství Dokořán (Reesův NÁŠ NEOBYČEJNÝ VESMÍR) a mnoho dalších.

⁹³ [58, s. 24]

3.1.3 Reinkarnace a astrální světy

Štampach se také pokouší vyrovnat s otázkou v křesťanství poměrně ožehavou, s otázkou reinkarnace. Byť se křesťanští myslitelé s touto problematikou vyrovnávali mnoha způsoby, sahajícími od naprostého odmítání až po určité syntetické, či eklektické přístupy, v době, kdy do euroatlantické civilizace pronikají východní filosofické systémy se svým cyklickým chápáním dějů, přichází tato otázka opět na pořad dne.

Kupříkladu český mystik a duchovní učitel Eduard Tomáš považuje nauku o inkarnaci a karmické energii za integrální součást původního křesťanství, které však v průběhu prvních staletí nového letopočtu bylo autoritou církevních otců dle jeho názoru zpochybněno a z nauky odstraněno.⁹⁴

Štampach při zkoumání této problematiky požaduje přísně vědecký přístup založený na zkoumání faktů a pokouší se hledat alternativy výkladu s poukazem na filosofické obtíže, které reinkarnační nauka přináší. Není pochopitelně naším cílem tuto otázku filosoficky řešit (popř. zkoumat, zda je to vůbec možné); zajímavý je pro nás samotný fakt pokusu o vyrovnání se s touto problematikou z jeho pohledu. Text na stránkách 67-74 ukazuje nejen autorovu obeznámenost východními filosofickými systémy, ale i snahu uchopit ji pomocí vědecké metody.

Určitý sklon k touze po přesahu či tajemnu u dnešního člověka je patrný také z toho, co se nazývá západní esoterismus. Štampach hovoří o tzv. subtilním světě, o tom, co se má v chápání soudobých esoteriků nacházet „mezi člověkem a poslední Skutečností“ (s. 81) Jedná se o různé koncepce „astrálních světů“, „parapsychologických sil“ a podobných jevů. Nový svět se podle Štampacha začne člověku otevírat, pokud rozvine svou vnímavost. (s. 82) Každý takový duševní pohyb znamená, že se člověk kamsi posouvá, že nezůstává ve svém vývoji ustrnulý.

Na téže straně se v této souvislosti zmiňuje například o centru Findhorn ve Skotsku. Jedná se o ekovesničku, která svým obyvatelům slouží zároveň jako centrum duchovního hledání. Podobných ekovesniček existuje celá řada, i když ne všechny mají tak silné duchovní zaměření jako právě Findhorn.⁹⁵

Téma Štampach shrnuje následovně:

„Lze tedy snad shrnout, že mezi hmotným světem, jak jej běžně známe, a božským prazákladem světů je jakýsi prostor, se kterým si neumíme dost dobře poradit. Moderní mentalita, ze které jsme vyrostli, nás nevybavila dostatečnou vnímavostí a pozorností k tomu, abychom se této sféry dotkli svou zkušeností, a nenabízí nám ani pomoc při výkladu.“

Hovoří o Božích poslech neboli andělech a jejich vlivu na hmatatelný svět, kteří jsou známi z křesťanské tradice. Připomíná ale, že věrouka se k této problematice nevyjadřuje a navrhuje neupínat se k podobným subtilním světům, odpoutat se od nich a jít k Prameni.

⁹⁴ [59]

⁹⁵ V České republice existuje například sídlo 9 pramenů na Moravě.

3.1.4 Obnova církve

Že se obnovuje a zároveň mění duchovnost lidí současnosti se zdá být nepochybné. Co ale s církvemi jako institucemi? Církev se v některých ohledech zkompromitovala a ukázalo se také, že ne vždy dokázala pružně reagovat na nové výzvy, a pokud reagovala, považovala změny za konečné a neměnné. *„Křesťané bez rozdílu konfese, ať reformační nebo nereformační, si dnes už naštěstí společně uvědomují, že církev se potřebuje obnovovat trvale. [...] Už je, ať chce nebo nechce, církví nového věku.“* (s. 117) K tomuto novému věku se může církev postavit třemi způsoby: *„jednoznačně odmítnout, naivně do něj vplout nebo se pokusit o dostatečně jemné rozlišení přijatelných a nepřijatelných hodnot.“* (s. 117-118)

Církev byla již mnohokrát nucena utkat se s rozličnými odlišnými názorovými proudy. Štampach připomíná, že *„církev minulosti i současnosti se snažila a snaží přejímat a zpracovávat podněty z prostředí, jež ji obklopuje.“* (s. 118) Schopnost dialogu nevede k destrukci, ale k obohacení o nové podněty, čímž se znovuotevívá cesta k návratu chápání církve jako instituce, skrze kterou k člověku promlouvá poselství evangelia. Společně se spisovatelem Brucem Marshalllem přirovnává víru k dobrému vínu a církev ke skleničce. *„Je výborné, že máme z čeho pít víno víry, ale běda tomu, kdo by chtěl místo pití vína polykat skleničky,“* dodává. (s. 123).

3.2 Vattimo: hermeneutika jako nová cesta ke křesťanství

Gianni Vattimo je známý italský politik a filosof, narozený v roce 1936, působící na univerzitě v Torinu. Je autorem studií mj. o Nietzscheovi a Heideggerovi, filosofických spisů jako *IL PENSIERO DEBOLE* (Slabé myšlení), *LA FINE DELLA MODERNITÀ* (Konec modernity) nebo *LA SOCIETÀ TRANSPARENTE* (Transparentní společnost). Nepočítáme-li drobnější spisy, je poslední jmenovaná kniha jediná, která Vattimovi zatím vyšla v češtině. V překladu Antonína Kosíka ji v roce 2013 vydalo nakladatelství Rubato. Vattimovy knihy věnované úvahám o postmoderním náboženství jako *CREDERE DI CREDERE* (Uvěřitelná víra⁹⁶, anglicky vyšlo pod názvem *BELIEF*) či *DOPO LA CRISTIANITÀ* (Po křesťanství, *AFTER CHRISTIANITY*) na svůj český překlad zatím čekají. Především knize *AFTER CHRISTIANITY*⁹⁷ se budeme v následující analýze věnovat.

3.2.1 Filosofické předpoklady

Filosofickým východiskem Vattimova přístupu k víře je nietzscheovská smrt Boha následovaná Heideggerovým ohlášením konce metafyziky. (s. 12) Nechce se však spokojit s doslovným chápáním Nietzscheho myšlenky a upozorňuje, že tím Nietzsche „nezavádí žádnou ateistickou metafyziku, která by zahrnovala tvrzení, že je schopna správně popsat realitu jako něco, z čeho je Bůh vyloučen.“ (s. 13) Pokud by totiž prohlásil Boha za neexistujícího, zaváděl by tím pouze novou absolutní, metafyzickou pravdu; právě proti takovým ale sám vystupoval. „*Bůh je mrtev*“ neznamená nic jiného než fakt, že neexistuje žádný neměnný základ.“ (s. 3) Právě to je potřeba si uvědomit, chceme-li dobře pochopit spojení mezi oběma autory; Heideggerovu polemiku s evropskou metafyzickou tradicí totiž Vattimo považuje za analogii právě Nietzscheovy smrti Boha. Nietzsche i Heidegger jsou pro Vattima „antimoderní, ale také antikřesťanští,“ (tamtéž) na druhou stranu však říká, že oba „promlouvají [...] především z pozic křesťanské tradice.“^{98; 99}

Na okraj je třeba poznamenat, že konec metafyziky v Heideggerově pojetí zdaleka není názorem konsenzuálně přijímaným. Jiří Prinz vidí v návratu ke klasické metafyzice dokonce východisko z neřešitelných rozporů, pramenících z pokusů o fúzi teologie s postmoderní filosofií. Prinz ovšem nehovoří z postmodernistické, nýbrž spíše teologické pozice; polemicky se vyjadřuje mj. i o přístupu Gianniho Vattima.¹⁰⁰

Svět již ale není možné „sjednotit za každou cenu ve jménu jedné pravdy,“ (s. 5) (dodejme: ať už té křesťanské či jiné), alespoň ne pluralitní svět, ve kterém dnes žijeme. To však nevylučuje, ale naopak umožňuje cestu k dialogickému konsensu, který je možné vystavět bez nároku na absolutní pravdu. Tím se podle Vattima otevírá možnost obnovy křesťanské víry v novém pojetí, možnost víry v Boha, který již sice nebude Bohem metafyziky či středověkého scholasticismu, nebude Bohem Bible, ale bude Bohem slučitelným s filosofickým myšlením nové doby, které se právě díky této proměně již nepotřebuje hlásit k filosofickému ateismu.

⁹⁶ Těžkosti spojené s překladem jemných nuancí italského slova *credere* vysvětluje Vattimo hned v úvodu knihy *AFTER CHRISTIANITY*.

⁹⁷ Odkazy pouze s číslem strany v závorce se v této kapitole vztahují vždy ke knize [42]; italský originál *DOPO LA CRISTIANITÀ* do angličtiny přeložil Luca D'Isanto, překlady z anglické verze do češtiny pořídil autor práce.

⁹⁸ [41, s. 50]

⁹⁹ Otázkou je, zda tak oba činí vědomě či nevědomě; v citované stati nicméně Vattimo především vytýká teoretikům postmodernismu, že si toho nepovšimli.

¹⁰⁰ Viz [45]

V souvislosti se ztrátou nároku na absolutní pravdu je třeba se zmínit ještě o jednom pojmu pocházejícím od Gianniho Vattima (a později rozvíjeném dalšími autory) a tím je pojem slabé myšlení.¹⁰¹ Znamená v zásadě požadavek na ukončení lpění na absolutní pravdě a umožnění pluralitního pohledu v duchu postmodernismu.

Smrt Boha Vattimo chápe především jako smrt morálního Boha, kterého ztotožňuje s Bohem filosofů, jak ho chápal Blaise Pascal. (s.15) Tuto smrt zapříčinili podle Nietzscheho sami věřící. Jeho myšlenkový postup Vattimo shrnuje následovně:

„The belief in God was a powerful instrument of rationalization and discipline, which enabled man to leave the primitive state of the bellum omnium contra omnes, favoring the constitution of the ‚scientific‘ world view and paving the way for technology, with its reassuring effects that facilitate existence. For this reason, today’s ‚civilized‘ man no longer needs to believe in God.“

„Víra v Boha byla mocným nástrojem vysvětlování a kázně, který člověku umožnil opustit primitivní stav války všech proti všem, čímž dal přednost utváření ‚vědeckého‘ pohledu na svět a zároveň otevřel cestu technice i s jejími život ulehčujícími důsledky. Z tohoto důvodu již dnešní ‚civilizovaný‘ člověk nepotřebuje věřit v Boha.“ (s. 12)

Vattimo však požaduje, aby toto tvrzení nebylo vnímáno jako doslovné. Ani ke smrti Boha, ani ke konci metafyziky nelze přistupovat objektivně, ale je to spíše událost, která proměňuje osobu, která toto tvrzení uslyší. (s.13) Postmoderní filosofie totiž nemůže již dávat objektivní popisy, ale pouze interpretace. „Pluralismus bez ústředního bodu naší postmetafyzické doby podkopal teoretickou možnost rozlišování mezi metaforickým a běžným jazykem.“ (s. 16) A i díky tomu nejen že filosofický ateismus již není nutný, není dokonce ani možný. „Konec metafyziky a smrt morálního Boha zlikvidovala filosofickou základnu ateismu.“ (s. 17) Zatímco pozitivismus kritizoval důkazy Boží existence, smrt Boha činí naopak nemožným důkaz Boží neexistence. Paradoxně se tak otevírá cesta pro obnovu náboženského života. Zánik metafyziky totiž ve filosofickém myšlení vyvolává větší otevřenost vůči náboženské zkušenosti. (s. 26) Sám Vattimo cítí „kolem sebe obnovenou náboženskou vnímavost, která se zdá být neurčitá a nedefinovatelná pomocí žádného dogmatu.“¹⁰² (Sám nicméně o stránku dále přiznává, že u něho samotného může být návrat náboženství způsoben zkušeností smrti okolo něho.)

3.2.2 Recepce Jáchyma z Fiore

Podle Vattima takováto nová náboženská zkušenost odpovídá tomu, co Jáchym z Fiore označil svého času jako věk ducha.

Shrňme si stručně Jáchymův text TŘI DOBY SVĚTA. Dějiny světa dělí na tři epochy: věk Otce, věk Syna a věk Ducha Svatého. Věk Otce je doba starozákonní, jíž dominovala nauka. Probíhala v otroctví a vyznačovala se pohromami a strachem. Věk Syna je ten, který přišel společně s Kristem, a dominantní v něm je moudrost. Charakteristická je pro něj synovská služba, činnost a víra. A konečně věk Ducha je nadcházející stav života v dokonalé milosti. Dominovat v něm bude

¹⁰¹ V italštině il pensiero debole, do angličtiny překládané jako weak thought.

¹⁰² [43, s. 21]

pochopení. Odvíjet se bude „pod korouhví svobody“ a bude se vyznačovat kontemplací a láskou. Jáchym, který žil období vrcholící scholastiky, se domníval, že tento nový věk má brzy přijít.¹⁰³

Vattimo si uvědomuje Jáchymovy sklony k dešifrování různých skrytých poselství v Bibli - v oné i pozdější době ostatně běžné – nechce jim však věnovat pozornost. Za důležitou považuje především Jáchymovu předpověď příchodu věku ducha jako období, kdy končí doslovné chápání Písma a jeho význam je spiritualizován, zduchovňován. Právě období konce metafyziky vnímá Vattimo jako takové, které k podobné proměně má dobré předpoklady a srovnává jeho znaky s těmi, které příchod věku ducha měly signalizovat v Jáchymově pojetí (s. 30-31) S koncem možnosti doslovného chápání a příchodem věku intepretace se otevírá možnost chápat poselství Písma a tím i cestu ke spáse „*spíše plněji a precizněji než doslovněji a objektivněji.*“ (s. 26) (Víceznačné chápání Písma ostatně nebylo cizí ani době, kdy Jáchym z Fiore žil, jak připomíná Vattimo na straně 28.)

“If by now we are, at least in principle, in the age of spiritual interpretation rather than the age of literal interpretation of sacred Scripture, it seems clearly a contradiction to demand that biblical narratives be read as narratives of events that are ‚objectively‘ true or as prophecies of events that are ‚really‘ destined to take place in world history.”

“Jsme-li nyní, alespoň principiálně, ve věku duchovní interpretace a nikoli ve věku doslovné interpretace svatého Písma, zdá se být jasný protimluv požadovat, aby se biblická vyprávění četla jako vyprávění o událostech, která jsou ‚objektivně‘ pravdivá nebo jako proroctví událostí, které jsou ‚skutečně‘ předurčeny k tomu, aby se odehrály ve světových dějinách.” (s. 29)

O proroctví je možné mluvit jen díky tomu, že dějiny spásy zůstávají nenaplněny. Recepce dějin spásy je podle Vattima dokonce konstitutivním prvkem, mohli bychom říci „smyslem“ celé židovsko-křesťanské tradice, což z ní činí vhodného kandidáta na univerzální náboženství (ovšem bez nároku na jedinou pravdu). (s. 27)

Vattimo se zmiňuje o vlivu Jáchymova díla na řadu pozdějších učenců, jako byli filosofové Schelling a Hegel, či francouzský teolog Henri de Lubac, větší prostor však věnuje německému romantickému básníku Novalisovi. Ten ve svém eseji KŘESŤANSTVÍ NEBOLI EVROPA sice požaduje návrat k tradičnímu evropskému katolictví, je to ovšem hlavně proto, že se domnívá, že v tomto prostředí se německý romantismus a idealismus bude moci přetavit „v nové náboženství, kde ‚je vyvíjeno nekonečné množství intelektuálního duchovna.‘ [...] Takovéto náboženství [...] musí být postaveno na troskách papežství a sektářského protestantismu ‚a opět utvořit viditelnou církev bez ohledu na národní hranice.““ (s. 34)

Za další vlivný text považuje Vattimo Weberův spis PROTESTANTSKÁ ETIKA A DUCH KAPITALISMU.¹⁰⁴

Stručně můžeme připomenout, že podle Webera protestantský požadavek skromnosti, odříkání a zbožnosti v životě vedl k postupnému hromadění kapitálu a jeho investicím, což vyvrcholilo prudkým rozvojem průmyslové výroby zejména v 19. století, ještě umocněným smyslem lidí vychovaných v duchu protestantismu pro povinnost pracovat.

¹⁰³ [47, s. 51]

¹⁰⁴ V češtině vyšel v knize MAX WEBER: METODOLOGIE, SOCIOLOGIE, POLITIKA vydaném nakladatelstvím OIKOYMENH nejnověji v roce 2009.

Kapitalistická racionalizace světa je podle Vattima úzce spjata s procesem sekularizace, kterou teolog Karl Barth považuje za „paradoxní potvrzení faktu, že Bůh radikálně přesahuje jakékoli naplnění ve světě,“ a kterou jiný teolog Dietrich Bonhoeffer vidí jako příznak lidské nedostatečnosti. (s. 36)

Sekularizace a obnova náboženství si zdánlivě vzájemně odporují. Hovoří-li však současné myšlení o Bohu, jedná se o jiného Boha charakterizovaného zejména mizením posvátného. Jeho jinakost je dána jeho transcendencí, nikoli posvátnem. Bůh, který se mění, je především Bohem starozákonním. Vattimo upozorňuje na odlišnost svého pohledu od toho, který je běžný v současné kultuře, podle které obnova náboženství bude možná pouze ve formě otevřenosti vůči zcela jinému. Toto zcela jiné totiž není vtělený křesťanský Bůh, ale Bůh metafyziky, který si ponechává mnoho vlastností „násilného“, „vrtošivého“ Boha přírodních náboženství. Bůh však podle něho z nebeské transcendence sestupuje, aby se mohla naplnit změna ohlášená evangeliem. (s. 37-39)

3.2.3 Nová definice Západu

V páté kapitole, jejíž název *The West or Christianity* (Západ neboli křesťanství) je zjevně inspirován výše zmíněným Novalisovým esejem, se Vattimo pokouší nastínit možnou novou definici západního světa po pádu železné opony a po rozpadu východního politicko-vojenského bloku. Píše:

„At a time when the West can no longer define itself only as an alternative to the evil empire of communist totalitarianism and when it is making an effort to recover autonomously and positively its own physiognomy, it encounters precisely its own Christian origin, in the form of a heritage that is certainly changed and ‚shifting‘ but nevertheless constitutes its sole identifying element.“

V době, kdy se Západ již nemůže definovat pouze jako alternativa ke zlé říši komunistické totality, a kdy vyvíjí úsilí, aby získal nezávisle a rozhodně zpět svou vlastní tvář, naráží právě na svůj vlastní křesťanský původ v podobě dědictví, které je jistě změněné a ‚posunuje se‘, nicméně i tak utváří jeho jediný rozpoznávací prvek. (s. 73)

Je však možné Západ definovat jako sekularizované křesťanství? Sekularizaci podle Vattima nemůžeme chápat jako radikální zřeknutí se či přerušení, protože by to znamenalo zanedbání hermeneutické zacyklenosti, do níž je každá existence vržena (takovéto zanedbání vytýká Hansi Blumenbergovi).

Hermeneutický přístup ve filosofii považuje Vattimo za nástroj, který přispěl k posunu od doslovného chápání Písma k většímu soustředění se na jeho duchovní obsah. „...*Hermeneutika – vyjádřená ve své nejradiálněji formě v Nietzscheho výroku a v Heideggerově ontologii – je rozvedením a vyvrácením křesťanského poselství*“.¹⁰⁵ To ale zároveň znamená nemožnost vrátit se k autentickému počátku v podobě židovsko-křesťanské tradice. Namísto toho Vattimo nabízí dvojí význam ekvivalence Západu a křesťanství: (s. 74)

a) západ si naléhavě potřebuje potvrdit vlastní kulturní identitu a nedokáže nalézt jinou, než je společný křesťanský původ v sekularizované podobě

¹⁰⁵ [41, s. 51-52]

b) obnovená životaschopnost křesťanství, která se prezentuje jako náboženské oživení současné doby, nemůže být ničím jiným než návratem křesťanství v podobě Západu.

Svou argumentaci opírá mimo jiné právě o výše zmíněná díla Novalise a Maxe Webera. K nim přidává ještě knihu Colina Campbella *ROMANTIC ETHICS AND THE SPIRIT OF MODERN CONSUMERISM* (Romantická etika a duch moderního konsumerismu). Podle Campbella nelze sklony ke spotřebě vysvětlovat pouze působením reklamy, ale důvodem je i evropská mentalita v poslední době charakteristická „zájmem o alternativní světy a tendencí k fantastice, a tím pádem také intenzivní potřebou novoty.“ (s. 76) Jedná se o důsledek sekularizace křesťanské religiozity. Oslabení víry v doslovné pravdy křesťanství zanechalo v myslích lidí touhu po jiných světech, což Campbell nazývá romantickou mentalitou.

Pokoušíme-li se dát myšlence Západu nějaký obsah, nenacházíme jej v konfliktu mezi kapitalistickou a technologickou racionalitou a idealistickými myšlenkami. Tím, že zmizely striktní diference, zejména vlivem masmédií, dochází k oslabení ideje pravdy a tím i reality. Všechny její složky se zdají být smíšeny do jednoho celku. Nelze například jednoznačně vysvětlit nárůst popularity papeže¹⁰⁶ (a to i mezi nevěřícími) jednou konkrétní příčinou, důvodů je možné nalézt celou řadu. (s. 73)

„If the West seeks its own identity, it must principally reckon [...] a Weberian capitalist rationalization plus the world of information and of proliferating interpretations without a center, which tends to weaken the sense of the terms being and reality. Now this set of phenomena may well be grasped as a whole only if it is seen as a major process of the secularization of the Judeo-Christian tradition.“

„Hledá-li západ svou vlastní identitu, musí vzít v úvahu zejména [...] weberovskou kapitalistickou racionalizaci plus svět informací a množících se interpretací bez ústředního bodu, který tíhne k oslabování smyslu termínů bytí a realita. Tato množina fenoménů může být uchopena jako celek pouze, bude-li nahlížena jako významný proces sekularizace židovsko-křesťanské tradice.“ (s. 79)

Vattimo se domnívá, že nejen že je Západ definovatelný jako sekularizované křesťanství, ale toto tvrzení zároveň obrací a říká, že křesťanství může znovunalezt samo sebe pouze, bude-li se identifikovat jako západní.

3.2.4 Proměna náboženství

Novalisovo tvrzení, že „*pravá anarchie je živnou součástí náboženství*“ (s. 80) je pro Vattima východiskem pro pluralitní chápání náboženství. Všimá si například, že oživení přítomnosti katolické církve ve společenské a kulturní sféře je „*doprovázeno zintenzivněním více či méně heterodoxních náboženských zkušeností, které mají svůj původ v křesťanských základech stejně, jako v muslimské tradici, ale také ve východních náboženských tradicích, především v buddhismu.*“ (s. 83) Vattimo tyto příklady uvádí jako důvod, proč bychom naši dobu neměli označovat jako post-křesťanskou nebo postnáboženskou, což jsou termíny používané Richardem Rortym.

¹⁰⁶ V době vydání knihy byl papežem Jan Pavel II., velmi populární jsou však i jeho nástupci. Viz též s. 83.

Již citovaná kniha BUDOUCNOST NÁBOŽENSTVÍ je vlastně dialogem mezi oběma mysliteli, Richardem Rortym a Gianni Vattimem, za editace Santiaga Zabaly. Rorty rozlišuje dva typy filosofů-ateistů: jednoho bychom mohli označit jako empirika, druhého jako antiklerikalistu. Druhý typ považuje za nebezpečnou hlavně víru institucionalizovanou, a to především tehdy, začne-li sledovat politické cíle. Sám přiznává, že nebyl v náboženském duchu vychován, a nabádá Vattima, aby jako ten, kdo si vztah k náboženství vypěstoval, netvrdil, že se domnívá, že věří, ale že si není jist, zda slovo víra správně vystihuje to, co cítí.¹⁰⁷ Dlužno podotknout, že Vattimo je mimo jiné i politikem.

Vattimo uvádí několik důvodů, proč se domnívá, že žijeme v době obnovené životaschopnosti náboženství. V bodech si ty hlavní můžeme shrnout takto:

1. Přispění papeže k pádu komunismu v zemích východního bloku.
2. Menší přímá angažovanost církve v politice.
3. Medializace bioetických a ekologických otázek.
4. Potřeba identity v situaci anomie.

Vattimo také upozorňuje, že smrt náboženství vedla k tomu, že jak analytická, tak kontinentální filosofie po wittgensteinovsku mlčely o teologii jako o něčem, o čem nelze hovořit. Avšak se zánikem velkých metavyprávění se také vytratila základna pro filosofický ateismus. Díky tomu již není možné hovořit o neexistenci Boha pouze na základě nemožnosti dokázat jeho existenci vědecky. (s. 86) Filosofie si sice navykla považovat otázku Boha za irelevantní, měla by se však vážně zabývat obrodou náboženství. Vattimo jde ještě dál, a ptá se, jak se filosofie má k novému obecně rozšířenému náboženskému uvědomění postavit. Odpovídá, že by se měla stát kritickým nástrojem pro odhalování jeho fundamentalistických nebezpečí, zároveň by ale měla uznat, že je sama součástí procesu návratu k náboženství. (s. 88)

Gianniho Vattima je možné považovat za představitele postmoderního přístupu k náboženství také díky proměně, kterou prošlo jeho vlastní náboženské cítění. Pohybuje se na pomezí náboženského a filosofického přístupu a posun v jeho chápání duchovnosti je charakteristický právě pro postmodernu. Z věřícího člověka se stal člověk domnívajícím se, že věří a jeho místy provokativní přístup poskytuje dostatek prostoru pro své čtenáře k urovnání vlastních domněnek.

¹⁰⁷ [46, s. 38]

3.3 Derrida: jak mluvit náboženství

Život francouzského filosofa Jacquesa Derridy je vymezen lety 1930 až 1994. Studoval především filosofii, kterou také v pozdějších letech přednášel na univerzitách. Zabýval se mimo jiné vztahem filosofie k jazyku jako klíčovému nositeli filosofických textů. Z jeho četných spisů jmenujme v roce 1967 vydanou knihu DE LA GRAMMATOLOGIE (O gramatologii), která je zásadní pro Derridovu filosofii dekonstrukce, či L'ÉCRITURE ET LA DIFFÉRENCE z téhož roku, v češtině vydaný pod názvem NÁSILÍ A METAFYZIKA nakladatelstvím Filosofia v roce 2002. V roce 1993 vyšel v nakl. Archa sborník Derridových TEXTŮ K DEKONSTRUKCI, a přeloženy jsou i některé další spisy. Předmětem naší analýzy bude spis VÍRA A VĚDĚNÍ: DVA PRAMENY NÁBOŽENSTVÍ V MEZÍCH PROSTÉHO ROZUMU.¹⁰⁸

3.3.1 Svaz na Capri

V úvodu svého textu Víra a vědění, záměrně koncipovaném jako 52 číslovaných aforismů, nám Derrida exponuje setkání v semináři o filosofii náboženství na italském ostrově Capri, které se odehrálo dne 28. února 1994¹⁰⁹ a účastnil se ho i Gianni Vattimo. V kurzívou psaném textu¹¹⁰ se zamýšlí nad tím, jaké možnosti, pokud vůbec nějaké, máme pro to, abychom dokázali hovořit o náboženství. Teologicky významné termíny, jako spása nebo zlo zde dává do souvislosti s diskursem o náboženství a ptá se, zda vůbec „*můžeme oddělit diskurs o náboženství od diskursu o spáse.*“ (s. 9) Takovouto spásou konkrétně pro mluvení o náboženství může být abstrakce. Ta je nutná pro odlišení, zároveň ale uvědomění si neoddelitelnosti, dvou termínů, vědění a víra. Píše:

„Vůči všem [...] silám abstrakce a oddělování [...] je ‚náboženství‘ současně v pozici jak reakčního antagonismu, tak stvrzujícího nadsazení. V takové pozici, kde vědění a víra, technická věda (kapitalistická a fiduciární) a věra, důvěra, věrohodnost, akt víry budou vždy spolčeny, v místě samotném, ve spojeneckém svazku jejich opozice.“ (s. 10)

Objevuje se motiv pouště, tedy pustého, prázdného místa, které jako by mělo být předpokladem pozdějšího naplnění, v tomto případě naplnění smyslem. Poušť zde reprezentuje ostrov, na kterém se setkání přátel konalo. Základním východiskem je pro ně předpoklad:

„Věříme, že můžeme předstírat, že věříme (fiduciární akt), že sdílíme nějaké předporozumění. Děláme, jako bychom měli společný smysl pro to, co ‚náboženství‘ znamená napříč jazyky, o nichž věříme (už teď tolik víry v tento den!), že jimi dokážeme hovořit.“ (s. 11)

I když z textu není zcela jasné, kdo všechno se debaty účastnil, uvádí Derrida, že účastníci hovořili čtyřmi jazyky: němčinou, španělštinou, francouzštinou a italštinou. (s. 12) (Z Vattimovy předmluvy ke knize RELIGION je nicméně zřejmé, že kromě nich dvou tam byl přítomen také Hans-Georg Gadamer¹¹¹ a máme-li usuzovat podle autorů dalších otištěných příspěvků v tomto sborníku,

¹⁰⁸ Odkazy v této kapitole uvedené pouze číslem strany se vztahují k [49]

¹⁰⁹ [50, s. 74]

¹¹⁰ Volba kurzívy přitom jistě není náhodná: Derrida, který si libuje ve dvoj- a víceznačných vyjádřeních, nazývá tento úvod ve francouzštině Italique.

¹¹¹ [51, s. viii]

např. také nedávno zesnulý španělský filosof Eugenio Trías. Derrida se na jiném místě zmiňuje také o italském filosofu Mauriziu Ferrarisovi). Máme zde tedy představitele čtyř jazyků, z nichž tři patří do skupiny románských jazyků vyrůstajících z latiny, a jeden pak germánský, nicméně i němčina měla k Římu a latině velmi blízko po dlouhá staletí, a zbytek Evropy, včetně jazyků slovanských, jí rovněž nezůstal neovlivněn. To je třeba mít na paměti, čteme-li, že „myslet ‚náboženství‘ znamená myslet ‚římanství‘.“ (s. 12)

Slovo religion, znamenající náboženství ve všech 4 zmíněných jazycích má svůj původ v latině, ačkoliv jeho původní etymologie zůstává nejasná a nejspíš je spojena buďto s opakovaným čtením (re-legere) případně se spojováním, vázáním (religare).¹¹² Fakt, že tyto 4 jazyky pojmenovávají náboženství stejně, je pouze symptomem mnohem širšího problému, jehož si Derrida všímá: účastníci se pokoušejí hovořit o něčem tak obecném, jako je náboženství z perspektivy jedné jeho konkrétní realizace, z jednoho kulturního kontextu, z něhož vyrůstá. „[...] naše společná ‚kultura‘, jen to řekněme, je mnohem zjevněji křesťanská a jen trochu židovsko-křesťanská.“ Upozorňuje, že mezi nimi není žádný muslim a např. ani žádná žena. (s. 13) Právě islám - i když by bylo lépe říkat islamismus snažící se hovořit ve jménu islámu - je často medializován jako „zdroj moderní podoby zločinů ve jménu náboženství“. (s. 14)

Sám Derrida se pokouší o negativní definici účastníků debaty, sám však upozorňuje na to, že jako negativní teolog nevystupuje¹¹³. (s. 16) Pojem náboženství je propletený se svými dějinami a se svými jazyky. „Víra nebyla vždycky a nebude pořád ztotožnitelná s náboženstvím, ani, což je ještě něco dalšího s teologií.“ Je tedy nutné tyto pojmy odlišovat a tím umožnit náboženství, aby se ukázalo v mezích prostého rozumu, se zřejmým odkazem na Kantův spis.¹¹⁴ Derrida zde připomíná dva prameny náboženství podle Kanta: náboženství pouhého kultu, které především usiluje o boží přízeň bez požadavku na člověka, aby se stal lepším, a náboženství morální, které toto člověku naopak nařizuje; dále upozorňuje, že podle Kanta je pouze křesťanství v pravém smyslu morální. (s. 19)

„Jak tedy myslet – v mezích prostého rozumu – náboženství, které by dnes bylo skutečně univerzální, aniž by se znovu stalo ‚náboženstvím přirozeným‘? A které se z tohoto důvodu nezastavuje u křesťanského, a dokonce ani u abrahamského paradigmatu?“ (s. 23)

Takto Derrida nastiňuje otázku pro další zkoumání náboženství a sám uvádí rovněž dva jeho zdroje, tentokrát založené na své „pouštní abstrakci“: jednak mesiášství, tedy spasitelství jako otevření se do budoucnosti bez prorockého ohlášení, jako nástup spravedlnosti, a chóra, pojem o kterém Derrida napsal stejnojmenné pojednání a který u Platóna nalézáme ve významu prostředí, umožňující vznikání.¹¹⁵

¹¹² Stručné shrnutí nabízí Online Etymology Dictionary [52], podrobnější rozbor pak např. [53]. Derrida se etymologií pojmu věnuje také na s. 53-56.

¹¹³ Tzv. apofatická cesta je běžným postupem v teologii - např. definice Boha pomocí výčtu toho, čím není. Opačným postupem je cesta katafatická.

¹¹⁴ Český překlad vydaný v nakladatelství Vyšehrad v roce 2013 nese název NÁBOŽENSTVÍ V HRANICÍCH POUHÉHO ROZUMU.

¹¹⁵ František Novotný v Platónově Timaiovi (52d) výraz χώρα do češtiny překládá jako prostor.

3.3.2 Náboženství na CD-ROM

Jak tedy o náboženství v mezích prostého rozumu hovořit? Derrida zde přichází s další dualitou, tentokrát se dvěma druhy přístupů, které se nám v této souvislosti nabízejí. První je přístup zdrženlivý, takový, který do tématu nebude vnášet nic cizího a nechá je nedotčené, nepoškozené. Zmiňuje souvislost se latinským slovem religio, které může znamenat i skrupule. Je ale vůbec něco takového možné? Takovýto reflektivní přístup, kdy hovoříme ve jménu něčeho, není a nemůže být hovorem o něčem. Teprve v okamžiku, kdy ze sevření tohoto myšlenkového rámce vystoupíme, kdy odložíme náboženskou příslušnost, dostane se nám možnosti druhé, vnější perspektivy, kdy budeme schopni hovořit o náboženství. (s. 35-36)

První přístup je totiž takový, který jakoby vybízel k dogmatickému trvání na své pravdě a nerespektování jinakosti. To pak může fungovat jako zdroj, popř. katalyzátor náboženských válek. Derrida zde nemá na mysli pouze války opravdové, se zbraní v ruce, ale i ty „kyberprostorové“. Provázanost náboženství s moderními technologiemi se totiž nejvíce projevuje v mediální oblasti, v tom, co nazývá „audiovizuální reprezentace kulturních či sacionáboženských fenoménů.“ Pokračuje:

„V digitalizovaném ‚kyberprostoru‘ (protéza na protéze) permanentně bdí nebeský, monstrózní, zvířecí či božský pohled, něco jako oko CNN¹¹⁶. Bdí nad Jeruzalémem a jeho třemi monoteismy, bdí nad bezprecedentním počtem, rychlostí i délkou cest vykonávaných papežem zběhlým v televizní rétorice [...]. Bdí nad poutníky letecky dopravovanými do Mekky, nad tolika zázraky v přímém přenosu, po nichž následuje veřejné zvěstování před deseti tisíci lidmi přímo ze studia americké televize, bdí nad dalajlamovou mezinárodní a televizní diplomacií atd.“ (s. 37)

Vstup náboženství do mediálního světa nazývá Derrida „cederomanizace“ (dnes, po 20 letech, by možná použil spíše jiný novotvar, např. „twitteromanizace“) a takto virtuálně univerzalizované náboženství je pak zdrojem globálního šíření latinské kultury, pro který razí další pojem, globalatinizace.

3.3.3 Globalatinizace

Zmíněné náboženské války, ať už skutečné či pouze virtuální však nemusí být vedeny pouze za účelem hájení nějakého tradičního výkladu, snažícího se bránit integritu přítomnosti či minulosti. Derrida upozorňuje, že v jejich pozadí mohou být skryty zájmy jiné (ekonomické, vojensko-politické). Má-li být válka skutečně náboženská, neměly by v pozadí stát takovéto skryté zájmy, protože pak bychom mohli hovořit o válce ekonomické či politické. (s. 38)

Jak je ale vůbec náboženská válka možná, kde se bere živná půda pro krutosti, konané ve jménu náboženství ale jednajících proti jeho zásadám? Za jedno z možných vysvětlení považuje Derrida pud nepoškozenosti, alergii vůči jakémukoli znečištění. (s. 39) Křesťansko-latinská kultura ale, šířící se díky mediálnímu vlivu zřejmě rychleji než kdy předtím, jednak „znečišťuje“ své okolí v místě, kam přijde, jednak je ale sama „znečišťována“ prostředím, v němž se ocitá.

¹¹⁶ Derridu zde pochopitelně nelze chápat doslovně, není nicméně bez zajímavosti, že zpravodajská stanice CNN v současné době připravuje pořady s názvem Eye on, mapující situaci vždy v určité konkrétní zemi.

Z tohoto důvodu trvá Derrida na nutnosti věnovat pozornost etymologickému zkoumání této kultury. Jazykové kořeny jsou totiž do kultury integrálně včleněny, nelze je od ní oddělit. Pouze prozkoumáme-li důkladně tyto kořeny, budeme mít schopnost imunity vůči vlastní autoimunitě. Vyslovíme-li slova jako „slibuji“ či „zavazuji se“, „*již mluvíme latinsky. [...] Svět dnes mluví latinsky (nejčastěji skrze angličtinu), když se opírá o autoritu jména náboženství (religion).*“ Jakmile si tímto slibem či závazkem vezmeme Boha za svědka, plodíme tím Boha jako nějaký stroj, dovoláváme se ho jako někoho nezrozeného, nevytvořitelného a nepřítomného na svém místě.

„Různé ‚smrti Boha‘ před křesťanstvím, v něm a mimo něj jsou jen podoby a peripetie této přítomnosti nepřítomnosti. To, co nelze zplodit a co se stále znovu rodí, je prázdné místo. Bez Boha zde nebude žádný absolutní svědek.“ (s. 42)

Vyslovíme-li slovo „přísahám“, rovněž mluvíme latinsky. A zároveň tím odpovídáme (answer – swear, sahající až ke gótskému swaran). Hledá-li totiž Derrida odpověď na náboženství, je pro něho právě náboženství odpověď. (s. 40)

3.3.4 Náboženství, vědění a víra

„Vědění je pokušení,“ říká Derrida s odkazem na Émile Benvenista, a dodává:

„Pokušení vědět, pokušení vědění je myslet si, že vím nejen to, co vím (to by nebylo tak závažné), ale že vím i to, co je vědění. A že se vědění strukturálně osvobodilo od věření či od víry – od fiduciárnosti a od důvěryhodnosti.“ (s. 46)

A dále:

„Náboženství nutně nesleduje pohyb víry, stejně jako se víra nutně nevrhá směrem k víře v Boha. Neboť jestliže pojem ‚náboženství‘ implikuje oddělitelnou, identifikovatelnou a vymežitelnou instituci [...], pak není vůbec samozřejmý podstatný vztah náboženství jak k víře, tak k Bohu. Co ale pojmenováváme, my Evropané, když dnes tak jednotně a tak zmateně mluvíme o ‚návratu náboženství?‘“ (s. 48)

Spočívá-li základ tohoto návratu ve zbožnosti, v religiozitě v kombinaci s posvátným nebo svatým, je možné zde vysledovat dva zkušenostní prameny náboženství. Jednak zkušenost víry jako na spolehnutí se na svědectví za hranicemi důkazu, a jednak právě zkušenost posvátnosti, potažmo nepoškozenosti. Tyto dva prameny mají sice některé společné rysy, zaměřovat je však nelze. (s. 49)

Abychom se mohli dobrat nějaké rozumné odpovědi na otázku, co náboženství je, nebo co pod ním rozumíme my, Evropané, požaduje Derrida užití „diskursivních praktik“, pomocí kterých pojem důkladně rozebereme. Ty by spočívaly ve třech činnostech: etymologické analýze, hledání historicko-sémantických filiací či geneologií za účelem vymezení pole pro ověřování smyslu slova, a funkční analýze možností využití lexika v praxi. Takto se Derrida pokouší vynalézt, jak ho sám nazývá, diskursivní stroj, který bude schopen pomoci nám definovat náboženství na požadované netriviální úrovni.

Protože ale, jak jsme viděli, není možné při zkoumání této otázky jednoduše vystoupit z vlastního kulturního kontextu, ptá se zároveň, jak můžeme myslet náboženství, abychom neporušili

filosofickou tradici. Tu pro něho reprezentují již dříve zmiňovaný Kantův spis NÁBOŽENSTVÍ V MEZÍCH PROSTÉHO ROZUMU a Bergsonovy DVA PRAMENY MORÁLKY A NÁBOŽENSTVÍ.

3.3.5 Budoucnost náboženství?

Derrida ještě upozorňuje, že chceme-li hovořit návratu náboženství, je třeba si nejprve uvědomit dvě věci:

1. Nejedná se o pouhý návrat, ale o návrat v nové podobě: ve své provázanosti s moderními médii a technologiemi, v tom, co nazývá tele-technickovědecký rozum.

2. Díky této neoddělitelnosti dochází k tomu, že náboženství reaguje na sebe sama, „*vylučuje svůj vlastní protijed, ale také svou vlastní schopnost autoimunity.*“ (s. 63)

Můžeme tak říci, že věda a náboženství jsou spolu provázány, spojeny. V kapitole o postmoderně jsme narazili na provázání podobného druhu mezi věděním a mocí. Není vztah mezi věděním a náboženstvím podobného charakteru se schopností vzájemného udržení? Derrida píše:

„Náboženství se dnes tedy spojuje s tele-technovědou, na kterou ze všech sil reaguje. Na jednu stranu skutečně je globalizací. Vytváří kapitál a znalosti tele-mediatické, bere si je za vlastní a využívá je [...]. Na druhou stranu ovšem zároveň také reaguje, vyhlašuje válku tomu, co mu uděluje tuto novou moc, jen aby ho vystěhovalo z jeho vlastních míst [...].“ (s. 67)

I když má tedy náboženství k vědě vztah dvojnásobný, vzájemná výpomoc zde funguje.

Bez dědictví a možnosti opakovat není žádná budoucnost. To je třeba mít na paměti, pokud bychom se chtěli latinsko-křesťanského kulturního kontextu ukvapeně zbavovat, ať už za jakýmkoli účelem. Derrida vztah náboženství a vědění přirovnává k vztahu za účelem plození: náboženství si můžeme představit jako falus a posvátné jako plodnost. Tím může vznikat nový život (ve smyslu nového smyslu náboženství), který má absolutní hodnotu jedině tehdy, když má větší hodnotu než sám život. (s. 75) Takovýto nový život bude nutně vyžadovat vyrovnání se s novými výzvami, ale bude k němu také mít předpoklady.

4 DODATKY

Nakonec si stručně přiblížíme myšlenky několika duchovních osobností současnosti. Nejedná se o teoretiky spirituality srovnatelnými s autory analyzovanými v předchozí kapitole, ale spíše praktické (a praktikující) duchovní mistry, na nichž je možné výše popsané jevy a trendy dobře pozorovat. Jejich myšlení nese řadu společných znaků a zároveň má každý z nich k lidskému duchovnu svůj osobitý přístup. Každý ze jmenovaných autorů by si jistě zasloužil samostatnou studii; na krátkém prostoru, který jim věnujeme, se nutně bude jednat pouze o výběr několika zajímavých myšlenek.

4.1 Dodatek první: Eckhart Tolle

Eckhart Tolle se narodil v roce 1948 v Německu. V průběhu studií v Anglii prošel výraznou duchovní proměnou, která ovlivnila jeho další život. Ač není stoupencem žádného náboženského hnutí, netají se inspirací mnoha náboženskými a filosofickými tradicemi. Věnuje se dlouhodobě možnostem soudobého duchovního probouzení a moderní meditační praxi a na toto téma píše knihy a pořádá přednášky (včetně internetových „webinářů“). Jeho kniha THE POWER OF NOW: A GUIDE TO SPIRITUAL ENLIGHTENMENT vydaná v roce 1997 se stala bestsellerem a v českém překladu ji pod názvem MOC PŘÍTOMNÉHO OKAMŽIKU: KNIHA O DUCHOVNÍM OSVÍCENÍ vydalo v roce 2001 nakladatelství Pragma. Brzy následovaly další knihy (např. A NEW EARTH – Nová Země z roku 2005) a jeho zatím poslední kniha nese název GUARDIANS OF BEING (Strážci bytí, 2009). Tolleho myšlenky si stručně přiblížíme s pomocí knihy STILLNESS SPEAKS, v češtině TICHŮ PROMLOUVÁ.¹¹⁷

Žijeme v uspěchaném světě, v němž neustále něco musíme či někam musíme. Případně něco či někam chceme. Naše mysl je neustále upnutá na povinnosti a touhy, na to, co bude zítra; a pokud ne, trápí se tím, co bylo (či nebylo) včera. Žijeme tak vlastně neustále buďto v budoucnosti, nebo v minulosti, a málokdo dokáže alespoň na okamžik žít v přítomnosti.

Naše existenciální starosti a s nimi spojená připoutanost k věcem ve světě vytvářejí mentální hluk v naší mysli, který dokáže – a často to také činí – přehlušit skutečnou esenci našeho vědomí, které má hlubší charakter než naše běžné myšlení. Mysl, která je roztěkaná, neustále k něčemu tíhne, podléhá emocionálním výkyvům a provádí logické a další operace je jen povrchová slupka našeho vlastního já, našeho vědomí, které je na těchto chvilkových rozmarech nezávislé.

Můžeme si to – zkratkovitě - představit jako něco, co bychom mohli nazvat „Freudem naruby“. Zatímco Sigmund Freud považuje za nejhlubší úroveň lidského myšlení id, o n o, nejstarší, pudovou část naší psychiky, která ze svých hlubin vyvíjí tlaky na naše ego, přičemž z vrchu na něj tlačí naopak naše superego se svými ušlechtilými hodnotami a oba protichůdné tlaky se časem mohou vyvinout v neurózy, v Tolleho pojetí je naopak nejhlubší část lidské psychiky, vědomí nezávislé na procesech probíhajících „na hladině“, tím nejcennějším z ní. Ego je pak produktem mysli.

„Jestliže každá myšlenka zaneprázdní celou vaši pozornost, znamená to, že se ztotožňujete s hlasem ve své hlavě. Myšlení tím získává vědomí já. Tohle je vaše ego neboli ‚já‘ vyprodukované mysli. Toto myslí vytvořené já se cítí neúplné a nejisté. Proto jsou obavy a strach jeho převládajícími emocemi a motivační silou.“ (s. 38)

¹¹⁷ Odkazy uvedené pouze číslem strany se v této kapitole odkazují ke knize [44]

Schopnost vnímat dualitu mezi myslí a vědomím umožňuje podle Tolleho omezit hluk generovaný myslí. Samotným uvědoměním si procesů, probíhajících v naší mysli, nahlédnutím na ně z pozice nezávislého pozorovatele jsme schopni ubrat energii myšlení, které naši mysl okupuje a pocítit okamžik ticha jako osvobozující moment, dokonce i v případě, že hluk myslí trvá.

Až si uvědomíte, že máte v hlavě hlas, který předstírá být vámi a neustále mluví, začnete se probouzet ze svého nevědomého ztotožňování se s proudem myšlení. Až si toho hlasu všimnete, okamžitě si uvědomíte, že jím nejste vy, neboť vy jste tím, kdo si jej uvědomuje.

Až pochopíte, že jste vědomím za tímto hlasem, budete svobodní. (s. 39)

Nežijeme v ideálním světě a věci často nejsou takové, jaké bychom je chtěli. Často se nám stává, že si nepřejeme být tam, kde zrovna jsme nebo dělat to, co děláme. Někdy je možné odejít či začít dělat něco jiného, jindy to však možné není. V takovém případě je podle Tolleho nejlepším řešením přijmout to, co je. Jakkoli totiž realita může být nepříjemná, odporovat jí v konečném důsledku způsobí mnohem více bolesti. (s. 69-70)

Bolest v našem těle působí emoční tělo, které je živo z naší bolesti, z našich negativních myšlenek. Aby jich dosáhlo, posiluje v nás egoistické návyky, které nás nutí být neustále s někým nebo s něčím v konfliktu. S opakujícím se utrpením se rádi ztotožňujeme. Teprve když si uvědomíme rozdíl mezi námi a naším utrpením, učiníme první krok k osvobození se od bolesti.

Jakmile se přestanete se svou bolestí ztotožňovat, jakmile ji dokážete nezaujatě pozorovat, ztratí svou energii. (s. 97)

Uvědomění si své vlastní podstaty a na něm závislé oslabení okupující moci naší myslí nám má umožnit lepší vnímání přítomnosti, do přítomnosti a autentičnosti má vrátit celý náš život.

4.2 Dodatek druhý: Hari Wanš Lal Púndža

Jako zástupce východní filosofické tradice s vlivem v západním světě si připomeneme duchovního mistra H. W. L. Púndžu. Narodil se¹¹⁸ v roce 1910 v Indii, dětství strávil v dnešním Pákistánu. V dětství míval hluboké spirituální prožitky, poprvé ve věku devíti let. Byl ovlivněn buddhismem, následoval Kršnu, jeho přáním bylo spatřit Boha. Nebyl však úspěšný, dokud se neseznámil se svým budoucím mistrem, Šrí Ramanou Maharišim¹¹⁹, výrazným představitelem hinduistické filosoficko-náboženské tradice advaita védanta. Zemřel v roce 1997. Púndža se věnoval především meditační praxi a jako takový knihy nepsal; skrze jeho žáky a posluchače se však jeho učení postupně dostávalo do západního světa, inspirováni jím byli např. autoři beat generation. Tři knihy, které shrnují Púndžovy myšlenky a které vyšly v českém překladu v nakladatelství Avatar, se obvykle označují třemi barvami: zelená s názvem SRDCE, KTERÉ TANČÍ, modrá s názvem PROCITNI A CHECHTEJ SE a červená, jež nese název SJEDNOCENÍ S PRAVDOU. Ve stručnosti si všimneme základních myšlenek obsažených v modré knize.

¹¹⁸ Podrobnější biografické údaje lze nalézt na [48]

¹¹⁹ Knihu o životě a učení Ramany Maharišiho V SRDCI SKUTEČNOSTI od Jiřího Navrátila vydalo v roce 1993 nakladatelství Avatar.

Púndža požaduje očištění lidského vědomí od závislosti na materiálním světě, která způsobuje vznik tužeb a myšlenek. Takovéto nánosy jsou překážkou dosažení štěstí, a pouze vědomí, které je od těchto nánosů očištěné, je schopno procitnutí, které vede k opravdovému a trvajícimu štěstí. K očištění vědomí existují v principu dvě cesty: sebedotazování a meditace, které bychom mohli odlišit také jako cestu přímou a nepřímou.

Sebedotazování spočívá v technice kladení otázek „sami sobě“. Např. „Kdo je zde?“ „Kdo se ptá?“ „Kdo se ptá: ‚kdo se ptá?‘“ A podobně. Tímto způsobem dotazování máme podle Púndži dojít postupně k uvědomění si, že zde není žádný dotazující subjekt. Všichni jsme jen součástí jednoho celku, jednoho všeobjímajícího kosmického vědomí, které pouze místy vytváří jakési výstupky, které ovšem nelze od celku oddělit. Oblíbeným podobenstvím v hinduismu, který využívá i Púndža, je oceán s vlnami na hladině, které je sice vidět, ale zůstávají součástí celku, pouze se na okamžik zformují, aby se po chvíli opět rozplynuly v celku. Podobným způsobem vzniká a zaniká lidské vědomí.

Není-li tedy přítomen žádný dotazující se subjekt, naše myšlení vzniká v prázdnotě. Naším úkolem je zůstat pozorností v onom prázdném místě, kde myšlenka vzniká, a nedovolit jí vzniknout. Tento stav je ústředním požadavkem Púndžovy nauky: „zůstat tiší“. Ticho je stav, který nás může dovést k dokonalé blaženosti. Tuto schopnost máme všichni právě nyní a právě zde – není nutné ji sáhlodlouze hledat a provádět rozmanitá duchovní cvičení. Právě v tuto chvíli máme schopnost ticho realizovat.

Bylo by ovšem mylné domnívat se, že Púndža meditaci odmítá – naopak. Právě ta je totiž druhou, nepřímou cestou k očištění vědomí. Patří sem nejen meditace, ale i jóga a v podstatě jakákoli náboženská praxe. Ty totiž v konečném důsledku mají vést rovněž k sebedotazování a myšlenkovému postupu popsanému výše. Jedná se vlastně o mezistupeň na cestě k očištění, který není nutný, nicméně velmi vhodný pro situace, kdy máme kolem sebe mnoho rušivých vlivů. To je případ zejména života v západním světě, což zřejmě přispívá k Púndžově popularitě.

Schopnost okamžité proměny vlastní mysli ilustruje Púndža na příběhu, který si ve zkrácené podobě ocitujeme:

Byli dva přátelé, muž ze severu a muž z jihu. Po letech odloučení muž ze severu přijde navštívit muže z jihu. Najde však pouze jeho upracovanou manželku, hladové děti a roztrhanou chalupu. "Co se stalo," ptá se. "Manžel před šesti lety zemřel. Musím tvrdě dřít, abychom se vůbec uživilí," říká smutně s nepřítomným pohledem. Muž ze severu se zamyslí a vzpomíná: "Když jsme se s vaším mužem před lety poznali, prozradil mi, že tady pod ten mlýnský kámen zakopal své velké bohatství, ale vykope ho teprve, až děti dospějí, jinak že by prý nedostudovaly. Neřekl vám o tom?" Udřené ženě poskočilo srdce, přestala dřít a na tváři se jí rozzářil úsměv.¹²⁰

Ponechme nyní stranou diskusi, zda zemřelý manžel bohatství pod kámen skutečně zakopal, a pokud ano, zda tam po letech vůbec ještě byl – pro pointu příběhu to není podstatné. Ačkoliv momentální situace ženy a její rodiny se nijak nezměnila – stále ještě byli hladoví, v roztrhaných šatech, a podobně, pouze na základě informace, kterou obdržela, dokázala žena zcela proměnit svou mysl z nešťastné na šťastnou. Púndža tak ukazuje, že jsme okamžité vnitřní proměny skutečně schopni nezávisle na vnějším prostředí.

¹²⁰ Příběh v plném znění viz [60, s. 30]

5 ZÁVĚR

Problematika soudobé spirituality je obtížně uchopitelná právě díky pluralitě přístupů, kterou postmoderna přináší, či lépe řečeno uznává. Viděli jsme, že i samotný pojem spiritualita je u křesťansky založených autorů chápán především v kontextu novozákonních spisů, přičemž poukazují na etymologii slova sahající k dopisům Sv. Pavla. Naopak autoři, kteří stojí (Gianni Vattimo by nejspíše řekl: kteří se domnívají, že stojí) mimo křesťanské paradigma, si osobují právo hovořit o spiritualitě jako o něčem, co je člověku vlastní nezávisle na poselství evangelia. I když je však původ pojmu spiritualita křesťanský, lidský sklon duchovnu, který se jím označuje, se zdá být univerzální a na křesťanství nezávislý.

U Ivana Štampacha, jehož předmětem zájmu je především duchovno a jeho nové formy, jsme mohli sledovat na jedné straně vzrůstající oblibu alternativních duchovních aktivit a nových náboženských směrů, na druhé straně také návrat tradičních náboženství, které v dialogu s novými podněty ukazují schopnost myšlenkově se obohatit, přestože jako starobylé a vážené instituce v tomto směru postupují poměrně obezřetně. Současný člověk nemá již potřebu jednoznačného odmítnutí jakéhokoli „přesahu“, přeje si však vědět, co to obnáší a ve vztahu k církvi jako instituci již nevystupuje jako podřízený, ale spíše jako partner pro rozhovor.

Gianni Vattimo se zabývá především možnostmi a obzory, které se pro víru otevírají díky filosofickým koncepcím smrti Boha a konce metafyziky, jež měly a stále mají velký vliv především ve 20. století. Změny, které díky těmto koncepcím nastaly ve spirituálním chápání západního světa, a které Vattimo nazývá „sekularizované křesťanství“, dává do souvislosti s možnostmi nové definice Evropy. Evropa se podle něho má identifikovat jako sekularizované křesťanství, zároveň však křesťanství má samo sebe chápat jako západní svět. V takovémto vztahu se může plně realizovat „věk ducha“, věk, kdy končí doslovné chápání Písma a významu nabývá jeho spirituální obsah, myšlenka, s níž Vattimo navazuje na myšlení Jáchyma z Fiore.

Tématem Jacquesa Derridy je především náboženství, či spíše naše možnosti o náboženství vůbec hovořit. Upozorňuje, že v latinizovaném světě není možné od sebe oddělit křesťanský kulturní rámec a jazykově-kulturní kořeny, z něhož křesťanství vyrůstá. Už jen z toho důvodu, že o náboženství chceme hovořit v jazycích, které jsou romanizovány ať již svým původem v latinském základu či dlouhodobým kontaktem s latinským prostředím, není možné z tohoto kontextu vystoupit. Derrida se tak soustředí spíše na vytvoření myšlenkového nástroje, pomocí něhož bude možné o náboženství jako o víře uvažovat. To lze učinit pouze za předpokladu, uvědomíme-li si, že vědění je s vírou strukturálně spojeno, například v podobě provázanosti s moderními technologiemi. Teprve pak budeme oprávněni o víře a náboženství cokoli říci.

Smrt Boha mají autoři tendenci vnímat jako přirozený proces vývoje křesťanství. Sekularizace se nakonec ukazuje být procesem, který vede nikoli k zániku, ale spíše k novým formám a projevům spirituality. I když řada novodobých spirituálních přístupů má spíše terapeutický charakter, svědčí minimálně o vakuu, které v člověku vzniká odstraněním Boha. I křesťanští autoři tak docházejí k poznání, že aby mohli lépe pochopit problematiku lidské spirituality, je nutné alespoň na chvíli vystoupit z paradigmatu svého vyznání a otevřít se novému.

6 BIBLIOGRAFIE

1. NOVOTNÝ, A. *Biblický slovník*. Praha: Kalich, 1956. Dostupné také z: <http://www.davar3.net/slovník/>
2. TICHÝ, L... In: NESTLE, E. a K. ALAND. *Řecko-český Nový zákon*. Praha: Česká biblická společnost, 2011. ISBN 978-80-87287-38-5. Dostupné také z: <http://www.davar3.net/>
3. PRINCIPE, W. Toward Defining Spirituality. *Studies in Religion*. Toronto: 1983, č. 12/2, s. 127-41. ISSN 0008-4298.
4. SHELDRAKE, P. *Spiritualita a historie*. Brno: CDK, 2003. ISBN 80-7325-017-9.
5. *Jeruzalémská bible*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2009. ISBN 978-80-7195-289-3.
6. *Nova Vulgata*. Dostupné také z: http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_index_lt.html
7. SOLIGNAC, A. L'apparition du mot "spiritualitas" au moyen age. In: BRILL, E. J. *Archivum latinitatis medii aevi*. Leiden: Union Académique Internationale, 1985.
8. SCHNEIDERS, S. M. Spirituality in the Academy. *Theological studies*. 1989, č. 50, s. 676-97. Dostupné také z: <http://www.ts.mu.edu/readers/content/pdf/50/50.4/50.4.3.pdf>
9. AKVINSKÝ, T. *Theologická summa. Pars Prima*. Olomouc: Bohovědné učiliště řádu dominikánského, 1937. Dostupné také z: <http://summa.op.cz/sth.php?&A=2>
10. AKVINSKÝ, T. *Theologická summa. Pars Tertia*. Olomouc: Bohovědné učiliště řádu dominikánského, 1938. Dostupné také z: <http://summa.op.cz/sth.php?&A=1>
11. VOSS, G. Kampf und Kontemplation: Gemeinsame Spiritualität in säkularisiertem Kontext. *Una Sancta: Zeitschrift für ökumenische Begegnung*. Meitingen, Freising: Kyrios-Verlag, 1992, č. 3, s. 188-210.
12. BALTHASAR, H. U. V. Spiritualität. *Geist und Leben*. Würzburg: Echter Verlag, 1958, č. 31, s. 340-52. Dostupné také z: <http://gul.kirchenserver.info/archiv/chronlogisches-archiv/gul-20--1947-----87--2014-->
13. *Ottův slovník naučný. Díl 23*. Praha: J. Otto, 1905.
14. *Slovník spisovného jazyka českého V. 2. vyd.* Praha: Academia, 1989. 21-022-89.
15. *Masarykův slovník naučný: lidová encyklopedie všeobecných vědomostí. Díl 6*. Praha: Československý kompas, 1932.
16. PETRÁČKOVÁ, V. a J. KRAUS. *Akademický slovník cizích slov, 2. díl*. Praha: Academia, 1995. ISBN 80-200-0524-2.
17. FIORES, S. D. a T. GOFFI. *Slovník spirituality*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1999.

ISBN 80-7192-338-9.

18. *Diderot: Všeobecná encyklopedie ve čtyřech svazcích. Díl 4.* Praha: Nakladatelský dům OP, 1998. ISBN 80-85841-37-1.
19. JAICHANDRAN, R. a B. D. MADHAV. Pentecostal Spirituality in a Postmodern World. 2003, č. 1, s. 39-61. ISSN 0118-8534.
20. GRENZ, S. J. *Úvod do postmodernismu.* Praha: Návrat domů, 1997. ISBN 80-85495-74-0.
21. WELSCH, W. *Naše postmoderní moderna.* Praha: Zvon, 1994. ISBN 80-7113-104-0.
22. LYOTARD, J.F. Postmoderní situace. In: *O postmodernismu.* Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993, s. 95-202. ISBN 80-7007-047-1.
23. LYOTARD, J. F. Postmoderno vysvětlované dětem. Korespondence 1982-1985. In: *O Postmodernismu.* Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993, s. 13-92. ISBN 80-7007-047-1.
24. HABERMAS, J. Modernity: An Unfinished Project. In: D'ENTRÈVES, M. P. a S. BENHABIB. *Habermas and the Unfinished Project of Modernity: Critical Essays on The Philosophical Discourse of* Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1997, s. 38-55. ISBN 0-262-04156-1.
25. ZÜRICH, U. Hieronymus Stridonensis (Incertus): EPISTOLA VII. Institut amicum in scientia divinae legis. *Corpus Corporum: repositorum operum Latinorum apud universitatem Turicensem* [online]. Dostupné také z: http://www.mlat.uzh.ch/MLS/xanfang.php?table=Hieronymus_Stridonensis_Incertus_cps2&corpus=2&allow_download=0&lang=0
26. TINSLEY, L. *The French Expressions for Spirituality and Devotion: A Semantic Study.* Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, Faculty of the Graduate School of Arts and Sciences of the Catholic University of America, 1953. Disertační práce.
27. Novum Testamentum. *Nova Vulgata na stránkách Vatikánu* [online]. [cit. 2014]. Dostupné z: http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_novum-testamentum_lt.html
28. ŠTAMPACH, O. I. *Život, duch a všechno: Duchovní směry nového věku.* Sursum, 1993. ISBN 80-85799-02-2.
29. DREXLER, L. Malé dějiny koncilů - 1. vatikánský koncil (1869-1870). *theofil.cz* [online]. [cit. 2014]. Dostupné z: <http://revue.theofil.cz/revue-clanek.php?clanek=1293>
30. In: SCHOOF, T. *Aggiornamento na prahu 3. tisíciletí? Vývoj moderní katolické teologie.* Praha: Vyšehrad, 2004. ISBN 80-7021-668-9.
31. Lumen gentium CS. *Documents of the II Vatican Council* [online]. [cit. 2014]. Dostupné z: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_cs.html

32. Bible. *Písmo svaté Starého a Nového zákona. Ekumenický překlad*. 2. vyd. Stuttgart: Ekumenická rada církví v ČR v Praze, 1984. UBS-EPF 1984-CET 053-74M.
33. ZABALA, S. Náboženství bez teistů a ateistů. In: RORTY, R. G. VATTIMO a S. (.). ZABALA. *Budoucnost náboženství*. Praha: Karolinum, 2007, s. 8-32. ISBN 978-80-246-1310-9.
34. *Všeobecná encyklopedie v 8 svazcích: Svazek 7 ř/š*. Praha: Diderot, 1999. ISBN 80-902555-9-0.
35. VOLTAIRE. *Dictionnaire philosophique*. Le chasseur abstrait, 2005. Dostupné také z: <http://www.lechasseurabstrait.com/revue/spip.php?rubrique1071>
36. FOUCAULT, M. Truth and Power. In: GORDON, C. *Power / Knowledge: Selected Interviews & Other Writings 1972-1977 by Michel Foucault*. New York: Pantheon Books, 1980, s. 109-33. ISBN 0-394-51357-6.
37. KÜNG, H. *Malé dějiny katolické církve*. 2. vyd. Brno: Barrister & Principal, 2010. ISBN 978-80-87029-92-3.
38. DERRIDA, J. *Of Grammatology*. corrected ed. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1997. ISBN 0-8018-5830-5.
39. DERRIDA, J. Sémiologie a gramatologie. In: *Texty k dekonstrukci: práce z let 1967-72*. Bratislava: Archa, 1993, s. 31-47. ISBN 80-7115-046-0.
40. NOBLE, I. *Po Božích stopách: teologie jako interpretace náboženské zkušenosti*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2004. ISBN 80-7325-053-5.
41. VATTIMO, G. Věk interpretace. In: RORTY, R. G. VATTIMO a S. (.). ZABALA. *Budoucnost náboženství*. Praha: Karolinum, 2007, s. 48-57. ISBN 978-80-246-1310-9.
42. VATTIMO, G. *After Christianity*. New York: Columbia University Press, 2002. ISBN 0-231-10628-9.
43. VATTIMO, G. *Belief*. Stanford, California: Stanford University Press, 1999. ISBN 0-8047-3919-6.
44. TOLLE, E. *Ticho promlouvá*. Praha: PRAGMA, 2003. ISBN 80-7205-128-8.
45. PRINZ, J. Postmodernisté a církve. *Distance: Revue pro kritické myšlení*. Praha: Academia Bohemica, 2009, č. 3, s. 59-68. ISSN 1212-7833.
46. RORTY, R. Antiklerikalismus a ateismus. In: RORTY, R. G. VATTIMO a S. (.). ZABALA. *Budoucnost náboženství*. Praha: Karolinum, 2007, s. 34-46. ISBN 978-80-246-1310-9.
47. TRONCARELLI, F. *Jáchym z Fiore: Život, názory a dílo*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2012. ISBN 978-80-7412-109-8.
48. Šrí H.W. Púndža - Papaji (1910 - 1997). *Advaita* [online]. [cit. 2014]. Dostupné z: <http://www.advaita.cz/page/1772.sri-pundza-papaji-punja/>

49. DERRIDA, J. Víra a vědění: Dva prameny náboženství v mezích prostého rozumu. In: *Víra a vědění*. Praha: Mladá fronta, 2003, s. 7-96. ISBN 80-204-1074-0.
50. MCCANCE, D. *Derrida on Religion: Thinker of Difference*. London: Equinox Publishing, 2009. ISBN 978-1-84553-275-8.
51. DERRIDA, J. a G. (.). VATTIMO. In: *Religion*. Cambridge: Polity Press, 1998. ISBN 0-7456-1834-0.
52. HARPER, D. religion (n.). *Online Etymology Dictionary* [online]. [cit. 2014]. Dostupné z: <http://www.etymonline.com/index.php?term=religion>
53. HOYT, S. F. The Etymology of Religion. *Journal of the American Oriental Society*. American Oriental Society, 1912, č. 2, s. 126-29. Dostupné také z: <http://www.jstor.org/stable/3087765>
54. *Oxford English Dictionary*. 2nd. Oxford: Oxford University Press, 1989.
55. ALEXANDER, J. What Do Recent Writers Mean by Spirituality? *Spirituality Today*. 1980, č. 3, s. 247-56.
56. *Řecko-český Nový zákon Nestle-Aland*. Praha: Česká biblická společnost, 2011. ISBN 978-80-87287-38-5.
57. *Bible: Český studijní překlad*. Praha: KMS, 2009. ISBN 978-80-86449-61-6.
58. ŠTAMPACH, I. O. *A nahoře nic...: O možnostech postmoderního člověka žít duchovně*. Praha: Portál, 2000. 80-7178-396-X.
59. TOMÁŠ, E. *Umění klidu mysli*. 2. vyd. Praha: Avatar, 2004. ISBN 978-80-85862-56-5.
60. *Procitni a chechtej se: satsang s H. W. L. Púndžou*. 2. vyd. Český Těšín: Avatar, 2004. ISBN 80-85862-55-7.

Použité zkratky:

<i>NV</i>	<i>NOVA VULGATA, oficiální latinský překlad Bible římskokatolické církve z 20. stol., navazující na překlad Sv. Jeronýma</i>
<i>TR</i>	<i>TEXTUS RECEPTUS, texty Nového zákona v řeckém znění Scrivenera 1894</i>
<i>EP</i>	<i>ČESKÝ EKUMENICKÝ PŘEKLAD, vydání z roku 2001</i>
<i>JB</i>	<i>JERUZALÉMSKÁ BIBLE, vydání z roku 2009</i>
<i>ČSP</i>	<i>ČESKÝ STUDIJNÍ PŘEKLAD, vydání z roku 2009</i>
<i>překl. aut.</i>	<i>do češtiny přeložil autor práce</i>

V hranatých závorkách uvnitř textu uvádíme výslovnost výrazů z řečtiny.

Resumé:

This text deals with contemporary thought of spirituality in the postmodern age. Having first outlined the history and development of understanding of the terms 'spirituality' and 'postmodern', the author chooses 3 authors competent in the field of interpreting current state of faith and religion in the western society, Ivan Štampach, Gianni Vattimo and Jacques Derrida, and examines their selected work from the point of view of forms of the contemporary religiosity and changes, which are traceable for it. Though affected by massive process of secularization and philosophical attitudes of the "death of God", spirituality tends to persist as an integral component of human nature and show itself in new forms, that older approaches have to deal with, as it does with technology and its impact on life.