



Martin Dojčár
SPIRITUÁLNY
DIALÓG

Spirituálny dialóg

Martin Dojčár

© doc. PaedDr. Martin Dojčár, PhD., 2021

Návrh a grafický dizajn obálky
© MgA. Štefan Blažo, PhD.

Jazyková korektúra
PaedDr. Žofia Tkáčová

Typografické spracovanie
Ivan Janák

Recenzenti
prof. ThLic. Miloš Lichner SJ, D.Th.
prof. PhDr. Ing. Ladislav Bučko, PhD.

Monografia je výstupom z projektu *Otvárame dvere medzi-
zínáboženskému dialógu: Žalmy v židovsko-kresťanskej
tradícii* (GR-00523B)

Vydavateľ
Teologická fakulta
Trnavskej univerzity v Trnave
Kostolná 1
814 99 Bratislava

Prvé vydanie

Strán 118 – AH 4,30

DOI 10.31262/978-80-568-0414-8/2021
ISBN 978-80-568-0413-1 (print)
ISBN 978-80-568-0414-8 (online)

Obsah

Úvod	5
1 Planetárna civilizácia	7
1.1 Sociálny aspekt globálneho spolužitia: konflikt civilizácií	9
1.2 Kultúrny aspekt globálneho spolužitia: pluralistická paradigma postmodernity	12
1.3 Náboženský aspekt globálneho spolužitia: postsekulárna spoločnosť	14
1.4 Antropologický aspekt globálneho spolužitia: alterita & identita	20
2 Dialogický étos	25
2.1 Komunikácia	25
2.2 Dialóg ako forma komunikácie	26
2.3 Dialóg ako interpersonálna udalosť	27
2.4 Dialogický spôsob existencie	29
2.5 Dialogický model medzináboženských vzťahov	30
2.6 Dialóg ako forma ohlasovania	35
2.7 Záver	40
3 Perspektívy medzináboženského dialógu	41
3.1 Perspektívy katolícko-hinduistického dialógu	41
3.1.1 Náčrt dejín kresťanskej misie v Indii	42
3.1.2 Obrat k dialógu	46
3.2 Perspektívy katolícko-buddhistického dialógu	49

3.2.1 Historický prierez vzájomných vzťahov	49
3.2.2 Spoločné putovanie	53
3.3 Perspektívy katolícko-židovského dialógu	55
3.3.1 Dejiny konfliktu	55
3.3.2 Obrat od konfliktu k dialógu	57
3.4 Perspektívy katolícko-moslimského dialógu	61
3.5 Záver	67
4 Spirituálny dialóg	69
4.1 Doktrínálne ukotvenie spirituálneho dialógu v učení Magistéria	70
4.2 Hlavné rysy spirituálneho dialógu v podaní Huga M. Enomiya-Lassalleho	72
4.3 Diskusia k univerzálnej povahe transcendentnej „skúsenosti“	85
4.4 Záver	88
5 Mystika – styčný bod spirituálneho dialógu	91
5.1 Mystické jadro náboženstva	92
5.2 Morfológia mystickej skúsenosti	94
5.3 Neintencionalita a fenomenálna identita mystickej kontemplácie	99
Záver	103
Bibliografia	105
Register	111

Úvod

Bol január roku 2012. Mrazivý ako je pravidlom v oných končinách Severnej Ameriky, kde teploty klesajú hlboko pod nulu. Mohutná vrstva snehu zahalila krajinu ako čarovná prikrývka, sadla na strechy univerzitných budov, schovala ich plášte z červenej tehly, betónu a skla do svojho trblietavého závoja. Hľadel som na jej krásu spoza vložiek na oknách môjho nového domova na brehu jazera Stumpf. Bol som hosťom na inštitúte v Collegeville, v tom jedinečnom „laboratóriu dialógu“.

Tam sme sa stretli. A to bol vlastne hlavný dôvod mojej cesty.

William Skudlarek je mních, benediktín výnimočných kvalít – promótor dialógu medzi stúpecami rôznych náboženstiev, medzi nasledovníkmi rôznych spiritualít; generálny sekretár *Mníšskeho medzináboženského dialógu* (DIMMID), inštitucionálneho lídra dialógu medzi náboženstvami, organizujúceho z poverenia *Pápežskej rady pre medzináboženský dialóg* unikátne dialogické stretnutia mníchov a mníšok odlišných náboženských tradícií, ktoré svojim účastníkom ponúkajú participáciu na duchovnej praxi partnerov v dialógu a vzájomné zdieľanie vlastných duchovných skúseností.

Bol to môj prvý osobný kontakt s predstaviteľom spirituálneho dialógu. Rozšíril môj obzor o svedectvo z praxe, doplnil mozaiku poznania dialógu duchovnej skúsenosti, ktorú som roky skladal z úlomkov životných príbehov

jeho veľkých reprezentantov – Thomasa Mertona, Huga Makibi Enomiya-Lassalla, Jean-Marie Déchaneta, Eduarda a Míly Tomášových, a ďalších priekopníkov tejto novej formy medzináboženského dialógu.

Kniha, ktorú beriete do rúk, je syntézou desiatok rokov angažovaného bádania autora, jeho poznávania tejto fascinujúcej podoby dialógu. Na pozadí aktuálnych výziev doby (kap. 1 *Planetárna civilizácia*) v nej nájdete náčrt kontúr spirituálneho dialógu (kap. 4 *Spirituálny dialóg*), zakomponovaný do celkového obrazu dialógu (kap. 2 *Dialogický étos*), ktorého podobu dokresľujú perspektívy dialógu v náboženskej oblasti (kap. 3 *Perspektívy medzináboženského dialógu*) a portréty, či skôr skice niektorých jeho významných osobností. Jednotlivé motívy autorovho obrazu spirituálneho dialógu sa napokon zbiehajú v centrálnom motíve, ktorým je preň mystika ako styčný bod dialógu duchovnej skúsenosti (kap. 5 *Mystika – styčný bod spirituálneho dialógu*).

Odkaz tejto knihy sa dá zhrnúť do niekoľkých slov: je to *stretnutie a spoločné putovanie*. A tým chce aj kniha predovšetkým byť: pozvaním na stretnutie a spoločné putovanie ľudí rôznej náboženskej a duchovnej orientácie.

1 Planetárna civilizácia

Nikoho už azda neprekvapuje pestrofarebné panoptikum etník, rás, kultúr a národov, čo defiluje ulicami našich miest a prevracia monokultúrny pohľad na svet naruby, málokto sa už v súčasnosti pozastaví nad kultúrnou a náboženskou rôznorodosťou. Kultúrna pluralita sa ukazuje v celej svojej pestrosti a s ňou aj pluralita náboženská.

Zviditeľnenie plurality je predovšetkým dielom *globalizácie*. A hoci je pluralita vždy prítomná, nejaví sa vždy problematická. Proces prelamovania hraníc medzi kultúrami a náboženstvami robí *mnohosť* len zjavnejšou – nevytvára ju nutne, iba ju komunikuje.

V globalizujúcom sa svete vstupujú tiež do vzájomného kontaktu jednotlivé náboženské a duchovné tradície. Navzdory pochybnostiam skeptikov, náboženstvo v nejakej forme naďalej ostáva životným štýlom väčšiny ľudstva. Z približne 7,3 miliardy obyvateľov našej planéty, podľa zistení americkej sociologickej agentúry Pew Research Center z roku 2015, sa hlási okolo 2,3 miliárd ku kresťanstvu (čo predstavuje 31,2 % svetovej populácie) a ďalších 1,8 miliárd (24,1 % svetovej populácie) deklaruje svoju príslušnosť k islamu; približne 1,1 miliardy ľudí (15,1 % svetovej populácie) sa identifikuje s hinduizmom, temer 500 miliónov s buddhizmom (6,9 % svetovej populácie), zhruba 40 miliónov sa hlási ku kmeňovým náboženstvám (5,7 % svetovej populácie) a asi 14,3 miliónov k judaizmu (0,2 % svetovej populácie). Početná skupina 1,2 miliardy

(16 % svetovej populácie) nedeklaruje príslušnosť k žiadnemu vierovyznaniu.¹

Prognóza agentúry Pew predpokladá, že do roku 2060 vzrastie svetová populácia o 32 % na 9,6 miliárd ľudí a súčasne s tým narastie aj populácia moslimov o 70 % a kresťanov o 31 %. Do roku 2060 by tak moslimovia mali tvoriť 31 % globálnej populácie, teda približne 3 miliardy ľudí, kým kresťania by mali predstavovať 32 % svetovej populácie, teda 3,1 miliardy. Prognóza ďalej predpokladá, že stúpne počet hinduistov o 27 % na 1,4 miliardy, kým počet stúpencov buddhizmu klesne o 7 % zo súčasných 500 miliónov na 462 miliónov.

Charakteristickým znakom globalizácie je to, že spája dovedna všetky oblasti života, nielen ekonomické a politické štruktúry, ale aj kultúrne, náboženské a duchovné fenomény. Svet sa stáva človeku čoraz stiesnenejším príbytkom, „globálnou dedinou“. Ľudstvo je na ceste k „*planetárnej civilizácii*“.²

Veľkou výzvou globalizácie je problém globálneho spolužitia. Na pozadí xenofóbie v rozmanitosti jej foriem, ktorá kde-tu prerastá do animozity, zoči-voči hrozbe terorizmu, čoby špecifickej forme totalitarizmu, sa s osobitnou naliehavosťou aktualizuje odveký problém vzájomného porozumenia a dorozumenia. Za problémom globálneho spolužitia treba totiž hľadať práve absenciu medziludského porozumenia a zlyhanie dorozumenia.

1 Pew Research Center 2017.

2 Líptay 2000, s. 6. Sporné je, či vyústením dejinnej dynamiky bude akási „jednotná“ globálna civilizácia, alebo skôr diverzifikovaný multivilizačný svet, ako je nám známy z dejín.

Problém globálneho spolužitia je komplexný fenomén, ktorý má viacero aspektov. Pre našu monografickú štúdiu o spirituálnom dialógu majú zvláštny význam štyri: sociálny (politický), kultúrny, náboženský a antropologický aspekt globálneho spolužitia.

1.1 Sociálny aspekt globálneho spolužitia: konflikt civilizácií

Proti optimistickej vízii planetárnej, prípadne multikultúrnej civilizácie americký politológ Samuel P. Huntington poukazuje na hrozbu „*konfliktu civilizácií*“ ako najvýznamnejšieho faktora globálneho spolužitia v súčasnosti.

Huntington dôvodí dejinným vývojom: novoveký multipolárny svet národných veľmocí západnej civilizácie sa v období studenej vojny (druhá polovica 20. storočia) rekonfiguroval do bipolárnej podoby ideologicko-antagonistických „táborov“ Východu a Západu, aby bol na jej sklonku vystriedaný novým typom svetového poriadku – multivilizačným svetom, ktorý čerpá svoj inherentný dynamizmus z konfliktu kultúr, ako z nového historicko-dialektického fenoménu, nahrádzajúceho dominanciu konfliktov ideologickej, politickej či ekonomickej povahy, takých charakteristických pre predchádzajúce dejinné obdobia. „*Súperenie veľmocí vystriedal konflikt civilizácií,*“³ tvrdí Huntington. V novom geopolitickom poriadku „*hlavnými aktérmi svetového diania naďalej zostávajú národné štáty*“ a „*ich konanie určuje, rovnako ako v minulosti*

3 Huntington 2001, s. 15.

snaha, získať moc a bohatstvo“, no tiež, na rozdiel od minulosti, aj „*ich kultúrna orientácia, ich príbuznosti a rozdiely*“.⁴

Od konca studenej vojny sa dominantnou spoločensko-politickou silou stala kultúra. Samuel Huntington si všimol, že „*národy rozdelené ideológiou, ale spojené kultúrou, sa začínajú zjednocovať*“ (napr. zjednotenie Nemecka), kým spoločnosti zjednotené ideológiou, ale rozdelené kultúrou, sa rozpadajú (napr. Sovietsky zväz, Juhoslávia).⁵ Základným kritériom spolupráce a spojenectva je preto pre Huntingtona *kultúrna príbuznosť*.

Pozorovanie a analýza dejinného vývoja vedú amerického politológa k záveru, že „*v novom svete nebude dochádzať k najzávažnejším, najväčším a najnebezpečnejším konfliktom medzi spoločenskými triedami, medzi chudobnými a bohatými, či inak ekonomicky definovanými skupinami, ale medzi národmi patriacimi k rôznym kultúrnym entitám*“.⁶ To v konečnom dôsledku znamená, že „*priestor*“ stretnutia alebo konfliktu bude, či skôr je, vymedzený hranicami civilizácií.

Pre Huntingtona civilizácia nie je v zásade odlišná od kultúry – „*civilizácia je najširšou kultúrnou entitou*“, ⁷ píše – je to „*kultúra vo veľkom*“.⁸ Naproti tomu francúzsky filozof Paul Ricoeur striktno rozlišuje medzi civilizáciou a kultúrou: kým civilizácia má byť produktom racionality, kultúra má mať svoj pôvod v re-kreácii symboliky.⁹ Akokoľvek, zdá sa, že „*civilizácia i kultúra sa vzťahujú k celkovému spôsobu*

4 *Ibid.*, s. 14.

5 *Ibid.*, s. 15 – 16.

6 *Ibid.*, s. 15.

7 *Ibid.*, s. 34.

8 *Ibid.*, s. 33.

9 Ricoeur 1993, s. 148 – 155.

života toho či onoho národa¹⁰ a definujú sa spoločnými objektívnymi prvkami, ako sú jazyk, náboženstvo, dejiny, zvyky či inštitúcie.¹¹ Pritom základným civilizačným zdrojom a „hlavným faktorom, charakterizujúcim civilizácie“¹², ostáva náboženstvo. „*Velké náboženství sú základy, na ktorých spočívajú veľké civilizácie*,“¹³ tvrdí v uvedenom zmysle anglický historik Christopher Dawson. „*Kultúra krajín sveta je formovaná predovšetkým náboženským myslením a konaním jej obyvateľov*,“¹⁴ dodáva slovenská teologička a religionistka Monika Zaviš. Historickým faktom je, že štyri z piatich svetových náboženstiev založili civilizácie – kresťanstvo, islam, hinduizmus a čínske, resp. japonské národné náboženstvá (konfucianizmus, taoizmus, šintoizmus).¹⁵

Svet po studenej vojne je multikultúrnym svetom diverzifikovaným do šiestich, resp. siedmich hlavných civilizácií: čínskej, japonskej, hinduistickej, islamskej, západnej, latinsko-americkej, prípadne africkej.¹⁶ V turbulentnej ére *globalizácie* sa „konflikt civilizácií“ zdá byť najväčšou hrozbou pre svetový mier a globálnu stabilitu, zatiaľ čo úsilie o mierové a humánne spolužitie sa ukazuje ako najväčšia výzva súčasnosti.

Samuel P. Huntington vidí záruku mierového spolužitia v medzinárodnom poriadku založenom na civilizácii-

10 Huntington 2001, s. 33.

11 *Ibid.*, s. 35.

12 *Ibid.*, s. 40.

13 Dawson „*Dynamics of World History*“ in Huntington 2001, s. 40.

14 Zaviš „*Inkultúrácia evanjelia v živote a diele Alberta Schweitzera*“ in Gulán 2011, s. 109.

15 Výnimku predstavuje buddhizmus, ktorý bol v Číne a Japonsku asimilovaný.

16 Huntington 2001, s. 37 – 40.

ách.¹⁷ Isto môžeme súhlasiť s prominentným politológom v tom, že „*budúcnosť mieru a civilizácie závisí od porozumenia a kooperácie medzi politickými, duchovnými a intelektuálnymi vodcami hlavných svetových civilizácií*“,¹⁸ ale nemôžeme súhlasiť s tým, že závisí len od nich. Bolo by zjednodušené prenášať zodpovednosť na „elity“ a ignorovať spôsob života jedincov a spoločnosti, ktorý určuje ľudské konanie a správanie.

Predpokladáme preto, že základným faktorom globálneho spolužitia je morálny aspekt kultúry, ktorý sa vzťahuje k spôsobu života človeka, a tak vytvára rámcové predpoklady na mierové a humánne spolužitie na spoločenskej rovine. V nasledujúcej kapitole budeme argumentovať pre *dialogický spôsob existencie (dialogický étos)* ako taký spôsob života, ktorý vykazuje osobitný potenciál na mierové a humánne spolužitie.

1.2 Kultúrny aspekt globálneho spolužitia: pluralistická paradigma postmoderny

Ak niečo charakterizuje kultúru „*planetárnej civilizácie*“, tak najskôr oslava plurality. Nejde pritom len o *rešpekt k pluralite* možností, spojenej so slobodou voľby, ako ho vyjadruje heslo popkultúry *freedom of choice*; nejde ani tak o *uznanie mnohosti* v jej spektakulárnej mnohotvárnosti – ide najmä o *oslavu mnohosti* a je to práve táto oslava mno-

17 *Ibid.*, s. 393.

18 *Ibid.*, s. 393.

hosti, čo, ako sa zdá, stojí v pozadí postmoderného kultúrneho pohybu, ktorý je vlastný „planetárnej civilizácii“.

Pluralistická paradigma patrí k samotnému „genotypu“ postmoderny. Keď postmoderna ohlásila *koniec univerza moderny*, a s ním aj koniec jednotného svetového názoru, keď zavrhol racionalistickú ambíciu na všeobšiahlu teóriu, jedným dychom vyhlásila „nové univerzum“, predstavované mnohosťou výkladových teórií. „*Postmoderná éra sa zrodila zo straty modernej predstavy univerza*“,¹⁹ píše Stanley J. Grenz, smerodajný americký interpretátor *postmodernizmu*, a namiesto toho ponúkla pluralitu parciálnych výkladov partikulárnych fragmentov mnohorako podmienenej skutočnosti. „Svet“ sa pred zrakom postmoderného človeka rozpadol na tisíce úlomkov.

Radikálnej pluralite postmoderny chýba jednotiaci motív, ak zaň nepovažujeme oslavu plurality ako základného „životného pocitu“. „*Rozmanité a navzájom si odporujúce prvky postmoderny nespája v jeden celok žiadne spoločné ohnisko*“,²⁰ sumarizuje svoje pozorovania Stanley Grenz. Usporiadanosť je „*prežitok*“, kým *neusporiadanosť* sa Radimovi Paloušovi javí ako základný znak postmoderny.²¹ Bezbrehá pluralita hodnôt, ideí a foriem bez jednotiaceho ukotvenia, robí z postmoderny eklektickú zmes na spôsob koláže, ktorej je cudzia každá slohotvorná ambícia. *Eklektický charakter* postmoderny názorne ilustruje videoklip. Palouš ho považuje za najadekvátnejší výrazový prostriedok postmodernej doby,²² pretože mieša rozmanité výra-

19 Grenz 1997, s. 55.

20 *Ibid.*, s. 27.

21 Palouš 1993, s. 12.

22 *Ibid.*, s. 12.

zové prostriedky a ignoruje štruktúru ustáleného slohu, hoci, paradoxne, napokon akýsi „sloh“ zakladá (*videoéra*). Keď interpretuje život ako hru a slobodu ako svojvôľu (ktorá však nie je len anarchiou, ale tiež reakciou na kanonizovanú usporiadanosť slohových foriem – technokratický systém moderny), *postmodernizmus* znova objavuje rozmanitosť ako hodnotu.

V generačnej výmene rolí *univerzalistickú* interpretáciu skutočnosti nahradila interpretácia *konštruktivistická*. *Konštruktivistická paradigma* sa stala smerodajným intelektuálnym výkladom *postmodernizmu*. Konštruktivisti zdôrazňujú sprostredkovanú povahu ľudskej skúsenosti a akcentujú úlohu jazyka v procese porozumenia sveta, ktorý viac nie je daný, ale mnohonásobne podmienený. *Význam sa utvára – konštruuje, nie odhaľuje.*

Pluralistická paradigma postmodernej kultúry nanovo problematizuje základnú etickú otázku *morálneho zdôvodnenia*. V postmodernom kontexte treba nanovo premyslieť, *prečo interiorizovať hodnoty mravnej povahy, predovšetkým tie, ktoré sa vzťahujú k spôsobu života jedinca a spoločnosti, a teda, konzekventne, k medziludskému spoluzitiu.*

1.3 Náboženský aspekt globálneho spoluzitia: postsekulárna spoločnosť

Náboženstvo je integrálnou súčasťou sociálnej reality a zrejme tomu ani nikdy nebolo inak. Pre svoju trvalú prítomnosť v dejinách sa preto považuje za „antropologickú konštantu“. Náboženské prejavy pritom majú ďaleko od

akejkoľvek uniformity, zatiaľ čo v pozadí plurality náboženských javov treba hľadať pre náboženstvo konštitutívnu *skúsenosť posvätna* (lat. *sacrum, numinosum*). Do vzťahu k tomuto *tajomstvu, ktoré vzbudzuje úžas a bázeň* (Rudolf Otto), potom fenomenológovia náboženstva situujú pôvod náboženskej a spirituálnej vitality.

Osvietenské proroctvá o úpadku či dokonca zániku náboženstva – prinajmenšom jeho verejných prejavov a vplyvu – s pokrokom modernity, najmä s rozvojom vedy a techniky, formulované v sekularizačných teóriách novoveku, sa nenaplnili. Svet náboženstiev však v zmenených socio-kultúrnych podmienkach prechádza premenami. V protiklade k *sekularizačným teóriám* konkurenčná *postsekularizačná téza* charakterizuje sekularizáciu ako „*dočasný odklon od určitého typu religiozity*“, ktorý je súčasne kompenzovaný nárastom záujmu o iný typ religiozity.²³

Novodobé metamorfózy religiozity možno ilustrovať na príklade nástupníckych štátov Česko-slovenskej federácie. Kým v Českej republike modernita viedla k empiricky merateľnému úpadku tradičnej religiozity a jej nahradeniu alternatívnymi formami religiozity v podobe nových náboženských hnutí s rozličnými stupňami inštitucionalizácie, na Slovensku si *tradičná religiozita* v podobe etablovaných cirkví a náboženských spoločností naďalej uchováva svoje dominantné postavenie a *alternatívne formy religiozity* sa vo verejnom priestore presadzujú ťažšie. S náboženstvami neeurópskeho pôvodu sa v oboch krajinách stretávame zväčša v podobe *nových náboženských hnutí*, ktoré z pôvodných tradícií nejakým spôsobom vychádzajú, ale pôsobia exteritoriálne mimo geografickej

23 Nešpor 2020, s. 12.

a kultúrnej oblasti svojho pôvodného rozšírenia. V tomto zmysle je napríklad buddhizmus na Slovensku a v Česku prítomný v podobe nových náboženských hnutí, ako sú *Kwan Um Zen* alebo *Karma Kagjü*.²⁴

Český sociológ Zdeněk Nešpor konštatuje, že v oboch krajinách došlo po páde komunistického režimu a zrušení štátneho dozoru nad cirkvami v priebehu 90. rokov k rýchlej organizačnej konsolidácii tradičných náboženských inštitúcií.²⁵ „*Cirkvi, predovšetkým tie etablované, tak trvalo ostávajú spoločensky významnými organizáciami a aktérmi verejného diania.*“²⁶ Ale pri obnove náboženského života etablované cirkvi nedokázali, resp. nechceli zmeniť modus svojej prevádzky, domnieva sa český sociológ.²⁷ „*V českých krajinách zostali uzatvorené v ‚náboženskom gete‘, na Slovensku sa to týka menších etablovaných cirkví, zatiaľ čo najväčšia Rímskokatolícka cirkev vsadila na tradicionalistické spojenectvo so štátnymi orgánmi a využíva postavenie neoficiálnej (polo)štátnej cirkvi.*“²⁸

Pokles záujmu o inštitucionalizovanú cirkevnú religiozitu, ktorý, ako ukazuje Zdeněk Nešpor, prebieha v oboch krajinách v odlišnej miere, bol do istej miery kompenzovaný rastom záujmu o *personalizované formy religiozity v podobe spirituality*. Trend nárastu dopytu po spiritualite, ako cirkevnej, tak aj necirkevnej s viac zdrojom sýtením, je v súčasnosti zjavný.

24 Podoby novej religiozity na Slovensku mapujú dve vydania odbornej monografie *Duchovná scéna na Slovensku* (Macháčková, Dojčár 2001, 2002).

25 Nešpor 2020, s. 88.

26 *Ibid.*, s. 47.

27 *Ibid.*, s. 105.

28 *Ibid.*, s. 105.

Pre postsekulárnu spoločnosť západného typu je charakteristická *progresívna kultúrna a náboženská diverzita*. Kultúrnym rámcom tejto diverzity je „trh ideí“, kde vstupujú do vzájomného kontaktu a voľnej súťaže trhového typu jednotlivé „ponuky zmyslu“ ako v náboženských i pseudonáboženských podobách, tak aj v spirituálnych i pseudospirituálnych formách. Tradičné etablované náboženstvá sa tu stretávajú s netradičnými náboženstvami (*nové náboženské hnutia*) a novými či staronovými duchovnými prúdmi ako rovný s rovným. Sú to práve nové náboženské hnutia, ktoré sa postupne stali smerodajným činiteľom náboženského diania od druhej polovice 20. storočia. V situácii, keď „*štát už dávno nemá monopol na oblasť politiky a cirkvi, už dávno nemajú monopol na oblasť náboženstva*“²⁹, ako upozorňuje Tomáš Halík, oslabuje postavenie národných štátov a spolu s klasickými politickými inštitúciami upadá aj význam cirkevných inštitúcií. Ak je „*politický život súčasnej občianskej spoločnosti nesený viac dynamikou rôznych nových sociálnych hnutí a občianskych iniciatív*“, tak „*dynamiku náboženského života dnes nesú hlavne nové náboženské hnutia*“,³⁰ tvrdí Tomáš Halík.

Nové náboženské hnutia, teda „*doteraz neetablované náboženské spoločenstvá*“, ktoré „*vznikajú na základe náboženskej idey, ktorá je v určitej spoločnosti považovaná za novú*“,³¹ predstavujú „*prirodzený dôsledok úsilia nájsť relevantné odpovede na otázky ľudskej existencie*“.³² Ako „*výraz inovácie*“.

29 Halík 2002, s. 194.

30 *Ibid.*, s. 196.

31 Vojtíšek „*Výzvy, špecifika a možnosti dialogu se stoupenci nových náboženských hnutí ve světle díla W. C. Smithe*“ in Floss, Hošek, Štampach, Vojtíšek 2008, s. 130 – 131.

32 *Ibid.*, s. 131.

*duchovného života*³³ priťahujú záujem tých, ktorých neuspokojujú tradičné ponuky zmyslu tak, ako ich ponúkajú etablované náboženské inštitúcie. V prvom prípade sociológovia hovoria o „hľadajúcich“ (angl. *seekers*), v druhom prípade o „zabývaných“ (angl. *dwellers*).

Od svojich počiatkov sa *nové náboženské hnutia*, inými slovami *nová netradičná* či *alternatívna religiozita* vyskytujú v bohato diferencovanej, temer neprehľadnej podobe. Náboženská diferenciácia pokračuje ďalej ako výraz hľadania nových foriem duchovného a náboženského života, ktoré by lepšie zodpovedali novým potrebám a zmeneným životným podmienkam v súčasnosti. Náboženská scéna sa triesťi do pestrej mozaiky duchovných prúdov a smerov i siekt a kultov, ktoré sa delia o svoj životný priestor s tradičnými náboženskými formami a inštitúciami. Ale ani historicky staršie podoby náboženského života nie sú imúnne voči diferenciácii, aj oni môžu prechádzať reformou a obnovou.

Hoci niektoré z inovácií náboženského života nadobúdajú sociálno-patologický charakter v podobe náboženského sektárstva, paušálne stotožnenie novej religiozity s fenoménom náboženského sektárstva nie je korektné. Sektárska mentalita prechádza naprieč celým náboženským spektrom a nie je obmedzená na inovácie náboženského života v podobe nových náboženských hnutí.

Sociológom a religionistom sa *náboženská sekta* môže javiť ako „*náboženská spoločnosť s totalitnými tendenciami*“.³⁴ Nehrá pritom rolu, akého je veku alebo pôvodu.³⁵ Omnoho dôležitejšie sú *znaky*, ktoré takéto spoločenstvá

33 *Ibid.*, s. 131.

34 Štampach 1998 in *Rozmer* 2, s. 7.

35 Štampach 1998, s. 164 – 165.

vykazujú.³⁶ Či je to *autoritatívne vedenie, fundamentalizmus, uzavretosť a selekcia informácií*,³⁷ alebo *kult osobnosti, exkluzivita, štruktúry vyznačujúce sa závislosťou a konfliktnosťou*,³⁸ v sektách vždy dochádza k *zneužívaniu*. Je to predovšetkým náboženskosť, teda vedomie a postoj závislosti od transcendentnej skutočnosti, čo sa v sektách stáva predmetom zneužitia.

Ani termíny *sekta a kult* sa významovo nekryjú. Na rozdiel od kultu, sekta v sociologickom zmysle vzniká ako prejav herézy, tzn. oddelenia, odštiepenia či odtrhnutia od väčšej a historicky staršej náboženskej skupiny, bez úmyslu zaviesť nové náboženstvo.³⁹

Záujmom demokratickej a pluralitnej spoločnosti je pokojná *denominalizácia* nových náboženských hnutí a nekonfliktné *spolužitie* väčšinovej spoločnosti s nimi. Proti základnému celospoločenskému záujmu o pokojnú denominalizáciu a nekonfliktné spolužitie stojí krátkodobý záujem niektorých médií a občianskych iniciatív upútať pozornosť nadviazaním na negatívne stereotypy vo vzťahu k inováciám náboženského života. „*Úlohou úradov, médií a občianskych iniciatív, ktoré sa spolupodielajú na vytváraní postojov spoločnosti, teda je,*“ ako upozorňuje Zdeněk Vojtíšek, „*predísť hyperkritickému stavu morálnej paniky, pri ktorom spoločenský priestor ovládne, hoci neoprávnené, ale predsa len jednostranné stanovisko kritikov hnutia.*“⁴⁰

36 Vojtíšek 1998, s. 19.

37 Štampach 1998, s. 165 – 168.

38 Hummel „*Sekty, nová náboženská hnutí? K objasnění pojmů a obsahů in Sekty z pohledu církvi v Evropě* 1998, s. 41.

39 Lužný 1997, s. 121.

40 Vojtíšek „*Výzvy, specifika a možnosti dialogu se stoupenci nových náboženských hnutí ve světle díla W. C. Smithe*“ in Floss, Hošek, Štampach,

Pokojná *denominalizácia* alternatívnej religiozity do celku religiozity určitej spoločnosti predpokladá kultiváciu morálneho aspektu kultúry danej spoločnosti, ktorý sa vzťahuje na spôsob života človeka, a tak vytvára rámcové predpoklady pre nekonfliktné medziludské spolužitie. Tradičnými nositeľmi morálky sú náboženstvá. Sú to práve náboženstvá, ktoré naprieč dejinami nesú posolstvo o hodnotovo ukotvenom spôsobe života a toto posolstvo zdôvodňujú odkazom na rôzne poňatú transcendentiu, ktorá sa rozličnými spôsobmi manifestuje v imanencii.

1.4 Antropologický aspekt globálneho spolužitia: alterita & identita

Vitálne medzikultúrne a medzináboženské interakcie v súčasnom mnohorako prepojenom svete so sebou priťahujú celý rad existenciálnych a socio-kultúrnych výziev. Kontakt s *odlišnosťou* či *inakosťou* (*alterita*, z lat. *alter*, „iný“) sa môže stať podnetom pre názorovú *konfrontáciu*, ktorá má potenciál prerásť do afektívne sýteného *konfliktu* a prejavovať sa v duševnom prežívaní zúčastnených osôb ako *kríza*.

Pozorovanie ukazuje, že kontakt s alteritou môže vyvolať psychické reakcie kvalitatívne odlišného typu. V jednom prípade ide o xenofóbnu odpoveď na podnet, ktorý ako neznámy budí u zainteresovaných osôb obavy. V druhom prípade podnet, ktorý je prvoplánovo percipovaný

Vojtíšek 2008, s. 139.

ako ohrozujúci, môže katalyzovať procesy kritickej reflexie, prípadne transformácie osobnej identity v zmysle jej reštrukturalizácie. Kým v prvom prípade sa psychická energia, blokováná „šokom“ z kontaktu s alteritou uvoľňuje v prejavoch *animozity*, ktoré predstavujú *regresívny vývinový pohyb*, v druhom prípade smeruje do procesov transformácie, resp. reštrukturalizácie osobnej identity, ktoré naopak predstavujú *progresívny vývinový pohyb*.

Predpokladáme teda, že *krízová situácia*, ktorá vzniká v reakcii na odlišné kultúrne, resp. náboženské prejavy a formy, sa môže, medzi iným, manifestovať v xenofóbii. *Xenofóbia* má *ex definitione* pôvod v skúsenosti toho, čo je nám *cudzie*, a teda neznáme (gr. *xenos*), a preto v nás vyvoláva *obavy* (gr. *fobia*). Nech je jej podoba akákoľvek, xenofóbia môže súvisieť s vedomím ohrozenia vlastnej identity, nakoľko „*odlišnosť, inakosť a cudzosť si nemôžeme jednoducho privlastniť*“⁴¹ a zaradiť do vlastného poriadku sveta.⁴²

Špecifickú formu xenofóbie predstavuje *religiofóbia*. „*Religiofóbiou rozumieme také formy xenofóbie, ktoré sa nejakým spôsobom vzťahujú ku náboženstvu (napr. antijudaizmus, islamofóbia, militantný ateizmus a pod.)*“⁴³ V uvedenom zmysle religiofóbia predstavuje podmnožinu xenofóbie.

Pôvod xenofóbie sa niekedy vysvetľuje cez výkladový vzorec: *stereotypy + predsudky = xenofóbia*. Zdá sa však, že táto interpretácia xenologického problému nemôže uspokojivo vysvetliť jeho povahu, ani ponúknuť východisko pre jeho riešenie. Pochopiteľne, význam stereotypov a predsudkov vo vzťahu k xenofóbii netreba ani marginalizovať. Stereo-

41 Mráz 1999, s. 96.

42 Poláková 1998, s. 471.

43 Dojčár „*Religiofóbia v epoche konfliktu civilizácií*“ in Dojčár 2016, s. 10.

typy a predsudky, ako relatívne stabilné „*predstavy, názory a postoje*“ vo vzťahu k iným,⁴⁴ treba považovať za významné faktory správania zvlášť, ak sú spojené s animozitou.⁴⁵

Domnievame sa ale, že pre porozumenie xenologického problému je dôležitejšia *súvislosť medzi xenofóbnou percepciou alterity a seba porozumením*, teda individuálnou identitou jedinca a sociálnou identitou spoločenstva, vrátane jej náboženského aspektu (*náboženská identita*). Práve náboženská identita nesie v sebe mohutnú dynamiku, napájanú z náboženských zdrojov, medzi ktoré patria systémy presvedčení, hodnôt, symbolov, rovnako ako náboženské rituály a úkony.

Individuálna identita, čiže spôsob, akým jedinec rozumie sám sebe, tak isto ako *sociálna identita*, čiže spôsob seba porozumenia v sociálnom kontexte, sú založené na rovnakom mechanizme identifikácie s určitými osobnostnými a socio-kultúrnymi hodnotami, vlastnosťami, schopnosťami a pod. *Pod pojmom identita teda rozumieme dynamický komplex identifikácií s objektivizovateľnými fenoménmi psychickej, somatickej, kultúrnej, náboženskej, sociálnej a hodnotovej povahy.*

Predpokladáme súvislosť medzi xenofóbiou a individuálnou, resp. sociálnou identitou v tom zmysle, že *v ohrození či spochybnení tohto komplexu identifikácií, inými slovami – v kríze identity navrhujeme hľadať korene každej formy xenofóbie.*

Ďalej predpokladáme, že medzikultúrne a medzináboženské interakcie, spojené s xenofóbnou percepciou alterity, môžu katalyzovať procesy kritickej reflexie vlastnej

44 Prúcha 2004, s. 67.

45 *Ibid.*, s. 173.

identity, teda procesy reflexie nášho vlastného seba porozumenia, čiže obrazu o tom, kto sme, či konceptu, ktorý si o sebe vytvárame počas nášho života. Je to tento obraz o sebe, s ktorým sa identifikujeme v procese konštruovania našej osobnej identity, a je to ten istý obraz, ktorý považujeme za ohrozený v konfrontácii s alteritou. Xenofóbia takto nemusí byť jedinou reakciou na kultúrnu či náboženskú inakosť – krízové situácie môžu tiež katalyzovať kritickú reflexiu vlastnej identity a následne procesy jej reštrukturalizácie, či transformácie. **Zatiaľ čo xenofóbia sa javí ako „reaktívna“ odpoveď na krízovú situáciu a z morálneho hľadiska zodpovedá pojmu „čin človeka“ (lat. *actus hominis*), kritická reflexia na úrovni vlastnej identity sa ukazuje ako autenticky ľudská odpoveď na životnú výzvu a z morálneho hľadiska zodpovedá pojmu „ľudský čin“ (lat. *actus humanus*).**

Životné poslanie človeka *byť človekom a konať ľudsky* (*humanita*, z lat. *humanitas*, „ľudskosť“) nachádza svoj osobitný výraz v *dialogickom spôsobe existencie* (*dialogický étos*) ako špecifickej modalite dialógu, ktorý si predstavíme v nasledujúcej kapitole.

2 Dialogický étos

Pojmy dialóg a komunikácia sa často zamieňajú a považujú za synonymá. Dialóg sa však v skutočnosti od komunikácie líši hĺbkou a bohatstvom svojich významov. Rozlišujeme tu tri významové roviny tohto pojmu: *dialóg ako forma komunikácie*, *dialóg ako interpersonálna udalosť*, a napokon *dialóg ako spôsob existencie (dialogický étos)*. Prístupovým pojmom na ich interpretáciu nám bude pojem komunikácia.

2.1 Komunikácia

Človek je súčasne tvorcom kultúry (lat. *homo faber*, *homo creans*) i spoločenskou bytosťou (gr. *zóon politikon*). Ako *homo creans* používa znaky a vytvára štruktúry, aby vyjadril sám seba. Ako *zóon politikon* vstupuje do interpersonálnych vzťahov a vytvára sociálne väzby, ktoré patria k jeho plne ľudskej existencii.

Znaky a štruktúry sú správy. Tie osoba explicitne alebo implicitne adresuje iným osobám či spoločenstvám osôb.

Človek teda svoje správy komunikuje. *Komunikácia je výmena správ medzi osobami prostredníctvom média jazyka, obrazu či zvuku.* Jazyk je systém znakov, resp. kódov, ktorý slúži na transfer správ.

Z interpersonálnej povahy komunikácie vyplýva, že komunikačný proces má dve štrukturálne zložky – odo-

sielateľa a prijímateľa správ. Komunikácia, ako zdieľanie zvnútorneného a socio-kultúrne podmieneného porozumenia sveta v podobe správ, je manifestáciou osoby *ad extra*. Adekvátne interpretácia komunikácie preto predpokladá hermeneutiku, ako teóriu porozumenia, a antropológiu, ako teóriu o človeku – nevystačí si len s lingvistikou, semiotikou, či logikou, hoci ich prínos pre porozumenie komunikačných procesov je nespochybniteľný.

2.2 Dialóg ako forma komunikácie

Dialóg vo svojom bazálnom zmysle je jednou z foriem komunikácie. To, čo ho odlišuje od iných foriem komunikácie, je predovšetkým jeho personálny charakter. Obsahom dialógu totiž nikdy nie je samotná správa ako „plochá“ informácia; súčasne s ňou je to aj personálny kontext správy. Ten zahŕňa porozumenie predmetnej veci v jej relácii ku poznávajúcemu subjektu i reflexiu tejto navýsost individuálnej relácie. Autentický dialóg preto začína až uznaním onej relatívnej povahy vlastného pohľadu, ktorá je súčasne uznaním plurality pohľadov – nebol, nie je a nebude jeden a výlučný pohľad na skutočnosť.

V dialógu potom dochádza k oceňujúcej konfrontácii čiastkových pohľadov na skutočnosť, založenej na predpoklade, že táto konfrontácia môže viesť úplnejšiemu pohľadu – k plnšiemu porozumeniu skutočnosti.⁴⁶ Keď otvára priestor slobodnej výmeny a tvorivého hľadania porozumenia, *dialóg legitimizuje autonómiu druhého ako*

46 Štampach 1993, s. 13.

svojbytného a žiaduceho partnera onej interpersonálnej výmeny a odkrývania porozumenia. Dialóg je takto zo svojej povahy afirmáciou druhého ako druhého – je potvrdením autonómie a neodcudziteľnej vnútornej hodnoty osoby – dôstojnosti človeka.

2.3 Dialóg ako interpersonálna udalosť

Dialóg ako *stretnutie autonómnych osôb* založené na princípoch *vzťahovosti* („*vzájomnosť*“, Martin Buber) a *finality* predstavuje personálny rozmer komunikácie – je *interpersonálnou udalosťou*.

Finalita zameraná na cieľ odlišuje dialóg od konverzácie, ktorá môže byť samoučelná alebo bezobsažná, zatiaľ čo dialóg bez cieľa nejestvuje.⁴⁷ Druhým základným identifikačným znakom tejto modalít dialógu je, že ide o *stretnutie* (Jolana Poláková), *vzájomnosť* (Martin Buber), *vzťah*: účastníci dialogického stretnutia sa stávajú partnermi v *dialógu*, vo svojej osobnej autonómii slobodne vstupujú do *vzájomného vzťahu* (*vzájomnosť*), aby vytvorili *spoločenstvo osôb* (lat. *communio personarum*) *stmelené spoločným cieľom* (*finalita*).

Súčasne platí, ako upozorňuje český teológ a religionista Pavel Hošek, že „[d]ialogické stretnutie s Druhým nemožno vopred naplánovať,⁴⁸ jeho výsledky nemožno anticipovať, pretože „*neviem, kto* [pozn. druhý] *je, neviem to*

47 Poláková 1998, s. 465 – 466.

48 Hošek 2005, s. 157.

vopred“.⁴⁹ Inakosť druhého sa odhaľuje až v dialogickom spoločenstve, v obojstrannom prijatí a uznaní, založenom na „*etike pohostinnosti*“.⁵⁰

Interpersonálny rozmer dialógu s jeho akcentom na *prioritu vzťahu a autonómiu exteriority* vystupuje do popredia vo *filozofii dialógu*.⁵¹ Pre Martina Bubera je kľúčom porozumenia druhého práve *vzťah ako stretnutie autonómnych osôb* – „*Ja a Ty*“.⁵² Porozumieť druhého možno iba v priestore vzťahu, pretože „Ty“ uniká zvecneniu.⁵³ „*Vzťah je vzájomnosť*“,⁵⁴ hovorí Buber, ktorou sa subjekty vzťahu otvárajú pre intersubjektívne porozumenie.

Na rozdiel od sokratovsko-platónskeho typu dialógu (*maieutika*, gr. „metóda pôrodnej baby“, resp. „pôrodnická metóda“), základom buberovského typu dialógu je preto *vzájomnosť*. Kým Sokratés kladie dôraz na dialektický rozmer dialógu,⁵⁵ keď predpokladá, že poznanie je latentne prítomné v človeku a treba ho len „priviesť na svet“, Martin Buber akcentuje (inter)personálny rozmer dialógu, keď poukazuje na *prioritu vzťahu* s partnerom v dialógu (*vzájomnosť*) a jeho *autonómiu* ako svojbytnej osoby (*exteriorita*).

Buber považuje vzťah za hodnotu osebe. „*Vieme, že melódia nie je len niečím, čo sa skladá z tónov*“, píše, „*verš len niečím, čo sa skladá zo slov, a ozdobný stĺp len niečím, čo sa skladá z línií. Vieme, že to všetko musíme takpovediac*

49 *Ibid.*, s. 158.

50 *Ibid.*, s. 162.

51 Buber 2001, s. 144.

52 Buber 2005, s. 38 – 39.

53 *Ibid.*, s. 39 – 42.

54 *Ibid.*, s. 48.

55 Hošek 2005, s. 149.

*roztrhať a rozšklbať, ak máme premeniť jednotu na mnohosť. Rovnako je tomu s človekom, ktorému hovorím ty. Môžem sa zamerať na to, aby som poznal farbu jeho vlasov alebo farbu jeho reči či farbu jeho dobroty, a musím si tak počínať znova a znova; ale on pritom prestáva byť Ty.*⁵⁶

Je to práve jeho vzťahový rozmer, ktorý prepožičiava dialógu privilegované postavenie v súčasnom multicivilizačnom svete. Vo svojom interpersonálnom rozmere sa dialóg ponúka ako nástroj facilitácie xenofóbie, keď obnovuje komunikáciu tam, kde z nedostatku vzájomnosti stroskotala a otvára stretnutie, ktoré umožňuje prijať inakosť druhého.⁵⁷ „Znepokojivá skúsenosť cudzieho”⁵⁸ sa v dialógu stáva výzvou otvorenia sa voči inakosti druhého, je príležitosťou k stretnutiu a začiatkom osobného vzťahu, ktorý môže vyústiť do vzájomného porozumenia, dorozumenia a spolužitia.

2.4 Dialogický spôsob existencie

Dialóg vo svojej dimenzii interpersonálnej udalosti môže vyústiť do dialogického spôsobu existencie, ak sa stane *spôsobom života* založenom na morálnom postoji, ktorý vychádza z dialogického princípu vzájomnosti (*vzájomnosť*). Interpersonálny rozmer dialógu takto spoluprotvorí, inšpiruje a rozvíja *dialogický étos* – „základný morálny postoj jednotlivca, resp. spoločenstva, formovaný princípom

56 Buber 2005, s. 42.

57 Dojčár 2010, s. 15.

58 Waldenfels 1998.

vzťahovosti“.⁵⁹ *Vice versa*, dialogický étos sa manifestuje vo svojich dvoch základných prejavoch – ako interpersonálna udalosť a ako personálna forma komunikácie.

Dialogický étos existenciálnym spôsobom potvrdzuje autonómiu človeka ako nepodmienenú a jeho vnútornú hodnotu ako neodcudziteľnú, a súčasne sa ponúka ako personálny prístup k riešeniu *xenologického problému*, keď proti neprijatiu druhého, stavia jeho *nepodmienené prijatie*. V dialogickej vzťahovosti, ktorá je príklonom k druhému ako druhému, sa rodí lepšie porozumenie a ocenenie iného ako osoby v jej svojbytnosti a dôstojnosti. Ako taký *dialogický spôsob existencie (dialogický étos)* sa tiež ponúka ako *prvotná podoba ohlasovania*, predchádzajúca všetkým formám misijnej aktivity, v ktorých sa rozličným spôsobom uplatňuje ľudská racionalita, afektivita a voluntarita. Je to prvotná forma misie vo svojej primordiálnej – predpojmovej a predverbálnej podobe – založená na „bytí človekom“, ktoré prijíma, uznáva a oceňuje bytie iného človeka ako Bohom chcené a stvorené. Priestor afirmácie autonómie a dôstojnosti druhého je priestorom stretnutia, je vzťahovosťou, odkazujúcou na kresťanský model každého spoločenstva – na dynamiku vnútorného života trojjediného Boha.

2.5 Dialogický model medzináboženských vzťahov

Dialogický model medzináboženských vzťahov sa objavuje na scéne dejín v 20. storočí. Aj predtým boli síce

59 Dojčár 2012, s. 65.

v histórii známe momenty tolerancie, porozumenia a spolupráce, predchádzajúce dejinné obdobia však mali iné akcenty v náboženskej oblasti. Až predchádzajúce storočie vytvorilo podmienky pre vznik takého modelu medzináboženských vzťahov, ktorý je založený na dialógu.

Ak dialóg vo všeobecnosti predpokladá *osobné stretnutie autonómnych* a vo svojej nepodmienej dôstojnosti *rovnocenných osôb* – jeho východiskom je neredukovateľná a nedisponovateľná inakosť druhého – tak pre medzináboženský dialóg, čoby špecifický typ dialógu, to platí v nezmenenej podobe: „*Dialóg nemá byť konfrontáciou náboženských systémov a tradícií, ale skôr stretnutím veriacich rozličných náboženstiev,*“⁶⁰ zdôrazňuje slovenský misiológ Ladislav Bučko.

Spoločenský a politický vývoj v našich časoch ukazuje, akú významnú úlohu zohráva dialóg v pluralitnej a demokratickej spoločnosti západného typu. Predchádzajúce storočie prinieslo nové ocenenie dialogického myslenia medzi iným vo filozofii (napr. *filozofia dialógu*), v edukácii (napr. *tvorivo humanistické vzdelávanie*), či v systematickej a praktickej teológii (napr. *teológia náboženstiev, ekumenický a medzináboženský dialóg*). K dialógu sa oficiálne prihlásila Katolícka cirkev, najväčšia náboženská inštitúcia sveta, keď výzvu k dialógu Cirkvi adresoval Druhý vatikánsky koncil (1962 – 1965). V cirkevnom Magistériu dialóg rezonuje nielen ako *forma komunikácie*, ale aj ako *nástroj otvorenia sa, zdnešnenia* (tal. *aggiornamento*) Katolíckej cirkvi, ktoré ohlásil Druhý vatikánsky koncil. Otvorenie sa Katolíckej cirkvi smerom dovnútra i navonok sa má, podľa

60 Bučko 2003, s. 400.

ostatného cirkevného snemu, uskutočňovať predovšetkým prostredníctvom dialógu.⁶¹

Na Druhom vatikánskom koncile Katolícka cirkev po prvý raz vo svojich dejinách doktrínálne záväzným spôsobom sformulovala a teologicky odôvodnila svoj postoj k mimokresťanským náboženstvám. V koncilovej deklarácii o vzťahu Cirkvi k nekresťanským náboženstvám *Nostra aetate* z 28. októbra 1965 tak urobila príkladne dialogickým spôsobom:

„Katolícka cirkev nezavrhuje nič z toho, čo je v týchto náboženstvách pravdivé a sväté. S úprimnou úctou hľadí na tie spôsoby konania a správania, na pravidlá a učenia, ktoré sa síce v mnohom líšia od toho, čo ona sama zachováva a učí, no predsa sú nezriedka odbleskom tej Pravdy, ktorá osvecuje všetkých ľudí. Cirkev však ohlasuje a je povinná neprestajne ohlasovať Krista, ktorý je Cesta, Pravda a Život (Jn 14, 6), v ktorom ľudia nachádzajú plnosť náboženského života a v ktorom Boh zmieril so sebou všetko.

Preto Cirkev povzbudzuje svojich synov a dcéry, aby s múdrosťou a láskou vydávali svedectvo o viere a kresťanskom živote, nadviažuc dialóg a spoluprácu s vyznávačmi iných náboženstiev, a uznávali, chránili a zvelaďovali duchovné, mravné a spoločensko-kultúrne hodnoty, ktoré sa v nich nachádzajú.“⁶²

Tromi jednoduchým a súčasne silnými slovami deklarácia charakterizuje postoj kresťana k nekresťanským náboženstvám – **uznať, chrániť a zvelaďovať**. Kresťan má nielen rešpektovať či tolerovať hodnoty iných náboženstiev – a už vôbec nie ich popierať –, ale naopak,

61 Lehman 1996, s. 2 – 3.

62 *Nostra aetate*, čl. 2.

má ich **pozitívne a proaktívne oceňovať, ochraňovať a rozvíjať!** Týmto spôsobom tiež vyznáva svoju vieru vo všemohúceho a všadeprítomného Boha, keď iniciatívne hľadá a nachádza „stopy“ Božieho pôsobenia v stvorení – „*semená Slova*“ a „*lúče Pravdy*“ patristickej teológie, pretože ostatný cirkevný snem potvrdzuje patristické učenie o univerzálnom pôsobení Božej milosti: Božia milosť je prítomná v stvorení ako „*lúč Pravdy, ktorá osvecuje všetkých ľudí*“,⁶³ ako „*semená Slova*“ a „*bobatstvo, ktoré štedrý Boh rozdelil medzi národy*“,⁶⁴ ako dobro „*zasiate v myšliach a srdciach ľudí*“ a „*v obradoch a zvykoch národov*“.⁶⁵

Oficiálny postoj Katolíckej cirkvi k nekresťanským náboženstvám je *založený na pozitívnom hodnotení nekresťanských náboženských tradícií*. Cirkev k nim pristupuje „*citlivo vzhľadom na duchovné a ľudské hodnoty, ktoré v sebe ukrývajú*“.⁶⁶

Ocenenie je východiskom medzináboženského dialógu ako v koncilovom, tak aj pokoncilovom učení Katolíckej cirkvi. Dialóg „*vychádza z hlbokého rešpektu pred všetkým, čo spôsobil v človeku Duch, ktorý veje kam chce*“, rozvíja koncilové učenie o dialógu pápež Ján Pavol II. vo svojej encyklike *Redemptoris missio*: „*V ňom sa Cirkev usiluje objaviť ‚semená Slova‘ a ‚lúče pravdy‘, ktoré osvecujú všetkých ľudí, semená a lúče, ktoré sú prítomné v osobách a náboženských tradíciách ľudstva*“.⁶⁷ Ako nositelia pozitívnych hodnôt a manifestácie Božej milosti „*[i]né náboženstvá sú pre*

63 *Ibid.*, čl. 2.

64 *Ad gentes*, čl. 11.

65 *Lumen gentium*, čl. 17.

66 *Dialóg a oblasovanie*, čl. 11.

67 Ján Pavol II. 1997, čl. 56.

Cirkev vyzvou; podnecujú ju objavovať a uznávať znamenia prítomnosti Krista a pôsobenia Ducha“.⁶⁸

Práve dialóg má, podľa koncilového pápeža Pavla VI., pomôcť človeku objaviť, „*aké rozličné cesty vedú k svetlu a môžu smerovať k tomu istému cieľu. A keď sa aj niekedy rozchádzajú, môžu sa navzájom zasa dopĺňovať a pobádať nás zrevidovať obvyklý postup myslenia, prehliť naše výskumy a zdokonaľiť spôsob vyjadrovania. Trpezlivé cvičenie sa v tejto dialektike myslenia bude mať za následok, že aj v náhľadoch iných nájdeme zrnká pravdy.*“⁶⁹

Z uvedených dôvodov „*Cirkev podporuje a podnecuje medzináboženský dialóg, nielen pokiaľ ide o jej dialóg s inými náboženskými tradíciami, ale aj keď ide o vzájomný dialóg medzi týmito tradíciami. Toto je jeden zo spôsobov, ktorými naplňa svoju úlohu ‚byť sviatosťou, to jest znakom a nástrojom spoločenstva s Bohom a jednoty medzi ľuďmi‘ (Lumen gentium 1).*“⁷⁰

Verná svojmu dialogickému záväzku pokoncilová Katolícka cirkev kreuje inštitúcie, ktoré majú napomáhať medzináboženskému dialógu. Na centrálnej úrovni cirkvej správy (dikastérie Rímskej kúrie) je to *Pápežská rada pre medzináboženský dialóg*, ako nástupnícky orgán *Sekretariátu pre nekresťanov* (1964 – 1988). Od roku 1966 vychádza *Bulletin* venovaný medzináboženskému dialógu a od roku 1978 sa živo rozvíja medzimníšsky dialóg, ktorého súčasným lídrom je *Mníšsky medzináboženský dialóg* (DIMMID) – komisia benediktínskej konfederácie implementujúca dialogické politiky pokoncilovej cirkvi a *Pápežskej rady pre medzináboženský dialóg*.

68 *Ibid.*, čl. 56.

69 Pavol VI. 1968, čl. 85, s. 50.

70 *Dialóg a oblasovanie*, čl. 80.

Koncilové *aggiornamento* bolo možno príliš optimisticke, ale predsa len smerodajné.⁷¹ Katolíckym kresťanom je dnes zrejmé, že „*schopnosť a ochota viesť dialóg je pre Cirkev i spoločnosť životnou otázkou*“.⁷² „*Cirkev musí nadviazať dialóg so svetom, v ktorom žije*“⁷³ deklaruje pápež Pavol VI. vo svojej encyklike *Ecclesiam suam* z roku 1964, pretože dialóg „*je v úmysloch Božích*“.⁷⁴ Aby sa Cirkev stala „*znamenním bratstva, ktoré umožňuje a prehlbuje dialóg*“ tak, ako to od nej žiada pastorálna konštitúcia Druhého vatikánskeho koncilu *Gaudium et spes* o Cirkvi v súčasnom svete,⁷⁵ je potom potrebné v samotnej Cirkvi prehlbovať vzájomnú úctu a jednotu pri rešpektovaní legitímnej rozmanitosti mienok.⁷⁶

2.6 Dialóg ako forma ohlasovania

„*Dvojité záväzok*“ Katolíckej cirkvi k dialógu a ohlasovaniu⁷⁷ stavia katolíckych kresťanov pred otázku: *Ako uviesť do súladu dialóg a ohlasovanie, keď, ako sa zdá, stoja v priamom protiklade?*

71 Konštitúcie Druhého vatikánskeho koncilu *Lumen gentium*, *Gaudium et spes* a *Dei verbum* predstavujú vieroučne záväznú teologickú reflexiu výzvy Jána XXIII. k *aggiornamentu*. Vyhlásenie o náboženskej slobode *Dignitatis humanae* a *Dekrét o apoštoláte laikov* zas reprezentujú najmarkantnejšie svedectvo koncilového obratu k otvorenosti.

72 Lehman 1996, s. 5.

73 Pavol VI. 1968, čl. 67, s. 43.

74 *Ibid.*, čl. 72, s. 45.

75 *Gaudium et spes*, čl. 92.

76 *Ibid.*, čl. 92.

77 *Dialóg a ohlasovanie*, čl. 89.

Do teologickej diskusie o vzťahu medzi ohlasovaním (evanjelizácia, resp. misia) a dialógom (medzináboženský dialóg) prispejeme nasledujúcou tézou: *fundamentálnou formou misie je dialogický spôsob existencie*, a ponúkneme argument pre porozumenie dialógu, ako autonómnej formy ohlasovania v uvedenom zmysle založený na teologicko-antropologickej interpretácii človeka ako „obrazu Boha“.

Teologické premyslenie vzťahu medzi dialógom a ohlasovaním je témou, ktorá nachádza odozvu vo vyjadreniach Učiteľského úradu Cirkvi, v publikáciách teológov, aj v úvahách kresťanov angažovaných v misijnej práci a v medzináboženskom dialógu. Tejto téme sa výslovne venuje dokument Magistéria *Dialóg a ohlasovanie*, ktorý 19. mája 1991 vydali dve dikastérie Rímskej kúrie – *Pápežská rada pre medzináboženský dialóg* a *Kongregácia pre evanjelizáciu národov*. Dokument bol zverejnený pri príležitosti 25. výročia vyhlásenia *Nostra aetate*, prelomovej deklarácie Druhého vatikánskeho koncilu o vzťahu Cirkvi k nekresťanským náboženstvám, a priamo nadväzuje na starší dokument *Postoj Cirkvi k stúpencom iných náboženstiev: úvahy a usmernenia týkajúce sa dialógu a poslania Cirkvi*, ktorý v roku 1984 publikoval vtedajší Sekretariát pre nekresťanov. Oba uvedené dokumenty súhlasne predstavujú dialóg a ohlasovanie ako dve zložky jedného evanjelizačného poslania Cirkvi, pričom neskorší dokument *Dialóg a ohlasovanie* tento vzťah ďalej teologicky rozpracováva vzhľadom na možné pochybnosti čo sa týka zmyslu dialógu, ako aj ohlasovania,⁷⁸ a súčasne „*podrobnejšie rozvíja náuku o dialógu a jeho vzťahu k ohlasovaniu*“ obsiahnutú v encyklike Jána Pavla II. *Redemptoris missio*.⁷⁹

78 *Ibid.*, čl. 4c.

79 Ján Pavol II. 1997, čl. 55 – 57. *Dialóg a ohlasovanie*, čl. 4c.

V koncilovej deklarácii *Nostra aetate* zaznel „*dvojitý záväzok*“ Cirkvi k medzináboženskému dialógu a ohlasovaniu Krista, ktorý je *Cesta, Pravda a Život*.⁸⁰ Dokument *Dialóg a ohlasovanie* potvrdzuje koncilové ocenenie dialógu, a súčasne aj záväzok Cirkvi ohlasovať Krista, a teda „*privádzať ľudí k jasnému poznaniu toho, čo Boh vykonal v Ježišovi Kristovi pre všetkých ľudí, a pozývať ich, aby sa stali Ježišovými učeníkmi tým, že sa stanú členmi Cirkvi*“.⁸¹

Dialóg a ohlasovanie ďalej interpretuje ako dve komplementárne zložky evanjelizačnej misie: „*Sú úzko späté, no nezameniteľné*“, sú „*oddelené*“⁸² v tom zmysle, že dialóg je „*zameraný na ohlasovanie*“,⁸³ ale súčasne spojené, pretože *ohlasovanie sa má uskutočňovať formou dialógu*.⁸⁴

Téza o dialógu ako forme ohlasovania ponúka viacero možností interpretácie. V najširšom zmysle môže odkazovať na dialóg ako formu komunikácie, v užšom zmysle môže poukazovať na vzťahový rozmer dialógu ako interpersonálnej udalosti, ale rovnako dobre môže odkazovať aj na dialogický spôsob existencie, ako je tomu v prípade našej premisy: *fundamentálnou formou misie je dialogický spôsob existencie*.

Prvotná forma misie založená na „bytí človekom“ a manifestujúca sa v dialogickej *vzťahovosti*, ktorú tu nazývame *dialogický spôsob existencie* alebo *dialogický étos*, predpokladá porozumenie človeka ako nositeľa neodcu-

80 *Nostra aetate*, čl. 2.

81 *Dialóg a ohlasovanie*, čl. 81.

82 *Ibid.*, čl. 77.

83 *Ibid.*, čl. 82.

84 „*Ohlasovanie Ježiša Krista preto prebieha v evanjeliovom duchu dialógu*.“ *Ibid.*, čl. 77.

dziteľnej *vnútornej hodnoty – dôstojnosti*, zakladajúcej jeho *autonómiu*.

Dôstojnosť človeka (lat. *dignitatis humanae*) je *vnútorná hodnota*, ktorú vlastní každý človek nepodmieneným spôsobom a ktorá ho robí účelom osebe. Takto, ako účel osebe, človek je *autonómny* – môže si klásť mravný zákon – určovať spôsob svojho života (z gr. *auto*, „sám“, *nomos*, „zákon“). Jeho vnútorná hodnota nepochádza zo sociálnej interakcie ani zo spoločenského statusu, role, či z akejkoľvek aktivity, ale zo samotného bytia človekom.

Biblická, židovsko-kresťanská tradícia odvodzuje *vnútornú hodnotu* človeka zo stvorenia človeka „na obraz Boha“ (lat. *imago Dei*) a „podľa podoby Boha“ (lat. *similitudo Dei*), ako o ňom vypovedajú dve biblické správy o stvorení človeka v *jahvistickom* (Gn 2, 7) a *kňazskom* (Gn 1, 26 – 27) podaní.

V *Novom zákone* je „obrazom neviditeľného Boha“ Kristus (Kol 1, 15). Človek je „obrazom Boha“ lebo je stvorený „podľa podoby Boha“, ktorou je Kristus. Preto Kristus, ako *predobraz* človeka, dáva človeku poznať, čo to vôbec znamená byť človekom.

Pojem „Boží obraz“ (gr. *eikón tou Theou*) vyjadruje výnimočný charakter vzťahu, ktorý spája človeka s jeho Stvoriteľom, odlišuje ho od mimoludskej skutočnosti a udeľuje mu osobitnú *vnútornú hodnotu – dôstojnosť*. Takto neodcudziteľná vnútorná hodnota človeka, ako účelu osebe v euro-atlantickom civilizačnom priestore, odvodzuje svoj pôvod kultúrne určujúcim spôsobom z antropologickej paradigmy *imago Dei*.

Dôstojnosť človeka nachádza svoj výraz v étose ľudských práv, ktorý paradigmaticky charakterizuje civilizáciu západného typu. Všetci ľudia sú si rovní a rovnosť

medzi ľuďmi sa zakladá na ich ničím nepodmienenej autonómii a neodcudziteľnej dôstojnosti a na právach, ktoré z nej vyplývajú.

Dôstojnosť človeka si vyžaduje uznanie kategoricky, teda bezpodmienečne, čiže bez ohľadu na úžitok, aký jednotlivce prináša alebo môže prinášať iným. Interkultúrne univerzálnym spôsobom ju garantuje *zlaté pravidlo morálky*: Čo nechceš, aby druhí robili tebe, nerob ani ty im! (negatívna formulácia Tob 4, 15); Čo chceš, aby druhí robili tebe, rob aj ty im! (pozitívna formulácia Mt 7, 12; Lk 6, 31).

K afirmácii autonómie a dôstojnosti človeka v kontexte sociálnej interakcie dochádza predovšetkým v dialógu. Dialóg jedinečným spôsobom potvrdzuje autonómiu a vnútornú hodnotu partnera v dialógu oceňujúc jeho existenciu ako žiadúcu a obohacujúcu. Deje sa tak vo všetkých troch modalitách dialógu – v dialógu ako *forme komunikácie*, v dialógu ako *interpersonálnej udalosti*, a nakon v dialógu ako špecifickom *existenciálnom postoji*, ktorý tu označujeme výrazom *dialogický spôsob existencie*, resp. *dialogický étos*.

Potvrdenie autonómie a dôstojnosti človeka v medzináboženskom dialógu je zo strany kresťana aktom jeho viery v stvorenie človeka „na Boží obraz“ – je uznaním človeka ako *imago Dei* –, a je tiež svedectvom o Kristovi, ktorý je „Božou podobou“ a prvotným modelom človeka. V tomto zmysle je dialogický spôsob existencie fundamentálnou formou ohlasovania.

2.7 Záver

Katolícki kresťania vyznávajú, že Cirkev je *zárodkom a počiatkom Božieho kráľovstva na zemi*.⁸⁵ Pretože Cirkev **už** prijala plnosť zjavenia, ale neprijala **ešte** plnosť jeho porozumenia, je *Cirkvou putujúcou*⁸⁶ – je Božím ľudom, ktorý „*smeruje k plnosti Božej pravdy*“.⁸⁷ Na tejto ceste sa stretáva s inými pútnikmi, objavuje „*stopy*“ jednej a tej istej „*pravdy*“ a podľa príkladu Boha vstupuje do dialógu spásy – toho dialógu, ktorý Boh vedie s ľudstvom od počiatku času – aby sa v ňom otvárala pre plnšie porozumenie „*Božej pravdy*“. Na tejto perspektíve potom spočíva teologická hodnota medzináboženského dialógu.⁸⁸

Dokument Učiteľského úradu Cirkvi *Dialóg a ohlasovanie* konštatuje, že záväzok Cirkvi viesť dialóg, odvodený z iniciatívy Boha, vstupujúceho do dialógu s ľudstvom a z príkladu Ježiša Krista, „*zostáva pevný a nemenný*“ aj „*napriek početným ťažkostiam*“.⁸⁹

Dokument súčasne charakterizuje dialóg a ohlasovanie ako „*dvojitý záväzok*“ Cirkvi⁹⁰ a všetkým kresťanom adresuje pozvanie, aby sa „*osobne zapojili do týchto dvoch spôsobov uskutočňovania jediného poslania Cirkvi*“.⁹¹

85 *Lumen gentium*, čl. 5.

86 *Ibid.*, čl. 48.

87 *Dei verbum*, čl. 8.

88 *Dialóg a ohlasovanie*, čl. 33 – 41.

89 *Ibid.*, čl. 53 – 54.

90 *Ibid.*, čl. 89.

91 *Ibid.*, čl. 82.

3 Perspektívy medzináboženského dialógu

Dialogické iniciatívy pokoncilovej Cirkvi nemajú v dejinách obdoby. Jedinečné sú čo do svojho obsahu, ale aj rozsahu. V tejto kapitole si predstavíme niektoré zo širokého spektra dialogických iniciatív v kontexte piatich svetových náboženstiev. Nezávisle od ich podoby, iniciatív dialogického typu predstavujú alternatívu konfrontácie a konfliktu, ktoré po stáročia sprevádzali kontakty medzi náboženstvami. Dialogický model medzináboženských vzťahov otvára novú perspektívu spoločného postupu, napríklad proti kríze hodnôt, manifestujúcej sa v konzumnej mentalite súdobých spoločností, a v spoločnom úsilí o rehabilitáciu hodnôt na náboženskom základe (*finalita*) prostredníctvom stretnutia a spolupráce stúpencom odlišných náboženských tradícií (*vzťahovosť*).

3.1 Perspektívy katolícko-hinduistického dialógu

Vzťah katolíckych kresťanov k stúpencom tradičných náboženstiev indického subkontinentu, ktoré Európania koloniálneho obdobia európskych dejín začali označovať termínom *hinduizmus*, sa po Druhom vatikánskom koncile nesie v znamení obratu od misie k dialógu. Tento obrat predstavuje zásadnú zmenu perspektívy v katolícko-hinduistických vzťahoch.

Obrat od misie k dialógu symbolicky znázorňuje fotografia z medzináboženského stretnutia na Srí Lanke z 13. januára 2015, na ktorom pápeža Františka víta brahman Kurukkal Šiva Šrí Mahadéva. Išlo o prvú návštevu pápeža na Srí Lanke po 20. rokoch a symbolické obnovenie vzájomných vzťahov medzi predstaviteľmi Katolíckej cirkvi a tamojšieho spoločenstva hinduistov.

3.1.1 Náčrt dejín kresťanskej misie v Indii

Dejiny kresťanskej misie na indickom subkontinente siahajú do ranokresťanských čias. Kresťania v Indii patria k troch tradíciám – sýrskej, rímskokatolíckej a protestantskej.⁹² K starobylému sýrskemu rítu sa hlásia najmä *tomašovskí kresťania*; katolícki a protestantskí kresťania sú prevažne potomkami konvertitov z obdobia európskej kolonizácie Indie v novoveku.

Hoci pôvod tradície *tomašovských kresťanov* v súčasnosti nemožno historicky potvrdiť ani vyvrátiť, pretože nie je vierohodne doložené, či a ako apoštol Tomáš v Indii pôsobil, *tomašovskí kresťania* odvodzujú svoj pôvod od príslušníkov troch vyšších spoločenských stavov (štyri *varny*, „farba“, resp. *džátí*, „zrodenie“, podskupiny *várn*; *brahmani*, *kšatrijovia*, *vaišjovia*, *šúdrovia*), ktorých mal na kresťanstvo obrátiť sám apoštol Tomáš po svojom príchode do Indie (50 – 52?).

92 Počet kresťanov v Indii sa odhaduje na 32 miliónov, čo v roku 2010 predstavovalo 2,6 % populácie Indie a 1,5 % celkovej populácie kresťanov (Pew Research Center 2011).

Od 4. storočia udržiava táto komunita prvých indických kresťanov úzke vzťahy so sýrskou cirkvou, ktoré tradícia spája s príchodom Tomáša z Kány do Indie okolo roku 345.⁹³ Podľa tradície Tomáš z Kány zreorganizoval komunitu tomášovských kresťanov a začlenil ju pod jurisdikciu sýrskej cirkvi ako *malabarskú cirkev*. Liturgickým jazykom sýrsko-malabarskej cirkvi je preto sýrčina a jej obrad je antiochijský. Takto vznikla originálna tradícia, ktorá je súčasne indická aj kresťanská, a pritom plne integrovaná do majoritnej hinduistickej spoločnosti. Až na výnimky boli dejiny vzájomných vzťahov tomášovských kresťanov a stúpencov tradičných indických náboženstiev pokojné a harmonické.

S príchodom Portugalčanov na indický subkontinent v roku 1498 začína menej pokojná etapa kontaktu kresťanov s domorodým obyvateľstvom Indie. Portugalčania vedení Vasco da Gama mali dva ciele – priamy obchod s Indiou, ktorý dovtedy ovládali arabskí a benátski obchodníci, a šírenie kresťanstva, ktorého patrónom bol, na základe *patronátnych zmlúv* so Svätou stolicou, portugalský panovník.

Spoločne s obchodníkmi a vojakmi preto prichádzali do Indie aj kňazi. Spočiatku slúžili prevažne portugalským osadníkom. Rímskokatolícka misia sa v Indii šíri až po príchode františkánov v roku 1517, ktorí sa stávajú jej nositeľmi. Väčšina konvertitov v tomto období zrejme

93 Tomáš z Kány bol kresťanský obchodník z Perzie, ktorý sa spolu s ďalšími približne sedemdesiatimi sýrskymi rodinami usadil v Indii. Počet sedemdesiat sa obvykle interpretuje symbolicky, podobne ako je tomu v prípade sedemdesiatich prekladateľov *Septuaginty* (LXX, rabínsky preklad židovskej Biblie z hebrejčiny do gréčtiny), alebo sedemdesiatich učeníkov Ježiša.

pochádza z nižších spoločenských stavov (*šúdrovia*). Konverzia im ponúkla možnosť získať spoločenské výhody a ochranu portugalskej koruny.

Katolícka misia v Indii zaznamenala svoj najväčší rozmach s príchodom jezuitov. Prví jezuiti na čele s Františkom Xaverským vstúpili na pôdu indického subkontinentu v roku 1542. Pre misijné pôsobenie jezuitov bolo od počiatku charakteristické úsilie o *inkulturáciu* – snažia sa ponúknuť kresťanskú vierouku vo forme zrozumiteľnej domorodým adresátom (*akomodácia*). Jezuiti sa preto oboznamovali s miestnymi kultúrami, učili sa miestne jazyky, prekladali do nich pôvodne latinské texty modlitieb a podobne.

Príkladom úspešnej akomodácie bola misia talianskeho jezuitu Roberta de Nobili (1577 – 1656). Na rozdiel od františkánskych misionárov sa De Nobili zameral na pôsobenie medzi brahmanmi v juhoindickom meste Madurai a tomu prispôbil aj svoj spôsob života: odieval sa do tradičného šafranového odevu indických *sannjásinov* (mendikantov), stravoval sa vegetariánsky, osvojil si sanskrit. Hoci bol jeho spôsob misie úspešný, narazil na ostrú kritiku niektorých cirkevných autorít. Rastúca jezuitská misia v Indii napokon skončila predčasne v roku 1773 v dôsledku zrušenia Spoločnosti Ježišovej rozhodnutím Svätej stolice.

S úpadkom portugalskej moci v Indii v 18. storočí upadal aj vplyv rímskokatolíckej misie, ktorá sa vo všeobecnosti zameriavala na nižšie spoločenské stavy a nedokázala osloviť nositeľov starobylých a kultúrne vyspelých náboženských tradícií Indie.

Od 17. storočia sa v Indii presadzujú ďalšie európske mocnosti – Nizozemsko, Veľká Británia a Francúzsko. Ich

obchodné záujmy spočiatku reprezentujú Východoindické spoločnosti – nizozemská *Zjednotená východoindická spoločnosť* (založená v roku 1602), britská *Východoindická spoločnosť* (založená v roku 1600) a francúzska *Východoindická spoločnosť* (založená v roku 1664). V mocenskom boji o ovládnutie Indie nakoniec získali prevahu Briti a od roku 1858 tak hovoríme o Britskej Indii.

Obchodné misie koloniálnych mocností boli sprevádzané kresťanskými misiami. V prípade Holanďanov a Britov to boli misie protestantské. Protestantské misie pôsobili predovšetkým prostredníctvom školského systému (misijné školy) a ohlasovania založenom na prekladoch Biblie do miestnych jazykov. K nim sa v 20. storočí pridávajú aj misie evanjelických cirkví.

Od začiatku 19. storočia dochádza k zaujímavému úkazu – objavujú sa masové konverzie ku kresťanstvu medzi *dalitmi*, „nedotknuteľnými“ – najnižšou spoločenskou vrstvou indickej spoločnosti, stojacou mimo tradičného stavovského poriadku.

Napriek niektorým úspechom kresťanská misia v novoveku nemala zásadný úspech pri pokresťančení Indie zrejme aj preto, lebo bola spojená s koloniálnou mocou – najprv s portugalskými katolíkmi, neskôr prevažne s britskými protestantmi – a kresťanom sa nepodarilo zbaviť stigmy tohto spojenia.

V reakcii na misijné pôsobenie kresťanských cirkví v Indii sa ako výraz národného a náboženského obrodenia na indickom subkontinente 19. storočia formuje *neohinduizmus*. Nositeľmi neohinduistických ideí boli obrodné hnutia ako *Brahma-samádž* (Spolok veriacich v Brahma), *Árja-samádž* (Spolok Árjov), *Rámakršnova misia* a iné. Významným predstaviteľom neohinduizmu bol Mahátmá

Gándhí, symbol národno-oslobodzovacieho hnutia Indov, ktoré vyvrcholilo 15. augusta 1947, keď India získala nezávislosť od Veľkej Británie a následne 26. januára 1950, vznikla samostatná Indická republika.

Neohinduistické hnutie prejavuje malý záujem o mezináboženský dialóg. Nezáujem o dialóg zrejme súvisí s tradične hinduistickým inkluzívnym, ktorý vykazuje tendenciu zahŕňať rôznorodé náboženské tradície do veľkej univerzalistickej syntézy rôznych manifestácií *posvätna*.

3.1.2 Obrat k dialógu

Oficiálnemu obratu Katolíckej cirkvi k dialógu s hinduizmom, promulgovanom na Druhom vatikánskom koncile, predchádzali desaťročia príprav a iniciatív angažovaných jednotlivcov. Medzi priekopníkov katolícko-hinduistického dialógu v Indii patria dve mimoriadne osobnosti – francúzsky kňaz Jules Monchanin (1895–1957) a francúzsky benediktín Henri Le Saux (1910 – 1973), známym tiež pod svojím indickým menom svámí Abhikšiktanada. V roku 1938 v indickom štáte Tamil Nádu spoločne založili originálny projekt benediktínskeho ášramu, ktorý dostal meno *Satčítánanda ášram* alebo tiež *Šantivam*. Cieľom zakladateľov bolo vytvoriť *integrovateľný model benediktínskeho kláštora a indického ášramu*.

Iný inovatívny projekt integrácie kresťanského a indického mníšstva predstavuje *Kurisumala ášram* v indickom štáte Kérala, ktorý vznikol z iniciatívy belgického cisterciána Francisa Mahieu a anglického benediktína Bede Griffithsa v roku 1956. Tento ášram je tiež unikátny tým,

že integruje európsku cisterciánsku tradíciu s indickou tomášovskou, sýrsko-malabarskou tradíciou.

Spomedzi protagonistov katolícko-hinduistického dialógu na intrareligióznej, resp. interspirituálnej rovine (*spirituálny dialóg*) sa záujmu širšej verejnosti tešia napríklad jezuita Anthony de Mello (1931 – 1987) či Wayne Teasdale (1945 – 2004).

Dialogickú politiku Katolíckej cirkvi, sformulovanú na Druhom vatikánskom koncile a implementovanú počas pontifikátov pokoncilových pápežov, predznamenal prejav pápeža Pavla VI., ktorý adresoval hinduistom počas svojej návštevy Indie 3. decembra 1964: *„Vaša krajina je krajinou starej kultúry, kolískou veľkých náboženstiev, vlastou národa, ktorý v stálej túžbe, hlbokom rozjímaní, v mlčaní a vo vrúcnych hymnických modlitbách hľadal Boha. Len zriedka bola táto túžba po Bohu vyjadrená slovami tak plnými adventného ducha, ako sú tie, ktoré boli zaznamenané vo vašich svätých knihách mnoho storočí pred Kristom: ‚Od neskutočného ved ma k skutočnému; z temnoty ved ma k svetlu; zo smrti ma ved k nesmrteľnosti‘ (Brihadaranjaka upanišada 1, 3, 28).“*⁹⁴

Pozíciu Katolíckej cirkvi vo vzťahu k hinduizmu doktrinálne záväzným spôsobom formuluje deklarácia Druhého vatikánskeho koncilu *Nostra aetate* o vzťahu Cirkvi k nekresťanským náboženstvám. Deklarácia sa

94 *„This visit to India is the fulfilment of a long cherished desire. Yours is a land of ancient culture, the cradle of great religions, the home of a nation that has sought God with a relentless desire, in deep meditation and silence, and in hymns of fervent prayer. Rarely has this longing for God been expressed with words so full of the spirit of Advent as in the words written in your sacred books many centuries before Christ: ‚From the unreal lead me to the real; from darkness lead me to light; from death lead me to immortality‘ (Br. 1, 3, 28).“* Pavol VI. 1964.

k hinduizmu vyslovuje v širšom kontexte spoločne s budhizmom a ďalšími bližšie nešpecifikovanými náboženstvami v článku 2 nasledovne:

„Od dávnych čias až podnes rozličné národy určitým spôsobom vnímajú tajomnú silu, ktorá účinkuje vo vývoji vecí a v udalostiach ľudského života. Niektoré uznávajú najvyššie božstvo, prípadne Boha Otca. Toto vnímanie a poznanie preniká celý ich život hlbokým náboženským citom. Náboženstvá sa v súlade s kultúrnym pokrokom pokúšajú odpovedať na tieto problémy čoraz presnejšími pojmami a kultivovanejším jazykom. Prívrženci hinduizmu skúmajú Božie tajomstvo a vyjadrujú ho nevyčerpateľnou plnosťou mýtov a prenikavým filozofickým hľadaním. Hľadajú oslobodenie od úzkosti našej existencie asketickým spôsobom života či hlbokým rozjímaním alebo sa s láskou utiekajú k Bohu.“⁹⁵

Koncil naznačuje styčné body katolícko-hinduistického dialógu bez toho, aby zdôrazňoval jeho sporné body, a tak ide katolíckym kresťanom príkladom v dialógu. Fotodokumentácia zo stretnutia pápeža Františka a brahmana Kurukkal Šiva Šrí Mahadévu z úvodu tejto podkapitoly názorne ilustruje myšlienku o obrate Katolíckej cirkvi od misie k dialógu pri zachovaní ich jednoty, a to ako pozvania vydávať svedectvo o Kristovi a súčasne objavovať znamenia jeho univerzálnej spásnej prítomnosti.

95 *Nostra aetate*, čl. 2.

3.2 Perspektívy katolícko-buddhistického dialógu

Podoby vzťahu katolíckych kresťanov k stúpencom spektra buddhistických tradícií v pokoncilovom období rozšíril model *spoločného putovania*. Paradigma spoločného putovania predstavuje zásadnú zmenu perspektívy v katolícko-buddhistických vzťahoch.

Myšlienku spoločného putovania názorne ilustruje fotografia zo stretnutia 14. dalajlámu Tändzina Gjamccho, benediktínskeho mnícha Davida Steindl-Rasta a trapistického mnícha Thomasa Keatinga, ktoré sa uskutočnilo v americkom Bostone 14. októbra 2012. Fotografia zachytáva prejav vzájomnej úcty a rešpektu medzi 14. dalajlámom a bratom Steindl-Rastom.⁹⁶

3.2.1 Historický prierez vzájomných vzťahov

Úcta a rešpekt však necharakterizovali vždy vzájomné vzťahy medzi katolíkmi a buddhistami; tie sa skôr vyznačovali neporozumením na oboch stranách.

96 Dalajláma je politickým reprezentantom tibetskej exilovej vlády a náboženským predstaviteľom školy Gelugpa, jednej zo štyroch hlavných doktrínálnych škôl a mníšskych tradícií tibetského buddhizmu. David Steindl-Rast je benediktín rakúskeho pôvodu žijúci v USA, ktorý patrí k najvýznamnejším súčasným protagonistom kontemplatívnej spirituality katolíckej proveniencie a katolícko-buddhistického dialógu.

Aj keď história kontaktov medzi predkresťanskou Európou a buddhistickými regiónmi Ázie siaha temer k počiatkom buddhizmu v Indii, záujem Európanov o buddhizmus prinieslo až 19. storočie.⁹⁷ Antickému Grécku sprostredkovali kontakt s buddhizmom buddhistickí misionári, ktorých v polovici 3. storočia pred Kr. vyslal do Európy kráľ Ašóka, najvýznamnejší staroveký patrón buddhizmu. Písomným svedectvom o vzájomných kontaktoch je slávny, hoci nekánonický buddhistický spis *Milindove otázky* (páli *Milinda Pañha*), pochádzajúci pravdepodobne z 1. storočia pred Kr. Jeho obsahom je rozhovor medzi kráľom Milindom (gr. Menandros I.), vládcom grécko-indického kráľovstva, a buddhistickým mníchom Nagasénom.

V kresťanskej literatúre sa prvá zmienka o Buddhovi objavuje v spise Klementa Alexandrijského *Strómateis* (gr. *Koberce*) približne z roku 200. S pádom Západorímskej ríše v 5. storočí a expanziou islamu v 7. storočí však vzájomné kontakty ustávajú a obnovujú sa až v 13. storočí v súvislosti s rozvojom obchodu medzi Európou a Ďalekým východom. Jeho počiatky legendárnou formou zachytávajú, medzi iným, spomienky benátskeho kupca a cestovateľa Marca Pola (1254 – 1324), ktorý zo svojich ciest po Mongolmi ovládanej Číne priniesol správy o buddhizme.

Novoveká etapa vzájomných kontaktov kresťanov a buddhistov bola spojená s európskym kolonializmom. Kresťanská misia na tradične buddhistických územiach sa v tomto dejinnom období rozvíjala najmä s príchodom jezuitov. V roku 1549 vstúpil na pôdu Japonska prvý kresťanský misionár jezuita František Xaverský (1506 – 1552).

97 Lenoir 2003, s. 13.

Pre jeho misijné pôsobenie bolo charakteristické úsilie o *inkulturáciu* (*akomodáciu*).

Iný jezuita Matteo Ricci (1552 – 1610) bol exponentom úspešnej jezuitskej misie v Číne, kde sa opäť uplatnila jezuitská metóda akomodácie. Ricci v krajine pôsobil temer 30 rokov, od roku 1582 až do svojej smrti v roku 1610. Spoločne so svojim rehoľným spolubratom Michaelom Ruggierim zostavil prvý čínsko-portugalský slovník v dejinách; Ricci bol prvým Európanom, ktorému sa podarilo vstúpiť do ‚Zakázaného mesta‘ a získať audienciu na dvore čínskeho cisára.

Záujem európskych intelektuálov o buddhizmus sa postupne prebúdzal od začiatku 19. storočia. Od počiatkových nihilistických interpretácií (Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche a iní) prerástol do devocionálnych interpretácií, sprevádzaných vlnou konverzií k buddhizmu (Edwin Arnold a pod.). K popularizácii buddhizmu v kontexte vlastnej univerzalistickej vízie náboženstva prispela aj *Teozofická spoločnosť* (Helena Blavatská, Henry Olcott, 1875). Akademický záujem o buddhizmus sa rozvíja od konca 19. storočia a nachádza svoj výraz v lingvistickom, historickom, orientalistickom a religionistickom bádani.⁹⁸

V 20. storočí sa objavili nové, celkom jedinečné podoby kontaktu buddhistov a kresťanov, ako ich napríklad, predstavuje škola japonského zenového buddhizmu *Sanbō Kjōdan*, ktorá sa odklonila od zenovej tradície a sprístup-

98 V roku 1881 vznikla v Londýne *The Pali Text Society* s cieľom prekladať a publikovať texty *pálijskeho kánonu*. Akademický záujem o Orient na území prvej Československej republiky získal inštitucionálne zázemie v roku 1922, keď bol v Prahe založený *Orientálny ústav* za podpory vtedajšieho prezidenta Tomáša Garriqua Masaryka.

nila zenový výcvik najprv buddhistickým laikom, neskôr aj nebuddhistom.⁹⁹ Od roku 1970 róši Kóun Jamada, nástupca zakladateľa školy majstra Jasutamiho, umožnil absolvovať zenový výcvik a získať oprávnenie vyučovať *zen* aj kresťanom bez toho, aby od nich vyžadoval konverziu k buddhizmu. Misiou a vyučovaním *zenu* tak boli oficiálne poverení príslušníci nebuddhistickej tradície.

Prvým kresťanom, ktorý absolvoval zenový výcvik pod vedením majstra Jamadu, bol jezuita Hugo Makibi Enomiya-Lassalle. Nasledovali ďalší kresťanskí záujemcovia o *zen* – kňazi, mnísi, rehoľníci, rehoľné sestry, laici – spolu viac ako dvadsať kresťanov len za Jamadovho pôsobenia (do roku 1989), z nich vyše dvanásť neskôr získalo oficiálne poverenie vyučovať *zen*.

Forma spojenia zenovej a kresťanskej spirituality, ktorá tak vznikla, nemá v dejinách obdobu. Navyše nikdy predtým nebolo možné, aby predstaviteľ jednej duchovnej tradície odovzdával učenie inej duchovnej tradície tak, ako je tomu v prípade školy *Sanbó Kjódan*. Druhá polovica 20. storočia priniesla vskutku epochálne zmeny na buddhistickej aj kresťanskej strane a otvorila úplne novú perspektívu vzájomného kontaktu, ktorú tu nazývame *spoločné putovanie*.

99 Školu *Sanbó* („tri poklady“) *Kjódan* („spoločenstvo“) založil zenový majster Hakuun Rjóko Jasutami v roku 1954 v línii japonskej zen-buddhistickej tradície *Sótó*, spojenej s prvkami druhej veľkej japonskej tradície *zenu Rinzai*.

3.2.2 Spoločné putovanie

Podobne ako v prípade hinduizmu, pozíciu Katolíckej cirkvi vo vzťahu k buddhizmu doktrinálne záväzným spôsobom vyjadruje deklarácia Druhého vatikánskeho koncilu *Nostra aetate* o vzťahu Cirkvi k nekresťanským náboženstvám. Deklarácia venuje buddhizmu *jedinú, ale obsažnú vetu* bezprostredne potom, ako sa dvomi vetami vyslovuje k hinduizmu a predtým, ako všeobecne reflektuje iné, bližšie nešpecifikované náboženstvá:

„Buddhizmus vo svojich rozmanitých podobách uznáva základnú nedostatočnosť tohto menlivého sveta a učí ceste, ktorou by ľudia mohli s nábožnou a dôvernou myslou dosiahnuť stav dokonalého oslobodenia alebo dôjsť k vrcholnému osvieteniu či už vlastným úsilím, alebo vďaka pomoci zhora.

Rovnako aj iné náboženstvá, ktoré sa všade na svete rozličným spôsobom usilujú prekonať nespokojnosť ľudského srdca, predkladajú rozmanité cesty, to jest učenia, životné pravidlá a posvätné obrady.“¹⁰⁰

Formuláciu venovanú buddhizmu do koncilového dokumentu navrhli jezuiti Heinrich Dumoulin, teológ a historik náboženstiev so špecializáciou na zenový buddhizmus, Paul Pfister, teológ a odborník na buddhizmus, a Hugo M. Enomiya-Lassalle, znalec katolíckej a zenovej spirituality. Vo svojom vyjadrení cirkevný snem poukazuje na styčné body medzi kresťanstvom a buddhizmom, rozlišujúc medzi buddhizmom *ponorenia* a buddhizmom *viery*,

100 *Nostra aetate*, čl. 2.

keď hovorí, že buddhizmus dosahuje svoj cieľ buď „*vlastným úsilím*“, alebo „*za pomoci zhora*“.

Obratu Katolíckej cirkvi k dialógu s buddhizmom predchádzali desaťročia príprav a iniciatív angažovaných jednotlivcov tak, ako tomu bolo aj v prípade iných náboženských tradícií. Vo vzájomnom dialógu sa angažovali, prípadne sa angažujú jezuiti Hugo M. Enomiya-Lassalle, William Johnston, Anthony de Mello či Heinrich Dumoulin, benediktín David Steindl-Rast, trapista Thomas Merton, teológovia Hans Waldenfels a Hans Küng, buddhisti 14. dalajláma Tändzin Gjamccho, Thich Nhat Hanh alebo Masao Abe, aby sme spomenuli aspoň niektorých.

Priekopníkom katolícko-buddhistického dialógu na spirituálnej úrovni bol Hugo Makibi Enomiya-Lassalle (1898 – 1990). Páter Lassalle bol zrejme vôbec prvý katolícky kňaz, ktorý praktizoval *zazen* pod vedením japonských zenových majstrov, bol tiež prvým kňazom v dejinách, ktorý získal autorizáciu vyučovať *zen* priamo od japonskej zen-buddhistickej tradície, a napokon bol prvým autorom, ktorý písal o uplatnení *zenu* v katolíckej spiritualite na základe vlastnej skúsenosti. Takto sa Hugo Lassalle stal stelesnením obratu Katolíckej cirkvi k spoločnému putovaniu vo vzťahu k buddhizmu.

Fotografia zo stretnutia 14. dalajlámu Tändzin Gjamccho a benediktínskeho mnícha Davida Steindl-Rasta v americkom Bostone v roku 2012 je ďalším obrazom spoločného putovania katolíckych kresťanov a buddhistov, založenom na vzájomnej úcte a rešpekte pri všetkej odlišnosti.

3.3 Perspektívy katolícko-židovského dialógu

Druhá polovica 20. storočia priniesla zásadný obrat aj vo vzťahoch medzi kresťanmi a židmi – *obrat od konfliktu k dialógu*. Symbolom tohto obratu je fotografia z historického stretnutia pápeža Jána Pavla II. a hlavného rabína mesta Rím Elio Toaffa pri príležitosti pápežovej návštevy Veľkej synagógy v Ríme 13. apríla 1986. Ján Pavol II. bol prvým pápežom v dejinách, ktorý túto synagógu navštívil a bol to aj pápež, ktorý sa zapísal do análov histórie ako angažovaný promótor katolícko-židovského dialógu.

3.3.1 Dejiny konfliktu

Vzťahy medzi židmi a kresťanmi počas storočí charakterizoval konflikt. Jeho počiatky siahajú k samotným začiatkom kresťanstva – prví kresťania boli etnickí Židia, Ježiš bol Žid. Jadrom židovsko-kresťanského konfliktu je teologický spor o status Ježiša z Nazareta: Ježiš je pre kresťanov Kristus (gr. *kerygma*), *uholný kameň* kresťanstva, kým pre židov je *kameňom úrazu*.

S vystúpením proroka Muhammada vstupuje na javisko dejín nový veľký geopolitický a náboženský hráč – islam. Od svojho vzniku je islam globálnym protihráčom kresťanstva. Islamský štát garantuje „*ľuďom Knihy*“, teda židom a kresťanom, nedotknuteľnosť života, majetku a vierovyznania výmenou za daň a spoločenský status „*chránených menšín*“, teda v istom zmysle *občanov druhej*

kategórie. Pokiaľ ide o Židov, v islamskom prostredí majú pred kresťanmi istú výhodu – sú etnicky a kultúrne blízki arabskému etniku, ktoré stálo pri zrode multikultúrnej moslimskej civilizácie.

Príkladom relatívne harmonického spolužitia židov a moslimov bolo maurské Španielsko, ktoré v 10. storočí prevzalo štafetu nového svetového centra islamu po Bagdadskom abbásovskom kalifáte. V Córdobe sa židovská elita zapojila sa do hospodárskeho, politického a kultúrneho života mesta, osvojila si arabský jazyk, prijala maur-ský odev i maurské zvyky.

Od 11. storočia sa na kresťanskom Západe šíri *antiislamizmus* (xenofóbia voči moslimom) spoločne s *antijudaizmom* (xenofóbia voči stúpencom židovstva) a *antisemitizmom* (xenofóbia voči Židom, príslušníkom židovského etnika). Európu zaplavujú vlny protižidovského sentimentu. V roku 1394 boli Židia vyhnaní z Francúzska a ich majetky boli skonfiškované. Po dobytí Granady, poslednej bašty islamu na Pyrenejskom polostrove, v roku 1492 boli všetci Židia postavení pred voľbu: konvertovať alebo emigrovať. Tisíce Židov opustili krajinu, ale väčšina prijala krst. Židia španielskeho pôvodu (*sefardskí Židia*) emigrovali najmä do Nizozemska, Talianska a osmanského Turecka. V dôsledku ďalších vln represii v Nemecku 15. a 16. storočia nastal úpadok severoeurópskeho židovstva. Židia nemeckého pôvodu (*aškenázi*) migrovali na Východ. V 16. a 17. storočí sa tak novým centrom európskeho židovstva stalo Poľsko – v tých časoch ekonomicky menej rozvinutá krajina, kde boli Židia nositeľmi ekonomického pokroku.

Voči antijudaistickým postojom neboli imúnne ani reformované cirkevné obce, vo viacerých protestantských regiónoch sa však postavenie Židov zmenilo k lepšiemu.

Reformácia priniesla zóny tolerancie – ekonomicky silné, priemyselne rozvinuté oblasti severnej Európy – najskôr Nizozemsko, neskôr Anglicko. Práve *safardskí Židia*, ktorí emigrovali zo Španielska, pomohli zvíťaziť Nizozemsku v obchodnej vojne so Španielskom a Portugalskom v 17. storočí a stáli pri počiatkoch burzovej ekonomiky najprv v Amsterdame, potom v Londýne. Židovskí obchodníci boli aj pri zakladaní európskeho koloniálneho panstva v Strednej a Južnej Amerike. Rok 1492 nebol len rokom vyhnaní Židov zo Španielska, ale aj rokom objavenia Ameriky. V roku 1654 prichádza prvých 32 židovských migrantov z Brazílie do novozaloženého Nového Amsterdamu (od roku 1664 New York) a v roku 1729 tam ich potomkovia postavili prvú židovskú synagógu v Severnej Amerike ako symbol náboženskej slobody pre Židov.

3.3.2 Obrat od konfliktu k dialógu

Európe priniesla verejnú zmenu vzťahu k Židom až druhá polovica 20. storočia. Na strane Katolíckej cirkvi bol jej oficiálnym promótorom Ján XXIII. (pontifikát 1958 – 1963) – pápež, ktorý zvolal Druhý vatikánsky koncil (1962 – 1965).

Jeho nástupca na pápežskom stolci Pavol VI. (pontifikát 1963 – 1978) zriadil ešte počas trvania cirkevného snemu *Sekretariát pre nekresťanov* (1964; od roku 1989 *Pápežská rada pre medzináboženský dialóg*) a do jeho „rodného listu“ symbolicky vložil odkaz koncilu – ono *aggiornamento* – *zdnešnenie* vizionára Cirkvi Jána XXIII. Poslaním sekretariátu sa tak stalo rozvíjať vzťahy reprezentácie Ka-

tolíckej cirkvi so stúpcami nekresťanských náboženstiev na dialogickom princípe.

Verný odkazu Jána XXIII. ostatný cirkevný snem prijal deklaráciu o vzťahu Cirkvi k nekresťanským náboženstvám *Nostra aetate*. Stalo sa tak 28. októbra 1965 počas jedného z jeho posledných zasadnutí. *Nostra aetate* ohlasuje zmenu postoja Katolíckej cirkvi k judaizmu. V článku 4 dokument hovorí o „*pute*“, ktoré spája „*ľud Novej zmluvy*“, kresťanov, s „*potomkami Abraháma*“, so židmi, a čo je zvlášť významné, po prvýkrát v histórii tu koncilový dokument odmieta kolektívnu vinu Židov za smrť Ježiša, prijíma zodpovednosť za všetky prejavy antijudaizmu a antisemitizmu zo strany Cirkvi v dejinách a vyjadruje za svoje ospravedlnenie: Cirkvev „*vedomá si svojho spoločného dedičstva so židmi*“, výslovne uvádza, „*vyslovuje polutovanie nad nenávisťou voči Židom, prenasledovaniami a prejavmi antisemitizmu, kedykoľvek a z ktorejkoľvek strany sa vyskytli*“.

Proti konfrontácii potom koncil stavia dialóg a vzájomné poznávanie.¹⁰¹ Dogmatická konštitúcia o Cirkvi *Lumen gentium* sa vyslovuje oceňujúco o židovstve ako o národe, ktorý „*dostal zmluvy a prislúbenia a z ktorého sa podľa tela narodil aj Kristus (porov. Rim 9, 4 – 5); národ milovaný, vyvolený za zásluhy otcov, lebo Božie dary a povolanie sú neodvolateľné (porov. Rim 11, 28 – 29)*“.¹⁰²

O význame vzťahov s judaizmom pre Katolícku cirkev svedčí aj fakt, že pápež Pavol VI. zriadil osobitnú *Komisiu pre náboženské vzťahy so Židmi* (1974) s poslaním imple-

101 Keďže „*kresťania a židia majú také veľké spoločné duchovné dedičstvo, ... tento posvätný cirkevný snem chce napomáhať a odporúčať ich vzájomné poznávanie a úctu, čo možno docieľiť najmä biblickými a teologickými štúdiami a bratským dialógom*“. *Nostra aetate*, čl. 4.

102 *Lumen gentium*, čl. 16.

mentovať usmernenia Druhého vatikánskeho koncilu vo vzťahu k judaizmu, predovšetkým tie, ktoré sú obsahom článku 4 deklarácie *Nostra aetate*.¹⁰³

Komisia pre náboženské vzťahy so židmi vydala pri príležitosti osláv 50. výročia *Nostra aetate* dokument pod názvom *Božie dary a povolanie sú neodvolateľné*. Tento dokument nadväzuje na predchádzajúce pokoncilové dokumenty Katolíckej cirkvi vo vzťahu k judaizmu, zdôrazňuje jedinečné miesto židovstva v dialogickej politike Cirkvi, rekapituluje historický progres v katolícko-židovskom dialógu dosiahnutý počas ostatných desaťročí a zdôrazňuje, že „*Katolícka cirkev už neuskutočňuje ani neodporúča žiadnu oficiálnu misijnú aktivitu vo vzťahu k židom,*“ pretože je „*teologicky nesporné, že židia majú účasť na Božej spásе... Avšak ako ju možno dosiahnuť bez viery v Ježiša Krista ostáva pre nás nepochopiteľným Božím tajomstvom.*“¹⁰⁴

Katolícka pozícia je v tejto veci totožná s pozíciou niektorých reformovaných cirkví tak, ako ju vyjadruje dokument *Cirkev a Izrael: príspevok reformovaných cirkví Európy k vzťahu kresťanov a židov*, kde sa uvádza, že „*kresťania sa zdržiavajú každej aktivity zameranej na obrátenie židov ku kresťanstvu*“.¹⁰⁵

103 Komisia vznikla na základe transformácie Úradu pre katolícko-židovské vzťahy, ktorý bol zriadený krátko po skončení koncilu v roku 1966.

104 „[T]he Catholic Church neither conducts nor supports any specific institutional mission work directed towards Jews... That the Jews are participants in God's salvation is theologically unquestionable, but how that can be possible without confessing Christ explicitly, is and remains an unfathomable divine mystery.” Pontifical Council for Promoting Christian Unity 2015.

105 „[T]o refrain from any activity directed specifically to converting Jews to Christianity“. Leuvenberg Church Fellowship 2001.

Novú kapitolu v dejinách vzťahov Katolíckej cirkvi k judaizmu otvoril Ján Pavol II. (pontifikát 1978 – 2005). Tento slovanský pápež prijal za svoju dialogickú politiku Druhého vatikánskeho koncilu a aktívne sa angažoval v medzináboženskom dialógu, zvlášť v dialógu so židovstvom. Ján Pavol II. patril k ostrým kritikom antisemitizmu a antijudaizmu a sústavne sa zasadzoval za odsúdenie genocídy židovského národa. Poľský pápež sa angažoval i politicky pri diplomatickom riešení izraelsko-palestínskeho konfliktu (1990), ako aj pri nadviazaní diplomatických vzťahov Svätej stolice a Izraela (1993) a Svätej stolice a Organizácie pre oslobodenie Palestíny (1994).

Z iniciatívy Jána Pavla II. sa, okrem iného, uskutočnili dve celkom jedinečné medzináboženské modlitbové stretnutia v Assisi (27. október 1986, 24. január 2002), ktorých sa zúčastnili zástupcovia rôznych náboženstiev, aby spoločne držali celodenný pôst a modlili sa za mier vo svete každý svojím spôsobom a podľa svojich zvyklostí, zatiaľ čo ostatní boli s rešpektom prítomní pri ich modlitbách.

Na pôsobenie Jána Pavla II. na poli katolícko-židovského dialógu nadviazal Benedikt XVI. (pontifikát 2005 – 2013). Počas svojho pontifikátu Benedikt navštívil tri synagógy – v Kolíne (2005), v New Yorku (Park East, 2008) a v Ríme (Veľká synagóga, 2010) – a vo svojich príhovoroch opakovane vyzýval k lepšiemu vzájomnému poznaniu, úprimnému dialógu, bratským vzťahom a svedectvu viery.

Keď 28. februára 2013 Benedikt XVI. rezignoval na svoj úrad a 13. marca 2013 konkláve voliteľov zvolilo za pápeža kardinála Jorge Bergoglia, ktorý prijal meno František, dialogická politika Druhého vatikánskeho koncilu získala ďalšieho angažovaného protagonistu.

O Františkovej zainteresovanosti vo veci katolícko-židovského dialógu svedčí fakt, že hneď po nástupe do úradu zaslal posolstvo židovskému spoločenstvu v Ríme. Krátko nato v apríli roku 2013 prijal pozvanie vtedajšieho izraelského prezidenta Šimona Peréza na návštevu Izraela, ktorá sa uskutočnila nasledujúci rok. Františka počas návštevy Svätej zeme a palestínskych území sprevádzali jeho argentínski priatelia – židovský rabín Abraham Skorka a moslimský imám Omar Abboud, aby spoločne niesli posolstvo mieru, zmierenia a dialógu medzi náboženstvami.

Z udalostí ostatných rokov spomeňme Františkovu návštevu Veľkej synagógy v Ríme 17. januára 2017 počas *Dňa dialógu medzi katolíckmi a židmi*, ktorou pápež potvrdil tradíciu založenú Jánom Pavlom II. – tradíciu dialógu postavenom na osobnom stretnutí.

Odkaz koncilu vo vzťahu k judaizmu je jednoznačný – je to odkaz zmierenia a dialógu. Pokonciloví pápeži Ján Pavol II., Benedikt XVI. a František nadviazali na tento odkaz a potvrdili učenie koncilu o personálnom poňatí dialógu, ktorý spočíva v stretnutí autonómnych osôb, v nadviazaní osobného vzťahu, vo vytvorení spoločenstva.

3.4 Perspektívy katolícko-moslimského dialógu

Keď v roku 622, pred temer 1400 rokmi, vznikla *umma*, prvé spoločenstvo moslimov, boli položené inštitucionálne základy fenomenálnej expanzie islamu i budúcej slávy arabskej civilizácie. Súčasne s tým sa objavili prvé známky moslimsko-kresťanského konfliktu, ktorý trvá od vzniku islamu po súčasnosť.

V historickej perspektíve sa dejiny vzájomných vzťahov moslimov a kresťanov javia ako dejiny vzájomnej rivality. Túto myšlienku výstižne ilustruje obraz, ktorý vošiel do dejín umenia pod názvom *kresťan a moslim hrajú šach*. Ide o miniatúru z *Knihy hier*, ktorú dal v roku 1283 vyhotoviť Alfonz X., kresťanský kráľ Kastílie, Galície a Leonu. Skutočne, zdá sa, akoby moslimovia a kresťania počas storočí vzájomného kontaktu hrali veľkú šachovú partiu boja o moc na gigantickej šachovnici Stredomoria, Malej Ázie a Blízkeho východu.

V reakcii na arabské a neskôr islamské imperiálne výboje sa objavujú križiacke výpravy, reconquista, protiturecké vojny... A keď sa v novoveku obráti karta moci, prichádza na rad európsky imperializmus a kolonializmus. Reformné hnutia v islame a radikalizáciu niektorých islamských spoločenstiev treba interpretovať v tomto kontexte – teda i ako odpoveď na hegemoniu Západu v tradične moslimských krajinách.

Dvadsaťe storočie však prinieslo zmenu. Na rozdiel od minulosti, neobmedzenú len regionálne, na ostrovčeky náboženskej slobody a spolupráce, ako v niektorých oblastiach stredovekého Španielska. **V našich časoch nastal historický posun od konfrontácie k dialógu v moslimsko-kresťanských vzťahoch v globálnom rozsahu.**

V roku 1948 vznikla *Svetová rada cirkví* so zámerom rozvíjať dialóg, kresťansko-moslimský dialóg nevynímajúc. Krátko nato v roku 1955 vzniká *Svetové spoločenstvo moslimov a kresťanov* s cieľom priamo napomáhať rozvoju vzťahov medzi moslimami a kresťanmi. Na strane Katolíckej cirkvi bol historickým medzníkom Druhý vatikánsky koncil (1962 – 1965), ktorý katolíckych kresťanov vyzval na dialóg, vrátane dialógu s islamom. Na strane moslimov

o dialóg usilujú predovšetkým intelektuálne elity, ako napríklad niektorí učenci z káhirskej univerzity Al-Azhar, považovanej za duchovné centrum sunnitského islamu. Signatári otvoreného listu *Spoločné slovo (A Common Word between Us and You)* – 138 prominentných predstaviteľov islamského sveta – sa v roku 2007 obrátili na predstaviteľov kresťanských cirkví s výzvou hľadania mieru, vzájomného porozumenia a spolupráce.

Iniciatívy prichádzajú zo strany politických a dynastických elít. Bývalý saudskoarabský kráľ Abdulláh, medzi iným, inicioval konferencie o dialógu v Mekke a Madride (2008) a bol spoluzakladateľom *Medzinárodného centra pre medzináboženský a medzikultúrny dialóg*, nesúceho jeho meno (KAICIID 2012).¹⁰⁶

Keď Druhý vatikánsky koncil vyzval katolíckych kresťanov na dialóg s moslimami, volil oceňujúce vyjadrenia vo vzťahu k islamu. V tomto zmysle sa o islame vyslovuje vieroučná konštitúcia o Cirkvi *Lumen Gentium*: „*Ale spasiteľný plán zahŕňa aj tých, ktorí uznávajú Stvoriteľa, a medzi nimi predovšetkým moslimov, ktorí tvrdia, že sa držia Abrahámovej viery a spolu s nami sa klaňajú jedinému a milosrdnému Bohu, ktorý bude súdiť ľudí v posledný deň.*“¹⁰⁷

Podrobnejšie vyjadrenie k islamu obsahuje deklarácia *Nostra aetate* v článku 3:

„*Cirkev sa s úctou díva aj na moslimov, ktorí sa klaňajú jedinému, živému, jestvujúcemu, milosrdnému a všemohúcemu Bohu, Stvoriteľovi neba i zeme, ktorý prehovoril k ľuďom. Jeho ustanoveniam, a to aj skrytým, usilujú sa podrobiť z celého*

106 King Abdullah Bin Abdulaziz International Centre for Interreligious and Intercultural Dialogue.

107 *Lumen Gentium*, čl. 16.

srdca, ako sa podriadil Bohu Abrahám, na ktorého sa islamská viera rada odvoláva. Ježiša síce neuznávajú za Boha, ale si ho ctia ako proroka. Uctievať si aj jeho panenskú matku Máriu a zavše ju aj nábožne vzývajú. Okrem toho očakávajú súdny deň, keď Boh dá odplatu všetkým zmrtvýchvstalým ľuďom. Popritom majú v úcte mravný život a uctievať Boha najmä modlitbou, almužnou a pôstom.

Ak v priebehu vekov vznikli medzi kresťanmi a moslimami mnohé rozbroje a nepriateľstvá, tento svätý cirkevný snem vyzýva všetkých, aby zabudli na to, čo bolo, a pestovali úprimné vzájomné porozumenie a spoločne chránili a zveľadovali u všetkých ľudí sociálnu spravodlivosť, mravné hodnoty, mier a slobodu.“

Hoci koncil len naznačil dialogickú politiku Katolíckej cirkvi k islamu a nerozpracoval celý rad tém, ktoré s ňou súvisia, predsa položil základy katolíckej pozície a načrtol stratégiu Katolíckej cirkvi vo vzťahu k islamu.

V línii učenia koncilu rozvíja svoju činnosť *Pápežská rada pre medzináboženský dialóg*, ktorá vznikla transformáciou (1989) *Sekretariátu pre nekresťanov* (1964 – 1989). V roku 1974 *Sekretariát pre nekresťanov* zriadil *Komisiu pre islam* a prebehlo viacero stretnutí na úrovni vysokej cirkevnej reprezentácie a medzinárodných islamských organizácií, ako sú *Svetový islamský kongres* a *Najvyššia islamská rada*. Od roku 1975 vydáva *Pápežský inštitút arabistických štúdií a islamistiky* v Ríme vedecký časopis *Islamo-Christiana* venovaný vzťahom medzi kresťanmi a moslimami. Mnohé impulzy pre kresťansko-moslimský dialóg pochádzajú od pokoncilových pápežov – od Jána Pavla II., cez Benedikta XVI., po pápeža Františka.

Pochopiteľne, novej politike Katolíckej cirkvi vo vzťahu k islamu opäť predchádzali desaťročia príprav a iniciatív

angažovaných jednotlivcov. Veľkým priekopníkom kresťansko-moslimského dialógu bol Charles de Foucauld (1858 – 1916), rodom francúzsky vikomt, spôsobom života pustovník a katolícky misionár v Alžírsku.

Charles de Foucauld stelesnil dialogický spôsob existencie bez toho, aby o dialógu vôbec hovoril – samotný spôsob jeho života bol bytostne dialogický. Tento dialogický charakter jeho života sa zrodil v tom istom okamihu, v ktorom sa zrodilo jeho povolanie – Foucauld ho nazval „*nazaretský život*“.

Keď v roku 1897 po vyše šiestich rokoch opustil chudobný vidiecky kláštor trapistov v Sýrii a odišiel do Palestíny, aby tam štyri roky slúžil a modlil sa v kláštore klarisiek v Nazarete, objavil to, čo dávno hľadal. Tam, v Nazarete, našiel svoj spôsob života: nie je to len mníšsky život zameraný na kontempláciu, ale aj manuálna práca a ... ohlasovanie. Nie však ohlasovanie ako kázanie alebo učenie. Malý brat Karol, ako si začal po svojom obrátení hovoriť, stelesňuje novú formu ohlasovania – *ohlasovanie životom*. Je to geniálne, je to evanjeliové, je to revolučné: vydávať svedectvo o Kristovi príkladom svojho života! Malý brat Karol takto „*kričí evanjelium*“ celým svojím životom. „*Zo všetkých našich činov, z celého nášho života musí kričať, že patríme Ježišovi,*“ píše. „*Celá naša bytosť musí byť živým kázaním, odrazom Ježiša.*“¹⁰⁸

Foucauld chcel vydať svedectvo o Kristovi predovšetkým moslimom. Aby mal prístup k Eucharistii, v roku 1901 prijal kňazskú vysviacku. Ešte v tom istom roku odišiel na Saharu a usadil sa v alžírskej oáze Beni-Abbés, neďaleko hraníc s Marokom. Dokonale sa prispôbil

108 Foucauld 1998, s. 37.

miestnej kultúre – obliekal sa ako Berber, stravoval sa ako Berber... a ďalej rozvinul svoju víziu „nazaretského života“ v spoločenstve. V liste Henrimu de Castries napísal: „*Chcel by som založiť na pohraničnom území s Marokom nie kláštor trapistov, nie kláštor veľký a bohatý, ani nie nejakú poľnohospodársku usadlosť, ale akýsi druh malej skromnej pustovne, v ktorej by mohlo žiť niekoľko chudobných mníchov z trochy ovocia a jačmeňa získaného z práce vlastných rúk, v prísnej klauzúre, v pokání a v orodovaní Najsvätejšej oltárnej sviatosti, nevychádzajúc z klauzúry, nevenujúc sa kázaniu, ale poskytovaniu pohostinstva každému návštevníkovi, či je dobrý, alebo zlý, priateľ alebo nepriateľ, moslim alebo kresťan.*“¹⁰⁹

Neskôr opíše svoju životnú víziu nasledovne: „*Stať sa všetkým pre všetkých, aby som ich všetkých odovzdal Ježišovi – mať pre nich dobrotu a bratskú lásku; slúžiť im tak, ako je to možné; nadviazať s nimi srdečný vzťah; byť pre nich nežným bratom, aby som ich pomaličky privádzal k Ježišovi, stelesňujúc Ježišovu miernosť.*“¹¹⁰

Foucauld poznal, že jeho poslaním je *stavať mosty*. „*Chcem,*“ píše, „*aby všetci obyvatelia, kresťania, moslimovia, pohania, videli vo mne svojho brata, brata všetkých.*“¹¹¹

Týmto spôsobom – ako „*brat všetkých*“, ako *staviteľ mostov* – Charles de Foucauld vydáva svedectvo o svojom kresťanskom živote: ohlasuje Krista dialogickým spôsobom existencie.

Foucauld predbehol svoju dobu. V časoch, keď kresťanské ohlasovanie splyvalo s kázaním alebo vyučovaním kresťanskej vierouky, malý brat Karol odhaľuje antropo-

109 *Ibid.*, s. 41.

110 *Ibid.*, 57.

111 Lafon 2000, s. 56.

logicky prvotnú a teologicky základnú formu ohlasovania – ohlasovanie spôsobom vlastnej existencie. Foucauld takto reprezentuje tézu, ktorú tu formulujeme nasledovne: **fundamentálnou formou misie je dialogický spôsob existencie**. A dialogický spôsob existencie potom konzekventne konštituuje dialogický étos – „základný morálny postoj jednotlivca, resp. spoločenstva, formovaný princípom vzťahovosti“.¹¹²

3.5 Záver

V nábožensky, kultúrne a etnicky pluralitnom prostredí súčasného sveta dialóg už nie je len jednou z možností vzájomnej interakcie, dnes je nevyhnutnosťou. Tým, že predpokladá vzťah – interpersonálnu reláciu, ktorá môže prerásť do priateľstva,¹¹³ autentický dialóg je alternatívou konfrontácie a konfliktu, ktoré charakterizovali vzťahy medzi stúpecami rôznych náboženstiev po celé stáročia. Dialóg prináša šancu zastaviť toto dedičstvo konfrontácie a konfliktu, keď sa ponúka ako nástroj vzájomného zblížovania a facilitácie spoločného postupu – v spoločenskej, politickej, kultúrnej, morálnej i náboženskej oblasti.

V súčasnosti zaznievajú hlasy, že práve dialóg môže pomôcť čeliť kríze hodnôt, manifestujúcej sa v konzumnej mentalite, ktorá zasiahla celý globalizujúci sa svet. Rehabilitácia hodnôt na náboženskom základe je príležitosť návratu do verejného priestoru veriacich rôznych viero-

112 Dojčár 2012, s. 65.

113 Johnston 1997, s. 47.

vyznaní – či už sú to kresťania, moslimovia, židia, alebo povedzme buddhisti. Veriaci rôznych vierovyznaní môžu súdobej „*hyperkonzumnej civilizácii*“¹¹⁴ spoločne ponúknuť odkaz na hodnotovo ukotvený zmysel života, avšak pod podmienkou, že ho budú ohlasovať vlastným životom.

114 Lipovetsky 2007, s. 30.

4 Spirituálny dialóg

V 20. storočí sa zrodila nová forma dialógu medzi stúpcami rôznych náboženstiev – *spirituálny dialóg*. Nejde pritom len o nejakú okrajovú podobu medzináboženského dialógu, o akúsi kuriozitu. Naopak, „*dialóg duchovnej skúsenosti*“, ¹¹⁵ sa stal súčasťou hlavného prúdu medzináboženského dialógu. V druhej polovici 20. storočia potom našiel svoj smerodajný inštitucionálny, doktrinálny aj personálny výraz.

Inštitucionálnym lídrom spirituálneho dialógu je v súčasnosti medzinárodné združenie katolíckych mníchov a mníšok *Mníšky medzináboženský dialóg* (DIMMID).¹¹⁶ Na *doktrinálnej rovine* túto formu medzináboženského dialógu legitimizuje spoločný dokument Pápežskej rady pre medzináboženský dialóg a Kongregácie pre evanjelizáciu národov *Dialóg a ohlasovanie* (1991), ktorý tak robí na základe učenia Druhého vatikánskeho koncilu.

Oboje má svoju genézu. Etablovaniu spirituálneho dialógu predchádzala usilovná práca jeho angažovaných

115 *Dialóg a ohlasovanie*, čl. 41.

116 DIMMID je po organizačnej stránke komisiou *Benediktínskej konfederácie*, združujúcou katolíckych mníchov a mníšky, angažovaných v medzináboženskom dialógu, a spolupracujúcou s *Pápežskou radou pre medzináboženský dialóg*. V interview s autorom pre časopis *Spirituality Studies* William Skudlarek, generálny sekretár DIMMID, predstavil niektoré z aktuálnych tém spirituálneho dialógu. Dojčár 2018, s. 30 – 31.

priekopníkov, mužov a žien, ktorí tento dialóg uvádzali do života predtým, ako dostal svoje inštitucionálne vyjadrenie a doktrínálne potvrdenie. Charles de Foucauld, Magdeleine Hutinová, svámí Abhišhiktanada (Henri Le Saux, OSB), Jules Monchanin, Francis Mahieu, OCSO, Bede Griffiths, OSB, Thomas Merton, OCSO, Jean-Marie Déchanet, OSB, Anthony de Mello, SJ, Hugo Makibi Enomiya-Lassalle, SJ, David Steindl-Rast, OSB, a ďalší z plejády pionierov duchovného dialógu vstúpili do prvej línie hľadania jeho autentických foriem a vytrvali v nej napriek početným ťažkostiam, prekážkam a pochybnostiam. Na ich odkaz nadväzujú tí, ktorí prichádzajú po nich.

A aký je odkaz pionierov spirituálneho dialógu? Hlavné rysy dialógu duchovnej skúsenosti ďalej vymedzíme a opíšeme na základe životného svedectva jedného z jeho prominentných predstaviteľov, jezuitu nemeckého pôvodu, katolíckeho misionára v Japonsku, Huga Makibi Enomiya-Lassalla. Našu prípadovú štúdiu metodologicky zasadíme do rámca hermeneutickej religionistiky.

Lassallove poňatie spirituálneho dialógu nemožno oddeliť od jeho katolíckeho kontextu. Do problematiky nás preto uvedie teologická kontextualizácia Lassallovho dialogického odkazu v nasledujúcej podkapitole, na ktorú ďalej nadviažeme jeho detailnou charakteristikou.

4.1 Doktrínálne ukotvenie spirituálneho dialógu v učení Magistéria

Kontakty medzi stúpenkami rôznych náboženských a duchovných tradícií ukázali, že „*ani tá najsvedomitejšia*

práca s textami, resp. pojmová analýza nemôže stačiť; stále zostáva potrebné meditatívne zblížovanie, teda spirituálna prax“.¹¹⁷ Nečudo, že prirodzený vývoj dal vzniknúť viacerým formám medzináboženského dialógu. Spoločný dokument Pápežskej rady pre medzináboženský dialóg a Kongregácie pre evanjelizáciu národov *Dialóg a ohlasovanie* ich rozlišuje štyri: *dialóg života, dialóg činnosti, dialóg teologickej výmeny a dialóg duchovnej skúsenosti*.¹¹⁸ Medzináboženský dialóg zďaleka nemá len podobu odborného *dialógu teologickej diskusie* (teologický dialóg), či koinonického *dialógu spoločenskej angažovanosti*, alebo každodenného *dialógu života* v nábožensky pluralitnom prostredí, ale aj rýdzo náboženskú podobu *dialógu spolčenstva v modlitbe*¹¹⁹ a *dialógu duchovnej skúsenosti* (spirituálny dialóg).

Významným priekopníkom spirituálneho dialógu bol jezuita Hugo Makibi Enomiya-Lassalle (1898 – 1990). Hugo Lassalle v Japonsku, rovnako ako Henri Le Saux, Jules Monchanin, Francis Mahieu a Bede Griffiths v Indii, predišli Druhý vatikánsky koncil o dlhé roky až desaťročia a predznamovali niektoré z jeho učení. Páter Lassalle príkladným spôsobom uskutočnil výzvu ostatného cirkevného snemu „uznať, chrániť a zvelaďovať duchovné, mrav-

117 Wehr 1999, s. 123.

118 *Dialóg a ohlasovanie*, čl. 41.

119 Svetové dni modlitieb za mier v Assisi (1986, 2002, 2011) sú príkladom dialógu spolčenstva v modlitbe. Na medzináboženských modlitbových zhromaždeniach sa veriaci schádzajú, aby sa spoločne modlili, pričom každé náboženské spolčenstvo sa modlí svojím spôsobom na spoločný úmysel, a zároveň je zúčastnene prítomné pri modlitbe partnerov v dialógu. V spirituálnom dialógu účastníci navzájom zdieľajú svoje osobné skúsenosti z vlastnej duchovnej praxe, či už ide o askézu, modlitbu, rozjímanie, alebo kontempláciu.

né a spoločensko-kultúrne hodnoty“,¹²⁰ ktoré sa nachádzajú v iných náboženských tradíciách, v jeho prípade predovšetkým v buddhizme.

4.2 Hlavné rysy spirituálneho dialógu v podaní Huga M. Enomiya-Lassalleho

Vo svojom misijnom pôsobení v Japonsku páter Lassalle nadviazal na tradičnú jezuitskú misijnú stratégiu *akomodácie*. *Akomodácia* predstavuje úsilie ponúknuť kresťanské posolstvo vo forme zrozumiteľnej a prijateľnej adresátom tohto posolstva. Historickým príkladom úspešnej akomodácie je pôsobenie talianskeho jezuitu Roberta de Nobili (1577 – 1656) v Indii. Podobne postupoval aj Hugo Lassalle v Japonsku, kde pôsobil temer po celý svoj rehoľný život. V Hirošime prežil výbuch atómovej bomby (1945), bol vážne zranený a s nasadením vlastného života pomáhal postihnutým spoločne s Pedrom Arrupem, neskorším generálnym predstaveným Spoločnosti Ježišovej. Jeho obetavosť si Japonci neskôr uctili ocenením *čestný občan Hirošimy* (1968) a Lassalle, na znak svojho spojenia s japonským národom, prijal japonské občianstvo (1948) a japonské meno Makibi Enomiya.

Počas svojho dlhého pôsobenia v Japonsku Hugo Lassalle pochopil, ako upozorňuje Tomáš Halík, že „*ak si má ako kresťan a Európan nájsť cestu k srdcu Japoncov, musí s nimi zdieľať ich duchovnú skúsenosť*“.¹²¹ V súlade s jezuitskou

120 *Nostra aetate*, čl. 2.

121 Halík „*Predhovor*“ in Enomiya-Lassalle 1995, s. 5.

tradíciou akomodácie sa preto zaujímal nielen o kultúru, ale aj o náboženstvá a spirituality hostiteľskej krajiny. Od roku 1943 sa venoval štúdiu a praxi *zenu*, ako duchovného jadra japonského buddhizmu a jedného zo základných civilizačných zdrojov japonskej civilizácie.¹²² **Akomodácia je prvý znak spirituálneho dialógu, ktorý je charakteristický pre pôsobenie Huga Makibi Enomiya-Lassalla.**

Páter Lassalle bol zrejme prvý katolícky kňaz v dejinách, ktorý praktizoval *zen* pod priamym vedením japonského zenového majstra. Bol tiež prvým kňazom vôbec, ktorý získal autorizáciu vyučovať *zen* ako kompetentný znalec *zenu*, a napokon, bol prvým autorom, ktorý písal o uplatnení *zenu* v katolíckej spiritualite na základe vlastnej skúsenosti a nadobudnutej kvalifikácie.

Autorizáciu vyučovať *zen* Lassallovi udelil róši Kóun Jamada v roku 1978.¹²³ Páter Lassalle následne vyučoval *zen* prevažne v Japonsku a Európe až do svojej smrti v roku 1990. Súčasne sa usiloval premyslieť a opísať vzťah medzi zenovou a katolíckou spiritualitou na základe vlastnej desaťročia trvajúcej duchovnej praxe a skúsenosti s obomi tradíciami spirituality. Takto sa mu podarilo jedinečným spôsobom zachytiť styčné body, ale aj rozdiely medzi týmito dvomi tradíciami spirituality, ktoré predpokladajú skúsenostné poznanie oboch.

122 *Zen* predstavuje duchovné jadro japonskej civilizácie a manifestuje sa v japonskom umení a jeho svojráznych kultúrnych formách, ako sú *umenie lukostrelby* (*kjudó*, „cesta luku“), *čajového obradu* (*čadó*, „cesta čaju“), *ikebany* (*kadó*, „cesta kvetov“), *džuda* (*judó*, „jemná cesta“) a pod.

123 Róši Kóun Jamada bol nástupcom zenového majstra Hakuunu Rjóko Jasutami, ktorý v roku 1954 založil školu *Sanbó Kjódan* v línii japonskej zen-buddhistickej tradície *Sótó*, spojenej s prvkami tradície *Rinzai*.

V dialogických aktivitách Huga Lassalla môžeme rozlíšiť dve roviny – praktickú rovinu *dialogickej interakcie* a teoretickú rovinu *dialogickej reflexie*. Prvej rovine zodpovedá Lassalova *konceptia zenu pre kresťanov*, druhej rovine zas celý rad teologických otázok spojených s touto koncepciou, medzi iným, *téza o univerzalite transcendentnej „skúsenosti“*.

Druhým znakom dialógu duchovnej skúsenosti v podaní pátra Lassalleho je takto *zen* pre kresťanov.

Hugo Makibi Enomiya-Lassalle rozlišuje tri konštitutívne zložky zenovej formy kontemplácie, známej skôr pod jej japonským názvom *zazen*.¹²⁴ Sú to (1) telesná pozícia, (2) dýchanie a (3) duševný postoj.¹²⁵

V ich formulácii sa odráža východná mentalita: nejde tu len o poukaz na techniku – technický aspekt praxe, ako by sa mohlo na prvý pohľad zdať –, skôr ide o zmysel pre obraz a konkrétne, ktorý je vlastný východnému človeku, v protiklade k západnému pojmovému a abstraktnému mysleniu karteziánskeho typu. Tri zložky *zazenu* sú obrazy, ktoré majú symbolický význam, pričom súčasne nestrácajú svoj konkrétny rozmer.

1) Štandardnou pozíciou *zazenu* je *lotosová pozícia*, resp. *polovičná lotosová pozícia* – meditačná *ásana* rozšírená po celej Ázii.

Pozícia má symbolický význam: naznačuje, že vedomie sa „usadí“ na tele, takpovediac rozprestrie sa po tele – najprv po nohách, presnejšie po povrchu nôh, neskôr po celom tele, akoby plášť či závoj, ktorý ho jemne prikryje.

124 Japonský výraz *zen* pochádza zo skt. *dhjána*, ktorý v klasickej Pa-
taňďžaliho *joga-daršana* predstavuje siedmy stupeň „osemdielnej“
(skt. *aštanga*) jogy. Výraz *za* znamená „sed“ – *zazen* je teda „zen
v sede“, v prenesenom zmysle *meditácia v sede*.

125 Enomiya-Lassalle 1995, s. 32 – 34.

2) Dýchanie počas *zazenu* je hlboké, uvoľnené a prirodzené – nekombinuje sa s technikami *pránajámy*, ako v niektorých školách indickej jogy.

Dýchanie má opäť symbolický význam: naznačuje, že vedomie sa „usadí“ na dychovom cykle, rozprestrí sa na nádyh, výdych a medzidych (perióda medzi dychovými cyklami). Dychový cyklus sa v dôsledku spojenia s pozornosťou vedomia zjemňuje a postupne sa prejavuje ako „vitálna sila“ prestupujúca telom – „*dych života*“ (Gn 2, 7).

3) Duševný postoj je najdôležitejšou zložkou *zazenu* – bez neho *zazen* vôbec nenastane.¹²⁶ Páter Lassalle ho opisuje tradičným výrazom „*bez pojmov a bez myšlienok*“, ale možno ho charakterizovať aj ako intenzívnu jasnosť pozornosti, luciditu vedomia, ktoré sa nespája s ničím, čo sa objavuje v jeho zornom poli, ako keď divák bedlivo sleduje predstavenie bez toho, aby sa strácal v prežívaní jednotlivých scén: pozoruje ich, ale nenechá sa nimi strhnúť do zabudnutia, že je pozorovateľom predstavenia. „*Ja sa musí stať pasívnym, t. j. receptívnym*“, upresňuje Hugo Lassalle, „*musí sa otvoriť, aj keď sa navonok uzatvárame... Inými slovami: je treba preniknúť do hlbších vrstiev vedomia. Ale to sa nedá vynútiť, musí to nastať samo.*“¹²⁷

Duševný postoj má symbolický význam: naznačuje rozlíšenie pozornosti vedomia od pozorovaných predmetov – fyzikálnych objektov, organických procesov i psychomentálnych procesov a obsahov. V dôsledku tohto rozlíšenia sa pozornosť obracia sama na seba priamo úmerne tomu, ako sa „odpája“ od pozorovania objektov, avšak pod podmienkou, že je zachovaná intenzívna bdelosť. Týmto

126 Kaisen 2018, s. 30 – 31.

127 Enomiya-Lassalle 1995, s. 34.

spôsobom sa pozornosť vedomia vracia späť do vedomia, z ktorého pochádza a uvedomuje sa ako vedomie – slobodný, nespútaný duch.

Obrátiť *pozornosť na pozornosť* znamená uvedomiť sa ako subjekt všetkého diania a prežívania. Inými slovami, znamená to „len byť“ (existencia), nie „byť týmto“ (esencia). Výsledkom je odkrytie primordiálnej, teda nepodmienennej subjektivity (Self) v kontrapozícii k odvodenej, podmienenej subjektivite (Ego). Jeden z počiatočných stupňov vhladu do primordiálnej subjektivity *zen* opisuje prostredníctvom metafory „zrkadla“, ako ilustruje zenová báseň, na ktorú odkazuje páter Lassalle:¹²⁸

*Toto telo je strom bódhi,
duša je ako čisté zrkadlo,
dbaj, nech je vždy čisté
a nenechaj na ňom usadzovať prach.*

Zmyslom *zazenu* je oslobodiť pozornosť vedomia z jej pohltienia objektom – zmyslovým i psychomentálnym – prekrývajúcim samotný „priestor“ vedomia. Dynamiku zastretia „poľa“ vedomia objektami situovanými v tomto „poli“ naznačuje tradičná buddhistická *metafora opice v dome so šiestimi oknami*. Opica skáče od okna k oknu, je neustále v pohybe, vyzerá z okien a sleduje, čo sa deje vonku.

Opica tu symbolizuje vedomie, resp. jeho prejav navonok, teda pozornosť, filozoficky *intencionalitu*. Okná symbolizujú zmysly. Buddhistická psychológia rozlišuje šesť zmyslov – k piatim zmyslom pridáva ešte myseľ.

128 *Ibid.*, s. 29.

Opica skáče od okna k oknu – to znamená, že pozornosť preskakuje z objektu na objekt podľa toho, aký dojem ju strhne v danej chvíli najviac; jej predmet sa teda neustále mení – raz sú to zmyslové vnemy, inokedy psychomen-tálne objekty. Výsledkom je nejasné rozptýlené vedomie, teda vedomie, ktoré sa necháva unášať dojmami a stráca sa v prežívaní. V buddhizme sa obrazne označuje termínom „opičie vedomie“. Jeho sprievodným znakom je nepokoj.

Opica o sebe nevie, pretože neustále hľadá von niekto-rým z okien. Ak by sa však upokojila, mohla by poznávať samu seba. Inými slovami, kým je pozornosť obrátená *ad extra*, dovtedy je vedomie absorbované v neustále sa me-niacich predmetoch pozornosti, akonáhle sa však „usadí“ na určitom predmete pozornosti, upokojí sa a môže po-znávať samé seba.

To je princíp jogy, sformulovaný legendárnym Pa-tañďalim v *Joga sūtrach*, klasickom diele *joga-daršany*, jedného zo šiestich normatívnych filozofických systémov Indie: „*Jogahīttavrttinirodhaḥ*“ – „*Joga je zastavenie pre-mien vedomia*“,¹²⁹ a ďalej rozvinutý takto: „*Potom vedomie spočívá samo v sebe* [pozn. poznáva samé seba].“¹³⁰

Aby sa obrat pozornosti mohol uskutočniť, musia na-stať vhodné *podmienky*. V buddhizme sú dvojakého dru-hu: *morálne* a *koncentračné*. Prvá kategória sa týka spôsobi-ta života a obvykle, najmä v klasickom južnom buddhizme (tradícia *theraváda*), zahŕňa mníšsku disciplínu.¹³¹ Druhú

129 Patanjali, *Yoga sutras* I, 2 in Woods 1998.

130 Patanjali, *Yoga sutras* I, 3 in *Ibid.*

131 Podmienkou *zazenu* je tak isto mravná kvalifikácia, založená na zvnútorňených hodnotách a rozvinutých postojoch. Pedro Arrupe (1992, s. 167) zaznamenal nasledovný morálny imperatív v rozhovore s nemenovaným zen-buddhistickým mníchom: je potrebné

kategória sa týka vytvárania podmienok pre stiahnutie pozornosti *ad intra* za pomoci sústredenia.

Japonský *zen* rozvíja sústredenie predovšetkým prostredníctvom troch základných techník: (1) koncentrácie na dýchanie, (2) koncentrácie na *kóan* a (3) „*len sedenia*“. Prvé dve sa uplatňujú prevažne v doktrinálnej škole *Rinzai*, zatiaľ čo prvá a tretia technika sú vlastné škole *Sótó*, druhej veľkej škole japonského zenového buddhizmu.

1) Koncentrácia na dýchanie spočíva, v Lassalleho interpretácii, v počítaní dychových cyklov od 1 po 10, pričom nádych sa počíta nepárnymi číslami, výdych párnymi. Počítanie má pomôcť redukovať psychomentálny tok a umožniť pozornosti „odpojiť sa“ od obvyklej väzby naň, aby mohla preniknúť do hlbších vrstiev vedomia,¹³² ktoré kresťanská tradícia, tvrdí Lassalle, označuje pojmom „základ duše“. ¹³³ Počítanie len nádychov má podľa tradície pomôcť obmedziť roztržitosť, počítanie len výdychov má pomôcť prekonať ospalosť. ¹³⁴ S pokrokom v sústredení počítanie ustáva a nahrádza ho sústredené pozorovanie dychového cyklu tak, ako samovoľne plynie.

2) *Kóan* je výraz čínskeho pôvodu a doslovne znamená „verejnú oznámenie“. Avšak v *zene* má iný význam: je to paradoxná výpoveď, logicky neriešiteľná „hádanka“, ktorej zmyslom je transcendovať diskurzívne myslenie. Škola *Rinzai* uchováva okolo 1700 *kóanov*, zväčša vo forme roz-

„zachovávať isté pravidlá správneho správania... neustále strážiť brány svojich piatich zmyslov... vyvarovať sa čo i najmenšej nedbanlivosti a pestovať stálu túžbu konať dobré skutky“.

132 Enomiya-Lassalle 1995, s. 35.

133 *Ibid.*, s. 53.

134 *Ibid.*, s. 35.

hovorov medzi učiteľom a žiakom. Škola *Sótó kóany* nepoužíva, kladie dôraz na „*len sedenie*“ (jap. *šikantaza*).

3) V striktnom zmysle slova „*len sedenie*“ nie je technika, je to samotná podstata *zenu*. Žiak „*len*“ sedí, dýcha a udržiava správny duševný postoj bez toho, aby používal akékoľvek ďalšie pomocné prostriedky. Nejde však vôbec iba o sedenie predpísaným spôsobom. Keď ho opisuje, páter Lassalle cituje zenového majstra Harada Sogaku: „*Zazen je pocit taký silný, ako keby sa zafu [pozn. poduška], na ktorej sedíme, stala zemeguľou a vesmír vyplňal spodnú časť tela.*“¹³⁵

V rozhovore s nemenovaným japonským mníchom Pedro Arrupe zaznamenal takýto opis *zazenu*: „*Ducha treba dokonale vypnúť, nemyslieť na nič... Praktizujúci sa usilujú na nič nemyslieť, alebo lepšie povedané, nič nemyslieť a o nič neusilovať. Je to stav... bez úsilia, ktorý trvá najmenej hodinu, alebo hodinu a pol. Sú dni, keď sme v zazené až osem hodín.*“¹³⁶

Popri tradičnej metóde a súbore techník japonský *zen* predpokladá intervenciu učiteľa, zenového majstra. *Zen*, rovnako ako všetky „*umenia*“ od *zenu* odvodené, sa totiž odovzdáva *zasvätením*, *nie poučením*, presnejšie *prenosom* – transmišiou z učiteľa na žiaka.¹³⁷ Učiteľ odovzdáva inštrukcie a odpovedá na otázky k praxi či už počas *zazenu*, ako v prípade školy *Sótó* (jap. *dokusan*, „ísť individuálne“), alebo aj súkromne v priebehu dňa (jap. *naisan*, „ísť súkromne“) ako v prípade školy *Rinzai*, ale súčasne a predovšetkým samovoľne „*prenáša*“ na žiaka stav, ktorý je mu po „*prebudení*“ (jap. *satori*) vlastný, a ktorý jedine mu prepožičiava status majstra *zenu*.

135 *Ibid.*, s. 39.

136 Arrupe 1992, s. 163.

137 Enomiya-Lassalle 1995, s. 41.

Žiak si vyberá majstra sám. Pokiaľ vstupuje do kláštora, jeho výber sa zhoduje s výberom kláštora. Platí však pravidlo, že majster sa nemení. Ak by predsa len v odôvodnených prípadoch došlo k zmene majstra, žiak musí zanechať všetko, čo sa naučil od pôvodného majstra.¹³⁸

A čo je výsledkom *zazenu*? *Zanmai* – kontemplatívne ponorenie, enstáza. *Zanmai* je japonská transkripcia sanskritského výrazu *samádhi*. Význam oboch termínov je totožný, aj keď na rozdiel od indických a tibetských tradícií jogy, japonský *zen* nerozlišuje stupne *samádhi* a finálnu modalitu *samádhi* označuje špecifickým výrazom – *satori*.

Konečným cieľom *zenu* je teda *satori* (jap. „porozumenie“, „vzhlád“). Stav *satori* obvykle predchádza *kenšó* (jap. *ken*, „nazrenie“, *šbó*, „podstaty“). *Satori* je transcendentná „skúsenosť“, ktorá je trvalá, *kenšó* sú „záblesky“ tejto „skúsenosti“, ktoré sú dočasné – objavujú sa a miznú.

Satori „sa zvyčajne opisuje ako pochopenie podstaty vecí,“ pokračuje vo svojom rozhovore s japonským mníchom Pedro Arrupe, „[v] skutočnosti sa nedá opísať. Len ten, kto ho dosiahne, vie, čo znamená.“ Jeho duchovným a morálnym ovocím je „duševná sloboda, úplné sebaovládnutie... Človek prestane byť otrokom vonkajších okolností a vnútorných žiadostí a stane sa pánom nad sebou samým...“¹³⁹

Ako transcendentná „skúsenosť“, *satori* uniká pojmovému uchopeniu – nie je to však „skúsenosť“ kontra-racionálna, je supra-konceptuálna. Textové tradície čínskych, japonských a kórejských škôl *zenu* sa zásadne vyhýbajú opisu *satori*. Rovnako ako tradície kresťanskej mystiky, volia apofatický jazyk a zdôrazňujú primát skúsenostného

138 *Ibid.*, s. 44.

139 Arrupe 1992, s. 163.

poznania: transcendentnú „skúsenosť“ nemožno adekvátne sprostredkovať pojmom a vyjadriť termínom – transcendentnú „skúsenosť“ treba žiť. Ako mystické, tak aj zenové tradície sa spoločne vzťahujú k experimentálnemu, skúsenostnému, žitému poznaniu v protiklade k diskurzívnemu, racionálnemu, pojmovému poznaniu.

A predsa, aj prísne apofatické školy kresťanskej mystiky a zenového buddhizmu tu a tam zaznamenávajú opis transcendentnej „skúsenosti“. O opise *satori* zenového majstra Imakita Kósenu referuje páter Lassalle: „*Jednej noci som bol ponorený do meditácie, a tu som sa náhle dostal do celkom nečakaného stavu. Bol som ako mŕtvy. Všetko ako by prestalo. Nebolo žiadne predtým a žiadne potom. Stratil sa predmet mojej meditácie aj moje vlastné Ja. Jediné, čo som si uvedomoval bolo, že základ môjho Ja je celkom zjednotený a naplnený všetkým, čo je hore, dole a dookola. Žiarilo vo mne nekonečné svetlo. Po chvíli som zase prišiel k sebe ako niekto, kto vstal z mŕtvych.*“¹⁴⁰

Podľa Huga Lassalla v *zene* ide o transcendujúci proces, ktorý „*postupuje opačne, ako diskurzívne myslenie. Späťne bežným spôsobom pred začiatok obvyklého myslenia. Teraz chápeme, že ak chceme dôjsť k skúsenosti vlastnej existencie, k satori, diskurzívne myslenie musí byť zastavené... Človek musí odumrieť všetkému starému, aby mohol vzniknúť nový život. Učenie o smrti a zmŕtvychvstaní je známe aj v buddhizme, zvlášť v zene.*“¹⁴¹

Inak povedané, *satori* predstavuje experimentálne poznanie „*pravého Ja*“, čiže „*najhlbšieho Ja v protiklade k em-*

140 Enomiya-Lassalle 1995, s. 66.

141 *Ibid.*, s. 68.

*pirickému Ja*¹⁴² – to znamená, neskonštruovaného „jadra osobnosti“ (Self) v protiklade k sebaobrazu skonštruovanému v priebehu ontogenézy (Ego). „*Je to skúsenosť existencie,*“ ktorú Lassalle nazýva tiež „*bezprostredným vnímaním pravého Ja*“: „*Človek skúsenostne poznáva nerozdelené absolútne bytie.*“¹⁴³

Dlhoročné dôkladné skúmanie zenovej a kresťanskej spirituality vedie pátra Lassalleho k záveru, že *satori* a hlboké mystické skúsenosti kresťanských mystikov sú ako transcendentné „skúsenosti“ „*skúsenosťami tohoto bytia*“.¹⁴⁴ Pojmové vyjadrenia „skúsenosti“ absolútneho bytia sa však môžu líši od tradície k tradícii.¹⁴⁵ Touto interpretáciou sa Hugo Makibi Enomiya-Lassalle hlási k *univerzalistickej téze*, ktorú možno v skratke sformulovať nasledovne: *jedna „skúsenosť“ transcendentného typu, mnoho interpretácií*. Slovmi amerického postkonštruktivistického filozofa Roberta K. C. Formana: ak interpretácia podstatne neformuje transcendentnú „skúsenosť“, tak mystika je „*transkultúrne homogénna*“ a vyznačuje sa niekoľkými základnými črtami.¹⁴⁶

Univerzalistická téza je takto tretím znakom dialógu duchovnej skúsenosti v podaní Huga Lassalleho.

Z univerzálnej povahy transcendentnej „skúsenosti“ vyplýva, že buddhista síce v *satori* „*prežíva najhlbšie Ja, zakúša ho však ako absolútne bytie*“, pretože buddhistickej doktríny popierajú existenciu podmieneného Ja (páli *anattá*, skt. *anátman*), zatiaľ čo kresťan alebo človek, kto-

142 *Ibid.*, s. 69.

143 *Ibid.*, s. 70.

144 *Ibid.*, s. 70.

145 *Ibid.*, s. 70.

146 Forman „*Introduction: Mysticism, Constructivism and Forgetting*“ in Forman 1990, s. 3 – 4.

rý verí v osobného Boha (monoteista) „prežíva to isté Ja“, ale poznáva v ňom Boha, pretože monoteistická viera je založená na personálnom vzťahu človeka a Boha.¹⁴⁷ Z fenomenálneho hľadiska, čiže z hľadiska prežívania, však „[o]baja, buddhista aj kresťan (monoteista), sú vo svojej skúsenosti oslobodení od strachu a pochybností a naplnení najhlbším pokojom a najvyššou radosťou.“¹⁴⁸

Lassalle ďalej rozvíja svoju tézu o univerzálnej povahe transcendentnej „skúsenosti“ a pluralite jej interpretácií na základe rozlíšenia medzi predmetnou a nepredmetnou meditáciou. *Predmetná meditácia* je *rozjímanie* tak, ako je doložené v dejinách katolíckej spirituality. Témou rozjímania sú najčastejšie biblické motívy, jeho nástrojom sú duševné schopnosti – kognitívne (zmyslové vnímanie, pamäť, predstavivosť a pod.), afektívne (citové prežívanie) a konatívne (zamerané na realizáciu cieľov rozjímania prostredníctvom uplatnenia vôle).

Nepredmetná meditácia sa od predmetnej líši absenciou predmetu rozjímania. Kým prvá sa považuje za typicky kresťanskú, druhá má byť typicky zenová. To je však simplifikácia, tvrdí Lassalle, pretože v Katolíckej cirkvi neprerušene plynie „*mystický prúd*“, ktorému je vlastná nepredmetná meditácia,¹⁴⁹ v tradíciách kresťanskej spirituality označovaná skôr ako *kontemplácia*. Jej nositeľmi sú kontemplatívne rehole a kresťanskí učitelia kontemplácie.

Navyše, v kontemplatívnych spiritualitách katolíckej proveniencie má rozjímanie presne vymedzené miesto – je prípravou na kontempláciu (nepredmetná meditácia). Túto

147 Enomiya-Lassalle 1995, s. 70 – 71.

148 *Ibid.*, s. 71.

149 *Ibid.*, s. 78.

myšlienku Lassalle ilustruje odkazom na učenie o „*temnej noci duše*“ a „*temnom nazeraní*“¹⁵⁰ smerodajného učiteľa kontemplácie v katolíckej tradícii, sv. Jána z Kríža, a konštatuje, že *zen* smeruje k tomu istému cieľu, len „[p]oužíva k tomu prirodzené sily človeka, určitú telesnú pozíciu, dýchanie a ustávanie myslenia. Ak je treba, tak ako pomôcku aj sústreďenie na dych alebo kóany. To sú prirodzené prostriedky, ktoré sú dostupné každému a nie sú viazané na náboženskú vieru, ani na buddhizmus. Môže ich teda používať aj kresťan,“ uzatvára páter Lassalle, „bez toho, aby sa dostal do rozporu so svojím náboženským presvedčením“.¹⁵¹

V uvedenom zmysle Lassalle začal so súhlasom svojich rehoľných predstavených vyučovať *zen* kresťanov najprv v Japonsku, neskôr v Európe. Na jeho odkaz naviazali jeho priami žiaci i ďalší nasledovníci – írsky jezuita William Johnston, americký jezuita Robert Kennedy, švajčiarsky jezuita Niklaus Brantschen a iní. Na Slovensku to bol predovšetkým Mons. Jozef Vrablec svojou knihou *Pozvanie k zenovej meditácii* (1992).

Hlavné apoštolské dielo švajčiarskej provincie Spoločnosti Ježišovej nesie na počesť Huga Lassalleho vo svojom názve jeho meno: *Lassalle Haus*. Strom života pokorného, skromného a osudom skúšaného pátra Lassalleho vydal bohaté ovocie.

150 *Ibid.*, s. 81.

151 *Ibid.*, s. 81.

4.3 Diskusia k univerzálnej povahe transcendentnej „skúsenosti“

Hugo M. Enomiya-Lassalle odkazuje na mystiku „*temnej noci*“ sv. Jána z Kríža (1542 – 1591), keď uvažuje o fenoméne nepredmetnej meditácie, inými slovami klasickej kontemplácie v kresťanskej spiritualite. Rovnako by mohol odkazovať na ďalších klasikov kresťanskej mystiky – na majstra Eckharta (1260 – 1328) či na anonymného autora *Oblaku nevedenia* (14. storočie). Všetci reprezentujú takzvanú „*mystiku zabúdania*“.

„*Zabudnutie*“ či „*zanechanie všetkého*“ je, podľa neznámeho anglického autora *Oblaku nevedenia*, podmienkou kontemplácie *sine qua non*.¹⁵² V tomto klasickom diele kresťanskej mystickej spirituality sa však pojem *zabudnutie* používa vo viacerých významoch. Vo vzťahu k praxi kontemplácie, kontemplujúci musí opustiť všetko, čo sa objavuje v zornom poli jeho vedomia. V kontemplácii „*treba úplne zabudnúť na všetko okrem Boha*“¹⁵³ a v tejto „*temnote*“ vytrvať, nenechať sa strhnúť psychomentálnym dianím, ale udržať ho v „*oblaku nevedenia*“, postaveného medzi človeka a Boha, a v „*oblaku zabudnutia*“, ktorý stojí medzi človekom a svetom.¹⁵⁴

152 Dojčár 2008, s. 51 – 57.

153 *The Cloud of Unknowing*, s. 92.

154 „*Tak, ako je tento oblak nevedenia nad tebou, medzi tebou a Bohom, musíš tiež položiť oblak zabudnutia medzi seba a všetko stvorenie.*“ (*Ibid.*, s. 66). Synonymom pre *zabudnutie* je *uzobranie* (z gr. *legein*, „uzoberať“). Vo väzbe na európsku filozofickú tradíciu slovenský teológ Radovan Šol-

Vo vzťahu k cieľu kontemplácie, *zabudnutie* označuje stav, v ktorom ustáva psychomentálne dianie. Tento stav „tichej“, „čistej“ či „prázdnej mysle“ Robert K. C. Forman vzťahuje k transcendentnej „skúsenosti“, ktorú konceptualizuje ako „*udalosť čistého vedomia*“.¹⁵⁵

„*Udalosť čistého vedomia*“ (angl. „*pure consciousness event*“, PCE) predstavuje ústrednú kategóriu postkonštruktivistického diskurzu filozofie náboženstva a označuje stav „*bdelého, ale bezobsažného (neintencionalného) vedomia*“.¹⁵⁶ Práve *neintencionalitou*, teda tým, že „*subjekt je bdely, vedomý, ale bez objektu či obsahu vedomia*“,¹⁵⁷ sa má *udalosť čistého vedomia* odlišovať od „bežnej“ skúsenosti, ktorá je svojím zameraním na predmet (*intencionalita*) vždy skúsenosťou „niečoho“.

Naše predchádzajúce skúmanie ukazuje, že kontempláciu v mystike *Oblaku nevedenia* charakterizuje neinencionalita – finálna „skúsenosť“ je stavom bdelého, ale bezobsažného vedomia.¹⁵⁸ Inými slovami, *Oblak nevedenia* uvádza na cestu spojenia s vždy väčším Bohom (*Deus semper maior*) – jeho cieľom je „*zjednotenie s Bohom v duchu, láske a v súlade vôle*“¹⁵⁹. Metóda *Oblaku nevedenia* „*spočíva v jednoduchom rozpoznaní a slepom [pozn. bezprostredno-skúsenostnom] prijatí vlastnej existencie*“.¹⁶⁰ K spoje-

tés považuje *uzobranie* za cestu k spočinutiu vo vlastnom bytí. (Šoltés 2021, s. 114 – 115).

155 Forman „*Introduction: Mysticism, Constructivism and Forgetting*“ in Forman 1990, s. 8.

156 *Ibid.*, s. 8.

157 Bernhardt „*Are Pure Consciousness Events Unmediated?*“ in Forman 1990, s. 220.

158 Dojčár 2013, s. 5–10.

159 *The Cloud of Unknowing*, kap. 67, s. 141.

160 *The Epistle of Privy Counsel* in *The Cloud of Unknowing*, kap. 1, s. 161.

niu s Bohom (lat. *unio mystica*) dochádza skrze vedomie vlastnej existencie, pretože ono je „stopou“ Boha, ktorú v človeku zanecháva jeho Stvoriteľ.

Anglický mystik podáva svoj návod ku kontemplácii na základe tradičného metafyzického rozlíšenia medzi *bytím* (lat. *esse*, tiež *actus essendi* – akt bytia) a *súcnom* (lat. *ens*) s jeho *bytnosťou* (lat. *essentia, quidditas* – to, čo robí súcno súcnom). V terminológii klasickej metafyziky súcna sú jedno z hľadiska *existencie* – tým, že sú, a mnohé z hľadiska *esencie* – tým, čo sú.

Vychádzajúc z tohto rozlíšenia, stredoveký mystik obracia našu pozornosť k faktu našej existencie, k prvotnému apodiktickému poznaniu, ktoré možno verbalizovať ako „*som a viem, že som*“ (lat. *esse*). Táto „stopa“ bytia vedie kontemplujúceho ako zlatá niť zo *sveta súcna* do *sveta bytia* – od „pobytu“ k „existencii“.¹⁶¹

V dynamike sebatranscendencie dochádza k zrušeniu všetkých foriem identifikácie medzi *súcnom* (lat. *ens*) a *bytím* (lat. *esse*) – odvodeným (Ego) a primordiálnym (Self) subjektom, aby sebatranscendencia nakoniec dosiahla svoj kulminačný bod v sebaodovzdaní, keď sa duša „*v láske umenšuje a Boha vyvyšuje ako všetko vo všetkom*“.¹⁶²

Opis „mystického spojenia“ (lat. *unio mystica*) sa vymyká možnostiam jazyka, prekračuje hranice ľudského chápania a hovorenia. Aj keď ho opisuje ako *dokonalosť* a *blaženosť*, autor *Oblaku* vie rovnako, ako to vedia zenoví majstri, že každé tvrdenie o transcendentnej „skúsenosti“ je napokon neadekvátne.¹⁶³

161 Dojčár 2017, s. 40 – 49.

162 *The Epistle of Privy Counsel* in *The Cloud of Unknowing*, kap. 6, s. 178.

163 *The Cloud of Unknowing*, kap. 26.

4.4 Záver

Tri slová majú charakterizovať postoj kresťana k nekresťanským náboženstvám podľa deklarácie *Nostra aetate* – „**uznať, chrániť** a **zveladovať** duchovné, mravné a spoločensko-kultúrne hodnoty, ktoré sa v nich nachádzajú“. ¹⁶⁴ Hugo Makibi Enomiya-Lassalle prijal za svoj tento postoj, túto víziu Magistéria Cirkvi, a stal sa jej autentickým nositeľom.

Lassalleho poňatie spirituálneho dialógu sme opísali pomocou troch pojmov: *akomodácia*, *zen pre kresťanov* a *téza o univerzálnej povahe transcendentnej „skúsenosti“*. Pochopiteľne, *zazen*, ako metóda nepredmetnej meditácie, nie je pre každého – či už je to kresťan, alebo buddhista. Prínos pátra Lassalleho sa zďaleka nevyčerpáva tým, že so súhlasom svojich predstavených ponúkol túto metódu kresťanom. Jeho hlavným prínosom je skôr to, že neváhal vstúpiť na neprebádané územie náboženskej skúsenosti inej duchovnej tradície a svoju skúsenosť reflektoval teologicky vo vzťahu k medzináboženskému dialógu a teológii spirituality. Vyvinul mimoriadne úsilie, aby získal mimoriadnu kvalifikáciu a z pozície tejto mimoriadnej kvalifikácie – ako autorizovaný znalec *zenu* a jezuita s hlbokým poznaním katolíckej spirituality – prakticky ukázal a teoreticky odôvodnil, že sa „*netreba obávať*“ konfliktu medzi kresťanskou a zenovou spiritualitou. ¹⁶⁵

164 *Nostra aetate*, čl. 2.

165 Enomiya-Lassalle 1995, s. 26.

Hugo Makibi Enomiya-Lassalle sa stal živým stelesnením dialógu duchovnej skúsenosti, sprítomnením koncilovej ekleziológie *putujúcej Cirkvi*,¹⁶⁶ ktorá „*smeruje k plnosti Božej pravdy*“¹⁶⁷ a na tejto ceste sa stretáva s inými pútnikmi, objavuje stopy jednej a tej istej pravdy a podľa príkladu Boha vstupuje do dialógu spásy – toho dialógu, ktorý Boh vedie s ľudstvom od počiatku času –, aby sa v ňom otvárala pre plnšie porozumenie Božej pravdy.¹⁶⁸

166 *Lumen gentium*, čl. 48.

167 *Dei verbum*, čl. 8.

168 *Dialóg a oblasovanie*, čl. 33 – 41.

5 Mystika – styčný bod spirituálneho dialógu

Niet pochyb o tom, že to, čo je *spoločné*, môže viesť k *prijatiu toho, čo je odlišné*, pochopiteľne pod podmienkou, že je ako spoločné poznané, uznané a ocenené.

K spoločným znakom náboženstva patrí mystika. „*Mystika je jav, ktorý religionistika opakovane nachádza vo všetkých veľkých náboženstvách*“¹⁶⁹ – zdá sa, že „*každé náboženstvo má svoje mystické vyjadrenie*“.¹⁷⁰ Mystické skúsenosti sú doložené toľkými svedectvami a dosvedčené toľkými dôveryhodnými osobami, že o ich existencii nemožno rozumne pochybovať. Mystická skúsenosť sa ukazuje byť skúsenosťou vskutku všeludskou.

Hoci je kontext, v ktorom sa objavuje, nezriedka rozmanitý, skúsenosť sama vykazuje prekvapivé podobnosti. „*Je pozoruhodné, že mystické skúsenosti z rôznych oblastí sveta a z rôznych náboženských tradícií sú, napriek odlišnému názvosloviu, až prekvapivo obdobné.*“¹⁷¹

„*Mystika je jedna proti pluralite náboženstiev,*“ dôvodí preto filozof Slavomír Gálik, „*lebo transcendentné póly rôznych náboženstiev sú nielen podobné, ale veľmi pravdepodobne aj totožné.*“¹⁷² Benediktín David Steindl-Rast vidí

169 Holm 1998, s. 36.

170 Fiore, Goffi 1999, s. 553.

171 Heller, Mrázek 1988, s. 122.

172 Gálik 2006, s. 34.

potom v mystike *spoločné jadro náboženstva*.¹⁷³ V kontexte spirituálneho dialógu mystika môže figurovať ako styčný bod medzi jednotlivými účastníkmi tohto typu dialógu a ich pozíciami. Možnosti, ktoré tento prístup otvára, tu načrtneme na príklade hermeneutiky mystickej kontemplácie kontextualizovanej na pozadí vzťahu medzi mystikou a náboženskou inštitúciou a morfológie mystickej skúsenosti.

5.1 Mystické jadro náboženstva

V každom náboženstve sa objavuje napätie medzi jeho mystickou a inštitucionálnou dimenziou, konštatuje David Steindl-Rast vo svojom článku *Mystické jadro organizovaného náboženstva*.¹⁷⁴ Pôvodná mystická skúsenosť sa postupom času formalizuje a inštitucionalizuje, autor rozvíja svoju myšlienku ďalej. Najprv sa formuje náboženská *doktrína, etika a kult*, neskôr sa etabluje náboženská *inštitúcia*.¹⁷⁵ V živom náboženstve sú doktrína, etika a kult postavené do služieb mystiky. Steindl-Rast prirovnáva ich funkciu k zavlažovaciemu systému, ktorý rozvádza „živú vodu“ z mystického zdroja náboženstva do každodenného života. Jednotlivé náboženstvá sa od seba líšia podobne, ako sa líšia rôzne zavlažovacie systémy – niektoré systémy sú efektívnejšie ako iné, pričom ich výkon závisí od sta-

173 Steindl-Rast 1989, s. 11 – 14.

174 *Ibid.*, s. 11–14.

175 K rovnakým záverom prichádza aj filozof Slavomír Gálík (2006, s. 33): „pravdepodobne každé náboženstvo vzniklo z mystického pohybu, ale po čase ‚stuhlo‘, nabralo na seba nejakú inštitucionalizovanú podobu“.

vu aj veku systému, nakoľko funkčnosť systému obvykle časom klesá. Zo svojej pôvodnej podoby interpretácie základnej mystickej skúsenosti doktrína môže skostnatieť do *dogmatizmu*. Morálka (ako obsah etiky), ktorá prepája základnú mystickú skúsenosť s každodenným životom veriacich, sa môže sformalizovať do podoby *moralizmu*. Kult, ktorý je pripomienkou a oslavou základnej mystickej skúsenosti, môže degradovať na *ritualizmus*, ak forma prevládne nad obsahom.

Každé *náboženstvo* (lat. *religio*, z toho *religiozita*) sa zákonite *inštitucionalizuje*, pretože „*religiozita je tradične a inštitucionálne ukotvená spiritualita*“, tvrdí Zdeněk Vojtíšek.¹⁷⁶ Steindl-Rast ilustruje proces inštitucionalizácie náboženstva obrazom sopky. Počiatky veľkých náboženstiev pripomínajú erupcie vulkánu – výbuch sopky sprevádza oheň, teplo, svetlo. Svetlo základnej mystickej skúsenosti nachádza svoj výraz v náboženskom učení (doktrína), teplo sa manifestuje ako morálny záväzok (premietnutý do etiky), oheň prechádza do oslavy (kult). Svetlo náuky, teplo morálky a oheň rituálu tryskajú z mystickej skúsenosti podobne ako láva z vulkánu. Ako sa však magma vzdaluje od svojho zdroja, nevyhnutne sa ochladzuje, tuhne a transformuje sa na horninu. Živá „skúsenosť“ transcencie, vyjadrená v pôvodnej doktríne, etike a kulte, sa vytráca. Duch vyvanie, forma ostáva.

Kde-tu sa však môžu objaviť trhliny vo vyvrenine, cez ktoré magma presakuje. Kde-tu prerazia horúce pramene a gejzíry, nastanú príležitostné zemetrasenia a erupcie – v analógii k týmto geologickým procesom *mystika interferuje s inštitúciou*.

176 Vojtíšek 2012, s. 25.

Príroda prirodzene vytvára štruktúry, kultúra prirodzene kreuje *inštitúcie*. Pomyslime len na dômyselnosť, s akou príroda chráni semená rastlín, na všetky tie šupy, obaly a struky. Ale na rozdiel od štruktúr prírody, ktoré zanikajú, keď splnia svoj účel, ľudské štruktúry majú tendenciu uchovávať svoju existenciu. Náboženské inštitúcie sú ako struky, ktoré v sebe nesú, alebo by aspoň mali niesť, semená nového života.

David Steindl-Rast nepochybuje o tom, že mystika môže rozpustiť *rigor mortis* dogmatizmu, moralizmu a ritualizmu v oživujúcej interakcii s náboženskou inštitúciou, lež cesta k mystickému jadrú náboženstva nevedie po obvode kruhu vymedzeného náboženskými fenoménmi, ale smeruje do jeho stredu – od periférnych náboženských skúseností imanentnej povahy (intencionálne skúsenosti), k samotnej základnej mystickej „skúsenosti“ – k autentickej „skúsenosti“ transcencie, ktorá je zo svojej povahy neintencionálnou „skúsenosťou“.

5.2 Morfológia mystickej skúsenosti

Pre porozumenie mystiky je kľúčové rozlíšenie medzi skúsenosťou intencionálneho a neintencionálneho typu. Kým pre *intencionálny typ skúsenosti* je charakteristická prítomnosť sprostredkujúcich faktorov skúsenosti ako premenných, ktoré našu skúsenosť utvárajú, takpovediac konštruujú, a teda tiež vopred určujú alebo podmieňujú, či dokonca determinujú, pre *neintencionálny typ skúsenosti* je, naopak príznačná neprítomnosť sprostredkujúcich faktorov skúsenosti, čo spôsobuje, že skúsenosť

je nesprostredkovaná, a teda neskonštruovaná a nepodmienená.¹⁷⁷

Dvomi základnými kategóriami skúsenosti zodpovedajú dve rámcové interpretačné paradigmy – *konštruktivizmus* a *esencializmus* (v dejinách známy skôr ako *perennializmus*, vo svojej aktuálnej podobe tiež ako *neoesencializmus*; v našej interpretácii *postkonštruktivizmus*, pretože v súčasnosti sa rozvíja prevažne v kritickej reakcii na *konštruktivizmus*). Zatiaľ čo *konštruktivizmus* absolutizuje intencionálny typ skúsenosti a možnosť neintencionálnej skúsenosti celkom popiera, *postkonštruktivizmus* nahliada skúsenosť v celku oboch jej základných modalít a argumentuje v prospech možnosti neintencionálnej skúsenosti. Vo vzťahu k mystike sa konzekventne vyprofilovali dva konkurenčné modely mystiky – *konštruktivistický* a *esencialistický* (*postkonštruktivistický*) *model mystiky*.

Konštruktivistický model mystiky si nachádzal svojich priaznivcov postupne od 60. rokov 20. storočia (napríklad John Hick), až kým sa jeho hlavným protagonistom stal americký filozof Steven Katz, keď v roku 1978 publikoval svoj programový článok *Language, Epistemology and Mysticism*.¹⁷⁸ Katzove tézy a argumenty vyvolali veľký ohlas predovšetkým u Roberta Gimella a Petra Moora.

Steven Katz redukuje mystickú skúsenosť na iné formy ľudskej skúsenosti. Pre jeho radikálnu formu konštruktivizmu sú charakteristické dve tézy – *konštruktivistická téza*

177 Podrobnú filozofickú analýzu intencionality a neintencionality obsahuje predchádzajúca monografia autora *Sebatranscendencia: antropologický model* (Dojčár 2017).

178 Katz „*Language, Epistemology and Mysticism*“ in Katz 1978, s. 22 – 74.

o sprostredkovanej povahe každej skúsenosti a *pluralistická téza* o radikálnej pluralite mystických skúseností.

Katz, a s ním celé konštruktivistické hnutie, interpretuje skúsenosť, vrátane mystickej skúsenosti, ako kognitívne sprostredkovanú, a teda podmienenú našimi predchádzajúcimi skúsenosťami, postojmi, mentálnymi a kultúrnymi vzorcami, jazykom a inými podmieňujúcimi faktormi: „čistá“, teda nesprostredkovaná skúsenosť nejestvuje – jestvuje len mentálna konštrukcia či rekonštrukcia skúsenosti.

Hoci sa rozchádzajú v tom, akým spôsobom má byť skúsenosť podmienená, vo svojej teórii poznania konštruktivisti súhlasne vychádzajú z neokantovskej epistemológie, ktorú vzťahujú paušálne na celý rozsah ľudskej skúsenosti, mystickú skúsenosť nevynímajúc. Námetka kritikov konštruktivismu preto smeruje ku jadrú tejto teórie poznania a dá sa formulovať nasledovne: *Skutočne nie je možné, aby popri sprostredkovanom type skúsenosti jestvovali aj nesprostredkované skúsenosti zvlášť, ak o nich referujú mystici naprieč náboženským spektrom?*

Súčasní *predstavitelia postkonštruktivismu (neoesencializmus)* postavili svoju kritiku konštruktivismu na možnosti „čistej“, teda nesprostredkovanej skúsenosti a na tomto základe potom navrhli svoj *esencialistický model mystiky*. Donald Evans a Robert K. C. Forman zhodne tvrdia, že je možné transcendovať človeku vlastný intencionálny typ skúsenosti smerom k „skúsenosti“ neintencionálneho typu.

Evans vyvracia Katzovu tézu o zásadnej nedostupnosti „čistej“ nesprostredkovanej skúsenosti. Mystici dosvedčujú presne to, čo Katz popiera, tvrdí Evans, a totiž to, že človek môže poodstúpiť od vlastného konceptuálneho myslenia a jeho jazykového vyjadrenia a otvoriť sa pre

skúsenosť, ktorá nie je sprostredkovaná psychomentálne (neintencionálna „skúsenosť“).¹⁷⁹

Centrálnou kategóriou neoesencialistického diskurzu je preto neintencionálna „skúsenosť“ ako *udalosť čistého vedomia* („*Pure Consciousness Event*“, PCE)¹⁸⁰ a jeho jadro spočíva v argumentácii v prospech transkultúrneho výskytu tejto „skúsenosti“. Presvedčenie o univerzálnom výskyte nesprostredkovanej „skúsenosti“ potom zakladá *univerzalistickú tézu*.¹⁸¹ Proti Katzovej *pluralistickej téze* takto Robert Forman postuluje vlastnú axiómu, svoj neoesencialistický variant perenializmu, založený na presvedčení o univerzálnom výskyte nesprostredkovanej „skúsenosti“ (*univerzalistická téza*).

Udalosť čistého vedomia majú charakterizovať dva znaky: *neintencionalita* a *fenomenálna identita*. Robert K. C. Forman definuje PCE ako stav „*bdelého, ale bezobsažného (neintencionálneho) vedomia*“.¹⁸² Práve neintencionalitou, tým, že „*subjekt je bdely, vedomý, ale bez objektu či obsahu vedomia*“,¹⁸³ sa má *udalosť čistého vedomia* odlišovať od „bežnej“ skúsenosti, ktorá je svojím zameraním na predmet (*intencionalita*) vždy skúsenosťou „niečoho“. Z uvedeného dôvodu Forman zavádza termín *‘udalosť čistého vedomia* v protiklade k výrazu *‘skúsenosť‘*; pretože ten predpokla-

179 Evans 1989, s. 53 – 60.

180 Forman 2007, s. 72.

181 Bernhardt „*Are Pure Consciousness Events Unmediated?*“ in Forman 1990, s. 225 – 229.

182 Forman „*Introduction: Mysticism, Constructivism and Forgetting*“ in Forman 1990, s. 8. Forman 2007, s. 71.

183 Bernhardt „*Are Pure Consciousness Events Unmediated?*“ in Forman 1990, s. 220.

dá podvojnosc' subjektu a objektu skúsenosti, ktorá je však transcendovaná v neintencionálnom type „skúsenosti“.

V roku 1990 vyšla pod názvom *Problém čistého vedomia: mystika a filozofia* priekopnícka neoesencialistická zbierka štúdií venovaná obrane *univerzalistickéj tézy*.¹⁸⁴ Kým Katz, a s ním celé konštruktivistické hnutie tvrdí, že nejestvuje dôkaz o výskyte neintencionálnej „skúsenosti“,¹⁸⁵ autori tejto zbierky naopak argumentujú v prospech transkulturného výskytu PCE. Štyri štúdie prvej kapitoly majú za úlohu preukázať výskyt PCE v indických tradíciách *sánkja* a *joga-daršana*, ako aj v indickom *buddhizme*, v katolíckej *mystike* majstra Eckharta a v klasickej židovskej *kabale*. Autori štúdií druhej kapitoly ponúkajú filozofické argumenty v prospech možnosti neintencionálnej „skúsenosti“ a spochybňujú schopnosť konštruktivistov adekvátne vysvetliť kognitívny proces konštruovania mystických skúseností.

Zdokumentované prípady výskytu *udalosti čistého vedomia* sú následne, podľa neoesencialistov, „*fenomenálne identické*“¹⁸⁶ v prípade, „*ak dva texty opisujú stavy bez predmetu*“.¹⁸⁷ V súlade s týmto metodologickým postulátom ďalej ukážeme, ako neintencionalita a fenomenálna identita charakterizujú mystickú kontempláciu v dvoch mainstreamových tradíciách mystiky odlišnej historickej, kultúrnej a náboženskej proveniencie, presnejšie v katolíckej mystike anonymného stredovekého autora *Oblaku nevedenia* (14. storočie) a v advaita-védánte novovekého indického džňánina Ramana Maharšiho (1879 – 1950).

184 Forman 1990.

185 Katz „*Language, Epistemology and Mysticism*“ in Katz 1978, s. 57.

186 Bernhardt „*Are Pure Consciousness Events Unmediated?*“ in Forman 1990, s. 223.

187 *Ibid.*, s. 224.

5.3 Neintencionalita a fenomenálna identita mystickej kontemplácie

V porovnávačej štúdii o mystickej kontemplácii v mystike *Oblaku nevedenia* a v advaita-védante Ramana Maharšiho sme podrobili analýze a komparácii dve historicky, kultúrne a nábožensky vzdialené formy kontemplácie, aby sme preskúmali platnosť postkonštruktivistickej argumentácie.¹⁸⁸ Závbery nášho bádania tu zhrnieme nasledovne.

Aby kontemplácia priniesla očakávané výsledky, musia byť splnené určité podmienky. Podmienkou „kresťanskej“ i „maharšiovskej“ kontemplácie sú *mravná a koncentračná kvalifikácia* ako dôsledok spôsobu života, ktorý je ovocím cielavedomého mravného úsilia. Vlastnou metódou kontemplácie je v jednom, aj v druhom prípade *sústredenie*.

Obaja učítelia kontemplácie ponúkajú vlastné praktické návody, ako dospieť od intencionálnej skúsenosti k neintencionálnej „skúsenosti“. Ich odporúčania sa rôznia v odlišných teoretických východiskách duchovných tradícií, ku ktorým patria, ale približujú vzhľadom na konkrétne aspekty kontemplatívnej praxe, ktorú učia. Akokoľvek sa líšia, jedno majú spoločné: pozornosť treba odvrátiť od jej samovoľného toku k predmetom (*intencionalita*) a prostredníctvom sústredenia stabilizovať na nepochybniteľnom fakte vlastnej existencie, aby v sebatranscendencii následne došlo k *odkrytiu* (gr. *alétheia*) *neintencionality*, ktorá sa z epistemologického hľadiska ukazuje ako vôbec prvá podmienka možnosti každej intencionality. Pre stredove-

188 Dojčár 2008.

kého anglického mystika *Oblaku nevedenia* je ťažiskovou metódou kontemplácie láskyplné sústredenie sa na *vlastné bytie* (lat. *esse*) kontemplujúceho, ktoré odkazuje na *bytie Boha* (lat. *esse*, tiež *actus essendi* – akt bytia) ako jeho „stopa“ v človeku; pre indického džňánina je to *sebaskúmanie* (skt. *átmavičara*) čoby *pátravé naladovanie sa* (skt. *vičára*) na *transcendentný zdroj vlastnej existencie* človeka (skt. *átman*).

Inými slovami, metóda *Oblaku nevedenia* „*spočíva v jednoduchom rozpoznaní a slepom [pozn. bezprostredno-skúsenostnom] prijatí vlastnej existencie*“.¹⁸⁹ K zjednoteniu s Bohom dochádza práve skrze *vedomie vlastnej existencie* (lat. *esse*).¹⁹⁰ Kontemplácia vrcholí v sebaoprekráčujúcom odovzdaní sa, keď sa duša „*v láske umenšuje a Boha vyvyšuje ako všetko vo všetkom*“.¹⁹¹

Aj Maharšihu metóda kontemplácie smeruje k prekročeniu individuality prostredníctvom sústredenia sa na fakt vlastného bytia, ktorý nemožno spochybníť. Stále smerovanie pozornosti k tejto apodiktickej skúsenosti vlastnej existencie, spojené s *pátravým naladovaním sa* (skt. *vičára*) na jej *transcendentný zdroj* (skt. *átman*), tvorí podstatu *átmavičary*.¹⁹²

Pre mystiku je príznačné napätie medzi skúsenosťou a jej vyjadrením (gr. *apofáza*). Reč zlyháva pri opise nein-

189 *Epistle of Privy Counsel* in *The Cloud of Unknowing*, kap. 1, s. 161.

190 *Ibid.*, kap. 9, s. 185.

191 *Ibid.*, kap. 6, s. 178.

192 „*The T-thought is said to be the sum-total of all thoughts. The source of the T-thought has to be enquired into.*“ Maharshi 1966 (*Sri Ramana Gita*), 7, 3. „*When the ego, which is mere reflection of the Self, totally disappears, what remains is the true Self alone in all its plenitude and perfection.*“ *Ibid.*, 7, 5.

tencionálnej „skúsenosti“ a zdá sa, že mlčanie je jediným adekvátnym výrazovým prostriedkom mystikov. *Negatívna cesta* (lat. *via negativa*) je postupom „poza“ všetky pojmy a výrazy, je svedectvom o prekročení intencionality i jazyka, ktorý je na ňu viazaný. Nachádzame ju rovnako v učení *Oblaku nevedenia* i Ramana Maharšiho.

Oblak nevedenia uvádza na cestu zjednotenia s vždy väčším Bohom. Jeho cieľom je „zjednotenie s Bohom v duchu, láske a v súlade vôle.“¹⁹³ Opis stavu zjednotenia sa vymyká možnostiam jazyka, prekračuje hranice ľudského chápania a hovorenia. Aj keď ho opisuje ako *dokonalosť a blaženosť*, anglický mystik vie, že každé tvrdenie o transcendentnej „skúsenosti“ je napokon neadekvátne.¹⁹⁴

S výsledkami Maharšiho *sebaskúmania* je to podobné. Cieľom *átmavičary* je enstáza – *samádhi*. V ňom sa odovzdané sebaskúmanie zhodnocuje tým, že otvára priestor pre *oslobodzujúce poznanie* (skt. *džňána*). Finálny duchovný stav *sahadža-nirvikalpa-samádhi* je stavom múdrosti,¹⁹⁵ ktorá transcenduje utrpenie,¹⁹⁶ prináša *oslobodenie od strastiplnosti* pozemskej existencie (skt. *mókša*) a *nepodmienené naplnenie* (skt. *ánanda*).¹⁹⁷

Obe metódy kontemplácie majú nepredmetný, resp. predmetnosť prekračujúci charakter, pretože sa neuskutočňujú v médiu myslenia, či vzťahovania sa k nejakému predmetu vedomia, ale v obracaní pozornosti na vedomie samotné cez nespochybniteľný fakt vlastnej existencie. Vyústením transcendujúceho pohybu kontemplácie je

193 *The Cloud of Unknowing*, kap. 67, s. 141.

194 *Ibid.*, kap. 26.

195 „[W]isdom-insight (*jnana-drsti*)“. Maharshi 1966 (*Who am I?*), 25.

196 Maharshi 1966 (*Sri Ramana Gita*), 7, 6.

197 Maharshi 1966 (*Who am I?*), 28.

v oboch prípadoch seba odovzdanie, ktoré kontemplujúcemu otvára neintencionálnu „skúsenosť“ ako autentickú „skúsenosť“ transcencie a robí ju „neskrytou“ v zmysle starogréckeho filozofického ideálu *alétheia*.

Mystickú kontempláciu v katolíckej mystike *Oblaku nevedenia* a v indickej advaita-védante Ramana Maharšiho charakterizuje neintencionalita. V oboch prípadoch je finálna „skúsenosť“, podľa jej protagonistov, stavom bdelého, ale bezobsažného vedomia. Popri všetkých rozdieloch,¹⁹⁸ obe historicky, kultúrne a nábožensky vzdialené podoby kontemplácie sa zdajú byť konkretizáciou *udalosti čistého vedomia* (PCE). Na základe uvedeného metodologického princípu sú teda koncepty mystickej kontemplácie v mystike *Oblaku nevedenia* a v Maharšiho advaita-védante fenomenálne identické.

198 Teoretické východiská, duchovné metódy, prostriedky a nástroje a pod.

Záver

Na dohľad od majestátneho chrámu, týčiaceho sa vysoko nad rozľahlým benediktínskym opátstvom sv. Jána, v objatí malebného univerzitného areálu rovnomennej benediktínskej univerzity, s priečelím hrdo nastaveným blankytným vodám jazera Stumpf, rozkladá sa komplex budov Collegevillského inštitútu. Od svojho vzniku v roku 1967 inštitút vytvára priestor na stretnutie ľudí rôznej náboženskej príslušnosti, rozličnej duchovnej orientácie, kultúrnej afiliácie, etnicity, rasy i národnosti. Za pol storočia svojej existencie sa stal vyhláseným centrom dialógu v jeho autenticknej podobe – v tej podobe, akú sme krok za krokom sledovali v tejto knihe, a ktorá spočíva v osobnom stretnutí autonómnych osôb, v nadviazaní vzťahu, vo vytvorení spoločenstva.

Svojím poslaním, rozvíjať medzikultúrny, medzináboženský a ekumenický dialóg na báze osobného stretnutia, sa inštitút v Collegeville radí medzi avantgardu svetového dialogického hnutia. Krehký balans medzi akademickým a komunitným životom z neho robí unikátne miesto na vzájomné zdieľanie založené na dialogických princípoch *vzťahovosti* a *finality*. Stovky účastníkov jeho rezidenčných a vzdelávacích programov svedčia o životaschopnosti tohto „laboratória dialógu“. Inštitút v americkom Collegeville založil tradíciu „stavania mostov“ medzi náboženstvami, spiritualitami, kultúrami, etni-

kami, rasami i národnosťami a potvrdzuje, že dialóg je možný a zmysluplný.¹⁹⁹

Dialóg, ako *stredná cesta* medzi extrémnymi pozíciami ľahostajnosti a xenofóbie, prináša *nádej* v protiklade k beznádeji, akú môže plodiť súčasný geopolitický a spoločensko-kultúrny vývoj v mnohých krajinách sveta. Symbolom tejto nádeje je *stretnutie*. Dialóg ukazuje, že je možné, aby sa úplne odlišní ľudia – etnicky, rasovo, národnostne, kultúrne, spoločensky, nábožensky a duchovne – stretli na báze rovnosti a hľadali to, čo majú spoločné. Pretože dialóg nezdôrazňuje to, čo ľudí rozdeľuje, ale to, čo ich spája.

Apel na vzťahovosť prelamuje hranice, vyhranenej individuálnosti vo všetkých podobách dialógu, ktorými sme sa tu zaoberali, spirituálny dialóg nevynímajúc. A práve *vzťahovosť* robí z dialógu znamenie nádeje v našom beznádejne rozdelenom svete.

Spirituálny dialóg ponúka nové možnosti ako rozvíjať vzťahovosť, otvára nové perspektívy vzájomného kontaktu, keď obracia našu pozornosť od periférie našej každodennej skúsenosti (intencionálna skúsenosť) k jej oživujúcemu zdroju – k základnej mystickej „skúsenosti“, ktorá je svojou povahou neintencionálnou „skúsenosťou“.

199 Collegeville Institute 2021.

Bibliografia

- „Ad gentes.“ In *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu II.* 1993. Trnava: SSV.
- Arrupe, Pedro. 1992. *Misionár v Japonsku.* Trnava: SSV.
- Buber, Martin. 2001. *Problém člověka.* Praha: Kalich.
- Buber, Martin. 2005. *Já a ty.* Praha: Kalich.
- Bučko, Ladislav. 2003. *Na ceste k oslobodeniu: základy mi-siológie.* Nitra: SVD.
- Collegeville Institute. 2021. Navštívené 1. januára 2021. <https://collegevilleinstitute.org/residencies/resident-scholars/former-scholars/>.
- „Dei verbum.“ In *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu I.* 1993. Trnava: SSV.
- Dialóg a ohlasovanie.* 2001. Bratislava: ÚVSC.
- Dojčár, Martin. 2018. „An Interview with William Skudlarek: Interreligious Dialogue Emphasizes an Experiential Knowledge of Other Spiritual Paths.“ *Spirituality Studies* 4 (2), s. 30 – 31.
- Dojčár, Martin. 2017. *Sebatranscendencia: antropologický model.* Trnava: Dobrá kniha.
- Dojčár, Martin (ed.). 2016. *Religiofóbia: realita, prevencia a edukácia.* Trnava: Trnavská univerzita.
- Dojčár, Martin. 2013. „The Phenomenon of Consciousness from the Perspective of Comparative Study of Mysticism: A Challenge for Interreligious and Inter-spiritual Understanding.“ *Studies in Spirituality* 23, s. 1 – 11.

- Dojčár, Martin. 2012. *Problém globálneho spolužitia: antropológické východisko*. Trnava: Veda.
- Dojčár, Martin. 2010. *Medzináboženský dialóg II*. Trnava: Trnavská univerzita.
- Dojčár, Martin. 2008. *Mystická kontemplácia: Oblak nevedenia & Ramana Maharši*. Bratislava: Iris.
- Ján Pavol II. 1997. *Redemptoris missio*. Trnava: SSV.
- Enomiya-Lassalle, Hugo Makibi. 1995. *Zenová meditace*. Brno: Cesta.
- Evans, Donald. 1989. „Can Philosophers Limit What Mystics Can Do? A Critique of Steven Katz.“ *Religious Studies* 25 (1), s. 53 – 60.
- Fiorenza, Francis S., John P. Galvin. 1996. *Systematická teologie I*. Brno: CDK.
- Fiores, Stefano de, Tullo Goffi. 1999. *Slovník spirituality*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství.
- Floss, Karel, Pavel Hošek, Ivan Štampach, Zdeněk Vojtíšek. 2008. *Cesty k porozumění jinému: teologie, religionistika a mezináboženský dialog v pojetí Wilfreda Cantwella Smithe*. Praha: Dingir.
- Forman, Robert K. C. (ed.). 1990. *The Problem of Pure Consciousness: Mysticism and Philosophy*. New York: Oxford University Press.
- Forman, Robert K. C. 2007. „What Does Mysticism Have to Teach Us About Consciousness?“ *AntiMatters* 1 (2), s. 71 – 89.
- Foucauld, Charles de. 1998. *Boh je láska*. Bratislava: Oto Németh.
- Gálik, Slavomír. 2006. *Filozofia a mystika*. Bratislava: Iris.
- „Gaudium et spes.“ In *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu I*. 1993. Trnava: SSV.

- Grenz, Stanley. 1997. *Úvod do postmodernismu*. Praha: Návrat domů.
- Gulán, Tomáš (ed.). 2011. *Apoštol Pavol pre 21. storočie*. Žilina: Žilinská univerzita.
- Halík, Tomáš. 2002. *Co je bez chvění, není pevné*. Praha: NLN.
- Heller, Jan, Milan Mrázek. 1988. *Nástin religionistiky*. Praha: Kalich.
- Holm, Nils G. 1998. *Úvod do psychologie náboženství*. Praha: Portál.
- Huntington, Samuel P. 2001. *Střet civilizací: boj kultur a proměna světového řádu*. Praha: Rybka Publishers.
- Johnston, William. 1997. *Hledání nové spirituality*. Brno: Portál.
- Kaisen, Sandó. 2018. „Grand Faith.“ *Spirituality Studies* 4 (2), s. 30 – 31.
- Katz, Steven T. (ed.). 1978. *Mysticism and Philosophical Analysis*. New York: Oxford University Press.
- Lafon, Michel. 2000. *15 dní s Karlem de Foucauldem*. Brno: Cesta.
- Lehman, Karl. 1996. „Dialog jako forma komunikace v církvi dnes.“ *Teologické texty* 7 (1), s. 2 – 6.
- Lenoir, Frédéric. 2003. *Setkávání buddhismu se západem*. Praha: Volvox Globator.
- Leuenberg Church Fellowship. 2001. „Church and Israel: A Contribution from the Reformation Churches in Europe to the Relationship between Christians and Jews.” Navštívené 1. januára 2021. <https://www.jcrelations.net/article/church-and-israel-a-contribution-from-the-reformation-churches-in-europe-to-the-relationship-between-christians-and-jews.pdf>.

- Lipovetsky, Gilles. 2007. *Paradoxní štěstí*. Praha: Prostor.
- Liptay, Lothar. 2000. *Vztah křesťanstva k jiným náboženstvům*. Bratislava: Univerzita Komenského.
- „Lumen gentium.“ In *Dokumenty Druhého vatikánského koncilu I*. 1993. Trnava: SSV.
- Lužný, Dušan. 1997. *Nová náboženská hnutí*. Brno: Masarykova univerzita.
- Macháčková, Lucia, Martin Dojčár. 2002. *Duchovní scéna na Slovensku II*. Bratislava: ÚVSC.
- Maharshi, Ramana. 1966. *Who am I? Tiruvannamalai: Sri Ramanasramam*.
- Maharshi, Ramana. 1966. *Sri Ramana Gita*. Tiruvannamalai: Sri Ramanasramam.
- Mráz, Marian. 1999. *Problém utrpenia a jeho riešenie v medicínskej etike*. Trnava: Dobrá kniha.
- Nešpor, Zdeněk. 2020. *Česká a slovenská religiozita po rozpadu společného státu*. Praha: Karolinum.
- „Nostra aetate.“ In *Dokumenty Druhého vatikánského koncilu II*. 1993. Trnava: SSV.
- Palouš, Radim. 1993. „K spiritualitě postmoderny.“ *Teologické texty* 1, s. 12.
- Patanjali. „Yoga Sutras.“ In Woods, James H. 1998. *The Yoga-System of Patanjali*. Dehli: Motilal Banarsidass.
- Pavol VI. 1968. *Ecclesiam suam*. Řím: SÚCM.
- Pavol VI. 1964. „Address of Pope Paul VI to the Members of the Non-Christian Religions.“ Navštívené 1. januára 2021. https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/speeches/1964/documents/hf_p-vi_spe_19641203_other-religions.html.
- Pew Research Center. 2017. „The Changing Global Religious Landscape.“ Navštívené 1. januára 2021. <https://assets.pewresearch.org/wp-content/uploads/>

- sites/11/2017/04/07092755/FULL-REPORT-WITH-APPENDIXES-A-AND-B-APRIL-3.pdf.
- Pew Research Center. 2011. „Global Christianity.“ Navštívené 1. januára 2021. <https://assets.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/11/2011/12/Christianity-fullreport-web.pdf>.
- Poláková, Jolana. 1998. „Několik poznámek ke smyslu dialogu.“ *Filosofický časopis* 46 (3), s. 465 – 472.
- Pontifical Council for Promoting Christian Unity. 2015. „The Gifts and the Calling of God are Irrevocable.“ Navštívené 1. januára 2021. <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/commissione-per-i-rapporti-religiosi-con-l-ebraismo/commissione-per-i-rapporti-religiosi-con-l-ebraismo-crre/documenti-della-commissione/en.html>.
- Průcha, Jan. 2004. *Interkulturní psychologie*. Praha: Portál.
- Ricoeur, Paul. 1993. *Život, pravda, symbol*. Praha: Oikoymenh.
- Sekty z pohledu církvi v Evropě*. 1998. Praha: Pastorační středisko při Arcibiskupství pražském.
- Steindl-Rast, David. 1989. „The Mystical Core of Organized Religion.“ *ReVision* 12, s. 11 – 14.
- Sväté písmo starého a nového zákona*. 1995. Řím: SÚCM.
- Šoltés, Radovan. 2021. *Starosť o dušu v súčasnom svete*. Prešov: Prešovská univerzita.
- Štampach, Ivan. 1998. *Náboženství v dialogu: kritické studie na pomezí religionistiky a teologie*. Praha: Portál.
- Štampach, Ivan. 1998. „Sekty – fenomén na prahu tretieho tisícročia (2).“ *Rozmer* 2, s. 7.
- Štampach, Ivan. 1993. *Život, Duch a všechno*. Tišnov: Sursum.
- The Cloud of Unknowing and Other Works. Translated into Modern English with an Introduction by Clifton Wolters*. 1982. Harmondsworth: Penguin.

- Vojtíšek, Zdeněk. 1998. *Netradiční náboženství u nás*. Praha: Dingir.
- Vojtíšek, Zdeněk, Pavel Dušek, Jiří Motl. 2012. *Spiritualita v pomáhajících profesích*. Praha: Portál.
- Waldenfels, Bernhard. 1998. *Znepokojivá zkušenost cizího*. Praha: Oikoymenh.
- Wehr, Gerhard. 1999. *Mistr Eckhart*. Olomouc: Votobia.

Register

A

Advaita-védánta 98, 99, 102
Akomodácia 44, 51, 72, 73, 88
Animozita 8, 21, 22
Antijudaizmus 21, 56, 58, 60
Antisemitizmus 56, 58, 60
Apofatizmus 80, 81, 100, 101
Arrupe, Pedro 72, 77, 79, 80
Askéza 48
Átman 100
Átmavičara 100, 101
Autonómia 26, 27, 28, 30, 31, 38, 39, 61, 103

B

Benedikt XVI. 60, 61, 64
Benediktíni 5, 34, 46, 49, 54, 69, 91
Boží obraz, pozri Imago Dei
Buber, Martin 27, 28
Buddhizmus 16, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 73, 76, 77, 78,
81, 82, 83, 84
Bytie 82, 86, 87, 100

C

Collegeville Institute 5, 103

D

Dalajláma 14. Tändzin Gjamccho 49, 54

Dhjána 74

Dialóg 5, 6, 9, 12, 23, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34,
35, 36, 37, 39, 40, 41, 42, 46, 47, 48, 49, 54, 55, 58, 59,
60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 82,
88, 89, 92, 103, 104

Dialóg a ohlasovanie 35, 36, 37, 40, 69, 71

Dialogický étos 12, 23, 25, 29, 30, 37, 38, 39, 67

Dialogický spôsob existencie 36, 37, 39, 65, 66, 67

DIMMID, pozri Mníšsky medzináboženský dialóg

Dokonalosť 87, 101

Dôstojnosť osoby 27, 30, 31, 38, 39

Druhý vatikánsky koncil 32, 35, 36, 41, 46, 47, 53, 57, 59,
60, 62, 63, 69, 71

Džňána 101

E

Eckhart 85, 98

Ego 76, 82, 87

Enomiya-Lassalle, Hugo Makibi 6, 52, 53, 54, 70, 71, 72,
73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87,
88, 89

Esencializmus 95, 96, 97, 98

Esencialistický model mystiky, pozri Postkonštruktivistický model mystiky

Etika 28, 92, 93

F

Fenomenológia náboženstva 15

Fenomenálna identita 97, 98, 99, 102

Filozofia dialógu 31

Forman, Robert K. C. 86, 96, 97, 98
Foucauld, Charles de 65, 66, 67, 70
František 42, 60, 61, 64

G

Globalizácia 7, 8, 66, 67

H

Hermeneutická religionistika 70, 92
Hinduizmus 7, 11, 41, 45, 46, 47, 48
Humanita 23
Huntington, Samuel P. 9, 10, 11

I

Imago Dei 36, 38, 39
Insight 101
Intencionalita 76, 86, 94, 95, 96, 97, 99, 101, 104
Islam 7, 11, 50, 56, 56, 61, 62, 63, 64, 78
Islamofóbia 21

J

Jamada, Kóun 52, 73
Jasutami, Hakuun Rjóko 52, 73
Ján Pavol II. 33, 55, 60, 61
Ján XXIII. 35, 57, 58
Ján z Kríža 84, 85
Jezuiti 44, 47, 50, 51, 52, 53, 54, 70, 71, 72, 84, 88
Joga 74, 75, 77, 80, 98
Joga sútry 77
Joga-daršana 74, 77, 98
Judaizmus 7, 58, 59, 60, 61

K

- Katz, Steven 95, 96, 97, 98
Kenšó 80
Komunikácia 25, 26, 27, 29, 30, 31, 37, 39
Koncentrácia 77, 78, 84, 99, 100
Konflikt civilizácií 9, 10, 11
Konštruktivizmus 14, 95, 96, 98
Konštruktivistická téza 95, 96
Konštruktivistický model mystiky 95, 96
Kontemplácia 65, 74, 80, 83, 84, 85, 86, 87, 92, 98, 99, 100, 101, 102
Konzumný étos 41, 67, 68
Kresťanstvo 7, 11, 30, 38, 42, 43, 44, 45, 50, 52, 53, 55, 56, 59, 61, 64, 65, 66, 72, 78, 80, 81, 84, 85, 88

L

- Láska 86, 97, 100, 101

M

- Maharši, Ramana 98, 99, 100, 101, 102
Meditácia 74, 81, 83, 84, 85, 88
Medzináboženský dialóg 5, 6, 30, 31, 33, 34, 36, 37, 39, 40, 41, 46, 57, 60, 69, 71, 88, 103
Misia 30, 31, 34, 36, 37, 41, 42, 43, 44, 45, 48, 50, 51, 52, 54, 57, 72
Mníšky medzináboženský dialóg 5, 34, 69
Modlitba 60, 71
Morálka, mravnosť 12, 14, 20, 23, 29, 39, 67, 77, 80, 93
Moslim 8, 56, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 68
Múdrosť 101
Multikultúrna civilizácia 9, 11, 56
Mystická kontemplácia 98, 99, 102

Mystika 6, 82, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 98, 99, 100, 101, 102

N

Negatívna teológia, pozri Apofatizmus

Neintencionalita 85, 86, 94, 96, 97, 98, 102

Neintencionálna „skúsenosť“ 86, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 102, 104

Nepredmetná meditácia 83, 85, 88, 101

Nová religiozita 15, 16, 17, 18, 19, 20

Numinosum, pozri Sacrum

O

Oblak nevedenia 85, 86, 87, 98, 99, 100, 101, 102

Ohlasovanie, pozri Misia

Oslobodenie 76, 101

P

Pataňďžali 74, 77

Pavol VI. 34, 35, 47, 57, 58

Perennializmus, pozri Postkonštruktivizmus

Personalita 26, 27, 30, 83

Planetárna civilizácia 7, 8, 9, 12, 13

Pluralistická téza 96, 97

Postkonštruktivizmus 82, 86, 95, 96, 99

Postkonštruktivistický model mystiky 95, 96

Posvätno, pozri Sacrum

Pránajáma 75

Predmetná meditácia, pozri Rozjímanie

Primordiálna subjektivita 30, 76, 87

PCE, pozri Udalosť čistého vedomia

R

Religiofóbia 21
Rinzai 73, 78, 79
Rozjímanie 83

S

Sacrum 15
Samádhi 80, 101
Sanbó Kjódan 51, 52, 73
Satori 79, 80, 81, 82
Sebatranscendencia 87, 99
Sekretariát pre nekresťanov 34, 36, 57, 64
Skudlarek, William 5, 69
Sótó 52, 73, 78, 79
Spiritualita 16, 49, 52, 53, 54, 73, 83, 85, 88, 93
Spirituálny dialóg 6, 9, 47, 69, 70, 71, 72, 73, 88, 91, 92, 104
Spoločnosť Ježišova, pozri Jezuiti
Steindl-Rast, David 49, 54, 70, 91, 92, 93, 94
Súcno 87
Sústredenie, pozri Koncentrácia

T

Teologický dialóg 71
Transcendencia 20, 93, 94, 102
Transcendentná „skúsenosť“ 74, 80, 81, 82, 83, 85, 86, 87,
88, 101

U

Udalosť čistého vedomia 86, 97, 98, 102
Unio mystica 87
Univerzalistická téza 82, 83, 85, 88, 97, 98

V

Védánta, pozri Advaita-védánta

Vedomie 74, 75, 76, 77, 78, 81, 85, 86, 97, 98, 100, 101, 102

Vzájomnosť, pozri Vzťahovosť

Vzťahovosť 27, 28, 29, 30, 37, 41, 67, 103, 104

Z

Zen 51, 52, 54, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83,
84, 87, 88

Židovstvo, pozri Judaizmus

Zazen 54, 74, 75, 76, 77, 79, 80, 88

Zen-buddhizmus 52, 54, 73, 77

Zen pre kresťanov 74, 88

X

Xenofóbia 8, 20, 21, 22, 23, 29, 56, 104

Kniha, ktorú beriete do rúk, je syntézou desiatok rokov angažovaného bádania autora v oblasti spirituálneho dialógu. Na pozadí aktuálnych výziev doby (kap. 1 *Planetárna civilizácia*) v nej nájdete náčrt kontúr spirituálneho dialógu (kap. 4 *Spirituálny dialóg*) zakomponovaný do celkového obrazu dialógu (kap. 2 *Dialogický étos*), ktorého podobu dokresľujú perspektívy dialógu v náboženskej oblasti (kap. 3 *Perspektívy medzináboženského dialógu*) a portréty, či skôr skice niektorých jeho významných osobností. Jednotlivé motívy autorovho obrazu spirituálneho dialógu sa napokon zbiehajú v centrálnom motíve, ktorým je preň mystika ako styčný bod dialógu duchovnej skúsenosti (kap. 5 *Mystika – styčný bod spirituálneho dialógu*).

Odkaz tejto knihy sa dá zhrnúť do niekoľkých slov: je to *stretnutie a spoločné putovanie*. A tým chce aj kniha predovšetkým byť: pozvaním na stretnutie a spoločné putovanie ľudí rôznej náboženskej a duchovnej orientácie.

