

Univerzita Karlova v Praze
Fakulta humanitních studií

Katedra sociální a kulturní ekologie

DIPLOMOVÁ PRÁCE

**Ekumenismus a mezináboženský dialog v době globalizace a v
kontextu trvale udržitelného rozvoje.**

Pohled Tomáše Halíka.

Vypracovala: Bc. Barbora Žďánská

Vedoucí práce: PhDr. Ivan Rynda

V Milovicích nad Labem, 17. září 2008

Prohlašuji, že jsem magisterskou diplomovou práci vypracovala samostatně s použitím uvedených pramenů a literatury.

V Milovicích nad Labem, 17. září 2008

Bc. Barbora Žďánská

Děkuji za trpělivé vedení mé práce PhDr. Ivanu Ryndovi a za cenné rady a podněty doc. Pavlu Hoškovi, Th.D. a Mgr. Matouši Holekovi.

Obsah

ÚVOD	6
VÝZKUMNÉ OTÁZKY	7
METODOLOGIE.....	8
1. ODDÍL.....	11
1. KAPITOLA.....	11
1.1 Základní pojmy	11
1.1.1 Globalizace	11
1.1.2 Ekumenismus	13
1.1.3 Náboženství a mezináboženský dialog	15
1.1.4 Trvale udržitelný rozvoj.....	20
2. ODDÍL.....	25
1. KAPITOLA.....	25
2.1.1 Ekumenismus a jeho pojetí u Tomáše Halíka	25
2.1.1.1 Ekumenismus v českém prostředí v programu „Desetiletí duchovní obnovy“	30
2.1.2 Mezináboženské vztahy	36
2.1.2.1 Náboženství a mezináboženský dialog	36
2.1.2.2 Náboženský fundamentalismus jako jedna z forem mezináboženských vztahů	48
2. KAPITOLA.....	54
2.2.1 Globalizace a její vliv na proměny mezináboženských vztahů v pohledu Tomáše Halíka ...	54
2.2.2 Problém vztahů mezi „náboženstvími“.....	68
ZÁVĚR.....	72
BIBLIOGRAFIE	78

Abstract

In the time of global changes of the world we are living in there is a lot of phenomena, that we can consider either the cause or the result of these changes. For example the global climate changes, political changes, as well as the changes within the religious relationships and other relate phenomena. The Czech theologian and sociologist Tomáš Halík is showing how important it is to talk about but no less to realize the dialogue between the religions and different religious traditions, dialogue within the Christianity, and even between Christianity and other world religions and traditions. Religion as an important part of everyday life of many people is also a phenomenon that is of a big importance within the concept of sustainable development, that makes efforts to preserve and develop the life in all its aspects.

Úvod

20. století a potažmo 21. století byly a jsou stoletími převratných proměn světa. Velkou roli v proměnách vztahů na globální úrovni hraje proces, pro který se vžil souhrnný název globalizace. Tento proces sebou nese spoustu jevů, jichž je příčinou, nebo následkem. Sociolog, teolog a filosof Tomáš Halík, který, jak sám o sobě říká (Halík, 1997:12) cítí jako své hlavní poslání spojovat, vytvářet mosty „mezi věřícími a nevěřícími, katolíky a evangelíky, křesťany a mimokřesťanskými náboženstvími, mezi církví a společností“, se pokouší o porozumění tomuto procesu v proměnách náboženství, resp. skrze proměny vztahů mezi náboženstvími i uvnitř křesťanství, a to zejména mezi těmi, pro něž se používá označení „abrahamovské“ (tj. židovství, křesťanství, islám), ale i mezi a s těmi, které může být poněkud problematické označovat za „náboženství“, jako je buddhismus či hinduismus, ale i jiné tradice či nauky. Náboženství, jakožto součást života společenství lidí, je rovněž jako takové jedním z aspektů, které stojí v zájmu konceptu trvale udržitelného rozvoje. Tomáš Halík ukazuje, jak je důležitý mezináboženský dialog a jakou podobu mohou mít vztahy mezi náboženstvími v současné době, a jak to ovlivňuje život společnosti.

Výzkumné otázky

V této práci budeme hledat odpověď na otázky týkající se vztahu ekumenismu, mezináboženského dialogu, či mezináboženských vztahů a procesu globalizace u Tomáše Halíka, který si soustavně „všímá vztahu náboženství k makrosociální oblasti, k občanskému životu“ (Štampach, 1998:25) v kontextu kvality lidského společenství, jakožto jednoho z pilířů trvale udržitelného rozvoje. Budou nás zajímat především proměny sociálních rolí náboženství a proměny vztahů uvnitř křesťanství a mezi náboženstvími, nikoliv však proměny role náboženství v politickém či veřejném životě.

Především budeme hledat odpověď na otázky týkající se vztahu mezi ekumenismem, mezináboženským dialogem a globálními proměnami světa v kontextu trvale udržitelného rozvoje u Tomáše Halíka. Zejména však budeme hledat odpovědi na tyto otázky: *„Roste v probíhajícím procesu globalizace potřeba rozvíjet ekumenické vztahy mezi křesťanskými církvemi a mezi náboženstvími pomocí mezináboženského dialogu? Může zlepšení vztahů mezi náboženstvími přispět ke zlepšení života na lokální úrovni, jakožto jednoho z aspektů sociálního pilíře trvale udržitelného rozvoje, případně pomoci zamezovat konfliktům plynoucím ze střetů mezi náboženstvími?“*.

Metodologie

Tato práce bude výkladem, interpretací či zprostředkováním porozumění problematiku vztahu globalizace a mezináboženských vztahů v díle Tomáš Halíka.

Nejprve provedeme rešerši literatury. Základní kámen této práce bude tvořit literatura Tomáše Halíka, která se vztahuje k tématu ekumenismu a mezináboženských vztahů v současném světě. Hlavním zdrojem bude pět knih Tomáše Halíka, vydaných po roce po roce 2000, Co je bez chvění, není pevné, Noc zpovědníka, Oslovit Zachea, Vzdáleným nablízku, Vzýván i nevzýván, a to z toho důvodu, protože právě v těchto knihách se Halík systematictěji a uceleněji věnuje vztahům mezi náboženstvími na úrovni vnitrokřesťanské i mezi odlišnými náboženstvími, proměněm vztahů mezi současným světem a náboženstvím, potažmo kvalitou lidského společenství, které ovlivňují současné mezináboženské vztahy v měnícím se světě. Doplníme je literaturou, články či příspěvky do sborníků a pod., v nichž Halík hovoří o proměnách náboženství v současném světě a roli dialogu.

Výkladem těchto Halíkových děl se pokusíme nalézt odpovědi na otázky po úloze vztahů mezi náboženstvími na úrovni mezináboženského dialogu v současném světě, tváří tvář změnám, které pramení z globální proměny světa, na otázky týkající se vztahů mezi náboženstvími s současným světem.

Dalším zdrojem nám bude literatura, ve které budeme hledat vysvětlení pojmů, s nimiž pak budeme během dalšího bádání pracovat, a které si nejprve v úvodu práce vymezíme. Jedná se o pojmy náboženství a mezináboženské vztahy, ekumenismus, globalizace, trvale udržitelný rozvoj. Půjde především o literaturu autorů, kteří se zabývají tématem náboženství a mezináboženských vztahů, jako je Ivan Štampach, Pavel Hošek, Karl Rahner u pojmu náboženství, mezináboženské vztahy, ekumenismus, a autory, kteří se zabývají problematikou společenských změn v procesu globalizace, tj. Anthony Giddens, Zygmunt

Baumann, Samuel Huntington, a kteří rovněž tematizují náboženství, potažmo jeho proměny, v současném světě. Též budeme hledat vysvětlení pojmu trvale udržitelný rozvoj, přičemž našimi hlavními zdroji budou stěžejní dokumenty vztahující se k problematice, jako je Naše společná budoucnost, Strategie udržitelného rozvoje České republiky a Evropské unie a případně další.

Tato diplomová práce je teoretickým příspěvkem do diskuse o vztahu globálních proměn světa a proměn ve vztazích mezi náboženstvími. Teoretickým zobecněním použité metody je hermeneutika, jakožto věda, umění výkladu (Grondin, 1997:13).

V této práci se pokusíme o interpretaci v humanitní vědě v tom smyslu, jak o ní hovoří Nietzsche (in: Ricoeur, 2004:27), že „neexistují vůbec žádná fakta, nýbrž jen interpretace“. Podle Nietzscheho je každé pozorování interpretací, že určitým způsobem „situované“ (in: Halík, 2004:272). Jakožto pochopení textu ve smyslu toho a s ohledem na to, že „vyslovovaná řeč zaostává za tím, co má být vysloveno, za vnitřním slovem, a že vyslovenému lze rozumět teprve tehdy, sleduje-li člověk vnitřní řeč, jež se za tím skrývá (Grondin, 1997: 10). Budeme se pohybovat v jistém předporozumění, které se pokusíme produktivně využít, v hermeneutickém kruhu, který chápeme jako „okolnost, že to, co má být pochopeno, předpokládá již jistý způsob porozumění“ (Liessmann, Zenaty, 1994:63). Jestliže totiž o věci nemáme žádné předporozumění, ani tušení, nemůže nám být tato věc ani přiblížena (tamtéž). Půjde nám o to, co říká H. G. Gadamer (in: tamtéž), že jde o to, aby se horizont mého pochopení, tedy předpoklady mé doby a mého vědění překřížily s horizontem, z něhož pochází věc, které chci porozumět; tam, kde k tomu dojde hovoří Gadamer o „splnutí horizontů“ (tamtéž). Avšak, podle Gadamera, „ani mínění nemohou být chápána libovolně. Stejně jako nemůžeme zanedbávat úzus jazyka, aniž by byl porušen smysl celku, tak také nemůžeme slepě trvat na vlastních předmíněních, když nerozumíme mínění druhého. (...) Kdo chce rozumět textu, nesmí se již předem poddat náhodnosti vlastních předmíněních, aby naslouchal mínění textu tak

důsledně a tvrdošijně, jak je jen možné – až se tento text stane nepřeslechnutelným a zdánlivě porozumění vrátí.“ (tamtéž).

V této diplomové práci půjde o východiska Tomáše Halíka a jejich interpretaci, v tématu pro současnou dobu tak aktuálním, jako je dialog mezi náboženstvími. Nepůjde nám tedy o to přenést se do psychického života druhého člověka, jak to míní ve své hermeneutice Wiliam Dilthey (in: Ricoeur, 2004:11). Objektivace, poznání druhé začíná podle Diltheye ve chvíli, když člověk interpretuje sebe sama. Poznání sebe sama je již interpretací, která není o nic jednodušší než interpretace jiných lidí (tamtéž). Posledním cílem Diltheyho není to, co text říká, ale to, kdo se v daném textu vyjadřuje. Zároveň je předmět hermeneutiky bez ustání přesouván od textu, jeho smyslu a referenční funkce směrem k prožitku, který se v něm vyjadřuje (tamtéž).

My se spíše pokusíme o pochopení textů Tomáše Halíka ve smyslu, v jakém hovoří Paul Ricoeur. Podle Ricoeura (tamtéž) se osudy verbálního významu, tj. významu textu a významu mentálního, tj. psychologického rozcházejí, protože písmo dává textu autonomii vůči záměru autora. To, jaký má text význam, se už plně nekryje s tím, co chtěl autor říci. Pro literární dílo je zásadní, že transcenduje své vlastní psychologické podmínky, za kterých bylo vytvořeno, a že se takto otevírá neomezenému množství způsobů čtení, které jsou samy situovány v rozdílných sociokulturních kontextech. Text tedy musí mít schopnost, a to jak z pohledu sociologického, tak psychologického, zbavit se svého dosavadního kontextu tak, aby bylo možno ho zapojit do kontextu nové situace, což činí akt čtení (tamtéž).

A právě o to se my pokusíme v této práci. O pochopení pohledu Tomáše Halíka na vztahy mezi náboženstvími, s ohledem na to, že vychází ze svého křesťanského zázemí a tedy vše interpretuje z tohoto hlediska, a současně vše poměřuje vzhledem k době, ve které žije a snaží se reflektovat a porozumět době s jejími znameními a projevy.

1. ODDÍL

1. Kapitola

1.1 Základní pojmy

Pro pochopení celé problematiky je potřeba nejprve si vymezit základní pojmy, s nimiž budeme v průběhu celého bádání pracovat. Zaměříme se na tyto pro nás klíčové pojmy: globalizace, trvale udržitelný rozvoj, náboženství a mezináboženský dialog, ekumenismus. Vyjma pojmu „trvale udržitelný rozvoj“ jsme se snažili čerpat z autorů, kteří se více či méně tématem náboženství v dnešním světě zabývají.

1.1.1 Globalizace

Vysvětlení pojmu globalizace budeme hledat především u dvojice sociologů, a to u Zygmunta Baumana a Anthony Giddense, kteří se ve své sociologii zabývají též tématem náboženství v dnešní době, a kromě toho též u Václava Mezřického a Martina Ehla.

Začněme úvodem a poněkud obecně výstižnou charakteristikou tohoto procesu u Martina Ehla (Ehl, 2001: 16), podle nějž je globalizace neuchopitelná, fragmentovaná, nestálá, nekoncepční, bezbřehá. Snaží se o překročení hranic evropocentrismu a zahrnutí mnohem širšího spektra ideových východisek.

Globalizace je procesem, který probíhá několik století. Ačkoliv se pojem „globalizace“ objevil v devadesátých letech dvacátého století po rozpadu Sovětského svazu, odehrává se proces globalizace již dlouho. Globalizace se vyvíjela od Alexandra Velikého, přes expanzi islámu do Indie, Evropy, Severní Afriky a na Střední Východ, objevení Ameriky, které znamenalo rozšíření křesťanství a ekonomický rozvoj. Naproti tomu je náboženství institucí, která existuje stejně dlouho jako člověk a lidstvo (Globalization and Religion).

Pojem *globalizace* je stěžejním tématem pro sociologa *Zygmunta Baumana*, který se pokouší odkrýt společenské kořeny a společenské důsledky globalizačního procesu (Bauman, 1999: 7). Podle Baumana v globalizaci, která je podle něj dnes módním slovem, pro některé jde o to, „co musíme udělat, chceme-li být šťastni; pro jiné je příčinou našeho neštěstí. Pro všechny je však neodvolatelným osudem světa, nevratným během událostí a zároveň procesem, který každého z nás ovlivňuje stejnou měrou a stejným způsobem. Všichni jsme „globalizováni“ – a být „globalizován“ znamená pro každého „globalizovaného“ v podstatě totéž.“ (tamtéž). Dále Bauman říká (tamtéž), že globalizace „nejen spojuje, ale i rozděluje; rozděluje právě když spojuje – příčiny rozdělování zeměkoule jsou stejné jako ty, které podporují její sjednocování. (...) To, co se jedním jeví jako globalizace, znamená pro druhé lokalizaci; co pro některé věští novou svobodu, dopadá na mnoho jiných jako nezvaný, krutý osud.“ (tamtéž). Jinde Bauman (tamtéž) hovoří o dnešní existenci jako o něčem, co „se rozprostírá podél hierarchie globálního a lokálního, kdy globální svoboda pohybu značí sociální vzestup, pokrok a úspěch, kdežto imobilita čpí odpudivým pachem porážky, zmarněného života a připomíná, že člověk zůstal pozadu.“ (tamtéž). Bauman se zaměřuje na jevy související s globalizací jako je zrychlování a zvyšování mobility, novou polarizaci světa, konzum, změny v pojetí prostoru. Hovoří o těch, kdo jsou na tyto nové změny připraveni a kdo je vnímají v kladném smyslu, a o těch, kteří se nestačí přizpůsobit a na něž dopadá tíha a negativní důsledky změn na globální úrovni.

Podobně o globalizaci jakožto o vzájemném propojování a závislosti hovoří jiný významný sociolog, který se zabývá současným celosvětovým společenským děním, *Anthony Giddens* (Giddens, 1999: 82). Podle Giddense (tamtéž) teprve zcela nedávno vznikly formy lidského sdružování, které působí na celé planetě. Svět se v mnoha směrech stal jediným sociálním systémem, v němž jsou takřka všichni propojeni nejrůznějšími vazbami a závislí jeden na druhém. V tomto globálním systému, v němž se jednotlivé společnosti vyvíjejí a mění, probíhají sociální, politické a ekonomické vazby, které překračují hranice

jednotlivých zemí a zásadním způsobem ovlivňují osud jejich obyvatel. Podle Giddense (tamtéž) se pro tuto rostoucí vzájemnou závislost lidí ve světové společnosti obecně používá termín globalizace.

Václav Mezřický (Globalizace a globální problémy, 2006: 11) si všímá především ekonomického aspektu globalizace, respektive říká, že je to jediné kritérium, na kterém se shodnou teoretici zabývající se tímto jevem. Označuje ji za spontánní, neřízený proces stále intenzivnější integrace zemí světa v jediném ekonomickém systému. Připomíná rostoucí ekonomickou vzájemnou závislost zemí ve světovém měřítku, ale také klíčovou důležitost komunikací, především internetu a masmédií. Právě nepřetržitý proud informací vede k zrychlení všech společenských procesů, k transformaci času a prostoru. Vzdálené skutečnosti, ať ekonomické či jiné ovlivňují stále intenzivněji životy obyvatel zemí zejména přímo vtažených do globalizačních procesů (tamtéž).

Globalizace je velmi mnohohrstevný pojem, jelikož je to velice nejednoduchý a nejednoznačný proces ovládající současné celosvětové společenské dění. Je to proces, který se týká všech vrstev a procesů ve společnosti, přičemž nemůžeme opominout ani vliv na dění uvnitř a mezi jednotlivými náboženstvími či tradicemi. Otázkou je, jak říká I. Rynda (in: Universum č. 3, 2003: 17) jak globalizaci chápat, zda jako vážnou hrozbu, či jako naději, a také, jak můžeme jako jednotlivci tento proces ovlivňovat.

1.1.2 Ekumenismus

Pro pochopení pojmu ekumenismus budeme čerpat především z vysvětlení pojmu Karlem Rahnerem (Teologický slovník, 1996: 79-80), kterého Tomáš Halík považuje též za jednu z osobností, od níž se odborně inspiruje (Halík, 1997: 198).

Termín *ekumenismus* nebo přesněji ekumenické hnutí, pochází z řeckého oikúmené, „celek obydlého světa“, a je to hnutí za sbližování, spolupráci,

případně i sjednocování zejména křesťanských církví (<http://cs.wikipedia.org>, 15.7. 2008). Podle Rahnera není výraz „ekumenismus“ příliš vhodný a je více abstraktní. Lépe je používat termín ekumenické hnutí, což je podle něj souhrnný název pro veškeré úsilí znovu sjednotit všechny křesťany různých vyznání, nejprve předběžnými organizačními kroky a nakonec dosažením jedné církve všech v Krista věřících podle jeho vůle. Ekumenické hnutí je záležitostí až 20. století (Teologický slovník, 1996: 79).

Nejdůležitějším činitelem v ekumenickém snažení je katolická církev, která se dnes stejně jako dříve, považuje za církev, která představuje vlastní jedinou církev Ježíše Krista. Ostatní církve a církevní společenství však již dnes nepovažuje především za ty, které „nemají být“, jež je třeba obráceními (konverzemi) jednotlivců co nejrychleji rozpustit, ale především za partnery dialogu a spolupráce mezi křesťany, kteří mají více společného než rozdělovacího a mají společnou úlohu vůči světu (tamtéž).

Ekumenické hnutí má podle Rahnera především povahu opravdového dialogu. Ten je hovorem ve vztahu k otevřené budoucnosti: jedná se o sblížení církevních společenství jako takových a ani z hlediska katolického pojetí církve nejde o „návrat“ nekatolických církví, neboť i vytoužená církev budoucnosti, byť i jako římsko-katolická, musí ochraňovat pozitivní křesťanské bohatství minulosti i jiných církví, tedy v jistém smyslu být jinou církví než katolická církev ve své současné historicky podmíněné podobě (tamtéž).

Předmětem ekumenického dialogu je vše, co může sloužit jednotě křesťanův oblasti víry, církve, křesťanského života a odpovědných skutků vůči světu: tedy vzájemné informace o životě a učení, lepší vzájemné porozumění právě platných teologií, pokus o převod vlastní teologie do terminologie druhého a naopak, pokus o překonání opravdových rozdílů v učení, dohody o společných akcích. Hlavní překážkou pro ekumenické hnutí je podle Rahnera především nedostatečná vnímavost srdcí, jež netrpí rozdělením a na druhé straně malá mobilita institucí na všech stranách, v nichž by muselo dojít k velkým změnám. Definici ekumenického hnutí Rahner uzavírá s tím, že široké pole pro spolupráci

církvi je dáno pověřením všech křesťanů vytvářet lidštvější a tím i křesťanštvější profánní svět (tamtéž).

Někdy se pojmu ekumenismus, s přívlastkem širší ekumenismus, používá pro pozitivní vzájemné vztahy mezi náboženstvími (Štampach, 1998: 180). Cílem takového mezináboženského ekumenismu, jak o tom ještě budeme dále hovořit, však není sjednocení náboženství, ale obnova vzájemné úcty, spolupráce pro dobro lidí, vzájemné poučení a podobně (tamtéž).

Ekumenismus či lépe ekumenické hnutí je snaha o porozumění mezi křesťanskými církvemi, jak to nejčastěji chápeme, ale jak jsme viděli u Štampacha (tamtéž), existuje i takzvaný širší ekumenismus, který můžeme chápat v podobě mezináboženského ekumenismu též jako synonymum pro mezináboženský dialog. Uvidíme dále, jak o ekumenismu a jeho podobách hovoří T. Halík.

1.1.3 Náboženství a mezináboženský dialog

Abychom porozuměli a dále se mohli zabývat tématem mezináboženského dialogu, je nutno nejprve vymezit sám pojem náboženství. Vysvětlení pojmu náboženství a mezináboženský dialog budeme hledat především u teologů I. O. Štampacha a P. Hoška, kteří se významně zabývají na teoretické rovině právě dialogem mezi náboženstvími, a u teologa K. Rahnera.

Český termín **náboženství** má svůj původ v latinském religio, náboženství (Teologický slovník, 1996: 194). Fenomenologicky se podle *Rahnera* (tamtéž) náboženství často definuje jako „styk se svatým, posvátným“, přičemž „styk“ může mít široký význam a zahrnovat teoretické, estetické i etické náboženské akty. Náboženství v užším smyslu znamená uctívání Boha, jež vyplývá z otázek člověka po základu a cíli světa, zvaném Bůh. Toto uctívání je i společensky patrné. Toto všeobecné určení náboženství nerozlišuje, zda se Bůh lidstvu sám zjevuje, vytváří podmínky, aby člověk jeho slovu mohl naslouchat, nebo své

sebesdílení projevuje v Ježíši jako nezvratné. Tyto základní výpovědi křesťanství se svým obsahem liší od jiných náboženství. V novějších pozitivních hodnoceních se náboženství chápe jako konkretizace nekonečné transcendence člověka, výraz neuhasitelnosti jeho naděje, opravdových potřeb a nekonečných přání. Podle této definice náboženství není jen názorem, teorií, přesvědčením, citem či soukromou záležitostí, ale má nutně svůj závazný a veřejný rozměr (tamtéž).

Katolický teolog *Ivan Štampach* definuje náboženství jako „vztah člověka k numinózní transcendenci“ (Štampach, 1998: 30). Důležitý v této definici je podle něj právě ten lidský vztah k nějakému protějšku, v tomto případě k „numinózní transcendenci“, tedy to, že je to vztah osobní (tamtéž). Podle Štampacha tento osobní charakter neznamena jednostrannou individualizaci náboženství a popření nábožensko-sociálních struktur, ale připomíná se tím, že ve vztahu je angažováno to, co činí člověka osobou, především rozum a vůle s spolu s nimi také lidské city (tamtéž).

V typologii náboženství existuje mnoho různých typů dělení náboženství. Pro naše zkoumání se asi nejvíce hodí dělení náboženství podle formálního předmětu na *neteistická* a *teistická* (tamtéž). V tomto dělení jsou *neteistickými* náboženstvími ta, u nichž absolutní, přesažná skutečnost je v zásadě interpretována nepersonalisticky, případně se personalistický výklad pokládá za méně hodnotný. Je to například buddhismus, taoismus. *Teistická* náboženství naproti tomu raději dávají transcendentní skutečnosti osobní rysy. Mezi teistickými náboženstvími ještě rozlišujeme podle pojetí jednoty a mnohosti v božství, tedy na polyteistická (předpokládají, že bohů je mnoho, např. indické náboženství), monoteistická (uznávají a uctívají Boha jediného, např. judaismus, křesťanství, islám) a henoteismus (uznává existenci mnoha bohů, ale pouze jediného uctívá (někdy ve Starém zákoně)). Existují ještě dvě pojetí vztahu světa a Boha, a to deismus, kde je transcendentno jako předmět náboženského vztahu krajně zdůrazněno; a panteismus, podle něhož Bůh a svět splývají (tamtéž).

Stručné definování pojmu náboženství nám připravilo půdu pro pochopení

pojmu *mezináboženský dialog*. Podle Štampacha (tamtéž), který hovoří spíše o mezináboženských vztazích a rozlišuje jednotlivé modely mezináboženských vztahů (viz dále) není náboženská pluralita novinkou 20. století, pouze je nápadněji stavěna před naše oči a tím je z ní činěn daleko větší problém, než se dosud zdálo. V současnosti jsme podle něj konfrontováni s neuvěřitelnou pestrostí religiózní scény, a zároveň pozorujeme sklon zachovat a opatrovat každou jednotlivou zvláštnost jako nenahraditelnou hodnotu, která nesmí být zmařena. Přitom, říká dále, registrujeme obecnou tendenci ke globalizaci problémů i jejich řešení a v tom i snahy překonávat náboženské rozdíly. Uvádí také, že nové tendence k diverzifikaci, ale zároveň i ke globalizaci kladou badatelé do stejné doby, přibližně od konce 60. let 20. století (tamtéž).

Mezináboženské vztahy podle Štampacha mohou být vztahy mezi náboženstvími, v tom smyslu, že náboženství jsou vztahy lidí, lidských společenství a institucí k numinózní transcendenci. Jednou z forem mezináboženského vztahu je dialog, který Štampach charakterizuje jako „solidární práci zúčastněných stran ve společně vytvořeném prostoru, zaměřenou na hledání pravdy“ (tamtéž).

Někdy se pozitivní vzájemné vztahy mezi náboženstvími označují jako širší ekumenismus. Tyto ekumenické snahy však nemají vést k nějakému sjednocení náboženství, ale za cíle si spíše pokládají obnovu vzájemné úcty, spolupráce pro dobro lidí, vzájemné poučení a podobně. Mezináboženský dialog není náboženským synkretismem, tedy mísením prvků z různých zdrojů, ani proselytismem, tedy přetahováním jednotlivců nebo skupin do svého náboženství (tamtéž).

Podle cílů a prostředků, jež mají na mysli účastníci mezináboženského dialogu, je možno mezináboženské vztahy rozdělit do tří modelů: náboženský exkluzivismus, náboženský pluralismus a dialogický model. Stoupenci náboženského exkluzivismu považují svoji cestu k duchovnímu cíli (např. ke spáse) za jedinou. Budou pociťovat povinnost posloužit svým mýlícím se bratřím misíí, přičemž její praktickou podobou bude proselytismus. Náboženští pluralisté

mnohost náboženství vítají, dalo by se to vyjádřit i tak, že podle tohoto modelu „každý má svou pravdu“. Takové vztahy jsou nejen tolerantní a pluralistické, ale mohou vést k vzájemné lhostejnosti. Dialogický model je modelem umírněným, který lze označit jako model inkluzivní neboli zahrnující. Je zde zřetelný příklon k vlastnímu náboženství i když ten je zároveň i kritický. Podle Štampacha je toto pojetí vztahů příznivější autentickému mezináboženskému dialogu, protože respektuje rozdíly, ale vidí možnosti shody, uznává společný prostor a možnost solidárního hledání pravdy. Nebrání ani vzájemnému ovlivňování, respektive předávání a přijímání myšlenek a podnětů (tamtéž).

Dialog, jakožto formu vztahu mezi křesťany a lidmi jinak smýšlejícími vymezuje i *Karl Rahner* (Teologický slovník, 1996: 64). Hovoří o dialogu, který není hádkou nebo jednostranným pokusem někoho obrátit, ale předpokládá, že obě strany připouštějí, že se jedna od druhé může něčemu naučit a snaží se o to. Tento předpoklad platí i pro křesťana, když započne dialog s jinak smýšlející, i s ateisty. Schopnost přijímat od druhého není dána jen tím, že dialog poskytne lepší informovanost o postojích, učení a praxi partnera, což může „protivníka“ zbavit démonického charakteru, a tím přispět k humanizaci společnosti. Možnost tohoto přijímání je dána též tím, že partner dialogu třeba má zkušenosti a podněty pro lepší utváření světa, pro individuální zvládnutí světa (praxe meditace aj.) apod.. Vzhledem k vzájemnému zkřížení teorie a praxe je dialog i tehdy účelný, když jeho cílem je nejprve jen správné jednání, a sjednocení o pravdě ještě není možné. Rahner uzavírá, že konkrétní potřeby světa a společné lidské hodnoty vyžadují, aby dialog křesťanů s jinak smýšlejícími lidmi přešel do úrovně spolupráce (tamtéž).

Jisté zpřehlednění oblasti mezináboženského dialogu nabízí Pavel Hošek (Hošek, 2005: 147), který představuje jednotlivé typy a roviny mezináboženského dialogu. Z hlediska předmětu mezináboženského dialogu rozlišuje dialog konceptuální (či diskurzivní), který se týká věroučných výpovědí. Stoupenci tohoto dialogu se pokoušejí alespoň o dílčí vzájemný překlad základních výpovědí jednotlivých tradic, zdůrazňují konvergence, paralely, analogie, ale jsou

si vědomi i nesmiřitelnosti některých věroučných tezí. Druhý je dialog na spirituální rovině, kdy se jedná o společnou spirituální praxi, vzájemnou liturgickou participaci a o výměnu duchovních zkušeností. Třetí je dialog na rovině eticko-praktické, který se zaměřuje na zdroje etického učení jednotlivých tradic. Hošek připomíná i čtvrtý typ dialogu, pro nějž někteří autoři používají označení „dialog života“, a který se rozvíjí na lokální rovině, v otázkách komunální politiky, kultury a sociálních služeb. Dialog a spolupráce se nemá týkat jen úzkého kruhu odborníků, ale má se rozvíjet také na národní úrovni, náboženství mají společně co říci k otázkám školství, zdravotnictví, legislativy. Mají se rozvíjet také na mezinárodní úrovni, v oblastech pomoci zemím „třetího světa“ či oblastem postiženým katastrofami, zmírňování mezikulturního napětí apod. (tamtéž).

Z hlediska zúčastněných partnerů Hošek (tamtéž) hovoří o bilaterálním dialogu, kdy křesťané hovoří s představiteli jedné další náboženské tradice, o trilaterálním dialogu, např. tři abrahamovských náboženství judaismu, křesťanství a islámu, či o multilaterálním dialogu resp. o multináboženské konferenci.

Mezináboženské vztahy ale nemusejí mít podobu pouze rozumějícího dialogu, ale také napětí či konfliktu. Hovoří o tom například politolog Samuel Huntington (Huntington, 2001: 48), podle něhož dnes probíhá střet kultur a náboženství mezi jednotlivými civilizacemi, který vystřídal dřívější konflikty politických ideologií uvnitř jedné civilizace.

Dialog podle Laurence Freemana (Inter-religious Dialogue, 2002) není jenom akademická záležitost; je výsledkem interakcí obyčejných lidí, kteří procházejí svým životem. Nejsou to prázdné myšlenky, které se sdílí v těchto setkáních; dialogy na této úrovni jsou na mnohem nižší intelektuální úrovni než ty univerzitní nebo v náboženských centrech. Náboženské ideje se sdílejí a vytvářejí nové prvky na úrovních, kde se s nimi setkává většina lidí, to jest jako se způsobem jak se vyrovnat s těžkostmi a hádankami života. V této základní podobě dialogu nejsou náboženské ideje vzdálené od lidské zkušenosti, ale neoddělitelně zakotvené v symbolickém jazyku a rituální praxi. Hlavní zájem a

hnací síla dialogu na této úrovni není intelektuální, ale soteriologický (tamtéž).

Mezináboženský dialog uvádí všechna náboženství do znepokojujících setkání. Základem pro tento dialog není jen náboženské setkávání, ale zahrnuje i dialog s vědou a ostatními oblastmi moderního vědění a globálního zájmu jako je ekologie, mírové hnutí, lidská práva a celostní psychologie. To také vede k jádru otázek po tom, co mají lidské bytosti společné přes všechny rozdíly (tamtéž).

Pokud se mohou náboženství, přes všechnu různost a neslučitelnost a kulturní kořeny, učit naslouchat jeden druhému, učit se ze svých rozdílů a sdílet to, co mají společného, pak je to půda pro naději, že političtí, vojenští a ekonomičtí vůdci v různých národech, státech či obchodních blocích, se to naučí také (tamtéž).

Účelem mezináboženského dialogu není promíchat různost a vytvořit zvláštní světové náboženství ani poskytnout jako na pultu výběr jednotlivci. Pravým účelem je vrátit se k čistšímu a hlubšímu smyslu pro tajemství toho, co je společné, které je bezejmenné a přesto věčné a všudypřítomné. Jednota tohoto tajemství je principem všech náboženství v určité formě. Vyrostla z rozumového nahlédnutí lásky jejich zakladatelů (tamtéž).

Náboženství lze definovat různě, ale nejjednodušeji asi jako vztah k něčemu, co člověka přesahuje. Mezináboženské vztahy mohou mít nejrůznější podobu a že jejich cílem není „jen“ nalezení společné pravdy, ale také snaha o vytvoření lepšího společného světa. Dialog by měl být rozumějící, s tím, že druhého akceptuji s jeho odlišností, a to platí neméně i u mezináboženského dialogu.

1.1.4 Trvale udržitelný rozvoj

Pojem *trvale udržitelný rozvoj* je možno definovat různě, pro tuto práci jsme vybrali definice z pěti dokumentů, které jsou orientovány nejen politicko-ekonomicky, ale kladou důraz i na rozvoj lidského společenství, a to jak v České

republiky tak ve světě. Podle průlomového dokumentu „*Naše společná budoucnost*“ *Mezinárodní komise OSN pro životní prostředí* (Naše společná budoucnost - výtah, 1991: 10) je trvale udržitelný rozvoj takový rozvoj, který zajišťuje všechny potřeby současné společnosti bez ohrožení možnosti rozvoje dalších generací. S trvale udržitelným rozvojem jsou svázány dva pojmy: 1. zajištění základních potřeb lidí, tedy zejména potřeb chudých, 2. hranice rozvoje nejsou absolutní a tedy jak technologie, tak sociální organizace může být vylepšena a může otevřít novou cestu ekonomického růstu (tamtéž).

Jak se uvádí v dokumentu *Naše společná budoucnost* (Naše společná budoucnost, 1991: 20), jedním z předpokladů, jak realizovat ideje trvale udržitelného rozvoje je odstranění chudoby ve světě. Doslova se praví, že „trvale udržitelný rozvoj vyžaduje, aby byly zajištěny základní potřeby všech lidí, aby všichni dostali příležitost naplnit své tužby po lepším životě. Svět, který trpí chronickou chudobou, bude vždy náchylný k ekologickým nebo jiným katastrofám“ (tamtéž). Udržitelný rozvoj tam, kde potřeby lidí nejsou nyní uspokojovány, jednoznačně předpokládá hospodářský růst, jinde se může odvíjet v souladu s ním, pokud se do jeho obsahu promítnou ekologické i sociální principy trvalé udržitelnosti (tamtéž).

Jak se dále ve zprávě uvádí, musí trvale udržitelný rozvoj přihlížet nejen k ekonomickým proměnným, ale i k lidským potřebám a blahobytu, což zahrnuje takové proměnné mimoekonomické, jako je výchova, zdraví, čistý vzduch, voda a ochrana přírodních krás. Všestranným rozvojem se musí také zlepšovat podmínky znevýhodněných sociálních skupin žijících často v ekologicky narušených oblastech i domorodého obyvatelstva. Ekonomický a sociální rozvoj by se tak měly vzájemně posilovat (tamtéž).

Strategie trvale udržitelného rozvoje zahrnuje tři pilíře: environmentální, ekonomický a sociální (Rynda, 2003: 20). Např. *Rynda* (tamtéž) ale uvádí i pilíř čtvrtý, lidský, kvalitu lidského života, života jednotlivce. Ostatně Tomáš Halík též hovoří v tomto smyslu, když v rámci programu Desetiletí duchovní obnovy (viz více v dalších kapitolách) hovoří o křesťanském celostním pojetí člověka a

skutečnosti, v rámci něhož vyzdvihuje vyvážené spojení všech rovin života - tělesné, duševní, sociální, ekologické i mravní a duchovní - což povede ke zdraví jedince i společnosti (Halík, 1992: 22).

Pro naše bádání je nejdůležitější především třetí pilíř, sociální, potažmo ten „čtvrtý pilíř“. Ten je možno také definovat jako posílení sociální soudržnosti a stability, jehož řekněme cílem je podle Situační zprávy ke Strategii udržitelného rozvoje České republiky z roku 2006 (Situační zpráva ke strategii udržitelného rozvoje České republiky, 2006: 12) podpora rozvoje lidských zdrojů s cílem dosahovat maximální sociální soudržnosti.

Důležitá je také zásada číslo 22 *Deklarace z Ria de Janeiro o životním prostředí a rozvoji* (Agenda 21, 2001: 10), v níž se praví, že domorodé obyvatelstvo a jeho společenství a další místní společenství hrají díky svým znalostem a tradičním zvyklostem důležitou úlohu v péči o životní prostředí. Státy by měly uznávat a podporovat jejich identitu, kulturu a zájmy a umožnit jim zapojit se do úsilí o dosažení trvale udržitelného rozvoje (tamtéž).

Důraz na kvalitu života lidského společenství klade *Obnovená strategie udržitelného rozvoje Evropské unie* (www.cenia.cz, 15.7. 2008) pro rozšířenou Evropu, která byla přijata Evropskou radou v roce 2006 a vychází z předchozí strategie přijaté v roce 2001. Obsahuje soudržnou strategii toho, jak se bude Evropská unie účinněji řídit svým dlouhodobým závazkem za účelem splnění stanovených úkolů a cílů udržitelného rozvoje. Potvrzuje potřebu globální solidarity a uznává význam posílení spolupráce s partnery mimo Evropskou unii, včetně rychle se rozvíjejících zemí, které budou mít na globální udržitelný rozvoj značný vliv. Obecným cílem obnovené strategie Evropské unie pro udržitelný rozvoj je určovat a rozvíjet činnosti, jež Evropské unii umožní dosáhnout trvalého zvyšování kvality života pro současné i budoucí generace prostřednictvím rozumného využívání zdrojů i potenciálu hospodářství k ekologickým a sociálním inovacím (tamtéž).

Též ve *Strategii udržitelného rozvoje České republiky* (www.cenia.cz, 15.7. 2008), vydané Úřadem vlády České republiky v roce 2004, je na tento

aspekt kladen důraz. Strategie udržitelného rozvoje České republiky, schválená vládou ČR usnesením č. 1242 ze dne 8. prosince 2004, tvoří rámec pro zpracování materiálů koncepčního charakteru (sektorových politik či akčních programů). Je východiskem pro strategické rozhodování v rámci jednotlivých resortů i pro meziresortní spolupráci a spolupráci se zájmovými skupinami. Strategie definuje hlavní (strategické) cíle, dále dílčí cíle a nástroje. Jsou formulovány tak, aby co nejvíce omezovaly nerovnováhu ve vzájemných vztazích mezi ekonomickým, environmentálním a sociálním pilířem udržitelnosti. Směřují k zajištění co nejvyšší dosažitelné kvality života pro současnou generaci a k vytvoření předpokladů pro kvalitní život generací budoucích (tamtéž).

Komplexnost a vícedimenzionální pohled na trvale udržitelný rozvoj nabízí také sociální ekolog *Ivan Rynda* (Rynda, 2003: 20), podle nějž je to komplexní soubor strategií, které umožňují pomocí ekonomických prostředků a technologií uspokojovat lidské potřeby, materiální, kulturní i duchovní, při plném respektování environmentálních limitů; v globalizovaném světě za současné kultivace sociálního kapitálu prostřednictvím redefinice sociálně-politických institucí a procesů na lokální, regionální i globální úrovni“ (tamtéž). Skutečným cílem je, podle Ryndy (tamtéž), nejen sociální, ale i lidský pilíř, kvalita lidského života, života jednotlivce, jak již jsme zmínili výše.

Ačkoliv v žádné z „definic“ (trvale) udržitelného rozvoje není přímo zmíněn aspekt náboženství, snad vyjma definice I. Ryndy, který zdůrazňuje i potřebu uspokojování duchovních potřeb, spíše přeneseně jakožto jeden z aspektů při ochraně a zachování bohatství tradičních kultur, např. posílení zranitelných skupin v Naší společné budoucnosti (Naše společná budoucnost - výtah, 1991: 18), či posilování úlohy důležitých skupin v Agendě 21 (Agenda 21, 2001: 309), je jasné, že náboženství není pouze záležitostí jedince, ale týká se i společenství lidského, zvláště v dnešním globalizovaném světě, což můžeme vidět též ve všem úsilí o „mezináboženský dialog“, ale i v konfliktech ve jménu některého z náboženství. Vzájemná tolerance, snaha o vcítění se do situace občanů jiných

zemi, řešení problémů jednáním, lepší poznání a pochopení jiných civilizací a snaha poučit se z jejich kultury a zkušenosti s použitím globálních mechanismů, které umožňují soužití a vzájemné obohacování různých civilizací a kultur, při zachování a podpoře rozvoje jejich svébytnosti a rozmanitosti (Vavroušek, 2005: 34), to je úkol před kterým stojíme, chceme-li zachovat trvale udržitelný rozvoj na zemi ve všech dimenzích.

2. ODDÍL

1. Kapitola

2.1.1 Ekumenismus a jeho pojetí u Tomáše Halíka

V úvodu oddílu věnovaném přístupu T. Halíka k ekumenismu a mezináboženským vztahům a globálním proměnám světa, a pro možnost lepší interpretace, bychom si mohli ocitovat, jak sám sebe vidí T. Halík, jakožto zprostředkovatel komunikace mezi odlišnými, ať už v jakémkoli smyslu. Vyděme z toho, co říká v autobiografické knize *Ptal jsem se cest* (Halík, 1997: 12): „Vždycky jsem cítil jako své hlavní poslání spojovat, alespoň trochu přispět k budování tolik potřebných mostů: mezi věřícími a nevěřícími, katolíky a evangelíky, křesťany a mimokřesťanskými náboženstvími, mezi církví a společnostmi, vírou a kulturou, církví a universitou, mezi Čechy a Němci, mezi generacemi, mezi jednotlivými humanitními disciplínami, mezi duchovní péčí a psychoterapií... Často jsem ve sporech cítil, že mohu rozumět oběma stranám a že mám tlumočit, zprostředkovávat, přemostovat.“ (tamtéž). A jak také jinde (Halík, 2007b: 25) říká o své otevřenosti i pro ty, kteří jsou „na okraji“ nebo „stále ještě na cestě“, cítí, že je tu především proto, aby nabízel rozumějící blízkost těm, kteří mají nepřekonatelné zábrany se zařadit do jásajících davů a pod rozvinuté standarty jakýchkoliv barev, těm, kteří si zachovávají odstup.

Tomáš Halík je katolický kněz, křesťan a jak o něm říká evangelický teolog P. Hošek, tak ač otevřený vůči jiným náboženstvím, je jeho vstřícnost rámována „implicitním christocentrismem“ (Máš před sebou všechny mé cesty, 2008). Sám Halík o sobě říká, že jediným pilířem jeho poslání kněze může být osobní vztah k Bohu skrze Krista (Halík, 1997: 109). Jeho ideálem není, jak se někdy může někomu zdát podle jeho aktivit na poli mezináboženských vztahů, jakési „necírkevní křesťanství“, nereálné, nekonkrétní, nevtělené do dějin a společnosti, či dokonce nějaká mlhavá ezoterická náboženská ve stylu New

Age (Halík, 2007b: 105).

Tedy ač otevřený problémům náboženství ve světě, nerezignuje na své křesťanské kořeny, jak dále uvidíme například v programu Desetiletí duchovní obnovy pro církve v Čechách. Vyznává (Halík, 2003: 472), že je katolík, který katolickou církev miluje, s její mnohotvárnou tradicí, liturgií a spiritualitou, teologickým bohatstvím, světci i papežem. Ale jeho plné „ano a amen“ patří církvi v jejím opravdu katolickém, univerzálním rozměru, který se zcela dovrší až v eschatologickém horizontu (tamtéž).

Ekumenismus, jakožto úsilí o sjednocení křesťanů všech vyznání (Teologický slovník, 1996: 79), je široké téma a ne náhodou je to důležité téma i pro Tomáše Halíka coby zprostředkovatele porozumění mezi odlišnými. Halík (Halík, 2003: 138) se snaží číst „znamení doby“, „ony události „vnitřní i vnější“ – tedy to, co se odehrává jak ve veřejném prostoru, takřikajíc na rušných ulicích dějin, tak to, co zraje v myslích a srdcích našich současníků.“ Těmito „znameními“ dává podle Halíka Bůh těm, kdo mají uši k slyšení, na vědomí svou přítomnost mezi námi. Proto je možné si všimnout, že asi největší soustředění na ekumenismus, a jak dále uvidíme, tak především na „malý ekumenismus“ u Halíka můžeme sledovat na konci 80. až počátkem 90. let 20. století, kdy došlo k převratným změnám nejen v české společnosti. Sám k tomu také říká (tamtéž), že teprve na sklonku devadesátých let si naléhavě uvědomil - i na rovině osobní spirituality a teologického myšlení - potřebu komplementarity katolické a protestantské tradice evropského křesťanství.

Ve svých úvahách Halík rozlišuje dvě pojetí *ekumenismu*: širší „*velkou ekumenu*“ (Halík, 1997: 250), to jest dialog mezi náboženstvími a ekumenismus na úrovni křesťanských církví, vnitrokřesťanský, „*malý ekumenismus*“ (Halík, 2003: 276). Mimo to můžeme říci, že Halík rozlišuje hranici mezi křesťany a nekřesťany (Halík, 1997: 250). Podle něj už dnes zakoušíme na poli mezicírkevních i mezináboženských kontaktů, že skutečné hranice nejdou mezi

konfesemi a náboženstvími, nýbrž napříč, mezi lidmi „otevřené“ a „zavřené“ mysli (tamtéž).

Pokud jde o ekumenu mezi křesťany, připodobňuje ji ke společenství různých řeholí v katolické církvi. Jaká je tam pluralita, jak široká škála řeholních společenství, které mají často nejen rozdílnou náplň činnosti a životní styl, ale i rozdíly ve spiritualitě a dokonce v teologických důrazech a tradicích teologického myšlení. Budoucí jednotu křesťanů vidí ne na bázi organizačních opatření ani v teologických „kompromisech“, což by vedlo k oboustrannému ochuzení bohatosti tradic, ale spíše ve vývoji podobném tomu v mezináboženském dialogu (tamtéž).

Je potřeba promýšlet nejen ten „malý ekumenismus“, nýbrž ekumenismus daleko širší. Církev je svátostí, tedy „reálným symbolem“, jednoty celého lidstva, které je jako celek povoláno ke spáse (Halík, 2003: 276).

Hovoříme-li o ekumenismu u Tomáše Halíka, nesmíme zapomenout též na ekumenu v dalším významu, který Halík používá, totiž na takzvanou „*abrahamovskou ekumenu*“. Abrahamův příběh a jeho víra totiž spojuje křesťany se židy a muslimy (Halík, 2004: 73, 200). Křesťanství je univerzálně a planetárně otevřené, je víc než jen „kmenovým náboženstvím Evropanů“. Má dopad na náboženskou a kulturní pluralitu Evropy a s ní i povinnost úcty k svobodě lidí jinak věřících, zejména potřebu rozvíjet „abrahamovskou ekumenu“ s židy a muslimy (tamtéž).

Bůh, kterého vyznávají křesťané, má univerzální charakter, a proto (a jen proto) může vznášet nárok na všeobecné uznání. Je to jednak jeden (jediný) Bůh, který je vzýván věřícími monoteistických náboženství a který tedy spojuje křesťany, židy a muslimy, rodinu věřících, která představuje daleko největší část obyvatel Evropy i světa. Zároveň je to Bůh, který byl křesťanskou teologií, opřenu o řeckou filosofickou tradici, rozpoznán nejen jako Ježíšem zvěstovaný Otec všech lidí, nýbrž také jako základ smysluplného řádu všehomíra. Jakýsi „vyšší řád světa“ tak či onak uznávají i mnozí z těch, kteří se nepovažují za „věřící“, nehlásí se k žádnému z velkých náboženských systémů (tamtéž).

Náboženství „abrahamovské ekumeny“ spojuje odkaz ke „společnému otci Abrahamovi“, jakožto symbolu dynamického charakteru víry, víry jako cesty, víry jako odvážné a nadějně otevřenosti vůči budoucnosti, která není v lidské režii (tamtéž).

Kromě těchto pojmů v oblasti ekumenismu, používá Halík (tamtéž) též pojem *ekumenické hnutí*, a to jakožto jeden z pohybů uvnitř společenství věřících v dějinách západního křesťanství. Ekumenické hnutí charakterizuje dnešní západní křesťanství a mohlo by být inspirací pro budoucí soužití odlišných etnických, kulturních a světonázorových skupin, pro prosazování principu kompatibility jakožto alternativy konfliktu či „laciné tolerance“ (tamtéž).

Halík, jakožto český katolický teolog, spojuje ekumenismus, v tom běžně chápaném smyslu jakožto sbližování křesťanů (malou ekumenu), v českém prostředí s programem *Desetiletí duchovní obnovy*, když hovoří o významu ekumenického sbližování křesťanů v jeho rámci (Halík, 1992: 9). Je to však nejen snaha o porozumění a sblížení na úrovni teologické či dogmatické, ale především snaha o jisté zlepšení, či prohloubení vztahů na úrovni života společenství, která z programu Desetiletí a z Halíkových slov zaznívá. Podle Halíka spočívají ekumenické snahy v tom, že (katolická) církev má povinnost národu předkládat poselství evangelia způsobem adekvátním této době, usilovat o „inkulturaci“, vstupovat jako kompetentní partner do dialogu různých duchovních a společenských směrů v pluralitní společnosti (tamtéž).

Křesťané se mají učit naslouchat, učit se umění dialogu, a zejména se neustále prohlubovat a všestranně vzdělávat, aby mohli být druhým kompetentními partnery a vnášet do společnosti ty hodnoty, které byly věřícím svěřeny (tamtéž). Celé ekumenické snažení Halík shrnuje do otázky, zda „dáváme najevo, že v Kristu není Čech, Moravan či Slovák - ale všichni jsme v NĚm jedno“? (tamtéž).

Ideálem všech křesťanských církví modlících se Apoštolské vyznání víry

by měla být jedna z nejvitálnějších funkcí církve, *katolicita*¹, ve smyslu všeobecnosti. Apoštol Pavel měl vizi o organismu, v němž všechny údy se navzájem v různosti doplňují a respektují svá odlišná poslání, kde ruka noze či oko uchu neříkají „nepotřebuji tě“! Podle Halíka bychom si měli uvědomit se všemi důsledky, že „tělo Kristovo“ potřebuje jak oči, hledící progresivně dopředu, tak nohy, stojící pevně na půdě tradice, jak ruku, aktivně zasahující do dění ve světě, tak pozorné, nenahluchlé ucho, tiše, kontemplativně naslouchající na Božím srdci (Halík, 2007b: 107-108).

Všimněme si nyní ekumenického úsilí Tomáše Halíka v programu „Desetiletí duchovní obnovy“, úsilí, které se nesoustředí čistě na duchovní stránku obnovy národa, ale obnovy národa a společenství lidí, kteří jsou jeho součástí. Porozumění ekumenickým snahám v oblasti „malého ekumenismu“ nám může pomoci lépe pochopit Halíka též jako křesťana a člověka, který se obrací ke světu, ke všem náboženstvím.

¹ Katolicita, jako „povolání církve k všeobecnosti, k univerzalitě, která v první řadě znamená radikální otevřenost církve vůči plnosti Božího Zjevení a zahrnuje i letničně otevřenou náruč pro lidi všech jazyků, ras, národů a kultur. Katolicita patří k oněm podstatným přívlastkům, které církvi přiznáváme ve Vyznání víry – spolu s jednotou, svatostí a apoštolskostí tvoří základní charakteristiku církve.“ (Halík, 2004: 223); katolicismus - jedna z podob církve, která se vyvinula v reakci na evropský novověk, na reformaci a modernizační proces, (tamtéž)

2.1.1.1 Ekumenismus v českém prostředí v programu „Desetiletí duchovní obnovy“²

Pastorační plán Desetiletí duchovní obnovy národa vznikl během 80. let 20. století a byl vyhlášen pastýřským listem biskupů a ordinářů českých a moravských diecézí dne 29.11. 1987. Tato iniciativa sice vzešla z českého katolického prostředí, ale obrací se nejen ke katolíkům, ale ke všem lidem, kteří pocítují odpovědnost za budoucnost našeho národa a hlavní důraz v práci pro národ kladou na hodnoty duchovní a mravní (Halík, 1992: 7).

Je to iniciativa, inspirovaná jubileem jednoho z velikánů prvních Čechů a Evropanů, sv. Vojtěcha, která si umínila přispět systematictěji k obnově odkazu předků, odkazu svobody, pravdy, hledání spravedlivějšího a v duchu zásad evangelia založeného života generace, která se ocitla na konci dvacátého století (Kupka, 1993: 3). V tomto programu šlo především o duchovní obnovu, tedy především obnovu (katolické) církve v Čechách a na Moravě. Úlohu křesťanství, jak je vyjádřena tímto programem a měla by být společná všem věřícím, spatřuje Halík nejen pod zorným úhlem porozumění minulosti, ale i pod vlivem Kristových slov, že „Beze mne nemůžete činit nic“ (Halík, 1992: 7).

V době, kdy tento program vznikl byli jeho tvůrci přesvědčeni, že nestačí změny vnějších ekonomických a politických struktur, nýbrž že je třeba zároveň - a pokud možno už předem - usilovat o změnu morálního klimatu a hodnotové orientace české společnosti, o reformu stylu myšlení a života. Tento pastorační plán neměl být jen „evangelizací“ v úzkém slova smyslu, nýbrž daleko spíše „preevangelizací“, jakousi „laboratoří životního stylu pro nové milénium“. Jeho specifikou byl též jeho ekumenický charakter. Tento program měl ukázat vědomí odpovědnosti křesťanů za celek života společnosti (Halík, 2004: 206-208).

Velice podstatné je, že v tomto programu nejde jen o záležitosti církví u

² V celém názvu „Desetiletí duchovní obnovy národa“ (Halík, 1992: 7)

nás, jakožto o nějakou jejich vnitřní záležitost, ale také o život společenství, o to, jak „kvalitní“ život lidé v Čechách a na Moravě žijí ve všech ohledech. Na to právě poukazuje Halík (Halík, 1992: 8), když upozorňuje na druhou stránku věci. Nejen, že jsou zanedbány vnější struktury církve, ale celé velké oblasti jsou nábožensky zanedbané nebo mrtvé, převládá konzumní materialismus, tradiční struktury vesnického života jsou rozbité a ničím nenahrazené. Z tohoto pohledu je většina naší země misijním územím. Obnova života církve zahrnuje totiž také probuzení důležité oblasti, kterou je služba církve všem lidem, celé společnosti (tamtéž).

V programu Desetiletí duchovní obnovy se ze zkušenosti ze spolupráce s některými evangelíky ukázalo, že je možné navázat na společná biblická východiska, pominout určitá katolická specifika (úcta ke světcům) a obohatit společné dílo o cenné hodnoty z vlastní evangelické tradice. Rovněž byla snaha, aby z něj vycházely i impulsy do prostředí nevěřících (tamtéž).

Program Desetiletí je také v jistém smyslu přípravou na nové tisíciletí. Má být takovým duchovním cvičením, přípravou na budoucnost, neboť, jak Halík (tamtéž) připomíná, je zřejmé, že pokud lidstvo nezmění dosavadní směr civilizačního rozvoje a celou filosofii a systém hodnot, z něhož tento směr vycházel, zahyne. Civilizace konzumu, lhostejnosti, násilí a bezohledné manipulace s přírodou i lidmi nemá budoucnost a přivedla nás na pokraj planetární katastrofy. Ve světě, kde se lidé chtějí především stále mít lépe, nedovedou se ukáznit a nedovedou se dělit, nedovedou mít v této honbě za materiálním blahobytem odpovědnost za druhé lidi a za přírodu, miliony trpí hladem a příroda odumírá, její zdroje jsou vyčerpány a devastovány. V této době mají křesťané a ostatní s nimi vnitřně spříznění lidé národu ukázat nejen hezká slova, ale mají nabídnout alternativní životní styl, založený na celostním pojetí člověka a skutečnosti. Tedy ne jednostranný spiritualismus vůči tomuto materialismu, ale s uznáním i kladných hodnot, které přinesla moderní doba včetně vědeckého poznání a technických vymožeností, usilovat o vyváženost, úplnost, harmonii. Obnova, o kterou jde v díle Desetiletí, se týká postojů lidí,

atmosféry ve společnosti a uzdravení lidských vztahů na všech úrovních - a v tomto smyslu (ale právě jen v tomto smyslu) jde ovšem o „polis“ a „věci obecné“ (tamtéž). Teprve vyvážené spojení všech rovin života - tělesné, duševní, sociální, ekologické i mravní a duchovní - povede ke zdraví jedince i společnosti (tamtéž).

Tváří v tvář požadavkům přicházejícího tisíciletí a proti civilizaci konzumu a lhostejnosti, bezohledné manipulace s přírodou i lidmi, civilizaci násilí, lži a smrti, chce dílo Desetiletí postavit křesťanskou alternativu: civilizaci lásky a pravdy, civilizaci úcty k životu, k životu ve všech jeho formách, i k životu nenarozených a těžce nemocných. V tom také podle Halíka spočívá úkol křesťanů - ukázat lidem této doby a umožnit jim přístup k pokladu evangelia (tamtéž).

Dílo Desetiletí duchovní obnovy je příležitostí pro českou církev dojíti zralosti, uvědomit si svoji odpovědnost, nalézt pravé místo a poslání v národě a společnosti v této době. Zcela novým způsobem má být hlášáno evangelium avšak nikoliv jen ústy katolické církve, ale společnému dobru má být napomáháno v duchu dialogu, široké ekumenické otevřenosti i občanské spolupráce se všemi lidmi dobré vůle (tamtéž). Církev se nemůže omezit na tradiční formy práce, ale má povinnost předkládat národu poselství evangelia způsobem adekvátním této době, usilovat o „inkulturaci“, vstupovat jako kompetentní partner do dialogu různých duchovních a společenských směrů v pluralitní společnosti (tamtéž). Církev se nemá uzavírat před světem, ani s ním splývat, ale má být citlivá k potřebám dnešní doby a vést se světem opravdový dialog (tamtéž).

Ani jeden z těchto extrémů se v české církvi plně neprojevil. Předchozí režim se snažil ekumenické kontakty maximálně omezovat a mařit, ale přesto jeho represivní politika paradoxně upevňovala solidaritu křesťanů přes hranice konfesí (tamtéž). K opravdovému ekumenismu, jakožto spolupráci mezi církvemi, nevede smlouvání ani kompromisy, vedoucí k jakémusi všeobecně přijatelnému křesťanství, a tedy k oboustrannému zchudnutí; duchovně obohacující je jen setkání v prostoru lásky a úcty, v němž spolu žijí v dialogu (a

někdy i určitým napětí, jako v každé rodině) různé tradice a spirituality, aniž by se vzdávaly svých hodnot, avšak bez vzájemného exkomunikování (tamtéž).

Evangelické církve považuje Halík (tamtéž) prostě za křesťanské obce s odlišnou spiritualitou a teologickými důrazy. Přiznává také (Katolická identita v multikulturním světě, 1998: 29), že s křesťany evangelikálního směru, jakožto svými partnery v diskusi, sdílí jednoznačné rozhodnutí pro Krista. Odmítá však jejich nárok vlastnit celou pravdu víry pomocí několika biblických citátů a jednoduchých formulek, černobílé vidění světa a neschopnost a neochotu k opravdovému dialogu s ostatními (tamtéž).

Ekumenismus není cesta k uniformní jednotě, která by vyžadovala zapření, potlačení, zmarnění tolika charismatických rozdílů obou tradic, nýbrž jako bratrské setkání v radosti a respektu tváří v tvář inspirující a obohacující různosti darů, a proto je potřeba uznání reformačního přínosu v katolické církvi a pochopení sebe sama jakou součástí „katolického kontextu“ ze strany protestantismu (Halík, 2007b: 109).

Ekumenický pohyb nepovede k zestejnění křesťanství a tím zchudnutí bohatství víry. Vždyť se celé své dějiny právem vyjadřuje v mnohosti. Ekumenické kontakty mohou křesťanství třetího tisíciletí dodat podobnou barvitost, jakou mělo v prvním tisíciletí, před jistě plodným, avšak asi příliš úzkým spojením katolicity s „romanitas“, římanstvím (Halík, 2003: 481).

Církev, jakožto katolická, je povolána k všeobecnosti, k univerzalitě, a i když se katolicita, jednota, svatost a apoštolskost nikdy během „pozemského putování“ v empiricky patrných strukturách církve neprojeví ve své naprosté plnosti a slávě, zůstávají hodnotami, které je třeba v církvi opatrovat, rozvíjet, někdy i probíjovat. Ekumenicita, ekumenická otevřenost církve, překonání distance od ostatních křesťanů, bytostně patří ke katolicitě. A patří k ní i závazek „dialogu víry s kulturami národů“ (Halík, 2004: 223-225).

S vyhlášením Desetiletí duchovní obnovy souviselo i Ekumenické poselství představitelům církví a všem lidem dobré vůle v naší zemi z jara 1988, které mělo vyložit ekumenický charakter této iniciativy a podpořit přijetí

Desetiletí mimo katolickou církev (Halík, 1997: 145-146).

Ekumenická činnost Tomáše Halíka v současné době pokračuje v práci pro *Českou křesťanskou akademii*, již je prezidentem. Ta se již od počátku snaží být spíše než církevní institucí občanským sdružením, které si zachovává určitou formální nezávislost na církvi a je z větší části sice tvořena katolíky, ale je otevřená i ekumenické spolupráci (tamtéž). Česká křesťanská akademie se snaží podporovat ekumenické vztahy a přispívat i k lepším vztahům mezi křesťany a židy. Jejím posláním je být mostem směrem k laické společnosti a k tomu potřebuje jistou nezávislost a široce ekumenický charakter (tamtéž).

Tomáš Halík je katolický, ve smyslu otevřenosti. Říká o sobě (Halík, 2005: 73): „Věřím ve Svatou Trojici, Boha Otce, Syna a Ducha svatého - a už nic jiného na nebi ani na zemi. Má víra není „všeobecná“ ve smyslu postmoderní rozbředlosti, nevznáší se jako ptáček jarabáček sadem světových náboženství, aby si ukousla kousek z toho a kousek z onoho; při veškeré ochotě pečlivě naslouchat a vést dialog na všechny strany je má víra obecná jen v jediném smyslu, a to smyslu, jenž jí dali staří otcové církve a její slavné koncily: je katolická. Je hluboko zakořeněná v tradici a má široce rozepjaté větve jako mohutný dub kousek od mé poustevny.“ (tamtéž).

Halík se také snaží napomáhat dialogu církve se společností i tím, že ukáže, že církev není jednobarevná, že může oslovit i ty, kteří jsou jí vzdálenější a k „oficialitě“ a priori nedůvěřiví (Halík, 1997: 217). Jak sám Halík (Halík, 2003: 21) jinde říká, nechce diskvalifikovat ty, kteří neuznávají Boha pro zápas o tak velikou lidskou hodnotu, jako je mír na zemi. V zodpovědné péči o pozemské hodnoty, o svobodu, mír, spravedlnost, lidská práva, přírodní prostředí a slušnou životní úroveň se musíme všichni sejít přes hranice politických i náboženských a filozofických směrů (tamtéž).

Uchovává si naději, a přání, aby ti lidé Západu, kteří se dali třeba na cestu buddhismu, nakonec skončili v náručí Kristově. A dovede si představit, že v této náručí skončí na věčnosti i ti, kteří po celý zbytek svého života půjdou - poslušni

hlasu svého svědomí a vědomí - cestou jiného náboženství (Halík, 2005: 119).

Při poznávání světových náboženství si Halík stále více uvědomuje své kořeny v Kristu a v katolické církvi. Vyznává, že v Kristu je plnost pravdy, že v něm „přebývá všechna plnost božství“. Zároveň ale vnímá, že každý vnímá z této plnosti je tolik, kolik odpovídá kapacitě jeho lidského vnímání, a i v církvi, která dostala v plnosti jeho sebesdělení, existuje rozdíl mezi plností tohoto Zjevení a historicky podmíněnými formami jeho chápání a tlumočení (tamtéž).

Jako jedno ze svých velkých témat či možná spíše úkolů si Tomáš Halík zvolil ekumenismus, ekumenické hnutí, čili hnutí, jakožto pohyb k něčemu, za lepší porozumění mezi křesťany různých konfesí. A byla to nejspíš právě jeho schopnost číst „znamení doby“, neboť své hlavní úsilí v této oblasti soustředil do díla Desetiletí duchovní obnovy v době, kdy se v Československu měnil politický režim, a kdy nálada ve společnosti přála právě takovéto iniciativě. A nad Večeří Páně vyjadřuje přání, aby byly rozlomeny staleté hranice předsudků a nepřátelství, aby se křesťané cítili opravdu jako jedno tělo, přičemž nesmíme zapomínat na to, že jsme všichni lidé slabí (Halík, 2003.: 226-227).

2.1.2 Mezináboženské vztahy

2.1.2.1 Náboženství a mezináboženský dialog

Tomáš Halík zakotvil při svém duchovním hledání v křesťanství, v katolické církvi, kterou si zvolil za svůj duchovní domov. Avšak, zároveň říká (Halík, 2002: 55), že od vyznání „křesťanství je pravdivé“ nemůže přeskočit k prohlášení „pouze my máme pravdu“. Na svých cestách po světě poznává různé kultury a náboženství a všímá si ne rozdílů, ale spíše toho, co sjednocuje křesťany s jinými duchovně hledající lidmi a tradicemi, co lze najít společného v různých duchovních tradicích, ale také co lze najít obohacující u lidí, kteří se k žádnému náboženství či tradici nehlásí. Hledá ne cesty k sjednocení všech lidí různých náboženských směrů a tradic, ale spíše cestu k dialogu, vzájemnému porozumění.

A ač je křesťan a katolický kněz, hluboce přesvědčený o pravdě křesťanské víry i o tom, že má být nabízena všem, má obrovskou úctu k přesvědčení každého člověka a odpor brát komukoliv jeho názory. Mezináboženský dialog a rozhovory s lidmi, kteří se považují za ateisty, ho přivedl k přesvědčení, že křesťané nemají monopol na pravdu (tamtéž).

Inspirativním zdrojem Tomáše Halíka, který cítí jako potřebný pro naši dobu, je americký poustevník ze šedesátých let dvacátého století a průkopník mezináboženského dialogu *Thomas Merton* (Halík, 2007b: 45). Také Merton nejen toužil, ale snažil se i prakticky uskutečnit spojení kontemplace a akce, nabídnout cestu duchovního života, který by byl zároveň výrazem odpovědnosti za současný svět i oním vykročením k „těm druhým“, což byli zejména poutníci po duchovních cestách Východu (tamtéž).

Hovoříme-li o vztazích mezi náboženstvími, vztahu křesťanství k součnému světu apod. a snažíme se je uchopit v myšlení Tomáše Halíka, je potřeba si připomenout význam pojmu *náboženství*, jak jej Halík chápe a v jakém

významu ve svých úvahách používá. Při vymezování pojmu náboženství (Halík, 2003: 194) se ztotožňuje s autory, kteří vyhradzují tento pojem - religio - pro moc, která drží společnost pohromadě, pro tmel společnosti, složený z posvátných symbolů, rituálů, obrazů a gest, vyprávění a textů. Žádné náboženství, které přežilo svého zakladatele, se nevyhnulo jisté míře institucionalizace, a tuto institucionalizaci představuje „chrám“.

Jakožto o síle, která integruje společnost, nehovoří Halík (Halík, 2004: 23-24) o náboženství ve smyslu, že „náboženství integruje společnost“, nýbrž že to, co integruje společnost, je jejím náboženstvím. Pro náboženství v tomto smyslu (jakožto integrující síla společnosti) používá právě slovo „religio“, onen původní latinský výraz, z něhož se vyvinulo označení pro náboženství ve většině evropských jazyků (tamtéž). Západní pojem „náboženství“ nemá přesný ekvivalent v mimoevropských jazycích a i v Evropě se během staletí pronikavě měnil jeho význam (Halík, 2002: 155).

Oddělení křesťanství a náboženství, zánik křesťanství ve smyslu religio, jakožto všeobecně srozumitelného „jazyka“, začíná na prahu novověku, počátkem patnáctého století. S příchodem moderny se religii Západu stala věda a nyní tuto úlohu hrají média. V novověku se náboženství chápalo nejprve jako konfese (systém), a pak jako pietas (zbožný cit, specifická „zkušenost s posvátným“, spiritualita). Křesťanství dodnes existuje v obou těchto formách. Zlatý věk v současnosti prožívá náboženství jako spiritualita (tamtéž).

Teprve po rozpadu křesťanské religio vzniká náboženství jako relativně svébytný sektor společenského i individuálního života. V dodnes rozšířeném chápání náboženství jako partikulárního sociálně-kulturního jevu, který je plodem sekularizace, se směšují dvě rozdílné novověké formy „náboženství“. První je „náboženství v plurálu“, pojmenování jednotlivých konfesí a denominací (nejprve uvnitř nyní rozděleného křesťanství a pak i za jeho hranicemi): „katolické náboženství“, „luteránské náboženství“, „židovské náboženství“, „mohamedánské náboženství“. Druhé je „náboženství v singuláru“, romanticko-idealistický koncept náboženství jako specifické zkušenosti („citu“) člověka jako

jednotlivce (tamtéž)

Náboženství je vždy věcí kolektivu, sdílení a předávání, tradice a autority. Víru, jakožto zcela jiný vztah k Bohu, než je rituální náboženská praxe, přinášejí starozákonní proroci. Uvěření je osobní akt, akt svobodné odpovědi na Boží volání a povolání. *Víra* je osobní volba, osobní rozhodnutí změnit svůj život, nedá se „dědit“ jako náboženské zvyky, a osvědčuje se zejména v osobním jednání vůči druhým, spíše než v tom, co se vykonává při chrámových obřadech. Víra a náboženství nejsou totéž (Halík, 2003: 191-192). K druhům náboženské zkušenosti Halík řadí také určitý typ „ateismu“ (Halík, 2004: 10).

V biblickém pojetí je víra cestou, jedinou a nenahraditelnou cestou tam, kam nedosáhnou svou představivostí, do říše věcí, „které lidské oko nespátrilo, ucho neslyšelo a na mysl lidskou nevstoupilo (Halík, 2002: 251).

Náboženství je kulturní a antropologickou konstantou života jednotlivce i společnosti - mění se její obsahy, radikálně se mění i její forma, mění se způsob, jak lidé pojmu „náboženství“ rozumějí. Hovoříme-li o křesťanství a náboženství, nelze tyto pojmy používat ahistoricky, nýbrž přihlížet ke změnám, jimiž procházejí v proměnách kulturních a sociálních paradigmat (Halík, 2004: 23).

Velký vliv na náboženství, v té podobě, jak je dnes vnímáme, na jejich roztřídění, mělo období osvícenství. Pod obecnou kategorií „náboženství“, byly zahrnuty různé varianty křesťanství a vedle nich řada jevů duchovní kultury, s níž se Evropa začala konfrontovat při objevování nových kontinentů. Ideálem bylo jakési původní „přirozené náboženství“ a návrat k němu; náboženská pluralita a diverzita byla chápána jako zlo. Zároveň s tím vznikly „-ismy“ - „buddhismus“, „hinduismus“, „šintoismus“, ale i „teismus“, „polyteismus“ či „panteismus“ (Halík, 2002: 92-94).

V dnešní době lze toto dělení poněkud zproblematizovat, neboť málokteré „náboženství“ existuje jako organizované těleso, podobné katolické církvi, ani jako systém článku víry, podobný křesťanskému učení. Například mnohotvárné jevy indické duchovní kultury - buddhismus a hinduismus - jsou spíše množinou prvků duchovní kultury; některé nabyly tvaru životního stylu, jiné se blíží

filozofii, jiné zas plodí nebo přebírají rituály podobné těm, které známe nejen z náboženské, ale i společenské či rodinné oblasti (tamtéž).

Důležitou součástí Halíkových zahraničních cest je osobní setkávání s představiteli jednotlivých náboženství či místních tradic v jejich prostředí. Sám o tom říká (Halík, 2002: 78), že vzájemné poznávání náboženství nemůže zůstat jen u studia pramenů, byť znalost pramenů tradice zejména původních posvátných textů je nutná pro porozumění životnímu a myšlenkovému stylu, zvykům a postojům (Mezináboženský dialog, 2007: 69), nýbrž musí mít rozměr osobního setkávání; poznávat „buddhismus“ a „islám“ je něco jiného než poznávat buddhisty a muslimy. Rovněž je potřeba učit se rozumět tradicím, které uzrály během několika tisíciletí, vlastním i cizím, respektovat se a učit se navzájem, sdílet a komunikovat, nejen tolerovat. Náboženská tolerance může být laciná, bez skutečného zájmu o hledání pravdy i o jinakost druhého, nebo oproti ní „drahá tolerance“, coby náročná cesta trpělivého dialogu bez očekávání naprosté shody, postupného odbourávání předsudků a ochoty přijmout druhého i s jeho jinakostí (Halík, 2002: 81).

V současné době převládá ve světě ve vztahu k náboženství názor, že všechna náboženství jsou stejná, případně, že mají svoji pravdu. To, že náboženství jsou v jádru stejná Halík (tamtéž) odmítá, neboť rozdíly jsou patrné při bližším studiu náboženství. Vstupuje-li člověk do dialogu s věřícími jiných náboženství, musí však pravdivost víry druhého připustit alespoň jako možnost. Chce-li člověk vést dialog, musí odložit přesvědčení, že je výhradním vlastníkem celé Pravdy. Dialog není dialogem tam, kde přesvědčení druhého považují za sbírku nesmyslů a nejsem vůbec ochoten a připraven zaslechnout skrze něho hlas pravdy. Dialog není zrelativizováním mé vlastní víry, snad pouze její vnější, subjektivní a dobově podmíněné stránky našeho chápání a vyjadřování víry (tamtéž).

Otázku pravdy, respektive vztahu víry k pravdě, nelze při úvahách o mezináboženských vztazích opominout. Partneři skutečného dialogu otázku

pravdy nijak nebagatelizují. Právě proto, že pravdu pokládají za hodnotu tak zásadní a tak hlubokou, cítí se zavázáni každému dopřát svobodu hledat ji podle vlastního svědomí a rozumu. Respektují různost cest a stanovisek, ale nezůstávají u konstatování této rozdílnosti, nýbrž právě v dialogu, v konfrontaci různých stanovisek a duchovních zkušeností, se snaží společně překročit horizont toho, co již poznali a nechat víc zazářit „světlo pravdy“ – byť jsou si vědomi, že na této zemi a uvnitř dějin nebudou schopni toto světlo úplně poznat a cele obsáhnout, že se nikdy nemohou stát „majiteli pravdy“. Místo relativismu, rezignujícího na poznání za horizontem subjektivního mínění, je třeba hájit perspektivismus, uznávající, že mé vidění a poznání je nutně ohraničeno a poznamenáno místem, kde stojím a odkud se dívám, všemi dějinnými, kulturními, sociálními a psychologickými vlivy, jimž jsem vystaven, že už mé vidění je vždy již interpretací. Uznám-li tuto omezenost, jsem o to více otevřen dialogu a poznání druhého (Mezináboženský dialog, 2007: 60-61).

Cílem dialogu je lépe porozumět druhému a jeho víře, hlouběji porozumět i své vlastní víře, případně mapovat prostor společného soužití a zjistit oblasti možné spolupráce. Dialog odstraňuje předsudky a ukazuje, co máme společného. Nevede však a nemá vést k uniformní jednotě, a také nemá za cíl (narozdíl od misie) přetáhnout druhého do vlastní názorové pozice (Halík, 2002: 86).

V oblasti vztahů mezi náboženstvími je potřeba vnímat rozdíl mezi tím, že se snažím pochopit druhého v jeho jinakosti a tak ho také přijímám, a tím, že chci vytvořit nějaký jednotný systém. Halík (tamtéž) je skeptický vůči pokusům o překonávání náboženského rozdělení lidstva zaváděním jakéhosi „náboženského esperanta“, neboť náboženství není nástroj, a jeho role není jen při regulaci mezinárodních vztahů (tamtéž).

Abychom dokázali překonat rozdíly mezi lidmi, mezi náboženstvími a další, nestačí jen přijmout jinakost druhého, to, že žije ve zvláštním světě. Pro pravé porozumění je potřeba, když se vzdáme svých nároků na úplné poznání, svých „předporozumění“, která můžeme prohlédnout a teprve pak pokračovat ve vstřícné konfrontaci s druhými. Teprve dialog s Bohem a bližními, s „cizími“ a

odlišnými zpochybňuje naši sebejistotu a dává nám možnost vidět svět „očima těch druhých“. Tehdy se vytváří společně uznaný prostor průniku našich světů (Halík, 2002: 117-119).

Chceme-li porozumět lidem odlišných náboženství či tradic, musíme podle Halíka (tamtéž) překonat jak své představy o „různých náboženstvích“, tak svou často velmi povrchní a romantickou představu o jejich údajném „společném základu“. Nejen v oblasti náboženské je důležité najít cestu mezi představou, že existuje jedna víra a jedna pravda, kterou často naivně ztotožňujeme s naší omezenou verzí chápání této víry a pravdy, a představou, že „každý má svou pravdu“. První může vést ke konfliktům, druhé k odcizení a lhostejnosti. Je potřeba spojit uznání reálné plurality podob našich cest s důvěrou v jejich hlubinnou dimenzi, která se vymyká možnostem našeho úplného „vlastnění“ a o níž můžeme jen věřit, že nás přese všechno spojuje, protože prosvítá tam, kde si přes všechny odlišnosti dokážeme být srozumitelní a blízcí (tamtéž).

Ústřední entitou křesťanství je Bůh. Podle Halíka (Halík, 2007b: 75-76) však Bůh není jen „Bůh našich otců“, naší zděděnou hodnotou, nýbrž také „Bůh těch druhých“. To, kdo je Bůh a kdo je člověk, bližní a jak se k sobě vzájemně mají, se ukazuje v jakémisi osvětleném prostoru lásky. Láska také tvoří jádro křesťanské zvěsti a skrze evangelium je nám dána. A tato láska nespočívá jen v činech, ale je to také láska ve smyslu úcty k posvátné dimenzi života, která je zároveň prostředím, které dodává neodmyslitelné živiny lidskému životu a lásce člověka k druhým (Halík, 2003: 51-52).

Poznáním, že Bůh není naším vlastnictvím, ale že je i „těch druhých“ objevíme, že je to univerzální, jediný Bůh, žádný partikulární bůžek mezi bůžky chaldejské říše; právě protože je to univerzální, jediný Bůh, není to Bůh, na něhož bychom my mohli mít monopol. To, že křesťanství je víra schopná odloučit se od své minulosti, zbavit se starých zvyků a jistot, odmítnout partikularitu a jít k druhým a být novým způsobem komunikace mezi lidmi a mezi společenstvími, nám představil svatý Pavel. Pavlovo vyjítí z hranic Izraele a

vykročení k „národům“ (pohanům) by mělo být paradigmatem pro celé dějiny církve. Církev by měla svatoduše „hovořit všemi jazyky“ a nepředpokládat předem, že naše křesťanství je jazyk, jímž Bůh hovoří ke všem a jemuž jsou všichni povinni rozumět. My se musíme snažit rozumět těm druhým, a jen tak a poté se můžeme snažit srozumitelně oslovit druhé. Neznamená to však vzdát se své vlastní tradice, nýbrž nefixovat se na ni a pokusit se objevovat tuto tradici v širším kontextu a prostřednictvím dialogu s druhými na ni pohlédnout také „očima těch druhých“ (Halík, 2007b: 76-78).

Každý člověk jakožto člověk - i pohan, ateista či nejhorší hříšník - se svým lidstvím dotýká určitým způsobem tajemství Božího Vtělení v Kristu, má na něm účast. Je proto možné uvažovat o „lidství jako lidství“, o naší společné přirozenosti (natura) (Halík, 2003: 128).

Základem pro setkání na úrovni širšího ekumenismu by se podle Halíka (tamtéž) mohlo stát učení o Božské Trojici. V dnešní době procházíme jednou z nejvýraznějších socio-kulturních revolucí, totiž přechodem ke globální civilizaci. Stěžejní otázkou budoucnosti této planety je dorozumění těch, kteří vnímají svět z různých perspektiv, v rámci odlišného myšlenkového prostoru, tedy je vztah plurality a univerzality. A právě to je, podle Halíka, jádrem dogmatu o Trojici (tamtéž).

Bůh je „jeden“ i „trojí“. Říkáme-li, že Bůh je jeden hlásáme jedinečnost Boží, to, že Bůh, v něhož věříme, je s ničím nesrovnatelný, jedinečný. Hájením této pravdy o Boží vznešené jedinečnosti, jsou křesťané zajedno s vyznavači židovství a islámu. V tomto jedinečném Bohu je společenství, je společenstvím, sdílením. Možná, že i starobylé duchovní tradice především dálného Východu, které jsme si zvykli nazývat polyteistické, nejsou naivní vírou v jakýsi ohromný harém božstev, jak si to někdy křesťané představují, nýbrž vyjadřují obrazným způsobem tuto pravdu, kterou s nimi sdílíme: k božství patří sdílení, společenství, komunikace. A to může být i cestou ke skutečné komunikaci a participaci místo laciného relativismu a naivního univerzalizmu (tamtéž).

Na podobné konsekvence učení o Trojici - totiž že umožňuje akceptovat

různé cesty k Bohu a odlišné náboženské zkušenosti jako cesty, které patří k sobě, které se právě ve své různosti a nezaměnitelnosti doplňují - patrně jako první upozornil jeden z průkopníků mezináboženského dialogu Raimon Panikkar. Tajemství Trojice naznačuje jisté vzájemné prostupování poselství světových náboženství a tím umožňuje dialog mezi nimi při naprostém respektu k jejich jinakosti. Pramenem odvahy k obohacujícímu spolubytí nemůže podle Halíka být „laciná tolerance“ a relativismus („každý má svou pravdu“), nýbrž ona zralá moudrost, k níž vede meditace o tajemství Boží Trojjedinosti: prává jednota spočívá ve smířené různosti (Halík, 2004: 181-182).

Ovšem myslet jednotu bez mnohosti, říká dále Halík, nebezpečně svádí k pokušení „vlastnictví jedné pravdy“; ne náhodou právě striktně monoteistická náboženství měla největší sklon k intoleranci a náboženským válkám. Náboženské představy vždy úzce souvisely s politickými modely, a představa, že je jeden Bůh a jedna pravda, často vedla k pokusům nastolit jednoho vládce a jeden ideologický systém (tamtéž).

Nauka o Trojici se v dnešní době může stát novým východiskem pro snahy o ekumenismus a mezináboženský dialog. Avšak je třeba, aby byla vstřebávána do žité spirituality křesťanů. Podle Halíka křesťanské učení o Trojici říká, že je třeba místo polemik s nimi přijmout velké pravdy, které jsou uloženy v hlubokých náboženských tradicích (buddhismu, prorockých náboženstvích a humanismu, hinduismu), zároveň, neboť jsou komplementární, doplňují se a korigují navzájem. Vstřícnému dialogu s různými náboženskými tradicemi a hlouběji pochopit křesťanské učení o Boží Trojjedinosti můžeme pomoci, když pochopíme, že tyto jiskry pravdy a hlubokého náhledu, které objevíme v každé z těchto tradic, patří dohromady, že platí zároveň (tamtéž).

V dnešní době jsou v myšlení člověka na Západě časté orientální motivy, například představy o životě po smrti. Jak připomíná Halík (tamtéž), existují tyto představy například v Evropě ve zvládnuté formě, ale na druhou stranu bychom neměli podlehnout pyšnému eurocentrismu a šmahem odsoudit pohled na svět, zakotvený v tisíciletých tradicích vzdálených civilizací, zvláště pokud si

nemůže být zcela jisti, že jim plně a dobře rozumíme. Vždyť mnohdy stejné myšlenky jinak vyjádřené nalezneme i v křesťanství, a proto je dobré nenechat se strhnout k lehkověrnosti, ale ani k předčasnému zavržení jinakosti. V kontaktu s dávnými tradicemi vzdálených civilizací, uzavírá Halík, máme usilovat o vstřícné porozumění a čestný dialog (tamtéž).

Zásadním úkolem v novém tisíciletí je podle Halíka „umění komunikace“, jakožto úkol pro křesťany i celé lidstvo. A zároveň, a ještě daleko více, je potřeba spirituálního prohloubení, aby bylo co sdílet, aby bylo o čem komunikovat (Halík, 2002: 168). Tím, kdo může umožnit komunikaci, dialog, je podle Halíka (tamtéž) Kristus³. Kristus v dialogu kultur a spiritualit, nikoliv však jako zběsilá novinka doby postmoderny a globalizace, nýbrž odkaz celé katolické tradice křesťanství – katolické v nejsilnějším a nejhlubším smyslu toho slova (tamtéž).

Mezináboženský dialog je mnohem obtížnější úkol, než se na první pohled zdá. Problém totiž nastává již při vymezení samotného pojmu „náboženství“. Tento ryze západní pojem, ve většině evropských jazyků (s výjimkou např. češtiny) odvozený od latinského slova „religio“, nemá přesný ekvivalent v mimoevropských jazycích. Nadto se v evropských dějinách mnohokrát zásadně měnil jak smysl tohoto slova, tak i samotný jev tímto slovem označovaný. Velice diskutabilní je označení nepřehledného množství prvků mimoevropských kultur jako „hinduismus“, „buddhismus“, což spíše svědčí o eurocentristickém vidění světa, a promítnutí zkušeností Evropanů s křesťanstvím⁴ především doby osvícenství (Halík, 2006: 15-17).

K náboženství patří různost, pluralita; každý lidský akt víry, srdce i rozumu se odehrává v určitém kulturním kontextu a je jím poznamenán. Pro

³ Implicitní christocentrismus je teorie, že Kristus je, byť anonymně – vzýván i nevzýván – přítomen ve všech upřímných cestách k Bohu a uděluje jim touto svou přítomností legitimitu a spásnou hodnotu (Halík, 1997: 247)

⁴ Jedna významná škola protestantské teologie 20. století přišla s tvrzením, že „křesťanství není náboženství“, že je dokonce ve své podstatě protináboženské. Zakladatel dialektické teologie Karl Barth totiž považoval za náboženství lidskou snahu dostat se vlastními silami k Bohu, a klad je do protikladu ke křesťanské víře, která je založena naopak na přijetí Boží iniciativy, Božího sklonění se k člověku (Halík, 2006: 17)

náboženství je také charakteristická dynamika, flexibilita, proměnlivost. Náboženství v dějinách procházejí neustálým střídáním období vzruchu a úpadku, krizí a obnovných hnutí. Zároveň v sobě nesou dějiny vzájemného stýkání i potýkání, konfliktů i slučování mnoha různých prvků různých kultur a náboženství. Až na výjimky jde o neustálé prolínání různých duchovních světů. To, v čem jsou si náboženství nepodobná, je podle Halíka zajímavější, než sledovat, v čem jsou si podobná (tamtéž).

Náboženství je antropologickou a sociální konstantou, patří bytostně k člověku a jeho kultuře, není pouze „dětstvím lidstva“ nebo jednou z vývojových fází jeho dějin. Náboženství prostupuje dějiny lidstva od prvopočátku a patrně je bude doprovázet až do jejich dosud nedohledného konce. Díky své flexibilitě, mnohotvárnosti a mnohorozměrnosti se neustále přizpůsobuje a mění v různých dobách a prostředích, a proto je také vytrvalou součástí lidské kultury. Na náboženské scéně se sice objevují „nová náboženská hnutí“, sekty, kulty či tzv. „občanská náboženství“ (civil religion) atd., avšak v globálním pohledu lze vidět, že ani tradiční náboženství zdaleka nevymírají (tamtéž).

„Náboženstvím“ (a jedním z „náhradních náboženství“) současného Západu jsou podle Halíka (tamtéž) média. Právě média nejvlivněji interpretují svět a skládají náš obraz světa dohromady jako mozaiku, spoluutvářejí skutečnost. Mají nesmírný psychologicko-pedagogický, morální a tím i politický vliv a tím představují moc.

Proces *globalizace* přináší výrazné změny v politické a společensko-kulturní roli náboženství. Náboženství se mnohde stávají nejvýznamnějším nositelem skupinové identity. A tam, kde u určitých skupin roste obava z ohrožení vlastní identity, což se dnes týká celých národů a „civilizací“, dramaticky sílí „náboženský fundamentalismus“ a může za určitých okolností přerůst ve fanatismus, či dokonce nábožensky zdůvodňovaný terorismus. Slábnoucí role církevních institucí, současně narůstají alternativní formy víry a spirituality. Rozdíly v sociopolitickém a sociokulturním kontextu světových náboženství přispívají k nárůstu nedorozumění a předsudků mezi nimi a tím roste nebezpečí

„střetu civilizací“. Příkladem je spor mezi muslimskými společnostmi a Západem⁵ (tamtéž).

Prolínání různých náboženství a kultur je typické pro celé dějiny. Naše doba tento proces „prolínání světů“ (tamtéž), mnohočetného vzájemného propojování různých částí světa a oblastí života, civilizační pohyb, pro nějž se dnes ustálil název globalizace, velice urychlila a prohloubila. Ve vztazích mezi různými náboženskými světy může dojít ke krvavým sporům o to, kdo ovládne či zničí druhého. Nebo může dojít k pokusu vytvořit nějaké „univerzální nové náboženství pro všechny“. Anebo může převládnout snaha žít prostě vedle sebe, nerušit se, navzájem se tolerovat. Pro dnešní dobu je však zřejmě nejdůležitější vzájemný dialog. Snaha vést dialog svědčí o tom, že nechceme spolu bojovat, ale i to, že chceme zachovat vlastní tradice, vlastní identitu, a přitom respektovat jinakost těch druhých, snažit se jim porozumět. Vyjadřujeme tím přesvědčení, že je možné se vzájemně obohatit, aniž bychom přestali být sami sebou a aniž bychom druhým něco vnucovali. Že jsme ochotni podstoupit i rizika změn, které mohou vyplynout z toho, že se v důsledku dialogu podíváme i na sebe samotné jakoby očima těch druhých, s určitým odstupem vůči sobě samým (tamtéž).

Halík (Halík, 2006: 263) jako křesťan věří a vyznává, že Ježíš Kristus je „cesta, pravda a život“. Ale zároveň dodává, že my nejsme Ježíš Kristus, a věříme-li v něj, jsme jistě v pravdě, avšak na cestě pravdy, uprostřed ní, jako jsme uprostřed řeky života, nedohlédneme na její začátek a konec, nemůžeme ji v žádném z pohyblivých okamžiků a měnících se situací (a tedy i perspektiv pohledu) obsáhnout v jejím celku. Křesťané mají být oddáni pravdě, avšak tuto oddanost pravdě musí doprovázet oddanost nenásilí, jinak se sama oddanost

⁵ Tématu vztahů, potažmo střetů mezi civilizacemi se široce věnuje politolog **Samuel Huntington** ve stejnojmenné knize *Střet civilizací*. Základní tezí této knihy je myšlenka, že na naší planetě je zhruba sedm velkých civilizačních okruhů, jejichž odlišnost, daná jejich rozdílnými náboženskými kořeny, vystoupí do popředí právě v dnešní vrcholné fázi globalizačního procesu - a představuje reálnou hrozbu jejich brzkého násilného střetu. (Halík, 2006: 242) Huntington vymezuje těchto sedm hlavních současných civilizací: čínskou, japonskou, hinduistickou, islámskou, africkou, západní, která má evropskou, severoamerickou a latinskoamerickou část, latinskoamerickou. Mezi civilizacemi měly vztahy mezi civilizacemi tři podoby: buď žádné vzájemné vztahy neexistovaly, byly omezené, anebo občasné, zato však intenzivní. Povahu těchto kontaktů vystihuje termín „střetnutí“ (Huntington, 2001: 37-42.).

pravdě stane zdrojem násilí. Nikdo nemá právo vnucovat svoji víru, svou zkušenost a poznání pravdy druhým. Oddanost pravdě musí být spojena s respektem ke svobodě druhých hledat ji podle svého vlastního svědomí (tamtéž).

Mezináboženský dialog je velice obtížný úkol, před kterým stojíme v současné době, v době, kdy dochází k prolínání celého světa ve všech jeho aspektech a kdy se mění společenský kontext náboženství. Uvidíme dále, že vztahy mezi náboženstvími nemusejí mít pouze podobu rozumějícího dialogu, ale také formu fundamentalismu, snahu o zachování tradic i za cenu nepřijetí druhých a druhými.

2.1.2.2 Náboženský fundamentalismus jako jedna z forem mezináboženských vztahů

Jednou z podob, kterou na sebe berou mezináboženské vztahy, či vztahy mezi náboženstvími a současným světem, a můžeme ho považovat za jeden z projevů globální proměny světa, je náboženský *fundamentalismus*, a z něj, mnohdy, pramenící násilí a terorismus. Halík (Halík, 2004: 275) jej též nazývá globální násilí, a mezinárodní terorismus označuje za nejnápadnější manifestaci dnešní doby, v níž se zlo pozoruhodně globalizuje (Halík, 2005: 16). Ve světě plném střetů, je imperativem doby globalizace mezináboženský dialog (Halík, 2003: 485).

Velký dopad na vztah náboženství a násilí, náboženství a moci, má změna celého kulturně-sociálního kontextu působení náboženských a politických institucí a jejich role ve veřejném životě i jejich vzájemný vztah, vlivem procesu globalizace, této nejrozsáhlejší „kulturní revoluce“ lidských dějin. Na Západě totiž ztrácejí tradiční církve svůj monopol na náboženský život a národní státy zase pozbývají monopolu na politický život. Do politického i náboženského života vstupují jak velké nadnárodní a nadkonfesionálně působící instituce, tak celé sítě „nových hnutí“ (náboženských, sociálních) a iniciativ, a velký vliv na ochotu lidí podporovat určité náboženské i politické názory a instituce mají média (Halík, 2006: 265-266).

Náboženství vždy nějak souvisela a souvisejí s politikou a mocí, v tom smyslu, že náboženství souvisí s posvátnem a posvátno samo je mocí, to jest představuje to, co člověka bytostně přesahuje, fascinuje a naplňuje posvátnou bázní. Touze získat či udržet si větší moc podléhají i představitelé „náboženské autority“ a násilí se může stát prostředkem k tomu. Někdy se tak silné emoce, jako je touha po sociální spravedlnosti, po osvobození svého národa či jiné skupiny zpod cizího područí či úsilí hájit „svůj lid“ před skutečným či domnělým ohrožením, obléknou do výstroje náboženských symbolů a rétoriky, a to jim vždy dodá nesmírnou zápalnou sílu a razanci. S přihlédnutím k dějinnému kontextu lze

vysledovat, jak je možné zneužít jakoukoliv myšlenku, ať už v jakémkoli z velkých náboženství (tamtéž).

Stejně jako mezi náboženstvím a mocí, neexistuje jednoduché a krátké spojení mezi „náboženským fundamentalismem“ a terorismem. Ne každý fundamentalismus⁶ se proměňuje ve fanatismus, a ne každý fanatismus v terorismus. Fundamentalismem můžeme označit určitou tendenci, styl prožívání, prezentování a předávání náboženství. Je to snaha redukovat mnohorozměrnost a pluralitu duchovního života, snaha dávat na znepokojující složité otázky příliš jednoduché a jednoznačné odpovědi.

Fundamentalismus je moderní jev, je to obranná reakce na určité jevy moderního a postmoderního světa, v němž se tradiční mentalita ocitla v defenzivě. Je bytostně antitradiční, jakkoliv se tradice stále dovolává. Nechápe a popírá totiž hlavní smysl tradice, spočívající v tom, že tradice je proud neustálých reinterpretací. Tradice uchovává smysl určitého náboženského učení a praxe tím, že v měnícím se světě mění do určité míry jeho formu - jinak by kvůli lpění na formě smysl přestal být postupně vůbec přístupný, srozumitelný, a tudíž věrohodný. Fundamentalismus má „náboženská fakta“ za něco, co už žádnou interpretaci nepotřebuje (tamtéž).

K fundamentalistickým postojům se uchylují většinou lidé, kteří se setkali s alternativními pohledy na svět a vyvolalo to v nich zmatek, pochyby a úzkost. Tyto problémy se snaží řešit stažením k dřívějším stadiím své religiozity, k jistotám „dávných dob“. Vlastní pochybnosti často promítají na druhé, zejména na liberálnější smýšlející členy vlastní komunity. Odtud může pramenit spojení fundamentalismus s agresivitou a vést most přechodu od fundamentalismus k fanatismu a násilí (tamtéž).

Překonat sklon k fundamentalismu lze snad jedině náboženskou výchovou s poukazem na schopnost zralé víry unést pochybnosti a nejistoty. Prevencí

⁶ Název fundamentalismus pro sebe vymysleli a na přelomu 19.-20. století byl spojován s hnutím v americkém protestantismu, které protestovalo proti liberální teologii manifestačním přimknutím se ke „starým zásadám víry“ (good old time religion), zejména k doslovnému chápání biblického textu (zvláště zprávy o stvoření v knize Genesis proti evoluční teorii) (Halík, 2006: 269).

konfliktů mezi náboženstvími pak může být mezináboženský dialog, který ale nemůže sám o sobě uhasit již probíhající války a také nemůže nahradit zodpovědnost politiků (tamtéž).

Fundamentalismus je moderní jev, obranná reakce na určité jevy moderního a postmoderního světa, v němž se tradiční mentalita ocitla v defenzivě. Moderna totiž s sebou přinesla nový vztah ke skutečnosti, jehož příznačnou rozvinutou formou byl materialismus a pozitivismus devatenáctého století. Fundamentalismus odmítá interpretující přístup k náboženství, zejména k tradici a Písmu, jakožto „liberalismus“ a „modernismus“, jakožto nebezpečný krok k jeho destrukci a znevážení a domnívá se, že jde o nelegitimní kompromis s duchem doby (Halík, 2007a: 21-22).

Peter Berger (in: Religion in a Globalizing World) hovoří o fundamentalismu jako o pokusu vrátit se nebo znovu vytvořit to, co je samozřejmé v chápání světa určité náboženské tradice, a má to být považováno za samozřejmé proti relativizaci moderního světa.

Fundamentalismus je podle Tomáše Halíka (Halík, 2003: 267) krizovým okamžikem v procesu zrání víry, pokusem přeskočit vlastní pochybnosti, vyvolané překvapivým setkáním s nečekaně komplikovaným světem, vrátit se k času svého prvotního rozhodnutí a opevnit se v jeho nadšení a jistotách. Zplozencem strachu je xenofobie, odpor k odlišným, rasismus a fanatismus všeho druhu, říká jinde (tamtéž). Těm se dobře daří zvláště v dnešní atmosféře úzkosti, úzkosti, která panuje u nás, ale třeba i úzkosti lidí, znejistělých složitým světem, v němž se prolínají kultury a etnika a dochází k migraci obyvatel. V této situaci jsou velikým pokušením všechny fundamentalismy, které nám nabízejí nějaká jednoduchá řešení, nabízejí svá jednoduchá řešení, jak svět rozdělit na my a oni, přičemž „oni“ jsou vždycky vinni a „my“ si svou úzkost můžeme vybit proti těm odlišným. Všem formám „jednoduchých odpovědí na složité otázky“ bychom, podle Halíka neměli důvěřovat, stejně jako bychom si měli dát pozor na všechny, kdo si myslí, že oni jediní mají recept na záchranu světa a že všichni, kdo jejich pohled nesdílejí, jsou hlupáci nebo nepřátelé lidstva. Velký úkol mají v této chvíli

křesťané, kteří si ale také nemohou myslet, ani církve, že mohou vzít „léčení společnosti“ do své režie. Jejich povinností je vytvářet společenství lidí dobré vůle přes všechny hranice, a neutíkat ze světa, před jeho těžkostmi (tamtéž).

Fundamentalismus Halík (Halík, 2005: 32) nazývá chorobou víry, která se chtěla opevnit v minulosti před zneklidňující složitostí života. Fanatismus, který je s ním často spojen, je jen zlostnou reakcí na následnou frustraci, na hořké a nepřiznané poznání, že tudy cesta nevede. Náboženská nesnášenlivost je často plodem skryté závisti vůči druhým, těm „venku“, která je závistí těch lidí, kteří si nejsou ochotni přiznat pocit hluboké nespokojenosti s vlastním duchovním domovem. Nemají sílu ho změnit ani opustit, a tak se k němu přimykají se zoufalou křečovitostí a snaží se odklidit ze scény vše, co by jim připomínalo možné alternativy. Své vlastní nepřiznané a nevyřešené pochybnosti si promítají do druhých, a tam s nimi bojují (tamtéž). Fundamentalismus je často daní za horlivost, s níž člověk odmítne svou vlastní dobu s jejími problémy, a za naivitu a utopičnost, s níž si svá přání promítá do minulosti či budoucnosti (Halík, 2004: 173).

Do pasti se zřítí každý fundamentalismus, který si také naivně svá chápání a své problémy promítá do textu, který hovoří o něčem jiném. Ve skutečnosti je fundamentalismus „modernistickou herezí“, protože jeho představa o tom, co je „základní“ je vždy projekcí toho, co fundamentalisté ve své době cítili jako jim drahou a ohroženou hodnotu. Fundamentalismus ve skutečnosti ignoruje tradici; zaklíná se jí, ale nebere vážně její dynamickou povahu, chápe ji jako uzamčenou pokladnici, kterou má střežit, nikoliv jako proud neustálých změn, které vyžadují interpretovat dokumenty s přihlédnutím k dobovému kontextu. „Tradicionalisté“ obvykle hájí velmi mělkou vrstvu tradice (Halík, 2003: 458).

Pro fundamentalisty, kteří se neustále odvolávají na posvátná Pisma, je příznačné, že zpravidla tyto prameny svého náboženství znají jen velice povrchně; skutečné porozumění celku nahrazují stereotypním citováním účelově vytržených citátů. Pro „vyléčení“ fundamentalistických sklonů některých věřících je proto potřeba, aby byli vzděláváni ve své vlastní tradici, předkládané

věrohodnou a kompetentní náboženskou autoritou (Halík, 2004: 293).

Fundamentalismus, bojovný tradicionalismus, uvnitř vlastní kultury, nebo u jejích protivníků, je reakcí na relativizaci náboženství a vlastních tradic. Největší námitkou bojovného islámu proti křesťanské civilizaci není, podle Halíka, ta, že je křesťanská, ale že tito „křesťané jen podle jména“ ztratili a zradili svou identitu věřících a nyní pod praporem globalizace chtějí připravit i islámskou civilizaci o její víru a její identitu (Halík, 2002: 195). Radikální islamismus je reakcí na pokusy necitelně „pozápadnit“ tradiční islámské společnosti, reakcí na sekularizaci, a také typickým příkladem zpolitizovaného náboženství, které nabylo militantní, křečovitě, fundamentalistické formy (Halík, 2005: 143).

„Proti-reakcí“ (Halík, 2007b: 88) agresivních forem islamismu, jakožto pokusu politicky instrumentalizovat náboženství, by kromě agresivního radikálního sekularismu či posílení křesťanského fundamentalismu, měla být také nová zralost, nový typ dialogu „víry a nevíry“, který by tomu, co je duchovně živé ve světě víry umožnil nově se setkat s tím, co je živé ve světě za tradičními hranicemi „náboženství“. Podle Halíka (tamtéž) není v současné době v našem světě nic důležitějšího než najít cestu mezi náboženským fundamentalismem a fanatickým sekularismem. Nebo jak také říká Peter A. Huff (in: *The Challenge of Fundamentalism for Interreligious Dialogue*) mezináboženský dialog nesplní svoje poslání, dokud neuzná fundamentalismy světa jako důležitého partnera v diskusi. Budoucnost mezináboženského dialogu je možné, pokud se nalezne společná řeč s fundamentalisty všech světových tradic. Fundamentalismus je náboženským fenoménem dvacátého století, a širší ekumenismus ho již více nemůže ignorovat nebo se ho děsit (tamtéž).

Islám je dnes nejrychleji se rozšiřujícím náboženstvím (Huntington, 2001: 62). Můžeme se zatím jen domnívat, že nebude chtít pro své další rozšiřování se a vymezování se vůči Západu, používat násilí, jak tomu bylo právě na Západě, který, jak připomíná Huntington (tamtéž) dobyl svět nikoliv nadřazeností svých idejí, hodnot nebo náboženství, ale především větší schopností používat

organizované násilí.

Jedním z důsledků globalizace, procesu srůstání světa, je, že se nám svět začal jevit malý, byť o to komplikovanějším a méně přehledným. Avšak překonání vzdálenosti ještě neznamena nalezení blízkosti. Jedinou výjimkou je, že prostřednictvím médií učinila technika velmi blízkou každému z nás hrůzu terorismu. Sice jde o virtuální blízkost, která ale budí velmi skutečné emoce. Prostřednictvím všech vynálezů a vazeb světa techniky a ekonomie se světy různých kultur a náboženství k sobě přiblížily, avšak nenalezly tím samým blízkost vzájemného porozumění. K nalezení blízkosti je potřeba zbavit se, vytrhat kořeny našich vzájemných předsudků a nevraživosti a léčit neuzdravené jizvy minulosti (tamtéž).

Mezináboženské vztahy mohou mít podobu buď vyrovnaného dialogu, ve kterém je hlavním cílem porozumění a nalezení společného, byť ne za cenu vytvoření jednoho náboženství. Avšak jednou z podob mezináboženských vztahů je i fundamentalismu, jakožto jakási obrana vlastní tradice před současnou modernizací, a z ní pramenící nevraživost či až nenávisť k odlišným.

2. Kapitola

2.2.1 Globalizace a její vliv na proměny mezináboženských vztahů v pohledu Tomáše Halíka

Jak jsme si již dříve řekli, je globalizace složitý proces, který má za důsledek nevídané propojování světa, překračování hranic ekonomických, sociálních a jak jsme již naznačili u Halíka, tak také náboženských.

Tomáš Halík, jakožto člověk, kterého evangelický teolog Pavel Hošek (in: Máš před sebou všechny mé cesty, 2008) vystihl jako člověka, jehož biosférou je „prolínání světů“, člověk, který žije „mezi“, bydlí „na hraně“, dokáže „čist znamená doby“, ale také nabídnout vcítivé porozumění dnešnímu člověku, a je obyvatelem mnoha světů, se jako takový věnuje také tématu náboženství v současné době, v době, kterou je moderní nazývat dobou globalizace.

Všimněme si nyní, jak se Halík věnuje proměnám náboženství, a to nejen jako vztahem člověka k něčemu, co ho přesahuje, ale také jako k prostředku, který umožňuje, či znesnadňuje komunikaci mezi lidmi nejen na lokální, ale především globální úrovni. Významně se věnuje také roli (katolické) církve a křesťanů v dnešní době.

Hovoří-li Halík o procesu, který souhrnně nazýváme „globalizace“, označuje jej buď jako proces *globalizace*, například ve smyslu procesu srůstání světa (Halík, 2007b: 176) ale používá též pojem postmoderní globální civilizace, odehrávající se v postmoderně, což je období po „konci novověku“. Proces globalizace označuje za sociokulturní revoluci, navazující na průmyslovou revoluci devatenáctého století, který výrazně ovlivnil nejen ekonomickou, ale též politickou a duchovní scénu (Halík, 2004: 93-94). Jednou z tváří globalizace, v její negativní podobě, jsou i katastrofy v přírodě (Halík, 2005: 16).

V knize Ptal jsem se cest (Halík, 1997: 286) Halík vystihuje paradox globalizace: „Naše civilizace vyšla definitivně z hranic tradičního světa do „globálního světa“, „světověku“, kde je propojen každý s každým, a přesto

škvírami fičí mráz osamělosti.“.

Filosofickou inspiraci pro pojetí globalizace našel Halík (Halík, 2005: 52) u Teilharda de Chardin, jehož by podle Halíka bylo patrně možno označit za prvního filosofa globalizace, byť tento pojem nepoužíval. Vize planetárního sjednocení lidstva se stávala stále více středem jeho myšlení. Teilhard se usilovně snažil hájit šance vědecko-technické civilizace, navzdory jejím úskalím a nebezpečím, na něž upozorňovala konzervativní kritika. Věřil, že se lidstvo planetizuje, a v tomto neodvratném procesu bude nuceno učit se koexistenci a spolupráci. Věřil, že se ve světě vytvoří nezníčitelné sítě vzájemných závislostí a to povzbudí velká sjednocovací hnutí. Ve svém vášnivém optimismu podcenil totalitarismy dvacátého století. Totalitní režimy bylo podle něj jen karikaturou a deviantní formou skutečné jednoty (tamtéž).

Globalizační tlak na sekulární (sekularizace ve smyslu „ústupu posvátného“, Halík, 2004: 125) pozápadnění světa, spolu s velkými civilizačními, ekonomicko-sociálními a morálními problémy liberálního modelu společnosti, vyvolaly v mnoha oblastech světa reakci, včetně nové náboženské mobilizace a politizace tradičních náboženství. Projevem toho je masivní návrat monoteistických náboženství (platí to zejména o islámu, evangelikálních církvích v USA, skupinách křesťanských disidentů ve středovýchodní Evropě) do veřejné politiky v poslední čtvrtině dvacátého století. Epochu postmoderní globální civilizace Halík označuje za dobu postsekulární⁷. Řešení velkých otázek, před nimž stojí „globální vesnice“, vyžaduje spojenectví přes všechny názorové hranice a velké náboženské komunity, a církve jakožto důležití „globální hráči“ nemohou být z tohoto dialogu vyloučeny. Partnerský dialog započal i mezi teologií a přírodními vědami, církvemi a nevěřícími (tamtéž). Stěžejní otázkou budoucnosti této planety, která prochází jednou z nejvýraznějších socio-

⁷ Jako teologický pojem sekularizace neznamená ani zesvětštění náboženských hodnot nebo jejich vypuzení z veřejnosti, ale uznání, na základě víry, samostatnosti a účelnosti vlastního světa. Sekularizace se obrací proti náboženskému přisvojení profánních dějin a službu křesťanů společnosti a jejich přínos k výstavbě lidštějšího světa počítá mezi jeho nejvlastnější povinnosti (Teologický slovník, 1996: 295)

kulturních revolucí, totiž přechodem ke globální civilizaci, je dorozumění těch, kteří vnímají svět z různých perspektiv, v rámci odlišného myšlenkového prostoru, čili vztah plurality a univerzality (Halík, 2003: s. 322).

Náboženství je skutečnost, mnohonásobně propojená s kulturou a společností, je to komplikovaný jev, který se v mnoha ohledech proměňuje spolu se svým socio-kulturním kontextem, ale zároveň také na tento socio-kulturní kontext aktivně působí. Představuje určitou zkušenost a zároveň je interpretací této zkušenosti. Pro současnou dobu je charakteristický ústup posvátného, sekularizace, která sice významně, avšak ne nezvratně ovlivnila část západního světa a která procesem globalizace bude spíše narušena než rozprostřena po celé planetě (tamtéž).

Proměny našeho světa, a proměny vnímání světa, charakterizované hesly „postmoderna“ a „globalizace“, znamenají také otevření nového náboženského prostoru, nebo přesněji, otevření nového kulturního prostoru, nového socio-kulturního kontextu (či paradigmatu), do něhož, kromě jiného, vstupují nejrůznější náboženské jevy a proudy. Tradiční náboženské instituce a národní stát sice ztrácejí v procesu globalizace svůj dřívější význam, avšak náboženský i politický život i globalizované proudy náboženské aktivity si razí nové cesty, nově se diferencuje. Novým úkolem či výzvou pro dnešní dobu, pro politický, kulturní i duchovní život lidí, je naučit se žít v podmínkách radikální plurality. Svět náboženství se bude v tomto nově strukturovaném duchovním prostoru muset učit zvládat napětí mezi dvěma odlišnými tendencemi – s pokusy zvládat napětí působená náročným životem v radikální pluralitě cestou náboženství, odstraňovat napětí mezi jednotlivými „světy“, a na druhé straně se snahou víry – vydržet žít uprostřed paradoxů (tamtéž).

Stěžejními hodnotami křesťanství je víra, naděje, láska. Do protikladu k tomu navrhuje Halík (tamtéž) tři hesla pro pozdní modernu, která vytvořila technická civilizace, a to rychlost, blahobyt a zábavu. Technika, která, jak Halík souhlasí s Heideggerem (Halík, 2003: 53) překonala všechny vzdálenosti, nevytvořila žádnou blízkost. V takovém světě se ztrácí lidská tvář, ale i samotná

komunikace (tamtéž). To je také to, co je pro proces globalizace charakteristické: překonání vzdáleností na technicky dokonalé úrovni, avšak jako důsledek toho ztráta blízkosti, důvěrnosti.

Svět se začal jevit malým, byť o to komplikovanějším a méně přehledným, žádná destinace už není daleko. Ale chybí mu blízkost, a právě vytvářet blízkost považuje Halík (Halík, 2007b: 176) za duchovní úkol, který nelze delegovat na žádný technický nástroj své expanze, svého ovládnutí světa. Blízkost totiž podle Halíka vzniká tak, že si budeme bližními (tamtéž).

Proces globalizace není něčím, co probíhá mimo nás, nebo něco, co bychom měli sledovat s tím, že do toho nemůžeme zasáhnout. Jak Halík (Halík, 2004: 193) připomíná, neměli bychom sledovat globalizační proces, u něhož musíme počítat s tím, že vyvolá v různých místech světa i protichůdné reakce a zostření konfliktů, jen jako jakési anonymní dění, které probíhá slepě, řízeno svou vlastní, nám těžko pochopitelnou logikou, a které zcela ignoruje míru naší účasti a pochopení. Jednou z charakteristik globalizace je to, že zde není žádná určitá ekonomická či politická síla, která by třímala v ruce kormidlo a kterou bychom mohli označit za ono řídicí centrum celého dění. Avšak právě proto, že toto dění nemůže ovlivnit mocensky, můžeme přispět alespoň tím, že se budeme snažit do hloubky analyzovat naděje i úskalí, které tento proces v každé chvíli přináší, a že toto zamyšlení přispěje k tomu, že budeme také v rámci svých možností na místech, která zaujmeme, zodpovědně jednat (tamtéž).

To, že stále více lidí vnímá svoji omezenou možnost zasáhnout do dění, se projevuje například i na povaze demokracie a ochotě lidí účastnit se voleb, všímá si Halík (Halík, 2007b: 213). Do krize se klasická demokracie dostává tím, jak jsme všichni postupně stále více vtahováni do globální společnosti. Umíme zacházet s demokratickými mechanismy v rámci národních států, avšak jejich role slábne. Rozhodující moc v ekonomickém, a tudíž i politickém světě mají a stále více budou mít nadnárodní korporace, působící ve sféře, kam mechanismy demokracie nedosahují. Občané zejména menších států si uvědomují stále omezenější moc zástupců, které si volí, a proto klesá slábne ochota účastnit se

voleb a alespoň takto se podílet na politickém životě. Občané se sami necítí být spoluhráči, necítí se být vtaženi do hry, necítí spoluzodpovědnost, necítí se „být osloveni jménem“. Avšak právě z ochoty investovat svou energii v občanském životě žije demokracie, zatímco z politické pasivity žijí diktatury a totalitní režimy (tamtéž).

V dnešním, procesem globalizace proměněném, světě má každý svoji důležitou úlohu. Není to, jak připomíná Halík (Halík, 2005: 107) žádná **globální odpovědnost**, která podle něj „může být výrazem oné namyšlenosti „bohů na zemi“, která nás odvede do mlhavé říše „kosmických pocitů“, kde lehce zapomeneme na tu faktickou odpovědnost, kterou má každý z nás“ – ne za globus, ale za to, co jen jemu a nikomu jinému bylo skutečně svěřeno do správy a pečování. A jak také říká (tamtéž) dále „když rezignujeme na domnělou funkci velitelů všehomíra, pocítíme velkou úlevu. Pokora a pravda osvobozují a uzdravují.“

Nejsme a nemůžeme být subjekty „globální odpovědnosti“, protože nerozumíme všemu, a i kdybychom chtěli, nemáme vše ve své režii, byť například jsme zodpovědní (i jako křesťané) za současnou podobu naší civilizace, která je terčem nenávisti islámských radikálů (zvláště Západ, křesťanství, Židé a kapitalismus, jakožto viníci vši bídy a zkaženosti ve světě) (Halík, 2004: 119). Odpovědnost je konkrétní a osobní, má však zároveň bytostně dialogickou povahu. Je výrazem vztahu, jako odpovědnost nesená v mnoha případech společně s druhými, různým způsobem, každý podle své osobní situace, zejména podle různé míry svého poznání. U věřícího člověka takový dialogický vztah ke světu, oproti vztahu monologickému, manipulujícímu, předpokládá a zahrnuje vztah k horizontu „absolutního Ty“ (tamtéž).

Z dění v procesu globalizace vyplývá řada negativních jevů. Jedním z nich jsou i dopady, jaké má zvýšená mobilita či lepší přístup ke vzdělání jedněch a špatný či žádný ostatních. V procesu modernizace a později, když se některé rysy západní moderní kultury začaly přelévat přes hranice Západu, a nastal děj, který nazýváme globalizací, otevřela se možnost cestovat, poznávat či pracovat v

zahraničí, což neméně platí i pro představitele „náboženství vzdělanců“ (Halík, 2002: 79). To jsou ti z Halíkova zjednodušeného dělení náboženství na verzi lidovou, která toleruje lidskou pověřivost, a „verzi pro vzdělance“, což jsou ti, kdo nejčastěji reprezentují své náboženství na mezinárodních setkáních. Tito lidé, náboženští vzdělanci, se přes hranice náboženství začali sbližovat natolik, že se často cítí jedni druhým mnohem bližší než těm, kteří patří k „lidové vrstvě“ jejich vlastního náboženství. Na lidové vrstvy věřících naopak začala spíše dopadat stinná stránka globalizace, včetně prohlubování sociálních obtíží v řadě zemí. Lidé bez přístupu k vzdělání západního typu vnímají projevy a důsledky globalizace jako ohrožení vlastních tradic, víry a identity. Někteří se pak díky tomu stávají snadno ideologicky či politicky manipulovatelnými ze strany náboženských fundamentalistů a extrémistů až po „náboženské teroristy (tamtéž).

Každé náboženství, stejně jako každá kultura, má svá specifika, svůj způsob „prožívání“. Ani jedno nejde sjednotit, univerzalizovat. Halík (tamtéž) přirovnává náboženství k humoru, když hovoří o možnosti univerzalizace náboženství. Náboženství stejně jako humor je vztaženo ke konkrétnímu, k zvláštnímu, je hluboce vázáno na kontext, zaměřeno na člověka. V náboženství, podobně jako v humoru, je důležité, že člověk náhle uvidí věci z nového úhlu, v mžiku něco pochopí, najednou dostane všechno nový význam a smysl. Proto je těžké ignorovat kulturní kontext a chtít vytvářet univerzální pojítka, neboť náboženství není jen nástroj, jenž slouží při regulaci mezinárodních vztahů (tamtéž).

Globalizační proces propojuje nejen ekonomické a politické struktury, nýbrž vtahuje do sítě vzájemného propojení i kulturní a duchovní složku života. Jedním z prvních impulzů ke globalizaci mohl podle Halíka (Halík, 2002: 164) být Ježíšův misijní příkaz: Jděte do celého světa a získávejte mi učedníky. Učedníci se poté rozběhli šířit evangelium po římském impériu. Touha přinést evangelium do všech končin světa dávala Evropě neobyčejnou dynamiku. Inspirovala mořeplavce, objevující nové kontinenty, jež se však staly prostorem nejen pro náboženskou misi, ale i mocenskou a hospodářskou expanzi. Vůli k

misii a expanzi i přesvědčení o univerzální platnosti vlastních hodnot převzalo osvěcenství jako kulturní nástupce křesťanské víry; víru ve své vlastní misijní a mesiánské poslání – totiž šířit své hodnoty a ideály do celého světa – učinily součástí svého „civil religion“ Spojené státy americké, coby dědic Evropy a nový vyvolený národ (one nation under God). Ne náhodou se touha spojit celý svět stala technicky možnou v „americkém“, dvacátém století. Zdokonalila se technická stránka tohoto spojení, hodnotou se stala komunikace sama, obsah je o to rozpačitější (tamtéž).

V oblasti duchovní a kulturní proces globalizace zasahuje podle Halíka (Globalizace a globální problémy, 2006: 291) mimo jiné také sféru hodnotové orientace, životního stylu a způsobu vnímání světa, a tyto změny v duchovní oblasti se zpětně promítají i do jednání lidí ve sféře ekonomie a politiky. Globálním jevem je podle Halíka (tamtéž) revitalizace a repolitizace náboženství, jakožto jednoho z nejvýznamnějších nositelů skupinové identity, zejména tam, kde se skupiny cítily ohroženy unifikujícím tlakem globalizace. Nedošlo tak na předpoklady ze sedmdesátých let dvacátého století, že role náboženství bude v budoucnosti rapidně slábnout.

Proces globalizace působí na proměny sociální role náboženství v několika ohledech. Globalizace vede k náboženské pluralitě, v řadě společností mizí monopolní postavení náboženských organizací, relativizují se jejich nároky na univerzalitu. S oslabením tradičních náboženských struktur se šíří jak náboženský individualismus, tak alternativní formy náboženství a funkcionální alternativy náboženství. V pluralitní společnosti se utvářejí nové podoby tradičních náboženství a ty pak zpětně ovlivňují původní komunity. Globalizace a její průvodní jevy vyvolávají jako reakci náboženský fundamentalismus, který někdy nabývá forem fanatismu. Globalizace napomáhá růstu vlivu „globálních náboženských vůdců“ (tamtéž).

Pokud jde o posilování vzájemného kontaktu náboženství, tak ten někdy

posiluje synkretismus⁸ a „vícečetnou náboženskou identitu“. Také rostou ekumenické snahy a snahy o mezináboženský dialog. Objevují se snahy o dialog a spolupráci mezi politickými a náboženskými elitami, od náboženství se čeká „spiritualita globalizace“, péče o „etické minimum“ a kritický korektiv negativních či jednostranných dopadů globalizace. Za určitých okolností však kontakt náboženství vede ke střetům (tamtéž).

V tomto věku, který si velice cení svobody a plurality, nemá možnost oslovit současného člověka žádné jednotlivé náboženství, podobně jako žádný jednotlivý myšlenkový, kulturní či politický proud, samo, bez ostatních. Do veřejného prostoru do poslední čtvrtiny dvacátého století vstupují velká náboženství jako významní světoví hráči (global players), jimiž vždy byli, podobně jako šlechta, příslušníci katolického kléru, jakožto ti, kdo žili a mysleli evropsky (Halík, 2002: 221). Mohou tam vstoupit, pokud jsou ochotna respektovat pravidla svobodné společnosti, a co je důležitější, mohou tam vstoupit již zásadně jen „v plurálu“, společně, ve vzájemném dialogu (tamtéž). Úkolem dnešní církve není jednohlasnost, ale vzájemná komunikace, komunikace „navenek“. Zásadní úkol třetího tisíciletí pro křesťany i celé lidstvo je „umění komunikace“. A zároveň je potřeba duchovního prohloubení, aby bylo o čem komunikovat (tamtéž).

Monolitní „křesťanská říše“ se rozpadla ve středověku na oddělené denominace, a ve stejné době vznikly národní státy (tamtéž). Nový „globální mezinárodní řád“ nebude nějakým vzkříšením středověké jednoty, a totéž se nedá čekat ani od „semiglobalizačních procesů“ jako je proces evropské integrace. Představa jakékoliv uniformní kulturní a politické jednoty vznikající globální civilizace, je podle Halíka nereálná (tamtéž).

Sebevědomé přesvědčení západního světa o univerzalitě křesťanské víry a všeobecné platnosti jejích hodnot, zahájilo proces globalizace. Jedním z paradoxů globalizace je, že je zároveň „univerzalizace partikulárního a partikularizace

⁸ Náboženský synkretismus je mísením různých okrajových, ale i podstatných prvků z různých zdrojů, jehož následkem bývá spontánní nebo vědomé vytváření nových náboženství (Štampach, 1998: 180)

univerzálního“. To, mimo jiné, znamená, jedna konkrétní, tj. západní civilizace se sice celosvětově rozšířila, tím však zároveň v konfrontaci s ostatními zakouší svou omezenost a částečnost. Její nárok na obecnou platnost je mnoha způsoby zpochybňován. Relativizace vlastní kulturní identity je často spojena s relativizací náboženství, protože jednou z hlavních sociálních rolí náboženství je vyjadřovat a posilovat vědomí identity dané společnosti. Tato relativizace náboženství a vlastních tradic však vyvolává zároveň opačnou reakci – fundamentalismus, bojovný tradicionalismus, a to opět jak uvnitř vlastní kultury, tak u jejích protivníků (tamtéž).

V procesu globalizace slábne role národního státu, klasických institucí, jako jsou politické strany a odborové organizace. Církev, stát, politické strany, odbory apod. ovšem zřejmě nezmizí, zeslábla však jejich „socializační role“, jakožto toho, kdo předává hodnoty, vytváří „společný jazyk“ a ovlivňuje styl života i myšlení (Střet civilizací?, 2002: 179-180).

Halík (Halík, 2002: 196) se domnívá, že v době „globalizace občanské společnosti“ nedojde k úplnému zániku národních států, politických stran, náboženských konfesí a institucionálních struktur křesťanských církví. Domnívá se však, že jejich význam a role budou nadále klesat a bude růst význam politických a náboženských hnutí. Za velmi důležitou pro budoucnost považuje spolupráci mezi politickými a náboženskými hnutími. V době, kdy velké politické a náboženské instituce jsou byrokraticky studené a lidsky nepřesvědčivé, lidé nechtějí zůstat v anonymní roztržitosti izolovaných jednotek a tíhnou ke menším celkům, regionům, lokálně působícím občanským iniciativám a náboženským seskupením. To snad přináší jistá nebezpečí provincialismu a sektářské mentality (tamtéž). Ostatně jinde také Halík (O posvátnu, 1993: 42) připomíná, že pro postmoderní spiritualitu je spíše než návrat k tradičním náboženstvím, typické oživení sekt, a to ať už živených náboženstvími Orientu, úzkostí z blízkého konce světa nebo fundamentalismem evangelikálních a letničních křesťanských skupin, ale také široká škála religiózních a pseudoreligiózních prvků označovaných jako New Age,

esotericko-magické, psychoterapeutické praktiky či elementy východní spirituality apod.

Je však potřeba si také uvědomit, že na rozdíl od tradiční společnosti člověk už nežije v jedné takové skupině a je zpravidla účasten díky médiím a jiným komunikačním prostředkům na životě mnoha dalších. Hrozí mu tak spíše než izolace v jedné lokální identitě vnitřní roztržičnost jako doprovodný jev „mnohonásobné identity“. Významnou roli „vnitřní integrace“ lidské osobnosti by podle Halíka (Halík, 2002: 197) mohla hrát víra. Víra, která znamená překonání fixace na sebe, znamená otevřenost – k ní nutně patří otevřenost pro druhé. Ve víře vždy jde o „ty“, „já“ věřícího se konstituuje ve vztahu k Bohu a k bližnímu (tamtéž).

Integrovaní roli k propojení dosud izolovaných kultur, která by propojila jednotlivé kmenové a národní zkušenosti, by mohla převzít takzvaná „velká vyprávění“, o které si podle Halíka (Halík, 2005: 132-3) říká právě doba globalizace. K tomu ovšem nelze použít žádnou ideologii, nýbrž cestou je proměna náboženství, spočívající v tom, že nechá do nově se utvářejících perspektiv proudit Boha jako Ducha, který není nadpřirozený jev, ani idea, ale činnost (tamtéž). „Postmoderní doba“, v níž žijeme, byla charakterizována jako doba, v níž skončila všechna „velká vyprávění“. Je to však zároveň doba, kdy se mnohé příběhy, které byly uloženy v naší kulturní paměti, vracejí v nových interpretacích, zasazeny do nového kontextu, do našich životních situací (tamtéž).

Kulturní klima, které Halík (tamtéž) nazývá globalizací či postmodernou, vystavilo všechny národní tradice velkému příboji plurality vlivů, že sice tradice přetrvávají, ale jakožto roztržičné. Už to nejsou mohutné monolity, nýbrž spíše drobné pestré kaménky, které se neustále přeskupují (tamtéž). Podle Halíka (Katolická identita v multikulturním světě, 1998: 29) je třeba brát vážně pluralitu kultur, uvědomit si, že pravda není „jednohlasá“ (univokální), že je spíše „symfonická“, mnohvrstevná. Že je možné pluralitu kultur dnešní „globální civilizace“ chápat jako výzvu k dialogu, v němž lze zaujmout stanovisko. Není snad nutné se zastavit u pouhého konstatování plurality a „laciné tolerance“, která

namísto setkání a dialogu klade model světa jako televize, vysílající paralelně na mnoha televizních kanálech (tamtéž).

Nezaměnitelnou úlohu v současném světě by měla mít *církev*. Ta by se především měla učinit solidární se současným světem a jeho problémy (Halík, 2007b: 82). Možná můžeme říci, že i církev sehrála svoji „globalizační“ úlohu, a to svým misijním úsilím, tím, jak vyšla oslovit svět. (Halík, 2004: 162-165). Světem, který křesťané považují za svěřený dar, a křesťanská víra vyznáním „věřím v Boha Stvořitele“ se zavazuje k postoji úcty ke světu jakožto svěřenému daru (Halík, 2005: 90).

Halík (Halík, 2003: 142) připomíná, že ve dvacátém století dostalo lidstvo poprvé ve svých dějinách do rukou prostředky, jimiž mohlo totálně zničit život na této planetě. K tomu nedošlo, a před lidmi se otevírá nová budoucnost, skutečnost, kterou by člověk, nejen věřící křesťan, pro něhož „věčný život“ není „posmrtným životem“, ale jde o to, co se děje „ve světě“ dnes, měl přijmout vděčně a odpovědně (tamtéž). Křesťan je na jedné straně varován, aby nepodlehil iluzím ideologie pokroku a slibům vybudovat nebe na zemi. Na druhé straně se však nesmí zbavovat odpovědností, které vyplývají z jeho občanské existence uprostřed světa a společnosti. Má být solidární se všemi, kteří pomáhají zlidštit životní podmínky pro své bližní a zasazují se o spravedlnost a právo (tamtéž). Křesťanská víra a církev není jakousi alternativou k převládajícímu politickému režimu. A i ti lidé, kteří svou víru realizují v tradičním prostoru katolické (nebo evangelické, pravoslavné, židovské) kultury participují prostřednictvím médií na docela jiné kultuře, a ta je do určité míry také ovlivňuje. I lidé, kteří se označí za věřící v tradičním církevním smyslu, jsou dnes „obyvateli více světů“ a mají „několik identit“ (tamtéž).

Křesťanská víra je postavena na zkušenosti svobody, se kterou stojí a padá biblický pohled na Boha, svět a člověka, svobody těžké, náročné, nutící volit a nést zodpovědnost (tamtéž). Křesťanská spiritualita by pro neměla vést k úniku od naší zodpovědnosti za společnost, do níž jsme postaveni, ale naopak být

vnímavá ke znamením doby i v kulturním a politickém klimatu současného světa (Halík, 2007b: 44-45). Vždyť takovým pokusem přiblížit se současné době a současnému člověku byl v katolické církvi Druhý vatikánský koncil. Podle něj se církve měla především učinit solidární se současným člověkem, se současným světem a jeho problémy (tamtéž). Podle závěrů tohoto koncilu je třeba pracovat pro sjednocování lidstva, překonávat hradby předsudků, skupinových nepřátelství, nacionalismu, pěstovat dialog mezi lidmi různých kultur a věr, upevňovat mír a solidaritu zejména bohatších národů s chudými; doporučuje a vyzývá také k široké spolupráci s „lidmi dobré vůle“, nezávisle na jejich vyznání a přesvědčení (Halík, 2004: 219).

Víra a náboženství nejsou totéž. Avšak jak jinde Halík připomíná Halík, 2003: 483) postavit křesťanskou víru, jakožto specifickou životní orientaci, proti náboženství by znamenalo ztratit půdu pro dialog s mimokřesťanskými duchovními tradicemi. Křesťanská víra dneška má i svůj „desakralizační“ aspekt, a ke „katolicitě“ patří i hledání komplementarity mezi křesťanskou tradicí a moderní sekulární kulturou Západu. Má-li dnes katolická církev nějaké poslání, pak je to podle Halíka (tamtéž) možnost přispět k určitému porozumění mezi světem tradičních náboženství, zejména islámu, a sekulárním světem Západu. Pokud nevyhnutelné setkávání islámského světa a Západu nebude mít dimenzi duchovního, kulturního a náboženského dialogu a hlavní slovo budou mít teroristé a vojensko-političtí stratégové, může se náš svět zřítit do katastrof. Mezináboženský dialog je jedním z imperativů doby globalizace (tamtéž).

Nebo jak o tom také Halík mluví jinde (Halík, 2004: 73), je klíčovým úkolem dnešní církve posilovat na jedné straně „abrahamovskou ekumenu (včetně vztahu k islámu) a na druhé straně hledat body návaznosti se sekulární společností Západu – s perspektivou určitého zprostředkování mezi těmito světy, mezi nimiž dochází nejen k rostoucímu neporozumění, nýbrž k svět ohrožujícím výbuchům.

Inspirací pro společnost doby globalizace by mohl být pohyb uvnitř křesťanstva, který Halík (tamtéž) označuje jako ekumenické hnutí. Teprve na

Druhým vatikánském koncilu katolická církev oficiálně uznala několik skutečností, které tvoří předpoklady pro opravdový ekumenismus, na rozdíl od dřívějšího „unionismus“. Uvědomila si, že na své cestě dějinami potřebuje komunikovat s ostatními křesťany, kteří k ní v rozdílném stupni tajemným způsobem náležejí, byť s ní nemají plnou jednotu v učení, v praxi a v církevním zřízení. Kromě tohoto průlomu znamenal Druhý vatikánský koncil také otevření se k širšímu ekumenismu, k vstřícnému spolužití a chápavému sblížení katolické církve s mimokřesťanskými náboženstvími a sekulárním humanismem. A právě tento širší ekumenismus bude zřejmě klíčovou úlohou křesťanů na prahu „globálního věku“. Nemáme jiný glóbus, nemáme jinou rozumnou alternativu, než se naučit žít zodpovědně spolu v jednom mnohonásobně propojeném prostoru (tamtéž). A ještě jinde Halík hovoří o zemi, to když ji přirovnává k malému korábu, plujícím nekonečnou tmou vesmíru, „daleko od všech slunců“; a na jedné palubě této ohrožené lodi se musíme naučit žít společně (Halík, 2005: 203).

Významnou roli ve světě náboženství, politiky a kultury, by měly sehrávat v současné době také *univerzity*. Ty by měly více přispívat k dialogu kultur a náboženství a tím také k prevenci možných globálních konfliktů. Jedinečnou a dosud nevyužitou šanci by v tomto úsilí mohlo sehrát křesťanské myšlení, které má šanci komunikovat na dvě strany: využít toho, že má mnoho společných rysů s islámem a židovstvím, s nimiž je křesťanství spojeno v rodině „abrahámovských náboženství“, tak na druhé straně i se „sekularitou“ či „laickým humanismem“ Západu, neboť tato kultura se vynořila z lůna křesťanství (Halík, 2004: 284-286).

Proces globalizace nás a náš svět zcela pohltil. Ale nejsme bezmocní, každý má svoji zodpovědnost, za svůj život a za svoji situaci. Takřka básnický vyjádřený paradox globalizace jakoby vystihl podstatu tohoto procesu a nám pomohl pochopit lépe myšlení Tomáše Halíka: „Náš svět je srostlý v radostech a nadějích, vášních a bolestech, úzkostech i zločinech. Není centrum a periferie.

Všichni jsme v centru, všichni jsme na křižovatce. Všichni jsme přibiti na kříž paradoxů našeho světa.“ (Halík, 2002: 63). Každý z nás má úkol usilovat o to, porozumět „znamením času“, chápat události v širokém toku dějin, do nichž jsme stavěni, jako výzvy, na které musíme v pravý čas – to jest nyní – odpovědět (tamtéž). Interpretaci světa, kterou si Halík (Halík, 2005: 238) zvolil, označuje slovem víra, která ale není jen naší volbou, ale je už odpovědí na výzvu, která ji předcházela.

2.2.2 Problém vztahů mezi „náboženstvími“

Viděli jsme u Tomáše Halíka, že mezináboženské vztahy patří neodmyslitelně do dnešní, procesem globalizace proměněné doby. V podobě náboženského fundamentalismu a z něj mnohde pramenícího násilí se může jevit poněkud černobíle, jakožto mezináboženský dialog je však složitým úkolem, vyžadujícím určité úsilí a spolupráci.

Výše jsme se již pokusili vymezit pojem náboženství i mezináboženský dialog. Podívejme se teď nyní na jedno z úskalí či určitou nejednoznačnost, která se v předpokladech mezináboženských vztahů může objevit, a to u **Ivana Štampacha**. Je to problém diversity, bohatosti a různosti „náboženství“, která vstupují do dialogu. Podle Štampacha (Mezináboženský dialog, 2007: 23) totiž při bližším pohledu na náboženskou scénu zjistíme, že jednotlivá náboženství sama o sobě do skutečného dialogu nevstupují. Žádné z nich nemá nikoho, kdo by za ně mluvil. Míra institucionalizace jednotlivých náboženství je různá, ale ani tak organizačně propracované náboženství jako křesťanství neexistuje jinak než v podobě četných na sobě nezávislých a nepropojených institucí, které v zásadě mluví každá jen za sebe (tamtéž).

Tomáš Halík (Halík, 2008: 26) se této otázce věnuje také a říká, že nelze vést dialog mezi náboženstvími, jen dialog mezi lidmi, mezi pestrými skupinami věřících. Obrací se zpět k osvícenství, které si zvyklo užívat pojmu náboženství jako označení „rodu“ (genus) pod nímž jsou různé „druhy“ (species), jako je křesťanství, judaismus, islám, buddhismus apod., a které navazovalo na představu evropských kolonizátorů raného osvícenství, že všude musí být „něco jako křesťanství“ (resp. křesťanství jejich doby). Označovat však například buddhismus či hinduismus za „náboženství“ není podle Halíka (Halík, 1997: 246) zcela bezproblémové. Mají totiž mnoho forem a jsou snad ještě vnitřně diferencovanější než křesťanství. Buddhismus se však blíží spíše filosofii a hinduismus je prostě typem kultury, která je samozřejmě zcela prostoupena

duchovními prvky (tamtéž).

Štampach (Mezináboženský dialog, 2007: 28) uzavírá, že komplikovaný a nejednoznačný fenomén označovaný slovy religio, náboženství, je vnitřně rozrůzněný a jeho integrální součástí je paralelní koexistence proměnlivých nositelů této různosti, ale i jejich konfrontace v podobě konfliktů i v podobě vzájemného poznání, uznání, dialogu a sdílení a spolupráce (tamtéž).

Jeden z průkopníků mezináboženského dialogu a současný angažovaný autor dialogu, **Raimon Panikkar**, který o sobě prohlašuje, že je zároveň katolickým křesťanem, buddhistou, hinduistou a sekulárním člověkem (tamtéž), používá pro označení dialogu mezi náboženstvími pojem *intra-religious*, a rozšiřuje ho z původního významu, kdy šlo o dialog směrů uvnitř jednoho náboženství (např. křesťanský ekumenický dialog) na vztahy na celé náboženské scéně (tamtéž).

Podle Panikkara (Panikkar, 1999: xv) se dnes lidé setkávají na úrovni čistě objektivní, na neutrální půdě doktrín a názorů, nebo na čistě subjektivní úrovni, na půdě sympatií či antipatií na různé úrovni, na půdě osobních vztahů. Oba typy vztahů k člověku patří, ale k jeho plnému lidskému naplnění jsou nedostatečné. Svět je víc, než jen objektivní skutečnost, a druzí víc než samostatní jedinci. Pokud se dialog dotýká celé naší osobnosti a odkrývá naše masky, začíná dialog mezi náboženstvími (intrareligious dialogue) (tamtéž).

Pannikar (tamtéž) také uvádí praktická pravidla pro dialog mezi náboženstvími, který se může odehrávat na různých úrovních. Je to rovnocenná příprava na setkání na obou stranách, což zahrnuje kulturní i teologickou přípravu. Jakýkoliv dialog, včetně náboženského, závisí na kulturních předpokladech partnerů, a přehled o kulturních odlišnostech může zabránit nedorozuměním. Mezi těmi, kdo se účastní setkání, musí také být vzájemná důvěra. Také se musí pečlivě rozlišovat různá témata (teologická, praktická, institucionální, apod.), aby se předešlo zmatkům (tamtéž).

Zajímavé je Panikkarovo pojetí ekumenismu. Hovoří o takzvaném ekumenickém ekumenismu (ecumenical ecumenism) (tamtéž). Křesťanský

ekumenismus usiluje o jednotu mezi křesťany, bez toho, že by potlačil jejich různost. Cílem je vždy větší porozumění, ve větší oddanosti principům společným všem křesťanským vyznáním. Shoda nutně neznamená jednotnost názorů, ale soulad osvěcených myslí (tamtéž).

Ekumenický ekumenismus se snaží rozšířit tuto otevřenost na celou lidskou rodinu. Cílem je lepší porozumění, korektivní kritika, a dokonce vzájemné obohacení mezi náboženskými tradicemi světa, bez toho, že by se rozředovalo jejich vlastní dědictví nebo odhadovala možná shoda nebo dokonce neredukovatelné odlišnosti. Úkol je stále ještě před námi, ale už můžeme vidět uzrávat některé plody. Ekumenický ekumenismus má jak křesťanský tak ekumenický význam. Křesťanský ekumenismus, pokud má být opravdu ekumenický, nemůže být redukován na vyrovnávání účtů mezi křesťany, nebo hojení starých ran. Musí také vzít do úvahy celosvětovou situaci a pokusit se najít místo všech náboženství světa v „křesťanské ekonomii spásy“, bez nějakého předchozího podřizování ostatních náboženství křesťanskému porozumění (tamtéž)

Vedlejším produktem tohoto ekumenického přístupu je, že poskytuje nejlepší možnost správné perspektivy, dokonce i v pouze křesťanských sporných bodech. Katolíci a protestanti by mohli mnohem snáz objevit odlišné souvislosti a pochopit plně jedni druhé, pokud by například pokud jde o svátosti se snažili pochopit jejich podstatu v hinduismu, namísto toho, aby se dohadovali ze svých vlastních tradičních hledisek. Při pohledu v širším a obecnějším horizontu se odlišnosti a běžné pohledy ukážou. Abychom pochopili „problém“, který se společně snažíme vyřešit, potřebujeme pochopit naše různá hlediska. Ale kvůli tomu musíme postavit hlediska do širšího kontextu, který nabízí kontext ostatních náboženství (tamtéž).

Ekumenický ekumenismus by mohl být cestou světových náboženství, jak vstoupit do mnohohlasého dialogu, sladění, sblížení náboženství, to jest všech tradic, které se zabývají lidskou konečností. Neznamená to stejnost, ale přináší to naději, že dnešní nesouzvuk se přemění v zítřejší souznění. Ekumenický

ekumenismus představuje společné hledání pravdy ve skutečně dialogickém přístupu, ve kterém se náboženské tradice otevírají nejen jedna druhé, ale také dalším možným rozměrům imanence a/nebo transcendence (tamtéž).

Rozlišování „my“ a „oni“ leží v základech současného špatného rozpoložení člověka, a zejména náboženství, která se zabývají problémy konečnosti, jsou velice citlivé na exkluzivismus, který druhé zavrhuje. S tím, jak jsou lidé schopni spolu komunikovat na náboženské úrovni, souvisí i to, jaké jsou lidé schopni mít vztahy na úrovni žití, což také je nejnaléhavější otázka dnešní doby. Pak by nebylo nutné vyvolávat množství světových hladomorů a jaderných zbraní, aby bylo v této věci jasno. Je zřejmé, že potřebujeme napsat síly všech tradic lidstva, abychom překonali tento rozpor (tamtéž).

Mírové soužití různých ras, etnik a náboženských skupin se stalo globálním fenoménem. Nejlepším modelem pro pochopení náboženství v globalizovaném světě je podle Petera Bergera (in: Religion in a Globalizing World), který také používá termín náboženská globalizace (religious globalization), pluralismus. Jediným náboženstvím, které se, narozdíl od ostatních, neglobalizuje, je japonský šintoismus. Pluralismus je mírové soužití různých rasových, etnických a náboženských skupin, mezi nimiž probíhají sociální interakce. Vedle toho je pluralita náboženských skupin, které na sebe vzájemně nepůsobí. Moderní pluralismus je celosvětový a vše prostupující. Pluralistická situace existovala už v časných obdobích historie Západní civilizace (tamtéž).

Jak jsme již dříve viděli mají vztahy mezi náboženstvími na různých úrovních určitá úskalí. Jedno z nich vyplývá již z obtížnosti vymezení pojmu náboženství, další souvisejí se současnými proměnami světa. Důležité je uvědomit si, co máme společného s těmi, kteří nám jsou geograficky či kulturně vzdáleni, uvědomit si onen ekumenismus, a to na té širší, ale i užší rovině.

Závěr

Proces globalizace je procesem integrujícím, sjednocujícím a možná může v jistých ohledech být i unifikující, zastírající rozdíly a diversitu. Jak jsme mohli v předešlém textu a můžeme i všude okolo nás vidět, je to proces, který má své negativní i pozitivní důsledky. Pokusme se nyní nalézt odpověď či odpovědi na otázky, které jsme si kladli v úvodu této práce, to jest otázky po vztahu globalizace a náboženství. Připomeňme si je: *Roste v probíhajícím procesu globalizace potřeba rozvíjet ekumenické vztahy mezi křesťanskými církvemi a mezi náboženstvími pomocí mezináboženského dialogu? Může zlepšení vztahů mezi náboženstvími přispět ke zlepšení života na lokální úrovni, jakožto jednoho z aspektů sociálního pilíře trvale udržitelného rozvoje, případně pomoci zamezovat konfliktům plynoucím ze střetů mezi náboženstvími?* Odpovědi na tyto otázky jsme hledali u Tomáše Halíka, jakožto aktivního účastníka dialogu mezi církvemi a mezi náboženstvími. Koncept trvalé udržitelnosti je v tomto kontextu jakousi protiváhou trendům v současném světě, které mají negativní dopad na život ve světě, nejen v oblasti ekonomické či sociální, ale i spirituální, v oblasti náboženství a jiných duchovních tradic.

Připomeňme si nyní, jaký je vztah mezi procesem globalizace v současné době a proměnami v oblasti náboženství a mezináboženských vztahů, na lokální i globální úrovni, a pokusme se interpretovat Tomáše Halíka a jeho pohled na náboženství a vztahy mezi náboženství v době globalizace, potažmo dopad procesu globalizace na náboženské vztahy jakožto součást pilíře trvale udržitelného rozvoje.

Proces globalizace probíhá již dlouhou dobu, a ač je to proces svým způsobem sjednocující, nemá šanci nás unifikovat, nemůže vytvořit jednu politiku, jednu kulturu, jedno náboženství. Hlavní překážkou, jak připomíná Martin Ehl jsou rozdílné hodnotové žebříčky, odlišné ideje a struktury sociálního

života náboženstvím jasně definované v minulosti, které jsou však zároveň v současnosti deformovány. Náboženství, jak říká Ehl je od pradávna duchovním útulkem člověka, vytvořilo měřítko chování lidí na celé zeměkouli. Proces globalizace však na náboženství působí tak, že tradice jsou na mnoha místech světa narušeny a obyvatelé zmateni. Náboženství vytváří základní žebříček hodnot, a pokud se tyto hodnoty dostanou do střetu, výsledkem bývá konflikt - nejen mezi jednotlivci, ale především mezi skupinami lidí, států a regionů. Významnou roli přitom hraje právě proces globalizace.

Tomáš Halík považuje náboženství za kulturní a antropologickou konstantu života jednotlivce i společnosti, s tím, že se mění její obsahy i její forma, způsob, jak lidé pojmu „náboženství“ rozumějí. Hovoříme-li o křesťanství a náboženství, je podle Halíka nutné přihlížet ke změnám, jimiž procházejí v proměnách kulturních a sociálních paradigmat. Náboženství je také podle Halíka zároveň vždy věcí kolektivu, sdílení a předávání, tradice a autority. Náboženství, či lépe duchovní hodnoty a tradice, jejich předávání, udržování či rozvíjení, je také jednou z hodnot, které mají své důležité místo v konceptu trvale udržitelného rozvoje, jehož cílem je udržitelné uspokojování nejen materiálních, ale i kulturních a duchovních potřeb.

Pochopení role a významu náboženství pro život v určitém společenství, může v současné době významně pomoci ekumenismus, a to jak v jeho užším, uvnitř křesťanství a mezi křesťanskými církvemi, tak neméně významně i v širším, mezi různými náboženstvími či duchovními tradicemi, významu, jak můžeme vidět u Tomáše Halíka. Ekumenické hnutí, jakožto jeden z pohybů uvnitř společenství věřících v dějinách západního křesťanství považuje Halík za charakteristické pro dnešní západní křesťanství a podle něj by mohlo být inspirací pro budoucí soužití odlišných etnických, kulturních a světonázorových skupin, pro prosazování principu kompatibility jakožto alternativy konfliktu či „laciné tolerance“.

Halík také připomíná důležitost duchovní zralosti a „zdraví“ pro život společnosti. Podle něj lidstvo, pokud nezmění dosavadní směr civilizačního

rozvoje a celou filosofii a systém hodnot, z něhož tento směr vycházel, zahyne. Civilizace konzumu, lhostejnosti, násilí a bezohledné manipulace s přírodou i lidmi nemá budoucnost a nás přivedla na okraj planetární katastrofy. Pro křesťany z toho plyne pozvání k životu lásky a k odpovědnému spravování svěřeného světa. Křesťané mají pomáhat společnému dobru v duchu dialogu, široké ekumenické otevřenosti i občanské spolupráce se všemi lidmi dobré vůle. Halík také připomíná, a je to zároveň celého pojetí programu Desetiletí duchovní obnovy, že teprve vyvážené spojení všech rovin života - tělesné, duševní, sociální, ekologické i mravní a duchovní - povede ke zdraví jedince i společnosti. Tedy říká to, co sociální ekolog Ivan Rynda o trvale udržitelném rozvoji, že je to soubor strategií a prostředků, které umožňují uspokojovat lidské potřeby, materiální, kulturní i duchovní a respektovat přitom životní prostředí. Podle Halíka se člověk má podílet na zlepšování světa, ale musí mít i určitý odstup a vnitřní svobodu od všech revolučních projektů, utopií, včetně ráje na zemi, které se mu nabídnou, a nebyť na nich závislý.

Pro současnou dobu je charakteristické propojování světa ve všech oblastech života a tedy dochází i k setkání různých náboženství a tradic, k setkáním, která mohou mít různou podobu. Nejen v teoretické rovině u Halíka, ale vidět to můžeme i v současném světě, že tato setkání, pokud to poněkud zjednodušíme, mohou mít buď podobu rozumějícího dialogu mezi náboženstvími, nebo náboženského fundamentalismu. Dialogu, v němž zúčastněné strany usilují o porozumění a nalezení společné řeči, při současném vzájemném respektování jeden druhého, nebo náboženského extremismu, fundamentalismu, jehož zastánci mají strach ze změny či lépe ze setkání s něčím novým, jiným, setkáním, které ale je v dnešní globálně propojené době nevyhnutelné.

Halík si všímá flexibility, mnohotvárnosti a mnohorozměrnosti náboženství, díky nimž se neustále přizpůsobuje a mění v různých dobách a prostředích, a proto je také vytrvalou součástí lidské kultury. Na náboženské scéně se sice objevují „nová náboženská hnutí“, sekty, kulty či tzv. „občanská

náboženství“ (civil religion) atd., avšak v globálním pohledu lze vidět, že ani tradiční náboženství zdaleka nevymírají.

Prolínání různých náboženství a kultur můžeme v dějinách podle Halíka pozorovat odpradávná. Avšak v současnosti máme více možnost se toho účastnit. V době mnohočetného vzájemného propojování různých částí světa a oblastí života tento proces „prolínání světů“ urychlil civilizační pohyb, který nazýváme globalizace (tamtéž). Mění se socio-kulturní kontext náboženství a s ním i společenská a politická role jednotlivých náboženství. Vztahy mezi různými náboženstvími mohou mít podobu krvavých sporů o to, kdo ovládne či zničí druhého, nebo mohou být pokusem vytvořit „univerzální nové náboženství pro všechny“, anebo může převládnout snaha žít prostě vedle sebe, nerušit se, navzájem se tolerovat (tamtéž).

Co však Tomáš Halík považuje za nejdůležitější pro dnešní dobu je vzájemný dialog. Snaha vést dialog svědčí o tom, že nechceme spolu bojovat, ale i o tom, že chceme zachovat vlastní tradice, vlastní identitu, a přitom respektovat jinakost těch druhých, snažit se jim porozumět. Vyjadřujeme tím přesvědčení, že je možné se vzájemně obohatit, aniž bychom přestali být sami sebou a aniž bychom druhým něco vnucovali. Že jsme ochotni podstoupit i rizika změn, které mohou vyplynout z toho, že se v důsledku dialogu podíváme i na sebe samotné jakoby očima těch druhých, s určitým odstupem vůči sobě samým.

Dialog má podle Halíka za cíl lépe porozumět druhému a jeho víře, hlouběji porozumět i své vlastní víře, případně mapovat prostor společného soužití a zjistit oblasti možné spolupráce. Dialog odstraňuje předsudky a ukazuje, co máme společného. Nevede však a nemá vést k uniformní jednotě, a také nemá za cíl (narozdíl od misie) přetáhnout druhého do vlastní názorové pozice.

Současná doba, kterou označujeme jako globalizace, je podle Halíka charakterizována ztrátou dřívějšího významu tradičních náboženských institucí a národního státu, avšak náboženský i politický život i globalizované proudy náboženské aktivity si razí nové cesty, nově se diferencuje. Je nutné naučit se žít ve světě a v podmínkách radikální plurality, v nově strukturovaném duchovním

prostoru. Uvolněný prostor po tradičních náboženských institucích, zabírají v současnosti nová náboženská hnutí, která mnohdy čerpají z mnoha odlišných náboženských tradic.

Paradoxem globalizace je podle Halíka to, že z hranic tradičního světa vyšla naše civilizace definitivně do „globálního světa“, „světověku“, kde je propojen každý s každým, a přesto se cítíme osaměle, jsme si vzdáleni. Pro tuto dobu je charakteristické překonání veškeré vzdálenosti, ať už geografické či informační, avšak nebyla vytvořena žádná blízkost, z čehož plyne i ztráta schopnosti komunikovat. Světu, který se začal jevit malým, byť o to komplikovanějším a méně přehledným, chybí blízkost, a právě vytvářet blízkost považuje Halík za duchovní úkol, který nelze delegovat na žádný technický nástroj své expanze, svého ovládnutí světa. Blízkost totiž podle Halíka vzniká tak, že si budeme bližními.

A právě dialog mezi náboženstvími a uvnitř křesťanství, ekumenismus ve všech svých podobách, může být takovým nástrojem k vytváření blízkosti, blízkosti mezi odlišnými, jejíž potřeba v současném procesu globalizace narůstá. Překonání onoho paradoxu globalizace, kdy navzdory absolutní propojenosti každého s každým, se člověk cítí osamocen, může pomoci také pomoci poznat druhé, jejich náboženství, jejich odlišnost, a jako takové je přijmout a možná i pomoci zamezit vzniku konfliktů, které mají mnohdy náboženskou masku.

Avšak nejde jen o to překonat těžkosti plynoucí z nově vzniklé blízkosti, která plodí však spíše vzdálenost, ale také sociální rozdíly, či problémy, stinné stránky globalizace, které, jak také Halík připomíná, dopadají na lidové vrstvy věřících. Lidé bez přístupu k vzdělání západního typu vnímají projevy a důsledky globalizace jako ohrožení vlastních tradic, víry a identity. Někteří se pak díky tomu stávají snadno ideologicky či politicky manipulovatelnými ze strany náboženských fundamentalistů a extrémistů až po „náboženské teroristy“.

Překonání vzdálenosti mezi lidmi, nebo mezi lidmi a Bohem, to je to, oč usiluje Tomáš Halík. Avšak ne ve smyslu vytvoření jednoho náboženství, jedné univerzální cesty, nebo naopak tu čerpání z té tradice, tu z oné, ale spíše

překonávání rozdílů ve smyslu porozumění, respektování. A nástrojem k tomu může být dialog mezi náboženstvími, i uvnitř křesťanských církví. To také může pomoci poznat odlišnosti druhých a uvědomit si své kořeny, ale také to, co nás spojuje, nebo v čem se naopak lišíme. A jelikož je náboženství základní normotvorným činitelem společnosti, může takové setkání různých náboženství či náboženských tradic být obohacující i pro život společenství, jeho kvalitu a kvalitu vztahů uvnitř společenství.

Problematika vztahů mezi náboženstvími v době globalizace je tématem, které v současnosti je a bude tématem stěžejním, neboť žijeme v době, kdy dochází ke konfliktům, které se mnohde odehrávají pod rouškou některého z náboženství. A nebylo tomu v minulosti jinak, avšak dnešní propojený svět je prostředím, ve kterém se dění na jednom konci dotýká lidí na druhém konci světa a neméně to platí o konfliktech.

Otázkou do diskuse, na kterou je potřeba hledat odpověď, je jak nalézt určitou společnou řeč mezi odlišnými náboženstvími, jak nalézt jednotu dokonce i uvnitř křesťanství, jak nalézt opravdovou blízkost, kterou zdánlivě přinesla doba globalizace, ale paradoxně i sebrala. Otázkou, která čeká na odpověď spíše v praktické formě je i to, zda skutečně mezináboženský dialog se osvědčuje jako plodný prostředek komunikace a dorozumění mezi odlišnými náboženstvími a zda to přispívá ke zvýšení kvality života a vztahů ve společenstvích, kde hraje náboženství významnou roli.

Bibliografie

Agenda 21 - MŽP SR, Bratislava, 2001

Bauman, Zygmunt: Globalizace, Důsledky pro člověka, Mladá fronta, Praha, 1999

Ehl, Martin: Globalizace pro a proti, Academia, Praha, 2001

Freeman Laurence: Inter-religious Dialogue

<http://www.wccm.org/images/PDF/TalksandNotebooks/Ifwneinterdial2.pdf>, 10.8. 2008

Giddens. Anthony: Sociologie, Argo, 1999

Globalizace a globální problémy: sborník, COŽP, UK, Praha, 2006

Globalization and Religion: Conference on Globalization, Conflict and the Experience of Localities

<http://www.isarc47.org/Pages/ISA%20ORC47%20Conference/Files/Papers/Khale d.pdf>, 10.8. 2008

Grondin, Jean: Úvod do hermeneutiky, OIKOYMENH, 1997, Praha

Halík, Tomáš: Co je bez chvění, není pevné, Nakladatelství Lidové noviny, Praha, 2002

Halík, Tomáš: Mezináboženský dialog mezi výzvou a realitou, in: Universum č. 1, Portál, Praha, 2008

Halík, Tomáš: Noc zpovědníka, Nakladatelství Lidové noviny, Praha, 2005

Halík, Tomáš: O přítomnou církev a společnost, Křesťanská akademie, Praha, 1992

Halík, Tomáš: Oslovit Zachea, Nakladatelství Lidové noviny, Praha, 2003

Halík, Tomáš: Prolínání světů, Nakladatelství Lidové noviny, Praha, 2006

Halík, Tomáš: Ptal jsem se cest, Portál, Praha, 1999

Halík, Tomáš: Víra, rozum a hledání evropské identity, in: Universum č. 1, Portál, Praha, 2007a

- Halík, Tomáš:** Vzdáleným nablízku, Nakladatelství Lidové noviny, Praha, 2007b
- Halík, Tomáš:** Vyzván i nevyzván, Nakladatelství Lidové noviny, Praha, 2004
- Hošek, Pavel:** Na cestě k dialogu, Křesťanská víra v pluralitě náboženství, Návrat domů, Praha, 2005
- Huff, Peter A.:** The Challenge of Fundamentalism for Interreligious Dialogue, <http://www.crosscurrents.org/Huff.htm>, 10.8. 2008
- Huntington, Samuel P.:** Sřet civilizací, Rybka Publishers, 2001
- Katolická identita v multikulturním světě?:** sborník, Pastorační středisko při Arcibiskupství pražském, 1998
- Křesťan a politika:** sborník, Křesťanská akademie, Praha, 1992
- Kupka Antonín:** Desetiletí duchovní obnovy, Matice cyrilometodějská, Olomouc, 1993
- Liessmann, Konrad, Zenaty, Gerhard:** O myšlení, Votobia, Olomouc, 1994
- Máš před sebou všechny mé cesty:** sborník, Nakladatelství Lidové noviny, Praha, 2008
- Mezináboženský dialog:** sborník z konference v Praze 25.-26. 10. 2007, Dingir, Praha, 2007
- Naše společná budoucnost:** Academia, Praha, 1991
- Naše společná budoucnost:** výtah - EkoCentrum Brno, MŽP ČR, 1991
- O posvátnu:** sborník z konference v Praze 26.-27. 10. 1992, Křesťanská akademie, Praha, 1993
- Panikkar, Raimon:** The Intrareligious Dialogue, Paulist Press, New York, 1999
- Rahner, Karl, Vorgrimler, Herbert:** Teologický slovník, Zvon, Praha, 1996
- Religion in a Globalizing World:** Peter Berger, The Pew Forum on Religion and Public Life, <http://pewforum.org/events/index.php?EventID=136>, 10.8. 2008
- Ricoeur, Paul:** Úkol hermeneutiky, FÚ AV ČR, Praha, 2004
- Rynda, Ivan:** Každá planeta má takovou globalizaci, jakou si zaslouží, Universum č. 3, Portál, Praha, 2003
- Situační zpráva ke Strategii UR ČR:** Úřad vlády ČR, Praha, 2006

Strategie České republiky pro udržitelný rozvoj: www.cenia.cz, 15.7. 2008

Strategie Evropské unie pro udržitelný rozvoj: www.cenia.cz, 15.7. 2008

Střet civilizací?: sborník, Evropský literární klub, Praha, 2002

Štampach, Ivan Odilo: Náboženství v dialogu, Portál, Praha, 1998

Vavroušek, Josef – Na cestě k trvalé udržitelnosti, Nadace Partnerství, 2005

<http://cs.wikipedia.org>, 15.7. 2008