

**TRNAVSKÁ UNIVERZITA V TRNAVE
PEDAGOGICKÁ FAKULTA**

MEDZINÁBOŽENSKÝ DIALÓG II

Druhé prepracované a rozšírené vydanie

MARTIN DOJČÁR

Trnava

2010

© PaedDr. Martin Dojčár, PhD., 2010

Recenzovali

Prof. PhDr. Slavomír Gálik, PhD.

ThDr. Monika Zaviš, PhD.

ISBN 978-80-8082-395-5

OBSAH

OBSAH.....	3
ÚVOD.....	5
1 ZNAMENIA ČIAS.....	6
1.1 CHARAKTERISTIKA MODERNY	7
1.2 CHARAKTERISTIKA POSTMODERNY.....	8
2 ZNAMENIA NÁDEJE	12
2.1 FILOZOFIA DIALÓGU	12
2.2 VYMEDZENIE POJMU DIALÓG	13
2.3 DIALOGICKÉ MYSLENIE A KREŠŤANSTVO	15
3 MEDZINÁBOŽENSKÝ DIALÓG	18
3.1 NÁBOŽENSKÁ PLURALITA A GLOBALIZÁCIA	18
3.2 STRETNUTIE CIVILIZÁCIÍ.....	20
3.3 MODELY MEDZINÁBOŽENSKÝCH VZŤAHOV.....	21
3.4 DIALOGICKÉ PARTNERSTVO	22
3.5 FORMY MEDZINÁBOŽENSKÉHO DIALÓGU	23
3.6 POZÍCIA KATOLÍCKEJ CIRKVI	24
3.6.1 Dialóg a ohlasovanie.....	25
3.6.2 Modlitba a meditácia v medzináboženskom kontexte	28
3.7 PREHLAD VYBRANÝCH MEDZINÁBOŽENSKÝCH AKTIVÍT	29
3.7.1 Projekt svetový étos	29
3.7.2 Medzináboženské aktivity v Česku a na Slovensku.....	30
3.7.3 Ekumena Košice	32
3.8 EXKURZ: EKUMENIZMUS – HNU Tie ZA OBNOVU JEDNOTY KREŠŤANOV	33
4 PRAVDA AKO TEMA MEDZINÁBOŽENSKÉHO DIALÓGU	36

5 DIALÓG SPIRITUALÍT: SPOLOČNÉ ZNAKY MYSTICKEJ KONTEMPLÁCIE V MYSTIKE OBLAKU NEVEDENIA A V ADVAITE RAMANA MAHARŠIHO	46
5.1 SYNERGEIA	47
5.2 PRAXIS	48
5.3 KONCENTRÁCIA	49
5.4 TRANSCENDENTNÝ SPÔSOB BYTIA.....	51
ZÁVER	52
SLOVO NA ZÁVER	53
PRÍPADOVÁ ŠTÚDIA 1: EKUMENA KOŠICE.....	54
1 POČIATKY EKUMENY.....	54
a) Festival náboženskej a folkovej piesne	54
b) Festival sakrálnej piesne 1991.....	54
c) Komisia cirkví pri Mestskom zastupiteľstve v Košiciach.....	55
d) Činnosť Komisie cirkví.....	56
e) Festival sakrálneho umenia	57
f) Ekumenické spoločenstvo (Ekumena).....	57
g) Vzťahy a komunikácia	58
2 EKUMENICKÉ SPOLOČENSTVO CIRKVI NA ÚZEMÍ MESTA KOŠICE.....	60
ZÁVER	60
PRÍPADOVÁ ŠTÚDIA 2: KAUZA R.A.S.T. – KONTROVERZNÝ PROJEKT UVEDENIA JOGOVÝCH CVIČENÍ DO ŠKÔL.....	61
1 PROJEKT R.A.S.T.....	61
2 POSTUP MINISTERSTVA ŠKOLSTVA SR.....	62
3 OPOZÍCIA KREŠŤANSKÝCH CIRKVI.....	63
4 STANOVISKO SLOVENSKEJ ASOCIÁCIE JOGY	64
5 RELIGIONISTICKÁ KOREKCIA.....	65
6 ZLYHANIE DIALÓGU.....	69
PRÍLOHA 3: KREŠŤANSKÝ ZEN	70
LITERATÚRA	85
O AUTOROVI.....	91

ÚVOD

Doba, v ktorej žijeme, je dynamická, jej atmosféra je hektická, nálada individualistická a situácia pluralistická. V globalizujúcom sa svete sme čím ďalej tým viac konfrontovaní so všadeprítomnou inakosťou druhých. Pretože sa jej nemôžeme vyhnúť, mali by sme sa učiť ako ju prijať. Cestou k prijatiu iných – jednotlivcov, spoločenských skupín, etníc, národov i celých kultúr a náboženstiev – cestou k vzájomnému spolužitiu, je porozumenie a dorozumenie. Nasledujúce stránky majú za cieľ predstaviť východiská, predpoklady, pojem a príklady medzináboženského dialógu.

Medzináboženský dialóg má svoj pôvod v 20. storočí. Krátke dejiny a početné prekážky robia z neho viac úlohu budúcnosti ako prítomnosti. Prioritou dneška sa zdá byť predovšetkým potreba vysvetliť povahu a zdôvodniť potrebu medzináboženského dialógu. Nasledujúce úvahy preto povedieme týmto smerom. Po úvodnej analýze doby (kap. 1) si predstavíme povahu dialógu vo všeobecnosti (kap. 2). V úvahách mysliteľov, v dokumentoch Katolíckej cirkvi a v aplikáciách z praxe budeme objavovať hodnotu dialógu (kap. 3). Toto hľadanie uzavrie úvaha o pravde, ktorá ako absolútna hodnota dáva zmysel dialógu, a zároveň otvára priestor pre vzájomné stretnutie (kap. 4). Záverečná časť práce obsahuje príklad dialógu spiritualít (kap. 5), ktorý má spolu s prílohami za cieľ konkrétne priblížiť medzináboženský a ekumenický dialóg (prípadové štúdie Ekumena Košice a Kauza RAST, doplnené o výber z knihy *Kresťanský zen*, oboznamujúcej s kresťansko-buddhistickým dialógom).

Väzba na katolícku doktrínu, ktorá vystupuje na povrch v druhej, tretej a štvrtej kapitole v podobe teológie medzináboženského dialógu a teologicky ladenej transcendentálnej metafyziky, nachádza svoje opodstatnenie v osobitnom postavení katolicizmu v medzináboženskom dianí. Katolícka cirkev, či už prostredníctvom angažovaných jednotlivcov alebo učiteľského úradu (*magistérium*), patrí k popredným protagonistom medzináboženského dialógu.

1 ZNAMENIA ČIAS

Medzináboženský dialóg ako taký sa objavuje v 20. storočí. Niežeby sa momenty tolerancie, porozumenia a spolupráce v náboženských dejinách vôbec nevyskytovali, predchádzajúce dejinné obdobia však mali iné akcenty v náboženskej oblasti. Až 20. storočie vytvorilo podmienky a predpoklady pre rozvoj medzináboženského dialógu vo vlastnom zmysle.

Prechod od moderny k postmoderne v predchádzajúcom storočí prispel k rozvoju medzináboženského dialógu a napomohol zmene v kvalite medzináboženských vzťahov.

Postmoderna vznikla v reakcii na modernu. Na sklonku moderny sa mnohé dovtedy uznávané hodnoty zrútili. Odpoveďou na krízu moderny bol návrat k predmoderným hodnotám, sprevádzaný pokusmi o celkom nové riešenia. Volá sa po alternatívach každého druhu – v pedagogike, v medicíne, v politike i religiozite. Mení sa spôsob myslenia v prírodných vedách aj vo filozofii (*zmena paradigmy*). Objavuje sa nový výklad prírody, radikálne odlišný od výkladu, s akým prišli na začiatku novoveku racionalisti ako René Descartes a Isaac Newton. Rozvíja sa postmoderná kultúra, hovorí sa o *novom veku*.

Novým vekom v širšom zmysle rozumieme duchovno-kultúrnu atmosféru doby. V užšom zmysle ide jedno z duchovných hnutí známe skôr pod jeho anglickým názvom *New Age*. *New Age* je voľné spoločenstvo na spôsob siete centier, škôl, krúžkov s vlastnou edičnou aktivitou a myšlienkovými konštantami v zmysle nepriznaných dogiem.

Postmodernu treba rozumieť na pozadí toho, voči čomu sa vymedzuje, teda moderny. Predtým, ako popíšeme jej charakteristické znaky, predstavíme základné motívy modernej epochy.

1.1 CHARAKTERISTIKA MODERNY

(1) *Racionalizmus a skepticizmus*. Medzi konštanty moderného myslenia patrí *racionalita*. Dôraz na *ratio* má svoj počiatok nominalistickej a senzualistickej redukcií bohatstva mnohotvárnej skutočnosti na zmyslami vnímateľnú realitu.

K rozumu neodmysliteľne patrí *kritickosť*. Ku kritickosti zas *skepsa*. Od Descartovho metodického pochybovania, ako metódy filozofického a vedeckého bádania, nie je ďaleko k pochybovaniu absolútnemu, tzn. k pochybovaniu, ktoré popiera možnosť akéhokoľvek pravdivého poznania. *Agnosticizmus a nihilizmus* patria medzi dôsledky racionalizmu.

(2) *Viera v pokrok* je ďalšou z nosných ideí moderny. Racionalizmus sa stotožnil s vierou, že to, čo je neskoršie, je lepšie.

(3) *Emocionalita*. Napriek dominancii racionalizmu moderna nie je skrz-naskrz racionálna. Keď sa moderný človek nechá strhnúť teplým a farebným svetom *emócií*, načisto opúšťa chladný svet logiky a usporiadanosti.

(4) *Napätie medzi rozumom a citom*. Moderna je zaťažená konfliktom medzi rozumom a citom. Oproti exaktnej vede s jej objektívnym odstupom od faktov, stojí ľudská *subjektivita* ponorená do emocionálneho prežívania. Logika a symetria je protikladom pohybu a vzletnosti. Rozum je opakom citu. Keď sa tieto dve dimenzie ľudskej osoby od seba násilne oddelia, vznikne napätie. Nemožno v sebe donekonečna dusiť plamienok túžby. Je tak žiaduce uniknúť, opustiť chladnú kalkuláciu a uveriť sugestívnym ideálom, nechať vybuchnúť a spáliť obrovskú energiu na nádeje, ktoré sa často ukážu klamné. Z napätia medzi rozumom a citom sa rodí romantizmus a revolúcia.

(5) *Utopizmus*. Moderna trpí ilúziou, že utópiu možno uskutočniť v praxi. Paradoxne, čím ideálnejšia je utópia vo svojom programe, tým krvavejšia je vo svojej realizácii. Rozum uzavretý do seba, osamostatnený vytrhnutím z integrity osoby a z celku skutočnosti, konštruuje fikcie výlučne spravodlivej spoločnosti. Tyranie monarchov a revolucionárov sa však v mnohom nelíšia. Ideológie,

predstierajúce poznanie a vlastnenie pravdy, relativizujú morálku, bránia slobodnému mysleniu a rozsievajú nenávisť voči svojim oponentom.

(6) *Zneužívanie moci*. Dramatický rozvoj vedy a techniky v posledných storočiach je spojený so snahou ovládnuť prírodu. Drancovanie prírodných zdrojov a devastácia krajiny sú ovocím bezohľadného zneužívania moci. Ľudstvo stojí na prahu ekologickej katastrofy.

1.2 CHARAKTERISTIKA POSTMODERNY

Zoči-voči kríze moderny sa formuje nový prístup ku skutočnosti. Na miesto tradičnej racionality zakotvanej v izolovanej subjektivite a vyznačujúcej sa snahou ovládať, postmoderna prináša vzťahovú intersubjektivitu s dialogickým myslením a úctou ako základným predpokladom vzťahu kinému. Proti tendenciám moderny k technickej systémovosti, k utopickému usporiadaniu spoločnosti a ovládnutiu sveta stavia postmoderna nové tendencie: nový prístup k vede, človeku a svetu.¹

(1) *Zmena vedeckej paradigmy*. Prvé pokusy o „nové myslenie“ sa objavili v oblasti, ktorá rozhodujúcim spôsobom stvárňovala modernú mentalitu – vo vede. V rámci prírodných vied dochádzalo zhruba od začiatku 20. storočia k zmenám v spôsobe myslenia (*zmena paradigmy*). Fyzika predbehla o niekoľko desaťročí celkový vývoj a pripravila preň pôdu. Neskôr sa pridali ďalšie vedy, medzi prvými biológia a psychológia.

(2) *Holistické koncepcie vesmíru*. „Nová veda“, v protiklade k divergentnej tendencii moderny – rozbíjajúcej realitu na dve oddelené a od seba nezávislé oblasti: oblasť mysle (*res cogitans*) a oblasť hmoty (*res extensa*) s jej mechanistickou víziou sveta ako gigantického stroja – objavuje spätosť všetkých entít univerza, a tak potvrdzuje staré mystické intuície. Mechanistickú paradigmu klasickej fyziky neruší (pretože vo svete bežnej zmyslovej skúsenosti naďalej

platí), ale dopĺňa ju o komplementárne teórie. Za hranicami empirickej skutočnosti, v submikroskopickej oblasti *mechanistické* koncepcie strácajú zmysel a je potrebné nahradiť ich koncepciami *organickými*. Tie majú blízko k celostným víziám mystiky. Na paralely medzi vedou a mystikou poukazuje medzi inými americký fyzik Fritjof Capra. Podľa Capru vedec poznáva svet pomocou vysokej špecializácie racionálnej mysle, kým mystik tak robí pomocou vysokej špecializácie intuitívnej mysle. Veda a mystika sa mu javia ako dva komplementárne prejavy mysle – prejavy jej racionálnej a intuitívnej zložky, pričom ani jedna sa nedá zredukovať na tú druhú, ale obe sú potrebné pre úplnejšie pochopenie skutočnosti.

Teórie atómovej a subatómovej fyziky vyvrátili názor klasickej fyziky, podľa ktorého mali byť elementárne častice základnými stavebnými prvkami hmoty, a na základe objavu transformácie pohybovej energie na hmotnosť dokázali, že elementárne častice sú skôr procesmi ako predmetmi. Ak sú teda v podstate prúdením energie, tak svet nemôžeme viac chápať ako mamutí mechanizmus skonštruovaný z nepreberného množstva navzájom nezávislých súčiastok. Svet je jeden celok, tajomne prepojený neviditeľnými putami.²

(3) *Holistické koncepcie človeka*. Na sklonku modernej éry sa objavili holistické koncepcie osoby ako bytosti s hlbšou dimenziou v protiklade k mechanistickému poňatiu človeka ako „stroja“. Pri zrode objavu viacrozmerosti ľudskej bytosti stáli psychoanalytici. Pod úroveň túžby po moci, pohlavného pudu a pudu sebazáchovy sa pri štúdiu ľudskeho vnútra dostal pokračovateľ psychoanalytickej tradície Carl Gustav Jung. Výsledky jeho práce našli uplatnenie pri diagnostikovaní a terapii duševných porúch, ako aj pri výklade kultúrnych, osobitne mystických javov.

O ďalší dôležitý objav – objav človeka ako osoby – sa popri personalistických filozofov zaslúžili aj psychológovia. Najskôr Viktor Emanuel Frankl, autor *logoterapie*, liečenia duševných porúch na princípe hľadania zmyslu života,

¹ Porov. SLAVKOVSKÝ, A.: *Filozofia a hľadanie transcendencie*, s. 399.

neskôr psychoterapeutická škola sústredená okolo Abrahama Maslowa, známa ako *humanistická psychológia* a z nej vychádzajúca, o podnety Stanislava Grofa obohatená, *transpersonálna psychológia*.

(4) *Zmena postojov k prírodnému prostrediu*. Postmoderna so sebou priniesla hrozivé vedomie ekologickej krízy a zároveň početné „zelené“ aktivity. Na úkor povrchnej ekológie riešiacej problémy čiastkovými opatreniami postupne vzrástol význam hlbinej ekológie s programom zásadnej premeny človeka a jeho vzťahov k prírodnému prostrediu v zmysle trvale udržateľného rozvoja. „Trvalá udržateľnosť vyžaduje istú dávku skromnosti, ktorá však môže byť vykúpením z bludnej snahy vlastniť a získať. Môže nás znova priviesť k slobode a ku kvalite bytia, ktorá nezávisí od porovnávania sa s inými, od porovnávania našich majetkov, ale od vnútorného stavu našej bytosti, ktorá pociťujúc dobro, lásku a rešpekt ku všetkému živému je manifestom slobody, šťastia a naplnenia ľudského bytia“.³

(5) *Renesancia záujmu o náboženský a duchovný život*. Modernú éru sprevádzala kritika náboženstva. Pokusy vymazať náboženstvo z povrchu zemskeho však skončili fiaskom. Z dna krízy moderny sa zdvihla mohutná vlna postmoderného záujmu o náboženské a duchovné hodnoty.⁴

Ideály blahobytnej spoločnosti stratili v niektorých prípadoch svoju magickú prítlačivosť a ľudia sa začali viac zaujímať aj o „iné hodnoty“. Vedení potrebou po sebatranscendencii hľadajú spôsoby ako prekročiť hranice vlastnej imanencie. Zo záujmom načúvajú rôznym náukám sľubujúcim pomoc. Niekedy pritom sami poznávajú, že autentické duchovné náuky sa miesia s plagiátmi, že drahocenné perly sa váľajú v bahne či prachu všedného dňa, kým bezcenné sklíčka sa honosne blyštia na výslni pozornosti, že domnelé ezoterické náuky slávia komerčné úspechy napriek tomu, že „ezoterikou nie je nič z toho, čo sa s veľkým humbukom

² Porov. CAPRA, F.: *Tao fyziky*, s. 219, 235 – 238.

³ GUILLAUME, M.: *Prínos tvorivých dielní a animácií výtvarného umenia pre formovanie environmentálnych názorov a postojov*, s. 41.

⁴ Porov. ŠTAMPACH, O. I.: *Postmoderna*, s. 11.

*predáva pod týmto názvom v stánkoch. Skrytá náuka nemôže byť proste ako žemľa v bufete.*⁵

Tí, ktorých neuspokojujú tradičné ponuky zmyslu, vstupujú do prúdu hľadajúcich. Nositelia nádejí moderny – veda, hospodárstvo, politika, a niekedy aj tradičné náboženstvá – zostávajú mimo ich záujmu. Záujem hľadajúcich sa sústreďuje na scénu, ktorej sa dostalo označenia *nová* či *netradičná religiozita*. „*Ide o stovky hnutí, iniciatív, spoločenstiev, siekt, kurzov, hudobných skupín, galérií, edícií, časopisov, spolupracujúcich i konkurujúcich, samostatných i zoskupených do sietí, rozličnej intelektuálnej a mravnej úrovne.*“⁶ Táto scéna sa prezentuje na novovytvorenom trhu ideí: trhu s knihami, rekvizitami, prednáškami, kurzami. Trhu, ktorý má pomôcť žiť nový, lepší, kvalitnejší život.⁷

Pre voľnú súťaž ponuky a dopytu kapitalistického trhu je výzvou konkurencia. Tou sú pre novú religiozitu kresťanskej cirkvi, ktorým vyčítajú, že eliminovali starobylé duchovné bohatstvo – gnózu, astrológiu, mágiu, šamanizmus, vieru v reinkarnáciu.⁸ Toto „bohatstvo“ by chceli nové prúdy znovaobjaviť, prípadne speňažiť.

Odklon od kresťanstva je dnes pomerne rozšíreným javom. Na druhej strane dochádza k obnove kresťanského života. „*Zvnútra ho oživujú nové spoločenstvá a hnutia, navonok ukazuje obnovenú silu novou evanjelizáciou.*“⁹

V globalizovanom svete sa etablované náboženstvá stretávajú s novými či staronovými duchovnými prúdmi. Otázkou je, v akom duchu sa poniesie toto stretnutie. Či v starom duchu polemiky a kontroverzie alebo v novom duchu dialógu a porozumenia.

⁵ *Ibid.*, s. 12.

⁶ ŠTAMPACH, O. I.: *Život, Duch a všechno*, s. 28.

⁷ Porov. WIDL, M.: *Křesťanství a ezoterika*, s. 13 – 50.

⁸ Porov. *Ibid.*, s. 68 – 72.

⁹ ŠTAMPACH, O. I.: *Život, Duch a všechno*, s. 35.

2 ZNAMENIA NÁDEJE

Ako nestačí sledovať jeden detail a nevnímať celý obraz, tak nestačí študovať medzináboženský dialóg a nevenovať pozornosť dialógu ako takému. Sociologické dôvody v prospech dialógu treba obohatiť o dôvody filozofickej i teologickej povahy. Tie tvoria obsah nasledujúcej kapitoly.

2.1 FILOZOFIA DIALÓGU

Na počiatku filozofickej reflexie dialogického myslenia stáli dve najväčšie tragédie dvadsiateho storočia – kríza hodnôt spôsobená prvou svetovou vojnou a kríza demokracie vyvolaná vládou totalitných diktatúr. Od začiatku dvadsiatych rokov hľadali myslitelia ako Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner a Martin Buber, ku ktorým sa po skončení druhej svetovej vojny pridala Emmanuel Lévinas, korene krízy európskej civilizácie v zanedbaní vzťahovej dimenzie človeka.¹⁰ Uvedomili si totiž, že plne ľudská existencia predpokladá vzťah k druhému. Z hľadania riešenia krízy hodnôt a demokracie sa zrodila filozofia dialógu.

Pestrá škála rôznych tradícií, zlievajúca sa do postmodernej plurality presvedčení, hodnôt a ideí, je podnetom a látkou pre viaceré formy komunikácie – od konverzácie, cez dišputáciu, diskusiu, polemiku, apológiu až po dialóg.¹¹ Širokospektrálna pluralita – národnostná, sociálna, politická, filozofická, náboženská – sa spolu s relativizáciou pravdy v postmoderne stáva vhodnou pôdou na pestovanie dialogickej formy komunikácie.

¹⁰ Porov. POLÁKOVÁ, J.: *Několik poznámek ke smyslu dialogu*, s. 465 – 466.

¹¹ Porov. *Ibid.*, s. 466.

2.2 VYMEDZENIE POJMU DIALÓG

Dialóg nie je verbálnou ekvilibristikou, ani naivnou otvorenosťou či amorfnou prispôsobivosťou. Ani večné spytovanie sa, stretávanie sa a spochybňovanie nie je dialógom. Čím je teda dialóg?

*Dialóg je slobodným, úprimným a otvoreným stretnutím osôb, ktoré sa na báze vzájomnej rovnoprávnosti podujímajú spoločne hľadať pravdu.*¹²

Nekompromisná finalita zameraná na pravdu odlišuje dialóg od rozhovoru, ktorý môže byť samoučelný alebo „bezobsažný“. Dialóg bez cieľa neexistuje.

Skúsenosť ukazuje, že keď sa viacero ľudí pokúša opísať udalosť, ktorej boli svedkami, vznikne viacero príbehov, a to aj napriek poctivej snahe všetkých vyrozprávať čo najvernejšie to, čo sami videli. Prečo je tomu tak? Pretože *každá vec sa poznáva na spôsob poznávajúceho*. To znamená, že *ľudské poznanie je vždy relatívne* (z lat. *relatio*, *vzťahujúce sa* k poznávajúcemu subjektu v jeho konkrétnej časo-priestorovej situácii a k jeho poznávaciemu aparátu). Z tohto dôvodu môže byť každý „príbeh“ pravdivý, aj keď len z určitého hľadiska. Ak by sme potom jednotlivé čiastkové pohľady postavili vedľa seba, mohlo by sa ukázať, že sú komplementárne, že spoločne vyjadrujú poznávanú skutočnosť komplexnejšie. Práve tomuto účelu slúži dialóg.¹³

Dialóg je takým druhom komunikačného spoločenstva, v ktorom dochádza k oceňujúcej konfrontácii čiastkových pohľadov na skutočnosť. Jeho súčasťou je argumentácia, diskusia, a niekedy aj polemika. Dialóg ponúka každému účastníkovi rovnaké možnosti, tie isté práva a povinnosti. Otvára priestor slobodnej výmeny a tvorivého hľadania. Z konfrontácie čiastkových pohľadov sa v tvorivej dielni dialógu môže zrodiť úplnejší pohľad. Bez predpokladu principiálnej otvorenosti, založenej na rozpoznaní nedostatočnosti čiastkového pohľadu, dialóg nie je možný.

¹² Porov. POLÁKOVÁ, J.: *Několik poznámek ke smyslu dialogu*, s. 465 – 466.

¹³ Porov. ŠTAMPACH, O. I.: *Život, duch a všechno*, s. 13.

Skutočný dialóg začína uznaním nedostatočnosti vlastného pohľadu, vlastných predstáv, vlastných modelov skutočnosti. Až vtedy, keď zlyhávajú, dialóg odhaľuje svoj potenciál.

„Dialóg zostáva jedinou komunikačnou šancou tam, kde úplne zlyháva možnosť druhého pochopiť: zaradiť ho do toho istého poriadku, v ktorom som sám zaradený (...); „dia-log“ je prenikanie skrze (môj či náš) poriadok myslenia, prenikanie za tento poriadok, k živej skutočnosti druhého.“¹⁴

Svojím transcendingujúcim rozmerom dialóg prelamuje hranice vykonštruovaného zmyslu, a tak umožňuje nahradiť soliptickú idolatriu vzťahom k realite, deštruktívny pluralizmus pluralizmom konštruktívnym, idol ikonou.¹⁵

Idol sa na rozdiel od ikony vyznačuje úsilím zmocniť sa toho, na čo ako symbol poukazuje. Ikona je naproti tomu znamením neviditeľného, ktoré zostáva neviditeľným, a pritom sa samo zviditeľňuje. Tak je Kristus „obraz neviditeľného Boha“.¹⁶ V tomto zmysle ani maľba ikony nie je ľudskou tvorbou v obvyklom autonómnom zmysle, ale spôsobom, akým skrze modlitbu a vnútornú premenu maliara vstupuje neviditeľné do priestoru viditeľného.¹⁷

Idolom, pochopiteľne, nemusí byť len obraz. Aj snaha uzavrieť svet do sveta jazyka je idolatria. Jazyk je prostriedkom vzťahu a nástrojom pravdy, nemá zmysel sám v sebe. Pretože „ten, kto hovorí a to, o čom sa hovorí, existujú mimo jazyka.“¹⁸

Dialóg ako interpersonálna udalosť má hodnotu aj sám osebe, bez ohľadu na výsledky aké prináša alebo neprináša.

„Hodnota dialógu ako etickej povinnosti spočíva v interpersonálnom stretnutí. (...) V uznaní a prijatí druhého ako osoby sa uskutočňuje interpersonálne

¹⁴ POLÁKOVÁ, J.: *Několik poznámek ke smyslu dialogu*, s. 467.

¹⁵ Porov. *Ibid.*, s. 471.

¹⁶ Kol 1, 15

¹⁷ Porov. POLÁKOVÁ, J.: *Filosofie dialogu*, s. 50.

¹⁸ POLÁKOVÁ, J.: *Několik poznámek ke smyslu dialogu*, s. 470.

stretnutie, ktoré v sebe zahŕňa postoj otvorenosti a porozumenia, úprimnosti a veľkodušnosti, atmosféru vzájomného obohacovania a základnú podmienku, ktorou je klíma slobody a vzájomného rešpektu.“¹⁹

Aj keď neprichádza s hotovými riešeniami, dialóg obnovuje komunikáciu tam, kde z nedostatku vzájomnosti stroskotala. Otvára stretnutie, ktoré umožňuje prijať inakosť druhého. A tak sa stáva dobrodružstvom hľadania vzťahu a pravdy.

2.3 DIALOGICKÉ MYSLENIE A KREŠŤANSTVO

Vo svojich počiatkoch kresťanstvo vstúpilo do sveta židovskej a gréckej kultúry, ktorému bol dobre známy dialogický štýl myslenia. Grécku filozofiu charakterizuje dialogický prístup k pravde, a to isté platí aj pre *Talmud*, po *Biblii* druhý najvýznamnejší náboženský prameň judaizmu. Hlas apoštolov je naproti tomu autoritatívny. „*Nezníe ako skromný príspevok k diskusii o záhadách sveta a života vedľa iných hlasov.*“²⁰ Apoštoli hlásajú Večné Slovo, ich slovo je preto slovom Pravdy. Je to Slovo, ktoré zaväzuje k vernosti, hoci aj na smrť. Tisíccky kresťanov neváhali pre toto Slovo položiť život. Ale aj napriek tomuto záväzku dialóg nezostal kresťanstvu cudzí.

„Kresťania sa mnohokrát snažia asimilovať iné mienky, totiž nachádzať v nich pozitívne prvky a zaradiť ich do bohatšej syntézy. Práve takto kresťania došli k teológii, ktorá je predsa interpretáciou evanjelia pomocou filozofie. A filozofia, ktorá bola v počiatkoch kresťanstva k dispozícii, bola vždy mimokresťanského pôvodu. Obdobne pristupovali naši duchovní predkovia k pohanským kultom. Prvky prevzaté z mystérií, zo slávností gréckeho a rímskeho náboženstva a z mitraizmu nachádzame dnes integrované do

¹⁹ MOLINARO, A.: *Úvaha o etickej hodnote dialógu*, s. 4.

²⁰ ŠTAMPACH, O. I.: *Život, Duch a všetchno*, s. 14.

*rôznych podôb katolíckej liturgie. (...) Zmysel pre dialogický prístup podporovala v kresťanskom stredoveku scholastická metóda. Bola to teológia na školský spôsob, podávaná nie vyznávačsky, kazateľsky alebo meditatívne, ale didakticky.*²¹

Novovek priniesol zmenu. Dialogické myslenie sa začalo akosi vytrácať. Novovekí kresťania sa dialógu skôr obávajú. No predsa sa mu nevyhnú, ak sa chcú priblížiť súčasnému človeku. A pretože chcú, spolu s otváraním sa svetu otvárajú sa dialógu. Koncilové *aggiornamento* bolo možno príliš optimistické, ale predsa len smerodajné.

Konštitúcie Druhého vatikánskeho koncilu *Lumen gentium*, *Gaudium et spes* a *Dei verbum* predstavujú záväznú teologickú reflexiu výzvy Jána XXIII.: „*Otvorte okná dokorán!*“ Vyhlásenie o náboženskej slobode *Dignitatis humanae* a *Dekrét o apoštoláte laikov* zasa reprezentujú najmarkantnejšie svedectvo koncilového obratu k otvorenosti.

„Otvorenie sa Cirkvi dovnútra a navonok sa malo uskutočniť predovšetkým pomocou dialógu: zásadne medzi Cirkvou a svetom (porov. GS 23, 43, 85, 90, 92), v Cirkvi medzi všetkými (porov. GS 92), v dialógu kňazov a rehoľných osôb i biskupov s ľuďmi vo vnútri a mimo Cirkvi (GS 43, CD 13), s nekresťanmi a ateistami (AG 11, PO 19, GS 28, OE 11, AA 41), s odlúčenými kresťanmi a cirkvami (UR 9, 11, 14, 18, 19, 21 – 23), so všetkými ľuďmi dobrej vôle (porov. AA 14), medzi židmi a kresťanmi (NA 4), inak zmýšľajúcimi a príslušníkmi nekresťanských náboženstiev (porov. GS 28, NA 2, AG 41, DH 3). Schopnosť viesť dialóg bola vytýčená za smerodajný výchovný cieľ (porov. GS 1, OT 19), ktorý sa ukázal ako naliehavo nutný pre rozvoj ľudskej rodiny (porov. GS 25).“²²

²¹ ŠTAMPACH, O. I.: *Život, Duch a všetchno*, s. 15.

²² LEHMAN, K.: *Dialóg ako forma komunikácie v cirkvi dnes*, s. 2 – 3.

Katolíckym kresťanom je zrejmé, že „*schopnosť a ochota viesť dialóg je pre Cirkev i spoločnosť životnou otázkou.*“²³ V podmienkach pluralitnej a individualizovanej spoločnosti sa dialóg ukazuje ako perspektívna forma komunikácie. „*Cirkev musí nadviazať dialóg so svetom v ktorom žije,*“²⁴ pretože dialóg „*je v úmysloch Božích.*“²⁵ V dialógu človek objavuje „*aké rozličné cesty vedú k svetlu a môžu smerovať k tomu istému cieľu. A keď sa aj niekedy rozchádzajú, môžu sa navzájom zasa dopĺňovať a pobádať nás zrevidovať obvyklý postup myslenia, prehliť naše výskumy a zdokonaľiť spôsob vyjadrovania. Trpezlivé cvičenie sa v tejto dialektike myslenia bude mať za následok, že aj v náhľadoch iných nájdeme zrnká pravdy.*“²⁶

Aby sa Cirkev mohla stať „*znamením bratstva, ktoré umožňuje a prehlbuje dialóg,*“²⁷ je potrebné v Cirkvi samej prehlbovať vzájomnú úctu a jednotu pri rešpektovaní (či dokonca oceňovaní) legitímnej rozmanitosti mienok.²⁸ Jednota v rozmanitosti a rozmanitosť v jednote je koniec koncov vlastným princípom katolicity, ktorý má základ v dialogickom spoločenstve trojjediného Boha. „*A preto, keďže sa nám dostalo toho istého ľudského a božského povolania, môžeme, ba musíme spolupracovať bez násilenstva a zlého úmyslu na budovaní sveta v pravom pokoji.*“²⁹

²³ *Ibid.*, s. 5.

²⁴ PAVOL VI.: *Ecclesiam suam*, s. 43.

²⁵ *Ibid.*, s. 45.

²⁶ *Ibid.*, s. 50.

²⁷ *Gaudium et spes*, 92.

²⁸ Porov. *Ibid.*, 92.

²⁹ *Ibid.*, 92.

3 MEDZINÁBOŽENSKÝ DIALÓG

Nikoho dnes už azda neprekvapuje čudesné panoptikum rás, etník, národov, kultúr a náboženstiev, čo v pestrofarebnom sprievode defiluje ulicami veľkých miest a prevracia tradičný pohľad na svet naruby, málokto sa už v súčasnosti pozastaví nad kultúrnou a náboženskou rôznorodosťou. Na predmestiach metropol vyrastajú chrámy zasvätené „cudzím“ bohom a ľudia sa čoraz viac odklňajú od miestnych tradícií. Kultúrna pluralita sa ukazuje v celej svojej šokujúcej pestrosti a s ňou aj pluralita náboženská.

3.1 NÁBOŽENSKÁ PLURALITA A GLOBALIZÁCIA

Priamo úmerne s rastom geografickej a sociálnej mobility mizne kultúrna homogenita a s globálnou komunikáciou ustupuje provincialita. Svet sa globalizuje, „*tok najrozmanitejších informácií v kyberpriestore*“³⁰ nehatene plynie. Navzdory prekážkam „*veľká sociokultúrna revolúcia 20. storočia*“³¹ nezadržateľne napreduje.

Zviditeľnenie plurality je predovšetkým dielom globalizácie. A hoci je vždy prítomná, nejaví sa vždy problematická. Proces prelamovania hraníc medzi kultúrami a náboženstvami robí inakosť len zjavnejšou. Nevytvára ju nevyhnutne, iba ju komunikuje.

V globalizujúcom sa svete vstupujú jednotlivé náboženské smery do vzájomného kontaktu. Tradičné, etablované náboženstvá sa stretávajú s novými či staronovými duchovnými prúdmi.

³⁰ GÁLIK, S.: *Porozumenie človeku z hľadiska globalizujúcaho sa sveta*, s. 300.

³¹ HALÍK, T.: *Co je bez chvění, není pevné*, s. 164.

Vďaka globalizácii sme si dnes vedomí náboženskej plurality viac ako kedykoľvek predtým. Uvedomujeme si, že náboženstvá sú životným štýlom väčšiny ľudstva. Zo 6 miliárd obyvateľov Zeme sa viac ako 2 miliardy hlásia ku kresťanstvu, z čoho asi 1,1 miliardy k jeho katolíckej forme. Takmer 1,5 miliardy ľudí sa považuje za moslimov. Približne 900 miliónov sa hlási k hinduizmu, asi 400 miliónov k tradičným čínskym náboženstvám, takmer 400 miliónov k budhizmu, 23 miliónov k sikhizmu a okolo 14 miliónov k judaizmu. Početná skupina, približne 1,1 miliardy nedeklaruje príslušnosť k žiadnemu vierovyznaniu.³²

Globalizácia spája dovedna všetky oblasti života, nielen ekonomické a politické štruktúry, ale aj kultúrne a duchovné fenomény. Svet sa stáva človeku čoraz stiesnenejším príbytkom, „globálnou dedinou“. Ľudstvo je na ceste k „planetárnej civilizácii“.³³ Ako napokon žiadna cesta, ani tá sa nevyhne úskaliam.

Vypuklým problémom globalizácie je otázka globálneho spolužitia. Na pozadí neutíchajúceho násilia, zoči-voči akútnej hrozbe terorizmu, čoby špecifickej forme totalitarizmu, sa s osobitnou naliehavosťou aktualizuje problém porozumenia a dorozumenia. Za problémom globálneho spolužitia treba totiž hľadať práve absenciu porozumenia a zlyhanie dorozumenia. Nie náhodou v porozumení vidí medzikultúrna hermeneutika i teológia náboženstiev kľúč k dorozumeniu, ktoré jediné môže viesť k plne ľudskému spolužitiu.

Východisko z krízy ľudského spolužitia naznačil bývalý český prezident prezident Václav Havel, keď v otváracom prejave konferencie *Forum 2000* (2005) venovanej téme globálneho spolužitia povedal: „Nestačí vymýšľať nové technológie, nové predpisy, nové inštitúcie. Je treba inak a lepšie chápať zmysel nášho pozemského bytia a konania. Až toto nové pochopenie môže vytvoriť nové

³² Porov. http://www.adherents.com/Religions_By_Adherents.html [Online.] Dostupné dňa 7. 5. 2009.

³³ LIPTAY, L.: *Vzťah kresťanstva k nekresťanským náboženstvám*, s. 6.

*modely správania, nové stupnice hodnôt a životných cieľov, a skrze ne potom dať aj nového ducha a nový zmysel jednotlivým predpisom, zmluvám a inštitúciám.*³⁴

3.2 STRETNUTIE CIVILIZÁCIÍ

Jedným z dôsledkov globalizácie bol vstup orientálnej spirituality a religiozity do západného kultúrneho priestoru.³⁵ Rádus vplyvu východných ideí dávno presiahol hranice Orientu. Hoci jeho zlatým vekom bolo 20. storočie, stretnutie Západu a Východu má za sebou dlhú históriu. Počas storočí vzájomných kontaktov dochádzalo nielen k výmene surovín a tovaru, ale aj hodnôt a ideí. Alexandrove výboje do strednej Ázie (334 – 323 pred Kr.) sprostredkovali Európe fragmenty z mnohotvárneho ázijského kultúrneho dedičstva. No neboli to len dobyvatelia, ale najmä obchodníci, čo udržiavali pri živote proces kultúrnej výmeny. Skutočný zvrät v dejinách vzájomných kontaktov však priniesla až britská kolonizácia indického subkontinentu. Keď Briti a pred nimi Holanďania a Portugalci „odvážali z Indie jej perly, (...) hodváb a korenie, ani netušili, že neskôr to budú jej náboženstvá a kultúry.“³⁶

Prví Európania, ktorí začali s odborným štúdiom sanskrtskej literatúry, boli Nemci. Priekopník indológie Max Müller sprístupnil západnému publiku dávnu múdrosť Orientu svojim prekladom vybraných posvätných textov Indie (*The Sacred Texts of India*). K lingvistom a etnológom sa pridali filozofi (napr. A. Schopenhauer) a umelci (napr. W. B. Yeats). Neskôr pribudli vedci z humanitných (napr. C. G. Jung), spoločenskovedných i prírodovedných odborov (napr. F. Capra).

K propagácii orientálnej religiozity svojím dielom prispeli aj ázijskí „misionári“. Ich záujem o Európu a Severnú Ameriku postupne gradoval od konca

³⁴ HAVEL, V.: *Otvárací prejav konferencie Forum 2000*.

³⁵ K záujmu o jogu sa v druhej polovici 20. storočia pridružil záujem o védantu, zen, vadržajánu, taoizmus, súfizm, theravádu a rôzne hinduistické kultúry.

³⁶ BRUNTON, P.: *Orient*, s. 11.

19. storočia až vyvrcholil v druhej polovici predchádzajúceho storočia, keď ich do centra pozornosti vyniesol náboženský boom.³⁷

Dejiny poznajú viaceré formy reakcie na náboženskú pluralitu. Tie oscilujú od konfliktnej neznášanlivosti cez pokojné spolužitie až k vzájomnému prijatiu. Niekedy stretnutie (*interakcia*) prechádza do ovplyvňovania (*interferencia*), nezriedka ho priamo vyvoláva. Od interferencie je ešte hodný kus k *spolužitiu*, prípadne k *integrácii*. Otázne je, či stretnutie spiritualít Východu a Západu povedie k ich tvorivému spojeniu, k „manželstvu“, po akom volal v Indii naturalizovaný benediktín anglického pôvodu Bede Griffiths.³⁸

3.3 MODELY MEDZINÁBOŽENSKÝCH VZŤAHOV

Vzájomné kontakty medzi náboženstvami, resp. medzi ich stúpenkami, nadobúdajú rôzne podoby. Ivan Štampach rozlišuje štyri prístupy k náboženskej pluralite: *exkluzívny*, *pluralitný*, *inkluzívny* a *dialogický* model medzináboženských vzťahov.³⁹

Exkluzívny model je založený na predstave vlastnej výnimočnosti a výlučnosti. Jeho výrazom je postoj: Pravdu „vlastníme“ len my a nikto iný. Druhí buď „našu pravdu“ nechápu alebo ju chápu len nedokonale. Exkluzívny nárok na vlastníctvo pravdy sa premieta do nároku na vlastníctvo spásy: Spása je dostupná len nám. Ak by spásu predsa len dosiahol niekto, kto k nám nepatrí, tak len napriek svojej náboženskej príslušnosti.

Náboženský exkluzivizmus dialóg znemožňuje. Pripúšťa jedine možnosť polemiky alebo diskusie, kde je „výlučný vlastník pravdy“ ochotný strpieť, že sa druhí mýlia. Z tohto omylu ich však chce vyviešť prostredníctvom misie, ktorá má

³⁷ Na Slovensku sú známi hinduistickí guru svámí Mahéšvaránada a Šrí Činmoj († 2007), niektorí tibetskí lámovia v exile a zenoví majstri z Japonska a južnej Kórei.

³⁸ Porov. GRIFFITHS, B.: *Sňatek mezi Východem a Západem*. Brno : Cesta, 1997.

³⁹ Porov. ŠTAMPACH, I.: *Náboženství v dialogu*, s. 181 – 183.

podobu prozelytizmu – preťahovania iných na svoju vlastnú stranu. Spolupráca je možná len v obmedzenej miere.

Pluralitný model je opakom exkluzívneho. Jeho základom je presvedčenie, že každý má svoju pravdu. Pluralizmus je charakteristický pre postmodernu. Súbežné monológy však dialóg neumožňujú.

Na polceste medzi extrémnymi pozíciami exkluzivizmu a pluralizmu stojí *inkluzívny model* medzináboženských vzťahov. Ten je už dialogický, vyznačuje sa oceňujúcim záujmom o druhých, neupiera nikomu právo na jedinečnosť. Kontakt nadväzuje z pozície vlastného náboženstva. Príkladom inkluzivizmu je koncepcia *anonymných kresťanov* Karla Rahnera. Tá však vzbudzuje isté pochybnosti. Pokladať druhých za „nepriznaných kresťanov“, zatiaľ čo oni sami prijímajú inú identitu, nie je nekorektné.

Dialogický model je vlastne inkluzívny model očistený od tendencií k pohlcovaniu. Uznáva, že aj druhí môžu byť na ceste k pravde a spáse. Dialógu sa neobáva, naopak víta ho.

3.4 DIALOGICKÉ PARTNERSTVO

Spoločenský, politický a náboženský vývoj v 20. a 21. storočí ukazuje, akú významnú úlohu zohráva dialóg v pluralitnej spoločnosti. *„Nikto dnes nemôže nevidieť dôležitosť a potrebu vzájomného dialógu pre všetky náboženstvá a všetkých veriacich, ktorí sú povolaní viac ako kedykoľvek predtým spolupracovať na tom, aby každá osoba dosiahla svoj transcendentný cieľ a uskutočnila svoj autentický rast, a aby sa pomohlo rôznym kultúram uchovať vlastné náboženské hodnoty uprostred prudkých sociálnych zmien.“*⁴⁰

V čom však spočíva medzináboženský dialóg, aké je jeho špecifikum?

Medzináboženský dialóg predstavuje osobitný typ dialógu. Ako taký zdieľa základné charakteristiky dialógu: je slobodným, úprimným a otvoreným

stretnutím osôb, ktoré sa na báze vzájomnej rovnoprávnosti podujímajú spoločne hľadať pravdu.⁴¹

Pochopiteľne, tolerancia alebo pokojné spolužitia stúpcov rozličných náboženstiev nie sú ešte dialógom, aj keď majú veľkú cenu.⁴² Dialóg nemá za cieľ konverziu, k obráteniu obvykle ani nevedie. Môže však napomôcť k inej, hlbšej konverzii – ku „konverzii srdca“, ktorá spočíva „v pokornom a kajúcom návrate srdca k Bohu“.⁴³

Medzináboženský dialóg nespočíva ani vo vzájomnej komunikácii. Až *úprimné a priateľské stretnutie ľudí rôzneho náboženského presvedčenia zamerané na riešenie spoločných problémov* možno považovať za dialóg.⁴⁴ *Medzináboženský dialóg je vzájomným zdieľaním, spoločným putovaním k pravde, duchovným partnerstvom postaveným na vôli učiť sa od seba navzájom.*⁴⁵

Subjektívnym predpokladom *dialogického partnerstva* je postoj rešpektu a otvorenosti, ochota prijať druhých v ich odlišnosti. Na spoločenskej rovine dialóg predpokladá náboženskú slobodu. Náboženská sloboda garantuje právo na slobodnú diskusiu o duchovných a náboženských otázkach, ako aj právo na slobodnú voľbu vyznania a jeho praktizovanie. Medzináboženský dialóg takto legitimizuje právo každého jednotlivca na vlastné náboženské presvedčenie.

3.5 FORMY MEDZINÁBOŽENSKÉHO DIALÓGU

Duchovné partnerstvo môže v praxi nadobúdať rôzne podoby podľa momentálnej potreby. Raz je to spolupráca na projektoch charitatívnej povahy, inokedy snaha o zblíženie či aspoň porozumenie na poli doktríny alebo zas pokus o spoločenstvo modlitby.

⁴⁰ Dialóg v praxi. In: *Teologické texty*, s. 49 – 50.

⁴¹ Porov. POLÁKOVÁ, J.: *Několik poznámek ke smyslu dialogu*, s. 465 – 466.

⁴² Porov. BUČKO, L.: *Na ceste k oslobodeniu*, s. 397 – 418.

⁴³ *Dialóg a ohlasovanie*, 11.

⁴⁴ Porov. ARINZE, F.: *Medzináboženský dialóg – problémy, vyhlídka a možnosti*, s. 45 – 49.

Dialóg života sa uplatňuje v nábožensky pluralitnom prostredí. Veriaci vydávajú svedectvo svojej viery v situáciách bežného života, keď ju verne praktizujú bez potreby formálnej diskusie.

Dialóg spoločenskej angažovanosti sa uskutočňuje pri riešení sociálnych problémov. Veriaci spolupracujú na projektoch spoločného záujmu, pomáhajú trpiacim, starajú sa o utečencov, podieľajú sa na šírení spravodlivosti a mieru.

V *dialógu náboženskej skúsenosti* veriaci zdieľajú svoje skúsenosti z duchovnej praxe (askéza, modlitba, meditácia, kontemplácia, mystika). Medzi priekopníkov dialógu spiritualít patria kresťanskí a budhistickí mnísi. Veľké nádeje sľubuje v tejto oblasti mystika, pretože práve „*mystika sa môže stať spoločnou univerzálnou rečou náboženstiev*“.⁴⁶

Svetové dni modlitieb za mier v Assisi sú príkladom *dialógu spoločenstva v modlitbe*. Na medzináboženských modlitbových zhromaždeniach sa veriaci schádzajú, aby sa spoločne modlili. Každé náboženské spoločenstvo sa modlí svojím spôsobom na spoločný úmysel, a zároveň je prítomné pri modlitbe druhých.

Predmetom *dialógu teologickej diskusie* sú doktrinálne otázky vyhradené pre odborníkov.

3.6 POZÍCIA KATOLÍCKEJ CIRKVI

Katolícka cirkev, ako najväčšia náboženská inštitúcia sveta, zohráva dôležitú úlohu v medzináboženskom dialógu. Zmenu postoja Rímskokatolíckej cirkvi k nekresťanským náboženstvám priniesol Druhý vatikánsky koncil (1962 – 1965). Pri Apoštolskom stolci vznikli inštitúcie, ktoré majú napomáhať dialógu. Na lokálnej a národnej úrovni boli konštituované komisie pre medzináboženský dialóg. V roku 1966 začal vydávať vtedajší *Sekretariát pre nekresťanov*, v

⁴⁵ Porov. *Ibid.*, s. 45 – 49.

súčasnosti pretransformovaný do podoby *Pápežskej rady pre medzináboženský dialóg*, *Bulletin* venovaný medzináboženskému dialógu. Podobnú publikáciu – *Current dialogue* – vydáva *Svetová rada cirkví* so sídlom v Ženeve.

V koncilovej deklarácii *Nostra aetate* (28. 10. 1965) Katolícka cirkev po prvý raz v dejinách oficiálne vyjadrila svoj postoj k nekresťanským náboženstvám a ohlásila éru medzináboženského dialógu:

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

Preto Cirkev povzbudzuje svojich synov a dcéry, aby s múdrosťou a láskou vydávali svedectvo o viere a kresťanskom živote, nadviažuc dialóg a spoluprácu s vyznávačmi iných náboženstiev, a uznávali i zveľad'ovali duchovné, mravné a spoločensko-kultúrne hodnoty, ktoré sa v nich nachádzajú.“⁴⁷

3.6.1 Dialóg a ohlasovanie

Medzináboženský dialóg predstavuje pre všetkých zúčastnených výzvu na premyslenie tradičných postojov a doktrín. Kresťania sú konfrontovaní predovšetkým s dvoma základnými problémami. Prvý sa týka vzťahu medzi dialógom a ohlasovaním, druhý spásy.

Oficiálne stanovisko Katolíckej cirkvi k týmto problémom priniesol dokument *Dialóg a ohlasovanie*, ktorý 19. mája 1991 vydali dve dikastérie rímskej kúrie –

⁴⁶ GÁLIK, S.: *Mystika ako univerzálna reč náboženstiev*, s. 53.

Pápežská rada pre medzináboženský dialóg a Kongregácia pre evanjelizáciu národov.

Viera kresťanov zaväzuje ohlasovať evanjelium. Kresťanstvo je misijné náboženstvo. Misia nie je pre kresťanov možnosťou, ale povinnosťou.⁴⁸ Ako však uviesť do súladu misiu a dialóg, keď, ako sa zdá, stoja v priamom protiklade? Evanjelizácia sa podľa všetkého zakladá na exkluzívnom modeli medzináboženských vzťahov, kým dialóg na modeli dialogickom.⁴⁹

Posledný koncil objavil v nekresťanských náboženstvách účinky Božej milosti. Ako „*paprsk Pravdy, ktorá osvecuje všetkých ľudí*“,⁵⁰ ako „*semená Slova*“ a „*bohatstvo, ktoré štedrý Boh rozdelil medzi národy*“,⁵¹ ako dobro „*zasiate v myšliach a srdciach ľudí*“ i „*v obradoch a zvykoch národov*“,⁵² tak je milosť Božia rozliata v celom stvorení. Dáva vznik i vzrast všetkým pozitívnym hodnotám bez ohľadu na to, kde sa vyskytujú. Cirkev ich chápe ako prípravu na ohlasovanie evanjelia. Prijíma ich, uzdravuje a pozdvihuje.⁵³

V deklarácii *Nostra aetate* zaznela výzva k medzináboženskému dialógu ruka v ruke s výzvou verne ohlasovať Krista, ktorý je *Cesta, Pravda a Život*.⁵⁴ Dokument *Dialóg a ohlasovanie* potvrdzuje koncilové ocenenie dialógu a vyslovuje nádej, že príde čas, keď o dialóg prejavia záujem všetky náboženstvá. Dialóg a ohlasovanie chápe ako dve komplementárne zložky evanjelizačnej misie. Ich protirečivosť je len zdanlivá, pretože *ohlasovanie sa má uskutočňovať dialogickou formou a dialóg má byť cestou ohlasovania*.⁵⁵

Druhým základným problémom medzináboženského dialógu a teológie náboženstiev je, či a ako môžu byť spasení nekresťania. Podľa kresťanského zjavenia sa totiž spása uskutočňuje prostredníctvom Krista. Jeho dielo spásy má

⁴⁷ *Nostra aetate*, 2.

⁴⁸ Porov. PAVOL VI.: *Evangelii nuntiandi*, 5.

⁴⁹ Porov. ŠTAMPACH, I.: *Náboženství v dialogu*, s. 191.

⁵⁰ *Nostra aetate*, 2.

⁵¹ *Ad gentes*, 11.

⁵² *Lumen gentium*, 17.

⁵³ Porov. *Ad gentes*, 9.

⁵⁴ Porov. *Nostra aetate*, 2.

⁵⁵ Porov. *Dialóg a ohlasovanie*, 77 – 86.

univerzálny charakter, ponúka sa všetkým. Lenže človek musí prijať ponuku spásy. Otázka preto znie: čím je spása podmienená zo strany jednotlivca?

Podľa tradičnej doktríny *podmienkou spásy je živá viera v Krista a príslušnosť ku Kristovej cirkvi*. Radikálnym vyjadrením tohto presvedčenia je formulácia *extra Ecclesiam nulla salus – mimo Cirkvi niet spásy*. Existuje však aj teologický názor, ktorý priznáva nádej na spásu každému, kto úprimne hľadá Boha a zameriava svoj život k poslednému cieľu tak, ako ho poznáva. Otázkou je, či môže byť spasený príslušník iného náboženstva napriek svojej nekresťanskej príslušnosti alebo prostredníctvom nej.⁵⁶

Túto otázku nechala deklarácia *Nostra aetate* bez odpovede. Dokument *Dialóg a ohlasovanie* ju ale otvoril. V článku 29 učí, že *príslušníci iných náboženských tradícií pozitívne odpovedajú na Božie volanie vtedy, keď úprimne praktizujú to, čo je v ich tradíciách dobré a žijú v súlade so svojím svedomím. Nekresťania môžu dosiahnuť spásu v Ježišovi Kristovi aj napriek tomu, že ho nepoznajú alebo nevyznávajú ako Spasiteľa, a to vtedy keď úprimne praktizujú to, čo je v ich tradíciách dobré, a keď žijú v súlade so svojím svedomím*.⁵⁷ Spása sa takto neuskutočňuje napriek odlišnej náboženskej príslušnosti, ale práve vďaka nej, presnejšie vďaka tomu, čo je v nej „dobré“.⁵⁸

Katolícki kresťania veria, že Cirkev, poverená sprítomňovať Kristovo dielo vykúpenia, je *zárodokom a počiatkom* Božieho kráľovstva na zemi.⁵⁹ Ako *všeobecná sviatosť spásy*⁶⁰ je Cirkev pre spásu potrebná. No hoci už prijala plnosť zjavenia, neprijala ešte plnosť jeho pochopenia. A tak je stále *Cirkvou putujúcou*, Božím ľudom, ktorý je na ceste k plnej Pravde.⁶¹ Na tejto ceste sa stretáva s inými pútnikmi, objavuje stopy jednej a tej istej Pravdy a podľa príkladu Boha, svojho Pána, vstupuje do dialógu spásy, dialógu, ktorý vedie Boh s ľudstvom od počiatku

⁵⁶ Porov. ŠTAMPACH, I.: *Náboženství v dialogu*, s. 21.

⁵⁷ Porov. *Dialóg a ohlasovanie*, 29.

⁵⁸ Porov. ŠTAMPACH, I.: *Náboženství v dialogu*, s. 192.

⁵⁹ Porov. *Lumen gentium*, 5.

⁶⁰ Porov. *Ibid.*, 48.

⁶¹ Porov. *Dei verbum*, 8.

času. V dialógu spásy sa Cirkev otvára plnšiemu pochopeniu Pravdy. Na tejto perspektíve potom spočíva osobitná hodnota dialógu.⁶²

Obava zo straty vlastnej identity v dialógu je neopodstatnená. Dialóg nesmeruje k zrušeniu identity, ale k jej prehĺbeniu a oceneniu.⁶³ Štvoraký dialóg života, činnosti, teologickej výmeny a duchovnej skúsenosti⁶⁴ nemá len kultúrny a etický význam, ale predovšetkým význam duchovný. Radikálnejšie obrátenie sa k Pravde a väčšia oddanosť Bohu patria medzi jeho najcennejšie plody. Svoju hodnotu majú aj jeho aplikácie na poli kultúrnom, sociálnom, pedagogickom či politickom.⁶⁵

Závazok Cirkvi viesť dialóg, odvodený z iniciatívy Boha vstupujúceho do dialógu s ľudstvom a z príkladu Ježiša Krista,⁶⁶ preto „zostáva pevný a nemenný“ aj „napriek početným ťažkostiam“.⁶⁷

3.6.2 Modlitba a meditácia v medzináboženskom kontexte

Mnohí kresťania túžia po autenticknej modlitbe. Záujem, ktorý v posledných desaťročiach vyvolali východné formy modlitby a meditácie, svedčí o hlbokjej potrebe človeka po transcencencii. Vďaka čoraz živším kontaktom medzi náboženstvami je aktuálnou otázkou, akú hodnotu môžu mať pre kresťanov nekresťanské formy spirituality. Odpoveď na ňu ponúka *List biskupom katolíckej Cirkvi o niektorých aspektoch kresťanskej meditácie* z 15. októbra 1989. Na základe biblických a teologických prameňov interpretuje podstatu kresťanskej modlitby a meditácie, aby tak ukázal, či a nakoľko je možné obohatiť kresťanstvu vlastné spirituálne metódy o prvky prevzaté z iných náboženských tradícií.

⁶² Porov. *Dialóg a ohlasovanie*, 33 – 41

⁶³ Porov. *Ibid.*, čl. 48 – 50.

⁶⁴ Porov. *Ibid.*, 41.

⁶⁵ Porov. *Ibid.*, 45 – 46.

⁶⁶ Porov. *Ibid.*, 53.

⁶⁷ *Ibid.*, 54.

Medzinárodná komisia pre monastický medzináboženský dialóg v spolupráci s *Pápežskou radou pre medzináboženský dialóg* vydala v roku 1993 dokument *Kontemplácia a medzináboženský dialóg*, ktorý obsahuje skúsenosti a poznatky mníchov a mníšok z praxe dialógu náboženskej skúsenosti.

3.7 PREHLAD VYBRANÝCH MEDZINÁBOŽENSKÝCH AKTIVÍT

Medzi predstaviteľov medzináboženského dialógu patria viaceré osobnosti náboženského života ako napríklad africký kardinál Francis Arinze, bývalý predseda *Pápežskej rady pre medzináboženský dialóg*, českí teológovia Tomáš Halík a Zdeňek Vojtíšek, benediktínski mnísi Bede Griffiths a Henri Le Saux, jezuiti Hugo M. Enomyia-Lassale, William Johnston, Anthony de Mello, Heinrich Dumoulin alebo Raimundo Panikkar, trapista Thomas Merton, teológovia Hans Waldenfels a Paul Tillich, buddhisti Thich Nhat Hanh, XIV. dalajláma Gelong Tenzin Gjatšo, Masao Abe, hinduisti Aurobindo Ghose, svámí Satčítánanda. Kontroverznou postavou je nemecký teológ Hans Küng.

3.7.1 Projekt svetový étos

Hans Küng inicioval dokument, ktorý prijal *Svetový parlament náboženstiev* na svojom valnom zhromaždení v roku 1993 v Chicagu pod menom *Prehlásenie ku svetovému étosu*.⁶⁸ Jeho základom sú nasledujúce tézy:

- Všetci nesieme zodpovednosť za lepší svet.
- Lepší svet predpokladá svetový étos.
- Svetový étos je prítomný vo všetkých náboženských tradíciách ľudstva.
- Svetový étos predstavuje minimálny mravný konsenzus.

⁶⁸ Porov. KÜNG, H. – KUSCHEL, K. J.: *Prohlášení ke světovému étosu : Deklarace Parlamentu světových náboženství*.

- Prijatie svetového étosu vedie k odmietnutiu násilia a k rešpektu k odlišným názorom.

Svetový étos sa chce prepracovať k tomu, čo majú svetové náboženstvá spoločné v podobe etického minima. Vyhlásenie samo osebe nie je cieľom, ale východiskom procesu premeny postojov, vzťahov a skutkov. Podľa jeho signatárov ľudstvo potrebuje víziu pokojného spolužitia národov a náboženstiev. Hľadanie konsenzu v etickej oblasti je volaním doby. *Mier medzi ľuďmi nie je možný bez mieru medzi náboženstvami.*

3.7.2 Medzináboženské aktivity v Česku a na Slovensku

Hoci Slovenská a Česká republika nepatria medzi centrá medzináboženského diania, predsa nestoja celkom na periférii. Medzináboženské aktivity sa koncentrujú predovšetkým v českých krajinách, na Slovensku sa skôr živo rozvíja ekumenizmus.

Úsilie o porozumenie a dorozumenie je zasvätené pôsobenie medzinárodnej nadácie Fórum 2000 so sídlom v Prahe. Od svojho vzniku v roku 1996 venuje táto inštitúcia vo svojich projektoch sústredenú pozornosť „*identifikácii kľúčových problémov, ktorým čelí naša civilizácia*“, a ich riešeniu. S opakovanou naliehavosťou a z rôznych aspektov tematizuje problém globalizácie v snahe „*dať jej ľudskú tvár*“, „*poľudštiť globalizáciu*“ (Yokei Sasakawa).

Počas štrnástich rokov svojej existencie aktivity nadácie Forum 2000 prenikli do povedomia širšej verejnosti a stali sa príkladom zodpovedného prístupu angažovaných jednotlivcov k riešeniu závažných spoločenských problémov. Aj keď nevedú vždy k bezprostredným spoločensko-politickým dôsledkom, iniciatívy tohto druhu majú svoj význam v tom, že vytvárajú slobodný priestor pre medzikultúrne stretnutie a dialóg, vznášajú potrebný morálny apel a napomáhajú kultivácii ľudskej vzájomnosti.

Okrem účastníkov Fóra 2000 sa na poli medzináboženského dialógu angažuje česká *Spoločnosť pre štúdium siekt a nových náboženských smerov*. Z jej iniciatívy sa v máji 2005 konal v budove Fakulty humanitných štúdií UK v Prahe – Jinoniciach seminár o medzináboženskom dialógu.

V časoch vypätých medzináboženských a medzikultúrnych vzťahov reagovala na potrebu vzájomného poznania, zmierenia, dialógu a spolupráce konferencia *Medzináboženský dialóg dnes so zreteľom k tzv. abrahámovským náboženstvám*, ktorá sa konala v dňoch 25. – 26. októbra 2007 na Husitskej teologickej fakulte Univerzity Karlovej v Prahe.

Konferencia bola inšpirovaná odkazom významného kanadského religionistu a teológa Wilfreda Cantwella Smitha (1916 – 2000), ktorý svoju odbornou činnosťou ovplyvnil okrem iného aj teóriu a prax medzináboženského dialógu. Okrem českých religionistov a teológov Tomáša Halíka, Karla Flossa, Ivana Štampacha, Pavla Hoška a Zdeňka Vojtíška na konferencii vystúpili aj zahraniční hostia s praktickými skúsenosťami z medzináboženského dialógu z perspektívy judaizmu, kresťanstva a islamu, rabín Ron Hoffberg, Christine Hazbounová a Mohamad Iwhida Ahmed.

Religionistický časopis *Dingir* a Husitská teologická fakulta usporiadali v dňoch 10. a 11. marca 2010 medzinárodnú konferenciu s medzináboženským rozmerom *Duchovný život v slobodnej spoločnosti: Dvadsať rokov náboženskej slobody u nás*.

V poslednom období vyšli viaceré práce z oblasti medzináboženských vzťahov. Dialogický rozmer má prehľadová monografia Tomáša Halíka *Prolínání světů*⁶⁹ a učebný text Ivana Štampacha *Náboženství v dialogu*.⁷⁰ Osobitnú pozornosť si zaslúži kniha českého evanjelického teológa a religionistu Pavla Hoška *Na cestě k dialogu – Křesťanská víra v pluralitě náboženství*. Podľa recenzií

⁶⁹ HALÍK, T.: *Prolínání světů*. Praha : Nakladatelství Lidové noviny, 2006. 279 s. Paralelne s ňou vyšiel na DVD rovnomenný televízny seriál autorov Martina Kratochvíla a Tomáša Halíka. Promo (úvod a epilóg) k nemu odvysielal druhý kanál ČT v januári 2007.

⁷⁰ ŠTAMPACH, O. I.: *Náboženství v dialogu. Kritické studie na pomezí religionistiky a teologie*. Praha : Portál, 1998. 205 s.

ide o prelomovú prácu z odborov teológie náboženstiev a medzináboženský dialóg v českom akademickom prostredí.

Spomedzi slovenských autorov, ktorí sa venujú problematike medzináboženského dialógu, spomeňme Lothara Liptaya (reformovaný teológ a religionista žijúci vo Švajčiarsku) s jeho štúdiou o vzťahu kresťanstva k iným náboženstvám⁷¹ a Martina Dojčára, ktorý popri celom rade článkov k tématike medzináboženského dialógu publikoval učebný text *Medzináboženský dialóg*⁷² a monografiu *Mystická kontemplácia*, venovanú explikácii kontemplácie v medzináboženskom kontexte.⁷³ Medzináboženským dialógom sa z hľadiska misiológie zaoberá Ladislav Bučko.⁷⁴

3.7.3 Ekumena Košice

Vo sfére interkonfesionálnych vzťahov na Slovensku prevládajú ekumenické aktivity pred medzináboženskými, lepšie zodpovedajúce slovenským kultúrnym a náboženským reáliám. Ostatné sčítanie obyvateľov, domov a bytov na Slovensku, ktoré sa uskutočnilo v máji roku 2001, prinieslo prekvapivé výsledky. Z 5 379 455 obyvateľov Slovenskej republiky 4 521 549 osôb deklarovalo svoju príslušnosť k niektorej z cirkví alebo náboženských spoločností. Oproti predchádzajúcemu sčítaniu z roku 1991 tak počet nominálnych veriacich stúpol z 72,8 percenta na 84,1 percenta, čo je nárast o 11,3 percenta.

Nie každý región Slovenska je však rovnako religiózny. Košice sú mesto s tradične vysokou religiozitou. Vedľa seba tu žijú ľudia rôznych vierovyznaní. V nábožensky pluralitnom prostredí mesta vykonáva svoju činnosť 12 cirkví a náboženských spoločností. Od roku 1995 pôsobí na pôde mesta v slovenských podmienkach ojedinelé *Ekumenické spoločenstvo cirkví*. Jeho členmi je deväť

⁷¹ LIPTAY, L.: *Vzťah kresťanstva k iným náboženstvám*. Bratislava : EBF UK, 2000. 256 s.

⁷² DOJČÁR, M.: *Medzináboženský dialóg*. Trnava : Pedagogická fakulta Trnavskej univerzity, 2008. 47 s.

⁷³ DOJČÁR, M.: *Mystická kontemplácia. Oblak nevedenia & Ramana Maharši*. Bratislava : Iris, 2008. 140 s.

⁷⁴ BUČKO, L.: *Na ceste k oslobodeniu. Základy misiológie*. Nitra : SVD, 2003. 544 s.

kresťanských cirkví a Teologická fakulta Katolíckej univerzity v Ružomberku, status pozorovateľa má Zväz židovských náboženských obcí.

Prvým oficiálnym podujatím *Ekumenického spoločenstva cirkví a náboženských spoločností na území mesta Košice* bola ekumenická bohoslužba v roku 1995. Tejto udalosti predchádzali dlhé roky nepriamych príprav a dozrievania, ako aj celý rad spoločných ekumenických počinov, odvíjajúci sa od roku 1990 do súčasnosti (každoročný ekumenický pašiový sprievod mestom na Veľký piatok, vianočný ekumenický program, ďakovná bohoslužba za úrodu, ekumenické *Veni Sancte* a pod.).

Ekumena Košice je živé a dynamicky sa rozvíjajúce spoločenstvo cirkví, náboženských spoločností a inštitúcií pôsobiacich na území mesta Košice. Jednotliví účastníci na seba preberajú záväzok dialógu. Predstavitelia cirkví sa usilujú o vzájomné porozumenie a spoluprácu. Niektorí z nich dokonca radi priznávajú, že „*ekumena v Košiciach je záležitosťou srdca*“. Ekumenické hnutie v Košiciach potvrdzuje, že „*dialóg nemá byť konfrontáciou náboženských systémov a tradícií, ale skôr stretnutím veriacich rozličných náboženstiev.*“⁷⁵

V podujatiach tohto typu, v medzináboženských a ekumenických aktivitách každého druhu, nachádza dialóg svoje spoločenské ospravedlnenie, v nich sa zhodnocuje trpezlivé, obetavé, často dlhoročné úsilie zapálených jednotlivcov a oni sú aj znamením nádeje pre náš svet.

3.8 EXKURZ: EKUMENIZMUS – HNUTIE ZA OBNOVU JEDNOTY KREŠŤANOV

Keď po stáročiach štiepenia dosiahol v 19. storočí proces rozpadu jednoty Cirkvi svoj vrchol, stalo sa čosi neočakávané: divergenciu vystriedala konvergencia. Spočiatku síce nesmelo a rozpačito, ale časom čoraz razantnejšie a odhodlanejšie. Zrodilo sa *hnutie za obnovu jednoty kresťanov*.

⁷⁵ BUČKO, L.: *Na ceste k oslobodeniu*, s. 400.

Hnutie za obnovu jednoty kresťanov je konkrétnym vyjadrením úsilia o obnovu jednoty Kristovej Cirkvi. Toto úsilie dostalo jednotné pomenovanie – *ekumenizmus*.

Grécky výraz *oikúmené* označoval pôvodne „celú trvalo obývanú zem“. V 4. storočí však pôvodný geografický význam ustúpil „cirkevnému“. V tomto novom zmysle vyjadruje adjektívum *ekumenický* príslušnosť k univerzálnej Cirkvi. Tak sa hovorí o ekumenických konciloch, teda o konciloch, ktorých rozhodnutia zaväzujú celú Cirkev, alebo o ekumenickom učení, teda o učení, ktoré uznáva celá Cirkev. Ekleziologický význam pretrval až do 19. storočí, kým ho nenahradil novší význam: úsilie o zjednotenie kresťanov.

Ako bol na počiatku dejín kresťanstva pojem *ekuména* označením faktu jednoty kresťanov, tak sa po veľkej schizme v 11. storočí a po rozštiepení v 16. storočí stal vyjadrením túžby po obnove pôvodnej jednoty.⁷⁶ Ekumenizmus v sebe nesie výzvu na obnovenie jednoty, založenú na presvedčení, že *„rozdelenie nie je v poriadku, že sa s touto realitou nemožno zmieriť bez pokusu o jej premenu.“*⁷⁷

Výraz *jednota* je však príliš mnohoznačný na to, aby nebol sporný. Cirkvi sa nezriedka až diametrálne rôznia v chápaní jednoty, ktorá má byť cieľom ekumenického pohybu. Preto je vhodnejšie voliť spolu s Pavlom Filipim *„skromnejšie vyjadrenie zblíženie a spolupráca v presvedčení, že poctivo a reálne pokrýva celý rozsah dnešného ekumenického diania.“*⁷⁸

Ťažiská ekumenických aktivít sa posúvajú v závislosti od konkrétnych potrieb a úrovní, na ktorých sa odohrávajú. Raz má prednosť *štúdium a osveta*, inokedy *duchovné zdieľanie*, niekedy *zasvedectvo a ohlasovanie* alebo *kultúrna, sociálna a charitatívna činnosť*. Do popredia vystupujú tri konštanty: (1) *modlitba a bohoslužba*, (2) *výchova a vzdelanie*, (3) *svedectvo a služba*.⁷⁹

⁷⁶ Porov. DRÁB, P.: *Ekumenizmus na Slovensku*, s. 22.

⁷⁷ FILIPI, P.: *Církev a cirkve*, s. 122.

⁷⁸ *Ibid.*, s. 122.

⁷⁹ Porov. *Ibid.*, s. 144.

(1) „*Nebolo vždy samozrejmosťou, že sa kresťania rôznej cirkevnej príslušnosti môžu s dobrým svedomím spoločne modliť a sláviť bohoslužbu.*“⁸⁰ V tom došlo za posledných 150 rokov k posunu. *Spoločná modlitba a bohoslužba* sa stali pevnou súčasťou ekumenických aktivít. Ako exemplárny prípad môže slúžiť *týždeň modlitieb za jednotu kresťanov*. Ale aj každé stretnutie kresťanov rozličnej cirkevnej príslušnosti na akejkol'vek úrovni – celosvetovej, národnej, regionálnej či miestnej – je sprevádzané aktom spoločnej modlitby. Popudom k spoločnej modlitbe, prípadne bohoslužbe, bývajú často rôzne spoločenské, kultúrne, náboženské, cirkevné či iné udalosti.

Pokiaľ ide o bohoslužobné zhromaždenia, rozoznávame „ekumenickú bohoslužbu“, čo je typ, ktorému v katolíckej terminológii zodpovedá tzv. „spoločná modlitba“ a „bohoslužbu s ekumenickou účasťou“ alebo, slovami *Direktória na vykonávanie princípov a noriem o ekumenizme*, „spoluúčasť na nesviatostnej liturgickej bohoslužbe“. Kritériom delenia je tu účasť na príprave. V prvom prípade na príprave bohoslužby spolupracujú všetky zúčastnené cirkvi, v druhom prípade preberá zodpovednosť za prípravu organizujúca cirkev s tým, že berie ohľad na zúčastnených partnerov.

(2) „*Svetové ekumenické hnutie kladie permanentný dôraz na študijnú a vzdelávaciu prácu a v tom ho nasledujú i miestne a regionálne ekumenické organizácie.*“⁸¹ Akademický predmet ekumenizmus si našiel cestu do študijných osnov niektorých teologických fakúlt a inštitútov.

(3) Spoločným znakom ekumenických aktivít (*svedectvo a služba*) je, že sú zamerané mimo hranice jednotlivých cirkví. Kresťania rôznej cirkevnej príslušnosti *spolupracujú na spoločných projektoch* kultúrnej, sociálnej, charitatívnej či ekologickej povahy.

⁸⁰ *Ibid.*, s. 144.

⁸¹ *Ibid.*, s. 146.

4 PRAVDA AKO TÉMA MEDZINÁBOŽENSKÉHO DIALÓGU

Medzináboženský dialóg je zameraný na hľadanie vzťahu a pravdy. Vzťah a pravda sa javia ako kľúčové hodnoty v úsilí o porozumenie medzi stúpenkami rôznych tradícií. Otázka o pravde ale nepatrí medzi tie najľahšie. Nasledujúca úvaha má za úlohu priblížiť problematiku náboženskej pravdy z hľadiska teologicky fundovanej transcendentálnej metafyziky, ktorá vytvára akýsi ústretový horizont, „pojmový priestor“, otvorený dialogickému stretnutiu s mimokresťanskými nábožensko-filozofickými koncepciami.

Nebolo tomu po prvý raz v dejinách, čo zaznela otázka „*Čo je pravda?*“, keď ju Pilát položil Ježišovi, a Pilát to dobre vedel. A nebolo to po prvý raz, čo zostala bez odpovede – Ježiš odpovedal mlčaním. Napodiv iba krátko predtým vyhlásil: „*Ja som sa na to narodil a na to som prišiel na svet, aby som vydal svedectvo pravde.*“ (Jn 18, 38)

Aký to paradox! Ale je paradoxom pravda sama alebo len reč o pravde? Mystici všetkých čias stoja v nemom úžase pred tajomstvom transcendentného Boha. Teológovia učia, že Boh je nevysloviteľný (*ineffabilis*), neviditeľný (*invisibilis*), nepochopiteľný (*incomprehensibilis*). Biblia tvrdí, že človek nikdy nemôže uzrieť Božiu tvár. Tajomstvo zostáva tajomstvom. Zostane ním naveky?

„*Všetci ľudia od prirodzenosti túžia po vedení,*“⁸² napísal kedysi Aristoteles. A skutočne, človek by nebol človekom, keby netúžil po poznaní, keby netúžil po múdrosti, ktorá spočíva v porozumení zmyslu života. „*Stačí nakoniec pozorovať každodenný život, aby sme videli, ako každý z nás nosí v sebe naliehavosť niektorých podstatných otázok.*“⁸³

⁸² ARISTOTELES: *Metafyzika*. In: *Antológia z diel filozofov : Od Aristotela po Plotina*, s. 243.

⁸³ JÁN PAVOL II.: *Fides et ratio*, s. 45 – 46.

Na sklonku mýtického obdobia, v axiálnej epoche, sa v rozličných kútoch sveta vynorili tie isté základné otázky: Kto som? Odkiaľ prichádzam, kam smerujem? Prečo je na svete zlo? Čo bude po tomto živote?

Svedčia o nich Védy aj posvätné spisy Izraela, Avesta aj diela Konfúcia a Lao-tse, kázne Tirthankaru i Buddhu, básne Homéra i tragédie Euripida a Sofokla, ako aj filozofické rozpravy Platóna a Aristotela. Prameňom týchto otázok je hľadanie zmyslu, ktorý odjakživa znepokojuje srdce človeka.⁸⁴ „Pravda prichádza k človeku spočiatku vo forme otázky: Má život zmysel? Kam smeruje?“⁸⁵

Poháňaný vážnosťou základnej otázky človek dáva svojmu pátraniu usporiadanosť. Hľadá vhodný východiskový bod a vhodnú metódu. Tak sa rodí filozofia. Tá nie je podľa Sokrata ničím iným ako *láskou k múdrosti* (gr. *filein, láska; sofia, múdrosť*). Pre Aristotela je filozofia veda, ktorá „*skúma prvé počiatky a príčiny*“;⁸⁶ pre scholastikov je to zasa „*veda o posledných príčinách všetkých vecí, získaná prirodzeným rozumom.*“⁸⁷ Bez ohľadu na to akú má podobu, filozofia prezrádza, že „*túžba po pravde patrí k samej prirodzenosti človeka*“.⁸⁸

No nielen filozofia, ale aj mytológia prináša svedectvo o bytostnej potrebe zmyslu. Mytologická interpretácia skutočnosti obvykle predchádza filozofickej reflexii. „*Mýtus je potrebné definovať ako súbor príbehov – niekedy skutočných, inokedy vymyslených – ktoré ľudia z rozličných dôvodov považujú za prejav vnútorného zmyslu sveta a ľudského života. Mýtus je niečo iné ako filozofia, ktorá pracuje s abstraktnými pojmami: mýtus je vždy konkrétny a tvoria ho živé, zmyslami vnímateľné rozprávania, obrazy, obrady, slávnosti a symboly.*“⁸⁹ Mytológia a filozofia sa javia ako svojbytné pokusy osvetliť skryté záhady ľudskej existencie. Tento cieľ nie je cudzí ani náboženstvu.

⁸⁴ Porov. JÁN PAVOL II.: *Fides et ratio*, s. 7.

⁸⁵ *Ibid.*, s. 43.

⁸⁶ ARISTOTELES: *Metafyzika*, s. 246.

⁸⁷ KRAPKA, E.: *Zasvätenie do filozofie*, s. 22.

⁸⁸ JÁN PAVOL II.: *Fides et ratio*, 1998, s. 8.

⁸⁹ WATTS, A. W.: *Mýtus a rituál v kresťanství*, s. 14.

„Ľudia rozličných náboženstiev čakajú odpoveď na skryté záhady ľudskej existencie, ktoré tak voľakedy, ako i dnes hlboko znepokojujú srdce človeka: čo je vlastne človek, čo je zmyslom a cieľom nášho života, čo je dobré a čo hriešne, aký je pôvod a cieľ utrpenia, ako možno dosiahnuť naozajstnú blaženosť, ďalej otázka smrti, súdu a posmrtnej odplaty a napokon najhlbšie a nevýslovné tajomstvo, ktoré obklopuje naše jestvovanie: aký je náš pôvod a kam spejeme.“⁹⁰

Ak je potreba zmyslu vlastná každému človeku, jeho hľadanie nemôže byť neopodstatnené. Ved' „človek by nezačínal hľadať to, čo by vôbec nepoznal, alebo to, čo by pokladal za absolútne nedosiahnuteľné“.⁹¹

Možnosť každej otázky je podmienená predchádzajúcim poznaním predmetu otázky a týmto pred-poznaním je aj usmerňovaná. Keď sa teda pýtame na všeobecnú a absolútnu pravdu,⁹² znamená to, že o pravde už niečo vieme, hoci len implicitne a netematicky. Úlohou filozofie (a tiež náboženstva) v jej pôvodnom zmysle ako metafyziky, teda náuky o tom, čo je za empirickou realitou, čiže náuky o Bytí, je premeniť prežívané, implicitné a netematické pred-poznanie na poznanie explicitné a tematické. V kontexte tohto procesu sa konceptuálno-verbálna explikácia a tematizácia javí ako sprostredkované sekundárne rozvinutie bezprostredne prežívaného skúsenostného poznania do mentálneho komplexu.

Takže otázka, akákoľvek otázka, je možná len preto, že už niečo vieme o predmete otázky a zároveň, že ešte nevieme všetko, to značí, že je v nás zmes poznania a nepoznania, isté pred-poznanie, ktoré je pozadím, horizontom, na ktorom otázka vzniká. Keď si napríklad položíme otázku: *Čo je to?* znamená to, že už niečo vieme o tom *to*, ale že ešte nevieme všetko, a preto sa pýtame *čo*. Pomocou takzvanej *transcendentálnej metódy*, ktorá sa používa na zistenie a vysvetlenie poznania, ktoré predchádza, sprevádza a umožňuje každé poznanie,

⁹⁰ *Nostra Aetate*, 1.

⁹¹ JÁN PAVOL II.: *Fides et ratio*, s. 45.

⁹² Pravda je všeobecná vtedy, keď platí vždy a všade. Pravda je absolútna vtedy, keď je základom všetkého, keď všetko vysvetľuje a všetkému dáva zmysel. Porov. JÁN PAVOL II.: *Fides et ratio*, s. 44.

možno zistiť, že podmienkou možnosti otázky ako takej (t.j. všetkého spytovania) je číre pred-poznanie, nepodmienený a neobmedzený horizont, na ktorom sa odohráva všetko poznanie. Tento horizont je horizontom Bytia a indikuje, že posledným cieľom spytovania nie je nič iné ako samo nekonečné Bytie.⁹³

Bol to predovšetkým Jozef Maréchal, ktorý dôslednou aplikáciou Kantovej transcendentálnej metódy ukázal, že naše apriórne poznanie (pred-poznanie) je metafyzickým poznaním Bytia. Je teda zrejmé, že o Bytí už vieme, ale nevieme o ňom všetko. Obmedzené súcno sa javí príliš vzdialené neobmedzenému Bytiu aj napriek tomu, že Bytie je podmienkou a základom jeho existencie. Súcno *je* jedine vďaka tomu, že Bytie JE. Je to Bytie, ktoré robí súcno jestvujúcim; prepožičiava mu *život, existenciu*. Človek je preto stále v kontakte s Bytím, aj keď o tom nevie. Bytie ho oživuje a neustále udržuje v jestvovaní: „*V ňom žijeme, hýbeme sa a sme*“ (Sk 17, 28). Nemôžeme sa tomu vyhnúť, nemôžeme sa pred ním nikam schovať. Iba ak do obmedzeného sveta našej vlastnej ohraničenosti (*ego*).

Ako je to možné? Analýza aktu spytovania prezrádza, že jestvuje *ontologická diferenciacia*, t.j. rozdiel medzi konečným súcnom a nekonečným Bytím. O každej veci, o každom súcne si môžeme položiť v zásade dve otázky: *Či je?* a *Čo je?* Prvá otázka sa vzťahuje na existenciu (bytie) veci, druhá na jej esenciu. Esencia je to, čo robí súcno tým, čím je. Esencia odlišuje súcno od neobmedzeného Bytia tým, že ho ohraničí a od ostatných súcien tým, že ho determinuje. Ako vnútorný spolu-princíp súcna však sama nie je súcnom, je len potencialitou, relatívnou negáciou Bytia stojacou na polceste medzi bytím a nebytím.

Súcno sa teda skladá z aktu Bytia a z esencie. Prameňom esencie je Bytie samé.⁹⁴ Esencia je preto Bytím chcená. Čo však nie je chcené, je strata vedomia oživujúcej prítomnosti Bytia. Táto strata je skutočným pádom z neobmedzenosti do obmedzenosti, skutočným zastretím Bytia, zahataním večného toku života, a preto seba-odcudzením Bytia.

⁹³ Porov. SIROVIČ, F.: *Metafyzika I*, s. 29 – 38.

⁹⁴ Porov. *Ibid.*, s. 46 – 57.

Virtuálna nekonečnosť súcna daná aktom Bytia a reálna ohraničenosť spôsobená esenciou je príčinou napätia, ktoré sa prejavuje ako nespokojnosť, utrpenie, a ktoré spôsobuje, že sa súcno snaží prekonať hranice svojho obmedzenia. Toto prekonávanie sa deje činnosťou. Ňou sa súcno uskutočňuje ako Bytie. Posledným cieľom aktivity je čistá seba-identita: absolútne JA SOM.

Absolútne Bytie, JA SOM, samo vyvíja činnosť, ktorá smeruje k zrušeniu odcudzenia súcna.⁹⁵ Súcno je pozvané participovať na „spásnej“ aktivite Bytia, a tak sa v Ňom nakoniec plne aktualizovať.⁹⁶

Všetky obmedzené súcna sú v podstatnom vzťahu k neobmedzenému Bytiu, ktoré je ich účinnou príčinou a posledným cieľom. Jedine v možnosti človeka je tento vzťah závislosti a súnalezitosti pochopiť a uskutočniť. Ak si je vedomý seba a ak sám sebou slobodne disponuje správnym spôsobom, tak sa môže uvedomiť v Ňom, čo (ktorý) ho utvára, oživuje, nesie, ale i presahuje – v Absolútnom Bytí, v Bohu.

Absolútne Bytie je plnosťou všetkých dokonalostí. Vyznačuje sa od seba neoddeliteľnými aspektami transcendentnými ako ono samo a známymi pod menom *transcendentálne vlastnosti Bytia*. Sú to: Jednota, Pravda a Dobro. Spojením Pravdy a Dobra vzniká Krása.⁹⁷

Pojem Pravdy ako transcendentálnej vlastnosti Bytia nie je teda totožný s novovekým pojmom pravdy ako *správnosti jednotlivých výpovedí* a nie je identický ani so stredovekým konceptom *zhody medzi vecou a intelektom*. V západnom myslení, ktoré podľa Martina Heideggera „zabudlo na Bytie“, sa pravda stala identickou so správnosťou vnímania, vypovedania o vnímanom a usudzovania. Avšak Pravda v pôvodnom zmysle gréckeho *alétheia* nie je odlišná od Bytia.⁹⁸ Je seba-priesvitnosťou, seba-prítomnosťou, seba-vedomím Bytia. Poznanie objektu je až druhotný, derivovaný zmysel poznania.⁹⁹

⁹⁵ Porov. Teologické učenie o obnove pôvodnej Bohu-podobnosti.

⁹⁶ Porov. Problematiku spolupôsobenia Božej milosti a ľudskej slobody.

⁹⁷ Porov. SIROVIČ, F.: *Metafyzika II.*, s. 18.

⁹⁸ Porov. KASPER, W.: *Dogma pod Božím slovom*, s. 55 – 56.

⁹⁹ Porov. SIROVIČ, F.: *Metafyzika II.*, s. 22 – 27.

Ak je tomu tak, ako sa možno diviť Ježišovi, že odpovedal Pilátovi mlčaním? Ved' ako by bolo možné vyjadriť obmedzenými slovami a pojmami to, čo je neobmedzené. Obmedzené nemôže nikdy poňať neobmedzené. Ale zato neobmedzené môže poňať obmedzené, nekonečné konečné, večné dočasné, nepodmienené podmienené, nutné nahodilé. Poznať neobmedzené možno iba pod podmienkou, že obmedzené ustúpi neobmedzenému. Tak treba chápať aj Ježišove slová: „Kto stratí svoj život pre mňa, nájde ho“ (Mt 16, 25; Mk 8, 35; Lk 9, 24). Taká je cena, ktorú treba zaplatiť za Pravdu.

Bezpodmienečná slobodná gratuitná iniciatíva Boha smerujúca k zrušeniu osudového odcudzenia človeka môže nadobudnúť mnoho podôb. Osobitnú formu predstavuje *zjavenie*. Zjavením v kresťanskom chápaní treba rozumieť *zmyslami vnímateľné znaky a symboly*, skrze ktoré Boh poodhaľuje plášťik zahaľujúci tajomstvá života. Zjavenie sa uskutočňuje prostredníctvom slov a skutkov. Slovmi prorokov, zákona, prikázaní, múdrosti, piesní, básní a spásonosným konaním v dejinách Boh vychádza v ústrety človeku putujúcemu za Pravdou.

„Týmto zjavením sa teda neviditeľný Boh (porov. Kol 1, 15; 1 Tim 1, 17) vo svojej veľkej láske prihovára ľuďom ako priateľom (porov. Ex 33, 11; Jn 15, 14 – 15) a stretáva sa s nimi (porov. Bar 3, 38), aby ich pozval a prijal do svojho spoločenstva.“¹⁰⁰

Vrcholom a naplnením zjavenia je pre kresťanov zjavenie Boha v Ježišovi Kristovi.

„Mnoho ráz a rozličným spôsobom hovoril kedysi Boh otcom skrze prorokov. V týchto posledných dňoch prehovoril k nám v Synovi, ktorého ustanovil za dediča všetkého a skrze ktorého stvoril aj svet. On je odlesk jeho slávy a obraz jeho podstaty a udržuje všetko svojím mocným slovom.“ (Hebr 1, 1 – 4)

¹⁰⁰ *Dei verbum*, 2.

V Ježišovi Kristovi sa podľa viery kresťanov neviditeľný Boh stal viditeľným, *Emanuelom – Bohom s nami* (Mt 1, 23). V Kristovi sa snúbi nebo so zemou, pretože on „vyšiel od Boha“ (Jn 13, 3), „zostúpil z neba“ (Jn 3, 13; 6, 33) a „prišiel v tele“ (1 Jn 4, 2): „Slovo sa telom stalo a prebývalo medzi nami.“ (Jn 1, 14). Ježiš je pre kresťanov odpoveďou Boha na odvekú túžbu človeka po naplnení. Je svetlom sveta a tiež svetlom, ktoré osvetľuje skryté záhady ľudskej existencie – tajomstvo Boha i tajomstvo človeka a jeho sveta: „Boha nikto nikdy nevidel; jednorodený Boh, ktorý je v lone Otca, ten o ňom priniesol zvest“ (Jn 1, 18). „Kto vidí mňa, vidí Otca.“ (Jn 14, 9). „Tajomstvo človeka sa stáva naozaj jasným iba v tajomstve vteleného Slova.“¹⁰¹

Koľkí sa mu usilovali porozumieť. Hľadali v tom to, čo je o ňom napísané, hľadali aj v tichu za slovami a myšlienkami. Hľadali písomné svedectvá aj Ducha, ktorým boli inšpirované. Písma sa totiž zrodili z Ducha a len v Duchu môžu byť správne pochopené. „Sväté písmo sa má čítať a vysvetľovať v tom istom Duchu, v ktorom bolo napísané.“¹⁰² Duch totiž oživuje, litera zabíja.

A čo hovorí o sebe sám Ježiš? Apoštol Ján uvádza vo svojom evanjeliu celý rad výpovedí, v ktorých Ježiš poodhaľuje tajomstvo svojej osoby: „Ja som živá voda“ (Jn 4, 10), „Ja som chlieb života“ (Jn 6, 35), „Ja som živý chlieb“ (Jn 6, 51), „Ja som svetlo sveta“ (Jn 8, 12), „Ja som brána k ovciam“ (Jn 10, 7), „Ja som dobrý pastier“ (Jn 10, 11), „Ja som vzkriesenie a život“ (Jn 11, 25), „Ja som cesta, pravda a život“ (Jn 11, 25), „Ja som pravý vinič“ (Jn 15, 1). Zvlášť významné sú Ježišove výroky „JA SOM“ ako sú doložené napríklad v 4., 6. alebo 8. kapitole Jánovho evanjelia. Ich prostredníctvom Ježiš zjavuje tajomstvo svojej *božskej prirodzenosti*. Zjavil ho samaritánke pri Jakubovej studni: „JA SOM s tebou hovorí“ (Jn 4, 26). Zjavil ho vyľakaným učeníkom plaviacim sa v noci do Kafarnauma po tom, čo zázračne rozmnožil chleby a ryby na brehu Galilejského mora: „JA SOM, nebojte sa!“ (Jn 6, 20). Zjavil ho v chráme počas sviatku Stánkov v búrlivých polemikách a hádkach s učiteľmi Izraela: „Ak neuveríte, že JA SOM, zomriete vo svojich hriechoch; Keď

¹⁰¹ *Gaudium et spes*, 22.

¹⁰² *Dei Verbum*, 12.

vyzdvihnete Syna človeka poznáte, že JA SOM“ (Jn 8, 21 – 30). „Amen, amen, hovorím vám: skôr ako Abrahám bol, JA SOM“ (Jn 8, 56 – 59). Židia dobre pochopili toto zjavenie. Zdvihli kamene a chceli ho ukameňovať, lebo sa robil rovným Bohu.

Zjavenie božskej prirodzenosti Krista je nerozlučne spojené so zjavením Božieho mena Mojžišovi. Kniha Exodus rozpráva príbeh o povolaní Mojžiša pri vrchu Horeb. Legendárny prorok dostáva poslanie vyviest' Izrael z Egypta. Mojžiš však zareaguje neobyčajne trúfalo, keď požiada Boha, aby mu dal poznať svoje meno. V dávnych semitských kultúrach totiž meno vyjadrovalo podstatu pomenovaného a poznať meno znamenalo mať moc nad jeho nositeľom: Meno sprítomňuje to, čo označuje. Preto Šalamún postavil chrám menu Pánovmu. Preto, keď sa Boh usadil v chráme, „uložil tam svoje meno“ (Dt 12, 5). Preto je meno Božie „milované“ (Ž 5, 12), „chválené“ (Ž 7, 18), „hrozné“ (Dt 28, 56), „večné“ (Ž 135, 13), tak vznešené, že sa ho už nik neodváži vysloviť.

Napriek Mojžišovej opovážlivosti Boh odvetil: „JA SOM TEN, KTORÝ JE“ (Ex 3, 14). Nie preto, aby pridal ďalšie k už známym menám, ktoré ho charakterizovali v jeho činnosti *ad extra (navonok)*, a tak odlišovali od iných „bohov“, ale preto, aby týmto menom vyjadril to, čím je *in se (v sebe)*, svoju podstatu.

„Boh je plnosť Bytia a všetkej dokonalosti, bez začiatku a bez konca.“¹⁰³

V Bohu niet počiatku, „premeny“ (Jak 1, 17), ani konca; on je prvý a posledný, *alfa a omega* (Zjv 1, 8). Keď sa Boh zjavuje ako Jahve (JHVH), vyslovuje úplne novým spôsobom, kým je.

Božie mená v Starej Zmluve vyjadrujú rozličné stupne zjavenia a chápania Boha: „Abrahámovi, Izákovi a Jakubovi som sa zjavoval ako El-Šaddaj, ale svoje meno JHVH som im nedal poznať“ (Ex 6, 2-3). Preto sa „zjavenie Božieho mena Mojžišovi v teofánii horiaceho kra, na prahu exodu a zmluvy na Sinaji ukázalo ako základné zjavenie Starej a Novej Zmluvy.“¹⁰⁴

¹⁰³ Katechizmus katolíckej cirkvi, čl. 213.

¹⁰⁴ *Ibid.*, čl. 204.

Na tomto základnom zjavení kresťanská teológia vytvára svoj pojem Boha: „Boh nie je skutočnosťou popri inej skutočnosti či nad ňou, Boh nejestvuje tak, ako jestvuje človek či veci vo svete, ale je všetko pojímajúcou, všetko určujúcou a všetko presahujúcou skutočnosťou.“¹⁰⁵

Keď Anzelm z Canterbury hovorí, že Boh je „to, od čoho nie je možné myslieť nič väčšie“,¹⁰⁶ nemá na mysli superlatív v zmysle najväčšie, čo je možné myslieť, ale nedosiahnuteľný komparatív: Boh je skutočnosť, ktorá presahuje všetko, čo je možné myslieť, a preto je pri všetkej podobnosti nepodobná, odlišná od všetkých predmetov sveta. Boh je *semper maior* (vždy väčší) a *totaliter aliter* (úplne iný), ako hovoria teológovia; Boh je transcendentný (všetko presahujúci), ako hovoria filozofi.

Podľa Tomáša Akvinského „svet a človek svedčia o tom, že majú účasť na Bytí, ktoré existuje samo osebe (*Esse in se*) a nemá začiatok ani koniec. Človek môže rozličnými cestami dospieť k poznaniu, že jestvuje skutočnosť, ktorá je prvou príčinou a posledným cieľom všetkého a ktorú všetci nazývajú Boh.“¹⁰⁷

Kresťanská teologická tradícia pozná dve základné cesty k poznaniu Boha: apofatickú (negatívnu) a katafatickú (pozitívnu). V ortodoxnej (byzantskej) teológii prevláda *apofáza* založená na negácii smerujúcej k prekročovaniu pojmovosti. Latinskej teológii dominuje *katafatický* (pozitívny) prístup postavený na analógii. Vychádzajúc z presvedčenia, že spôsob označovania nikdy primerane nevystihuje označované, Bohu sa pripisujú určité prívlastky ako napr. múdrosť, s tým, že Boh je múdry iným spôsobom ako človek, jeho múdrosť nekonečne prevyšuje ľudskú múdrosť. Analógia tak poukazuje skôr na to, ako veľmi Boh presahuje pozemské skutočnosti, nie na to, čím skutočne je.¹⁰⁸ Preto podľa Tomáša Akvinského nevieme čo Boh je, vieme iba, že JE.¹⁰⁹

Toto tvrdenie je dôležité, pretože v ňom sa stretáva pozitívna teológia s negatívnou. Kresťanský Západ aj kresťanský Východ sa zhodujú v tom, že do

¹⁰⁵ MIKLUŠČÁK, P.: *Teologické učenie o Bohu*, s. 4.

¹⁰⁶ ANZELM z Canterbury: *Fides quarens intellectum*, s. 34.; „aliquid quo maius nihil cogitari potest“.

¹⁰⁷ TOMÁŠ AKVINSKÝ: *Theologická summa I*, q 2-3, s. 14 – 32.

¹⁰⁸ Porov. FIORENZA, F. S. – GALVIN, J. P.: *Systematická teologie I.*, s. 172.

Božej podstaty nemožno preniknúť diskurzívnym rozumom. Ale to, čo uniká premýšľaniu, môže sa zjaviť v bezprostrednej predpojmovej intuícii – vhl'ade (*insight*). Keď sa spojí poznanie a bytie do pôvodnej jednoty, zaniká zdanie oddelenej a nezávislej existencie a rodí sa vedomie súnalezitosti.

Milostivý dar účasti na Božej prirodzenosti, Božom Bytí,¹¹⁰ je podľa kresťanského zjavenia vrcholom individuálneho Božieho spásneho pôsobenia. Vtiahnutie do trojičného života Boha sa kontemplatívnym kresťanom javí ako bod obratu na ceste k zduchovneniu celého vesmíru, na ceste k definitívnemu završeniu Božieho plánu spásy smerujúceho k tomu, „*aby bol Boh všetko vo všetkom*“ (1 Kor 15, 28).

Zmysel kresťanského života treba hľadať v uvedení stvoreného do nestvoreného, ľudského do božského, prirodzeného do nadprirodzeného. Kľúčom k jeho pochopeniu sú pojmy transcencie a vzťahu. V transcendentnom zdroji a celi všetkého sú si všetci rovní. Preto sa kresťan usiluje žiť Pravdu už teraz, v anticipácii definitívneho završenia. Preto postupne, niekedy azda trochu váhavo, vstupuje aj do medzináboženského dialógu.

¹⁰⁹ Porov. TOMÁŠ AKVINSKÝ: *Theologická summa I*, q. 12, s. 85 – 106.

¹¹⁰ Porov. 2 Pt 1, 4

5 DIALÓG SPIRITUALÍT: SPOLOČNÉ ZNAKY MYSTICKEJ KONTEMPLÁCIE V MYSTIKE OBLAKU NEVEDENIA A V ADVAITE RAMANA MAHARŠIHO

„Planetárna civilizácia“ 21. storočia sa vyznačuje náboženskou pluralitou. V globalizujúcom sa svete vstupujú jednotlivé náboženské smery do vzájomného kontaktu. Izolácia náboženstiev viac nie je možná. Naliehavá potreba vyrovnať sa so všadeprítomnou mnohosťou a inakosťou neznesie odklad.

Ukazuje sa, že medzináboženský dialóg je adekvátnym prístupom k náboženskej pluralite. Bez ohľadu na svoju formu, medzináboženský dialóg má za úlohu napomôcť porozumeniu, dorozumeniu a v konečnom dôsledku spolužitiu ľudí rôznej ideovej a hodnotovej orientácie. K porozumeniu náboženských skutočností situovaných v diferentných náboženských a kultúrnych kontextoch môže prispieť aj interpretovaná komparácia náboženských javov vykazujúcich formálnu súvislosť. Komparáciu tohto druhu predstavuje porovnávacia štúdia mystickej kontemplácie v mystike *Oblaku nevedenia* a v advaita-védante Ramana Maharšiho, ktorá vyšla knižne pod názvom *Mystická kontemplácia – Oblak nevedenia & Ramana Maharši*.¹¹¹

Prostredníctvom kombinácie metód obsahovej analýzy pramenných textov,¹¹² informovanej empatie,¹¹³ komparácie¹¹⁴ a syntézy smeruje k identifikácii spoločných znakov mystickej kontemplácie v rozsahu danom výskumnou vzorkou. Mystická kontemplácia v mystike *Oblaku nevedenia* a v advaita-védante Ramana Maharšiho vykazuje štyri spoločné znaky, ktoré nazývam *synergeia, praxis, koncentrácia a transcendentný spôsob bytia*.

¹¹¹ DOJČÁR, M.: *Mystická kontemplácia. Oblak nevedenia & Ramana Maharši*. Bratislava : Iris, 2008. 140 s.

¹¹² Obsahová analýza pramenných textov je zameraná na identifikáciu špecifických znakov mystickej kontemplácie.

¹¹³ Informovaná empatia je kvalifikované vcítenie, založené na relevantnom pred-poznaní a snahe porozumieť náboženskej skúsenosti iných z vnútra.

5.1 SYNERGEIA

Kontemplácia predpokladá spoluúčasť milosti a úsilia. Súčinnosť milosti a úsilia vyjadruje tradičný grécky pojem *synergeia*. Analýzy mystickej kontemplácie v mystike *Oblaku nevedenia* a v advaita-védante Ramana Maharšiho ukázali, že milosť je hybnou silou kontemplácie, nemala by však zostať bez odpovede.

Anglický mystik nemá pochyb o tom, že „dielo“ kontemplácie sa odohráva medzi dvoma pólmi – medzi Božím *povoláním* na jednej strane a ľudským úsilím na druhej strane. Nik „nemôže duchovne zakúšať Boha, ak mu k tomu nebola daná milosť“;¹¹⁵ s Božím pôsobením „*môžete ty a tebe podobní iba súhlasiť*“¹¹⁶ – odkazuje stredoveký mystik.¹¹⁷

Kontemplácia je výsledkom spolupráce božskej milosti a ľudskej činnosti – to je téza, s ktorou súhlasí aj mudrc z Arunáčaly. Keďže milosť je „*mimo slov a myšlienok*“¹¹⁸ nemožno o nej veľa povedať, iba ak to, že je „*pohybom či pôsobením, ktorým vôľa ega nedisponuje, ktoré nemožno vôľovým aktom vyvolať*.“¹¹⁹

Pre Maharšiho, podobne ako pre iných indických duchovných učiteľov, je typické stotožňovanie Boha, milosti a učiteľa (*guru*).¹²⁰ Hoci je milosť vždy prítomná,¹²¹ obvykle sa prejaví až prostredníctvom úsilia.

Mystik je povolaný spolupracovať s milosťou, prijať a rozvíjať milostivý dar kontemplácie. Na tom sa zhodnú kresťanskí mystici i džánaninovia formátu Maharšiho, na konkrétnom poňatí milosti a úsilia sa ale už rozchádzajú.

¹¹⁴ Komparácia umožňuje porovnať špecifické znaky mystickej kontemplácie doloženej v rôznonáboženských súvislostiach.

¹¹⁵ *Epistle of Privy Counsel*, kap. 12, s. 198 – 199.

¹¹⁶ *Ibid.*, kap. 7, s. 182.

¹¹⁷ „Súhlas“ potom nachádza svoj konkrétny výraz v úsilí.

¹¹⁸ *Spiritual Instruction*, kap. 1, ot. 5.

¹¹⁹ NAVRÁTIL, J.: *V Srdci skutečnosti*, s. 91.

¹²⁰ Porov. „Guru stelesňuje pojmy *sat*, *čit* a *ánanda*.“ *Spiritual Instruction*, kap. 1, ot. 3.

¹²¹ Porov. „Preto Pán, ktorého prirodzenosťou je milosť, nemusí milosť udeľovať.“ *Spiritual Instruction*, kap. 2, ot. 7.

Keď grécki Otcovia interpretovali kontempláciu ako slobodný a gratuitný dar milosti poznania „logosu vecí“, nezabúdali pritom zdôrazniť potrebu vedomej a dobrovoľnej spolupráce s Božím spásnym pôsobením. Ani India nemala pochybnosti o tom, že oslobodenie (*mókša*) predpokladá úsilie. V *advaita-védante* Ramana Maharšiho, rovnako ako v mystike *Oblaku nevedenia* sa odráža rovnaká idea: kontemplácia nie je možná bez vedomej spolupráce s milosťou. Cesta v ústrety absolútnej budúcnosti tak vedie skrze *synergieu*.

5.2 PRAXIS

Podmienkou kontemplácie je mravná a koncentračná dispozícia. Tá tvorí obsah prípravnej praxe. Ak mravnosť pripravuje pôdu pre sústredenie,¹²² niet divu, že adresátom *Oblaku nevedenia* je len ten, kto sa osvedčil ako cnostný vo svojom aktívnom živote, čím sa pripravil na prax sústredenia na Boha.¹²³

Anglický mystik ukladá všetkým záujemcom o kontempláciu imperatívnu podmienku: „*predtým ako by sa s ním (pozn. rozumej s Bohom) mohli dokonale zjednotiť v dokonalej láske, nakoľko je to možné v tomto živote, a ak to Boh dovolí, musia sa primerane disponovať na tele i na duši.*“¹²⁴

Správna dispozícia predpokladá zrieknutie sa sveta – svetských túžob a žiadostí. Nik nemôže dospieť ku kontemplácii „*kým neočistil svoje svedomie od všetkých minulých hriechov podľa obvyklých pravidiel svätej Cirkvi*“¹²⁵ a „*skutočne a zámerne neopustil svet nie kvôli aktívnemu životu, ale kvôli tomu, čo je známe ako kontemplatívny život.*“¹²⁶

Vlastnej kontemplatívnej praxi môžu potom napomôcť rôzne pomocné prostriedky (najmä tradičné monastické *lectio, meditatio* a *oratio*). Majú za úlohu

¹²² Porov. MINAŘÍK, K.: *Světlo géniů*, s. 148.

¹²³ Porov. *The Cloud of Unknowing. Prologue*, s. 51.

¹²⁴ *The Cloud of Unknowing*, kap. 44, s. 113.

¹²⁵ *Ibid.*, kap. 28, s. 95.

¹²⁶ *Ibid.*, kap. 27, s. 95.

uľahčiť kontempláciu tým, že rozvinú psychofyzickú dispozíciu. Kontempláciu samú však nahradiť nikdy nemôžu.

Podobné, hoci inak konkretizované predpoklady vyžaduje aj Ramana Maharši. Podmienkou jeho metódy „rozlišujúceho pátrania“ či *átmavičary* je „čistá myseľ“. Čistá myseľ zasa predpokladá čistý, mravne zušľachtený charakter a rozvinutú schopnosť koncentrácie.

Kultivácii charakteru a rozvoju koncentrácie slúži celý rad prostriedkov a postupov. Šrí Ramana, ideovo viazaný na indický duchovný kontext, čerpal pri ich výbere predovšetkým z domácich tradícií jogy a védanty.¹²⁷ Nezáleží pritom až tak na tom, či sú to *jamy* (predpisy sebaovládania) alebo *nijamy* (pravidlá správneho správania), *pránájáma* či *džapa*, čo Maharši striedavo, zdanlivo chaoticky odporúča – ich výber je koniec–koncov daný individuálnymi potrebami konkrétneho žiaka – dôležité je, aby „záslužné skutky“¹²⁸ plnili svoj vyšší účel: pripravovali človeka ku kontemplácii.

5.3 KONCENTRÁCIA

Metódou mystickej kontemplácie je sústredenie. Jednobodová koncentrácia ruší ľudský a ustanovuje transcendentný stav.

Mystici ponúkajú praktické rady a návody ako dospieť od sprostredkovaného poznania rozumu k bezprostrednému vhl'adu (*insight*), k plnému uvedomeniu vlastného bytostného základu.¹²⁹ Ich odporúčania sa rôznia od učiteľa k učiteľovi. Mnohosť prístupov odráža mnohosť spiritualít. Akokoľvek sa líšia, jedno majú spoločné: myseľ treba utíšiť a pozornosť sústrediť.

¹²⁷ Príprave na kontempláciu je venovaná mimo iné siedma kapitola Šrí Ramana Gíty (*Self-enquiry – competence and components*).

¹²⁸ *Sri Ramana Gita*, spev 7, s. 31.

¹²⁹ Porov. GÁLIK, S.: *Filozofia a mystika*, s. 46.

Ak je kontemplácia „v podstate skúsenosťou Boha ako nášho skutočného bytia,¹³⁰ (*Oblak*) alebo inak, ak je vedomou účasťou na Bytí, ktoré je bytím všetkého (*Maharši*), tak v kontemplácii „človek sám seba prekračuje“.¹³¹ Pre neznámeho autora *Oblaku nevedenia* je metódou seba prekročenia láskyplné sústredenie sa na Boha, pre Maharšihu rozlišujúce pátranie, átmavičara.

Metóda *Oblaku* „spočíva v jednoduchom rozpoznaní a slepom (pozn. bezprostredno-skúsenostnom) prijatí vlastnej existencie.“¹³² K zjednoteniu s Bohom dochádza skrze vedomie vlastnej existencie.¹³³ Kontemplácia vrcholí v seba prekračujúcom odovzdaní, keď sa duša „v láske umenšuje a Boha vyvyšuje ako všetko vo všetkom.“¹³⁴

Aj Maharšihu átmavičara smeruje k prekročeniu individuality prostredníctvom sústredenia sa na fakt vlastnej vedomej existencie. Vylučujúce sústredenie sa na „pocit“ vlastnej existencie spojené s pátravým naladovaním sa na jej zdroj tvorí podstatu „duchovného skúmania“.

V mystike *Oblaku nevedenia* aj v Maharšihu advaite sa uplatňuje *ontologická diferenciacia* medzi súcnom a Bytím.¹³⁵ Obe metódy kontemplácie zdieľajú nepredmetný alebo predmetnosť prekračujúci charakter, pretože sa neuskutočňujú v médiu myslenia či predstavovania či vzťahovania sa k dajakému predmetu vedomia, ale v obracaní pozornosti na vedomie samo cez „pocit“ vlastnej existencie či myšlienku ja (*ego*). Vyústením transcendentného pohybu kontemplácie je v oboch prípadoch sebaodovzdanie, v ktorom „sa láme“ ľudský stav a ustanovuje sa transcendentálny spôsob bytia.

¹³⁰ WOLTERS, C.: *Oblak nevědění*, s. 147.

¹³¹ *The Cloud of Unknowing*, kap. 8, s. 72.

¹³² *Epistle of Privy Counsel*, kap. 1, s. 161.

¹³³ Porov. *Ibid.*, kap. 9, s. 185.

¹³⁴ *Ibid.*, kap. 6, s. 178.

¹³⁵ Porov. SIROVIČ, F.: *Metafyzika I*, s. 43; CORETH, E.: *Základy metafyziky*, s. 72 – 74.

5.4 TRANSCENDENTNÝ SPÔSOB BYTIA

Finalita mystickej kontemplácie, nekompromisne „zameraná na“ transcendenciu, sa ontologicky uskutočňuje v transcendentnom spôsobe bytia. „Transcendentný spôsob bytia“¹³⁶ stojí v priamom protiklade k pozemskému spôsobu prebývania.

Pre mystiku je príznačné napätie medzi skúsenosťou a jej vyjadrením (*apofáza*). Zdá sa, že mlčanie je jediným adekvátnym výrazovým prostriedkom mystikov. Reč zlyháva pri popise neintencionálnej (bezobsažnej) skúsenosti. Negatívna cesta (*via negativa*) je výstupom mysle ponad všetky pojmy a obrazy, je svedectvom o prekročení každej intencionality. Nečudo, že ju možno nájsť rovnako v *Oblaku nevedenia* ako v učení Ramana Maharšiho.

Oblak nevedenia uvádza na cestu zjednotenia s vždy väčším Bohom. Jeho cieľom je „zjednotenie s Bohom v duchu, láske a v súlade vôle.“¹³⁷ Popis stavu zjednotenia sa tak vymyká možnostiam jazyka, prekračuje hranice ľudského chápania a hovorenia. Aj keď ho popisuje ako dokonalosť a blaženosť, autor *Oblaku* vie, že každé tvrdenie o transcendentnom stave je napokon neadekvátne.¹³⁸

S výsledkami Maharšiho sebaskúmania je to podobné. Cieľom átmavičary je kontemplatívne pohrúženie – *samadhi*. V ňom – v kontemplatívnom vhl'ade, v odkrytí základného Bytia – sa odovzdané sebaskúmanie zhodnocuje tým, že otvára priestor pre oslobodzujúce poznanie (*džňána*). Bytostne-skúsenostný stav *sahadža-nirvikalpa-samadhi* je stavom múdrosti, vhl'adu (*insight*).¹³⁹ Jedine toto poznanie môže prekonať utrpenie,¹⁴⁰ priniesť oslobodenie (*mókša*) a nepozemskú, bezpríčinnú blaženosť (*ánanda*).¹⁴¹

¹³⁶ ELIADE, M.: *Jóga. Nesmrtnosť a svoboda*, s. 21.

¹³⁷ *The Cloud of Unknowing*, kap. 67, s. 141.

¹³⁸ Porov. *The Cloud of Unknowing*, kap. 26.

¹³⁹ Porov. „wisdom-insight (*jnana-drsti*)“. *Who am I?*, 25.

¹⁴⁰ *Sri Ramana Gita*, spev 7, s. 29.

¹⁴¹ *Who am I?*, 28.

ZÁVER

Mystickú kontempláciu v mystike *Oblaku nevedenia* a v advaita-védante Ramana Maharšiho charakterizujú štyri spoločné znaky: *synergeia*, *praxis*, *koncentrácia* a *transcendentný spôsob bytia*. Zjavná podobnosť však neznamená ešte totožnosť. Individuálny svojráz oboch foriem spirituality, daný väzbou na príslušné tradície, zostáva zachovaný.

Rozdiely vykazujú východiská (koncept milosti), konkrétne podoby aplikovaných duchovných prostriedkov a metód (aj keď v zásade ide o podobné dianie založené na získaní mravnej kvalifikácie), a povaha atematickej meditácie (pričom jej princíp zdieľajú obe skúmané formy spirituality). Podobnosť panuje v transcendentnom poňatí cieľa (s odchýlkami v jeho teologickej interpretácii), ktorý zostáva pre človeka nevyjadriteľný. Samozrejmosťou je súvis medzi teóriou a praxou.

Popri všetkých rozdieloch, obe kultúrne a historicky vzdialené formy kontemplácie sa zdajú byť konkretizáciou „udalosti čistého vedomia“ (*Pure Consciousness Event*). V oboch prípadoch sa finálna „skúsenosť“ vyznačuje neintencionalitou – je stavom seba si vedomého vedomia bez obsahu.¹⁴² Neintencionálna povaha a fenomenálna identita mystickej kontemplácie v mystike *Oblaku nevedenia* a v Maharšiho advaita-védante podporujú platnosť univerzalistickej tézy, založenej na presvedčení o transkultúrnom výskyte nesprostredkovanej skúsenosti.

¹⁴² Porov. BERNHARDT, S.: Are Pure Consciousness Events Unmediated? In: FORMAN, R. K. C. (ed.): *The Problem of Pure Consciousness*, s. 232 – 234.

SLOVO NA ZÁVER

Dospeli sme ku koncu našich zamyslení na tému medzináboženského dialógu. Výsledok je jednoznačný: dialóg sa ukázal ako požiadavka doby.

Videli sme, že v prospech medzináboženského dialógu svedčí viacero argumentov. Náboženský pluralizmus či spolupráca v sociálnej oblasti patria medzi dôvody spoločenskej povahy. Jednota celého ľudského pokolenia, poslanie Krista a povolanie všetkých do jednoty Božieho ľudu zasa predstavujú teologické dôvody.

Hoci sme upozornili na pohyb v oblasti medzináboženských vzťahov a poukázali sme na pokrok, ku ktorému v posledných desaťročiach došlo, predsa sme problematiku nevyčerpali. Napríklad len letmo sme sa dotkli jej praktických aplikácií. Táto práca zostáva nakoniec len úvodom do jednej aktuálnej témy.

PRÍPADOVÁ ŠTÚDIA 1: EKUMENA KOŠICE

Z evanjeliového posolstva o *novom živote* vytryskli početné hnutia obnovy, medzi iným aj hnutie za obnovu jednoty kresťanov. Jedným z ohnísk ekumenizmu na Slovensku sa stala metropola Východu – Košice.

1 POČIATKY EKUMENY

Prvým oficiálnym podujatím *Ekumenického spoločenstva cirkví a náboženských spoločností na území mesta Košice* bola ekumenická bohoslužba v roku 1995. Tejto udalosti však predchádzali dlhé roky nepriamych príprav, ako aj celá rada spoločných ekumenických počinov, odvíjajúca sa od roku 1990.

a) Festival náboženskej a folkovej piesne

Na jeseň roku 1990 spevácky zbor *Južania* pripravil v spolupráci s mestom Košice prehliadku speváckych zborov pod názvom *Festival náboženskej a folkovej piesne*. Iniciátorom myšlienky festivalu bol Ján Dečo. Medzi spoluorganizátorov a finančných prispievateľov sa zaradili odbor kultúry Národného výboru mesta Košice, Kresťanská akadémia a Park kultúry a oddychu mesta Košice. V programe vystúpili hudobné skupiny zo Slovenska, Poľska, Rakúska, Maďarska, Nemecka a Nórska.

b) Festival sakrálnej piesne 1991

Nasledujúci rok, ten istý predstaviteľ Kresťansko-demokratickej mládeže Slovenska v Košiciach Ján Dečo a niektorí členovia rímskokatolíckeho speváckeho zboru *Južania*, opäť ponúkli svoje sily pri organizovaní druhého ročníka festivalu. Organizačné a finančné zabezpečenie *Festivalu sakrálnej piesne 1991* na seba

prevzal Magistrát mesta Košice. Jeho realizáciou bola magistrátom poverená Ľubica Dojčárová. Táto úloha jej zostala aj potom, čo sa festival transformoval na *Festival sakrálneho umenia*. K aktívnej účasti boli prizvaní členovia kresťanských cirkví a riaditelia kultúrnych inštitúcií.

Festivalová ponuka sa oproti roku 1990 žánrovo rozšírila. Z pestrej palety detských a mládežníckych zborov organizátori vybrali tie, ktoré reprezentovali hlavné trendy súčasnej náboženskej piesne. Náboženská tvorba, po dlhé roky komunistického režimu zaznávaná, dostala priestor pre slobodné vyjadrenie. Amatérske zbory vystúpili z prítmnia kostolov a modlitební a s vd'áčnosťou vstúpili na pódia, aby tam predstavili nielen svoj entuziazmus, ale aj svoje nedostatky. Aj preto padol vhod seminár zameraný na tvorbu modernej sakrálnej hudby, ktorý tvoril súčasť festivalového programu.

S úmyslom zblížiť obyvateľov mesta a veriacich rozličných konfesíí organizátori v závere festivalu pripravili stretnutie účinkujúcich, predstaviteľov cirkví, riaditeľov kultúrnych inštitúcií a starostov mestských častí. Pozvanie prijali aj vtedajší košický rímskokatolícky biskup Alojz Tkáč a biskup Evanjelickej cirkvi a. v. východného dištriktu Július Filo. Zúčastnených privítali vtedajší primátor mesta Ján Kopnický a námestník primátora Rudolf Bauer. Tak sa po prvý raz v moderných dejinách mesta stretli reprezentanti cirkví, samosprávy a inteligencie Košíc. Toto stretnutie otvorilo novú etapu vzájomných vzťahov. Tu treba hľadať aj počiatky ekumenického spoločenstva v Košiciach.

c) Komisia cirkví pri Mestskom zastupiteľstve v Košiciach

Za účelom realizácie svojich cieľov a riešenia aktuálnych problémov zriaduje mesto Košice rôzne komisie. Jednou z nich je *Komisia cirkví*.

Ôsmeho februára 1991 schválili poslanci Mestského zastupiteľstva (MZ) v Košiciach na návrh prvého primátora zvoleného v slobodných voľbách, Jána Kopnického, zriadiť *Komisiu cirkví*.

Pri zrode komisie stála myšlienka angažovať obyvateľov mesta, v tomto prípade veriacich, v správe vecí verejných. Predsedom komisie bol od začiatku

poslanec MZ Ján Forgáč. Členstvo prijali niektorí poslanci MZ a predstavitelia väčšiny cirkví a náboženských spoločností pôsobiacich na území mesta, konkrétne Rímskokatolíckej cirkvi, Gréckokatolíckej cirkvi, Pravoslávnej cirkvi, Evanjelickej cirkvi a. v., Reformovanej kresťanskej cirkvi, Cirkvi bratskej, Bratskej jednoty baptistov, Apoštolskej cirkvi, Židovských náboženských obcí, rehole Selezianov, Hnutia fokoláre a Hnutia kresťanských rodín. Účasť odmietli predstavitelia Cirkvi adventistov siedmeho dňa a náboženskej spoločnosti Svedkovia Jehovovi.

Jednotlivých členov komisie schvaľuje mestské zastupiteľstvo menovite. Ich počet kolíše okolo 25, väčšinu z nich tvoria delegáti cirkví (cca 20). Napriek príležitostným personálnym zmenám, štruktúra zastúpenia zostáva nezmenená.

Komisia sa schádza v mesačných, prípadne v dvojmesačných intervaloch v budove Magistrátu. Na tejto neutrálnej, necirkevnej pôde sa vzájomnému stretávaniu, spoznávaniu a spolupráci celkom darí.

Sotva by sme našli iné mesto s takto upraveným vzťahom cirkví a samosprávy. Napríklad v Budapešti sú delegáti cirkví zastúpení v širšie konštituovanej *Komisii pre ľudské práva, menšiny a cirkvi*.

d) Činnosť Komisie cirkví

V roku 1991 komisia vypracovala dlhodobý projekt *Potreby cirkví*, obsahujúci zámery a požiadavky cirkví. Na prvom mieste išlo o riešenie problému akútneho nedostatku kostolov v meste. Komisia cirkví sa v spolupráci s útvaram hlavného architekta mesta Košice a mestským časťami rozhodujúcou mierou zaslúžila o výstavbu sakrálnych objektov. Pozemky na ich výstavbu získali cirkvi vďaka projektu *Potreby cirkví* od mesta zdarma.

Úlohy a ciele komisie cirkví sa za tie roky príliš nezmenili. Samozrejme, pribudli nové aktivity. Na pôde Magistrátu sa v novembri roku 1997 uskutočnilo stretnutie s *Komisiou pre ľudské práva, menšiny a cirkvi* z Budapešti. Recipročná návšteva komisie cirkví v Budapešti prišla na rad vo februári nasledujúceho roka.

e) Festival sakrálneho umenia

V snahe zbližovať obyvateľov a veriacich rôznych konfesií mesto Košice zaviedlo v roku 1991 tradíciu každoročného jesenného *Festivalu sakrálneho umenia*. Festival sa významnou mierou podpísal pod rozvoj ekumenických kontaktov v meste.

Festival je slávnostnou verejnou prehliadkou sakrálneho umenia. V rozličných variantoch na ňom každoročne zaznieva sakrálna hudba i hovorené slovo. Znie v sakrálnych priestoroch pri slávnostnej svätej omši v Dóme sv. Alžbety, pri ekumenickej svätej liturgii Gréckokatolíckej cirkvi, pri večerných službách božích Evanjelickej cirkvi, na večernej bohoslužbe Pravoslávnej cirkvi, na službách božích Reformovanej kresťanskej cirkvi, na bohoslužbe Apoštolskej cirkvi, na pobožnosti Cirkvi bratskej. Výtvarné umenie tiež nezostáva stranou. Festival sakrálneho umenia sa stal nielen jedným z prejavov kultúry, ale aj ekumenického „ducha“ mesta Košice.

f) Ekumenické spoločenstvo (Ekumena)

Pravidelné stretnutia delegátov cirkví na pôde komisie cirkví pri Mestskom zastupiteľstve (od februára 1991) v Košiciach, ich spoločná práca v komisii a v neposlednom rade i neformálne vzťahy, ktoré nadviazali, vyústili do kreovania *Ekumenického spoločenstva*. Nepriamy podiel na jeho vzniku malo mesto samo.

Bezprostredným impulzom k ustanoveniu Ekumenického spoločenstva bola príprava a realizácia ekumenickej bohoslužby. Prvá spoločná bohoslužba cirkví na území mesta sa konala 25. januára 1995 v Dome umenia. V roku zasvätenému zmiereniu a tolerancii sa stala gestom vzájomného priatia. Dom umenia pukal v ten historický večer vo švíkoch, ľudia sa tísli nielen v sále, ale aj vo foyeri, zaplniac každé voľné miestečko, spoločne sa modlili a spievali, aby si nakoniec podali ruky na znak pokoja. Záujem o ekumenickú bohoslužbu bol taký veľký a ohlasy tak pozitívne, že ďalšie spoločné stretnutia nemohli nechať na seba dlho

čakať. Tak sa zrodila tradícia ekumenických bohoslužieb a spolu s ňou aj *Ekumenické spoločenstvo cirkví na území mesta Košice*.

V nasledujúcich rokoch pribudli ďalšie spoločné podujatia: ekumenický pašiový sprievod mestom (Veľký piatok 1995), vianočný ekumenický program (december 1997), ďakovná bohoslužba za úrodu (október 1998), ekumenické Veni Sancte (október 1999).

Sídlom Ekumenického spoločenstva sa stal vtedajší Teologický inštitút pri CMBF UK, v súčasnosti Teologická fakulta Katolíckej univerzity v Ružomberku so sídlom v Košiciach. Do čela spoločenstva sa organizačne postavil volený moderátor. Dlhé roky túto funkciu zastával rektor inštitútu Anton Konečný.

„Ekumenické spoločenstvo je spoločenstvo cirkví prípadne inštitúcií, ktoré vyznávajú Pána Ježiša Krista ako Boha a Spasiteľa a usilujú sa uskutočňovať svoje poslanie ku sláve Boha Otca, Syna i Ducha Svätého. Ekumenické spoločenstvo napomáha zblížovanie kresťanov a usiluje o toleranciu, vzájomnú úctu a bratskú spoluprácu. Usiluje sa žiť Božie slovo a nabáda občanov mesta k pokojnému nažívaniu, k dialógu a k tolerancii. Ekumenické spoločenstvo koná spoločné bohoslužobné slávenia a podporuje rozvoj duchovnej kultúry. Plnoprávnymi členmi spoločenstva sú: Apoštolská cirkev, Bratská jednota baptistov, Cirkev bratská, Cirkev československá husitská, Evanjelická cirkev augsburského vyznania, Gréckokatolícka cirkev, Pravoslávna cirkev, Reformovaná kresťanská cirkev, Rímskokatolícka cirkev a Teologický inštitút. Status pozorovateľa má Zväz židovských náboženských obcí.“ (Štatút Ekumenického spoločenstva)

g) Vzťahy a komunikácia

- Ekumenické spoločenstvo (ES) udržiava úzke vzťahy s komisiou cirkví: na svoje zasadania, pracovné a spoločenské stretnutia pozýva člena komisie cirkví.
- ES pravidelne komunikuje s Mestským zastupiteľstvom a raz do roka podáva MZ správu o svojej činnosti.

- Od septembra roku 2000 spolupracujú mesto, ES a Rímskokatolícka cirkev na projekte pastoračného centra na Luníku IX.
- Osobitné miesto v ekumenických kontaktoch zaujíma vzťah kresťanov a židov. Židovská náboženská obec sa zúčastňuje na podujatiach ES v súlade s obsahom svojej viery. To konkrétne znamená účasť na ekumenickej bohoslužbe (január, zvyčajne v týždni modlitieb za zjednotenie kresťanov), na ďakovnej bohoslužbe za úrodu (október) a na Veni Sancte (október). ES reagovalo na poškodenie pomníkov na židovskom cintoríne v Košiciach počas veľkonočných sviatkov v roku 1997 verejným vyhlásením o ochrane ľudských práv – úcty k mŕtvym. ES sa od roku 1999 každoročne zúčastňuje spomienky na začiatok deportácií židov z Košíc a okolia konanej na židovskom cintoríne.
- V júni roku 1997 sa delegácia ES Košice zúčastnila druhého ekumenického zhromaždenia v Rakúskom Grazi.
- V máji roku 1998 mesto (na návrh komisie cirkví pri Mestskom zastupiteľstve) udelilo Ekumenickému spoločenstvu *Cenu mesta Košice* „za utváranie dobrých vzťahov medzi cirkvami, náboženskými spoločnosťami a občanmi mesta Košice“.
- Zhruba v tom istom čase ES Košice nadviazalo kontakty s Ekumenickou radou cirkví v SR.
- V máji roku 1999 ES absolvovalo cestu do Prahy, kde si počas dvoch dní vymenilo skúsenosti s členmi Ekumenickej rady cirkví v Českej republike a predstaviteľmi rôznych cirkví.
- Význam ES presiahol hranice mesta. Na žiadosť primátora mesta Prešov Juraja Kopčáka ES participovalo na príprave ekumenickej bohoslužby v Prešove. Ekuména podnietila a pripravila návrh aj na spoločnú ekumenickú bohoslužbu vo Svidníku (1999).

2 EKUMENICKÉ SPOLOČENSTVO CIRKVI NA ÚZEMÍ MESTA KOŠICE

Rozvoj aktivít Ekumenického spoločenstva so sebou priniesol aj zvýšené organizačné a finančné nároky. Z týchto dôvodov bolo potrebné zrevidovať jestvujúci neformálny stav a nadobudnúť právnu subjektivitu. K tomu došlo dňa 20. 6. 2000. Registráciou ekumenického spoločenstva na Ministerstve kultúry SR (podľa zákona 308/1991 Zb. o slobode náboženskej viery a postavení cirkví a náboženských spoločností a zákona č. 192/1992 Zb. o registrácii cirkví a náboženských spoločností) sa uzavrela jedna etapa v dejinách ekumeny v Košiciach.

ZÁVER

Ekumena Košice je živé a dynamicky sa rozvíjajúce spoločenstvo cirkví, náboženských spoločností a inštitúcií pôsobiacich na území mesta Košice. Jednotliví účastníci na seba preberajú záväzok dialógu, usilujú o vzájomné porozumenie a spoluprácu. Niektorí z nich radi priznávajú, že *„ekumena v Košiciach je záležitosťou srdca“*.

PRÍPADOVÁ ŠTÚDIA 2: KAUA R.A.S.T. – KONTROVERZNÝ PROJEKT UVEDENIA JOGOVÝCH CVIČENÍ DO ŠKÔL

Projekt uvedenia jogových cvičení do slovenských škôl vyvolal búrlivú odozvu, a zároveň sa stal svedectvom o zlyhaní spoločenského i medzináboženského dialógu. Zámer Ministerstva školstva Slovenskej republiky uviesť do slovenských škôl *projekt R.A.S.T. – jogové cvičenia v dennom režime práce žiakov všetkých stupňov a typov škôl a príprava pedagogických pracovníkov na ich realizáciu*, nakoniec stroskotal. Genézu týchto udalostí nám priblíži nasledujúca rekapitulácia.

1 PROJEKT R.A.S.T.

Projekt R.A.S.T. vypracovala a Ministerstvu školstva SR predložila *Spoločnosť Joga v dennom živote*. Táto organizácia vznikla v roku 1991 ako občianske združenie za účelom „*napomáhať prevencii a zlepšovaniu zdravia detí, mládeže a dospelých prostredníctvom jogových cvičení*“. Svoje poslanie „*podporovať fyzické, psychické, sociálne a duchovné zdravie obyvateľstva*“ Spoločnosť realizuje prostredníctvom *Systému Joga v dennom živote*, ktorého autorom je indický guru Paramhans svámi Mahéšvaránanda.¹⁴³ Ten v roku 1972 opustil rodnú Indiu na pokyn svojho duchovného učiteľa, Paramhans svámi Mádhavánandu, aby v Európe šírila „svetlo jogy“, posolstvo legendami opradeného Bhagaván Šrí Díp Nárájan Maháprabhúdžiho, paramguru svojej línie. Svámi Mahéšvaránanda sa usadil vo Viedni, kde založil ášram a odkiaľ podniká početné cesty do celého sveta. Ako charizmatická osobnosť nemal tento guru nikdy problém

¹⁴³ MAHÉŠVARÁNANDA, svámi Paramhans: *Systém Joga v dennom živote. Harmónia tela, mysle a duše*. Wien : Ibera, 2000. 448 s.

s popularitou. Čoskoro okolo seba zhromaždil oddaných a založil spoločnosť *Yoga In Daily Life*, zastrešujúcu jednotlivé národné organizácie, ktoré združujú majstrových žiakov.

Joga v dennom živote je metodicky usporiadaný systém fyzických, dychových, relaxačných a koncentračných cvičení zameraný na všestranný rozvoj osobnosti. Jednou z jeho nedávnych aplikácií je projekt R.A.S.T. V súvislosti so zámerom Ministerstva školstva SR uviesť tento projekt do škôl a s následným otvorením verejnej „diskusie“ nadobudla osobitný význam skutočnosť, že centrálné miesto v učení svámi Mahéšvaránandu patrí *bhakti* – oddanosti Bohu a duchovnému učiteľovi (guru), ktorý Boha v istom zmysle sprítomňuje.

Ak vnímame projekt R.A.S.T. v širších súvislostiach, ak ho vnímame na spirituálnom pozadí, z ktorého vyšiel a ktorého je organickou súčasťou, tak zaiste chápeme, prečo sa na Slovensku stretol s negatívnou odozvou.

2 POSTUP MINISTERSTVA ŠKOLSTVA SR

Projekt R.A.S.T. bol predložený Ministerstvu školstva SR v druhej polovici roka 1999. V súlade s obvyklým administratívnym postupom sa Ministerstvo obrátilo na Štátny pedagogický ústav v Bratislave so žiadosťou o odborný posudok. Ten vyznel veľmi pozitívne. Recenzent, PhDr. Jozef Sivák, CSc., predložený projekt vysoko ocenil a po určitých úpravách odporučil. Ministerstvo projekt následne schválilo dňa 19. 1. 2000 a dalo pokyn na vypracovanie učebných osnov a metodických materiálov. Realizácia jeho úvodnej etapy – *vzdelávanie a výcvik pedagogických pracovníkov v jogových cvičeniach podľa Systému Joga v dennom živote* – odštartovala krátko nato. Rozbehli sa prvé víkendové semináre rozvrhnuté na obdobie dvoch rokov. V tom čase prenikli na verejnosť informácie o príprave projektu. Rozhodné „nie“ k jeho uvedeniu zaznelo z radov cirkví. Kresťanské cirkvi sa jedným dychom zhodne vyslovili nielen proti projektu samému, ale aj proti joge ako takej.

Pod sústredeným tlakom cirkví a istej časti verejnosti vtedajší minister školstva SR, Milan Ftáčnik, nakoniec kapituloval. Svoj boj o presadenie projektu R.A.S.T. diplomaticky vzdal. Exminister, ktorý sám praktizuje jogu podľa *Systému Joga v dennom živote*, sa definitívne zriekol zámeru zaviesť kontroverzný projekt do slovenských škôl, či už ako povinný alebo nepovinný predmet.

3 OPOZÍCIA KREŠŤANSKÝCH CIRKÍ

Zástupcovia kresťanských cirkví vyslovili zásadný nesúhlas so zavedením jogových cvičení do škôl a zároveň vyjadrili ochotu spolupracovať na príprave nového, ideologicky nezaťaženého projektu na zlepšenie zdravia detí a mládeže. Svoju argumentáciu postavili na nasledujúcich dôvodoch (vyberáme zo stanoviska Ekumenickej rady cirkví):

- Výber metódy a riešenia pedagogických problémov bol zaujatý.
- *Systém Joga v dennom živote* bol označený za optimálny bez uvedenia kladov a záporov, ako aj bez porovnania s inými jogovými školami a systémami.
- Tento systém nie je vedecký. Na túto skutočnosť upozornil aj psychiater Alojz Rakús, ktorý prehlásil, že projekt R.A.S.T. nebol vedecky overený a nebolo ani preukázané, či nie je v určitých prípadoch nebezpečný.
- Projekt neposkytuje potrebné záruky nezávislosti učiteľov od osoby a hnutia svámeho Mahéšvaránandu.
- Nemožno vylúčiť manipuláciu žiakov učiteľmi.
- Systém nie je nábožensky neutrálny.
- Z tohto dôvodu bude jeho zavedením porušený zákon č. 308/1991 Zb. o slobode náboženskej viery a postavení cirkví a náboženských spoločností, ktorý neumožňuje neregistrovaným náboženským spoločnostiam vstup do verejnoprávnych inštitúcií.

- Zavedením projektu dôjde tiež k porušeniu práva na náboženskú slobodu, pretože na štátnych školách sa môže náboženská výchova v rámci vyučovacieho procesu realizovať iba s výslovným súhlasom rodičov.
- Systém nenadväzuje na kultúrne tradície nášho národa.

Konferencia biskupov Slovenska osobitne kritizovala zámer celoplošného zavedenia jogových cvičení bez vedomia rodičov. Všetky cirkvi vzniesli námietky voči autorovi metodických príručiek Paramhans svámi Mahéšvaránandovi a označili jogu za „východné náboženstvo“. Tým otvorili problém zaujímavý pre religionistiku: Je joga skutočne náboženstvo?

4 STANOVISKO SLOVENSKEJ ASOCIÁCIE JOGY

Po počiatocnom váhaní vstúpila do polemiky ohľadne projektu R.A.S.T. aj *Slovenská asociácia jogy (SAJ)*, najväčšia „profesijná“ organizácia svojho druhu na Slovensku, združujúca sedem jogových spoločností. Ústami svojich predstaviteľov upozornila na potrebu rozlišovať medzi rôznymi konceptami jogy. Zásadná odlišnosť, ako konštatoval aj predseda Ekumenickej spoločnosti pre štúdium siekt Ondrej Garaj, spočíva v úlohe duchovného učiteľa a vo väzbe na jeho osobu, resp. organizáciu. Lektori SAJ dávajú prednosť samotnej *hatha* prípadne *aštanga joge* bez závislosti od cudzokrajných guruov. Prezident SAJ, Gejza M. Timčák, pripomenul, že joga nie je v našom kultúrnom prostredí až takou novinkou, za akú ju niektorí považujú. Prvé pokusy o jej aplikáciu v rehabilitácii a telovýchove na Slovensku siahajú do 50. rokov 20. storočia. Do škôl sa začali niektoré prvky jogy zavádzať už začiatkom 80. rokov. SAJ v minulosti viackrát oslovila kompetentné štátne orgány s ponukou programov jogy pre školy, no jej návrhy neboli akceptované.

5 RELIGIONISTICKÁ KOREKCIA

Projekt R.A.S.T. ukázal, že joga je fenomén v slovenskom prostredí pomerne neznámy. Čo je vlastne joga?

„Joga je zastavenie zmien mysliaceho princípu,“¹⁴⁴ píše Pataňdžali vo svojich *Výrokoch o joge*, klasickom diele jogovej filozofie. A jedným dychom dodáva: „Vtedy Pozorovateľ spočívne sám v sebe.“¹⁴⁵

Podľa klasika joga teda nie je inštitúcia, ale spiritualita vo svojej najčistejšej podobe: Je to sama kontemplácia ako esencia spirituality.

Zastavenie alebo spomalenie toku mysle, o ktorom Pataňdžali hovorí, nie je pritom samoučelné a nie je ani cieľom jogy. Je len prostriedkom umožňujúcim preniknúť poza oponu myšlienok do duchovného pozadia osobnosti, do „pozadia“ ktoré sa pri dostatočne hlbokom ponorení (*samádhi*) odhaľuje ako posvätný, všetkopresahujúci a všetkopenikajúci „základ“ skutočnosti (*átman, brahma*).

Koreň *judž*, z ktorého je slovo joga odvodený, znamená (1) *spojenie* alebo (2) *ovládnutie*. V prvom prípade vystupuje do popredia cieľ jogy, ktorým je „spojenie“, jednota. Jednota, o akú v joge ide, ba ktorá je sama jogou – jednotou, znamená koniec pocitu oddelenosti, nezávislosti, sebestačnosti. Spojenie s duchovným prameňom života, ktorý staroveké *upanišady* nazývajú *átman*, prípadne *brahma* – to je joga. V tomto zmysle sa pojem joga významovo kryje s pojmom *unio mystica*, mystické zjednotenie. Niekedy sa preto tieto výrazy voľne zamieňajú v presvedčení, že označujú jednu a tú istú skutočnosť, hoci ju vo vlastnom zmysle slova nemožno nijako označiť, vyjadriť, či uchopiť, pretože je nevyjadriteľná, nevysloviteľná, zmyslami ani rozumom nepostihnuteľná.

V druhom prípade zasa akcent padá na cestu k jednote, ktorá je spojená s úsilím, námahou, „ujarmením“, „zapriahnutím“, zdisciplinovaním osobnosti.

Každé spojenie predpokladá úsilie. „Transcendentý spôsob bytia“¹⁴⁶ je zo svojej povahy priamym protikladom pozemského spôsobu „prebývania“. Ľudský

¹⁴⁴ *Joga-sútry 1, 2*

¹⁴⁵ *Joga-sútry 1, 3*

stav musí byť prekročený, aby bol nadosobný stav dosiahnutý. „Znovuzrodenie v nepodmienenom spôsobe bytia“¹⁴⁷ je podmienené zánikom pocitu oddelenosti a sebestačnosti.

Encyklopédia Britannica radí jogu medzi filozofické systémy: „Joga (sanskritsky spriahnutie, spojenie) je jedným zo šiestich ortodoxných systémov (daršana) indickej filozofie. Svojím vplyvom zasiahla mnohé školy indického myslenia. Jej základným textom sú Patandžaliho Joga-sútry (cca 2. st. pr. Kr.).“¹⁴⁸

Klasik fenomenológie a histórie náboženstiev, Mircea Eliade, kladie zasa dôraz na spirituálny rozmer jogy: „Prvé presné odkazy na jogové techniky sa objavili v „bráhmanách“ a predovšetkým v upanišadách. No už vo védach je reč o niektorých askétoch a extatikoch, ktorí ovládajú mnoho parajogových praktík a majú „nadprirodzenú moc“. Keďže termín joga pomerne skoro označoval každú asketickú techniku a každú meditačnú metódu, stretávame sa s jogovými praktikami takmer v celej Indii, v bráhmanských kruhoch, u buddhistov i u džinistov. No popri tejto predsystémovej celoindickej joge sa postupne utvárala joga-daršana, „klasická joga“, ako ju neskôr formuloval Patañdžali v svojich Joga-sútrach. Tento autor sám priznáva (Joga-sútry 1, 1), že vlastne len zozbieral a vydal tradičné jogové doktríny a techniky.“¹⁴⁹

Pod pojmom joga sa teda skrýva nepreberné množstvo rôznych duchovných i menej duchovných praktík. Nie je zďaleka len jedna joga a nie je ani joga ako joga. Každá asketická technika a každá meditačná metóda môže byť považovaná za jogu.

Niekoľko-tisícročný vývoj viedol k fragmentalizácii jogy do bezpočtu diferencovaných typov a foriem. Po boku „tradičných“ smerov (termín tradičný považujem v tomto prípade za vhodnejší ako termín „klasický“, nakoľko označenie klasický/klasická sa v odbornej literatúre vzťahuje prednostne na

¹⁴⁶ ELIADE, M.: *Jóga. Nesmrtnosť a svoboda*, s. 21.

¹⁴⁷ *Ibid.*, s. 20.

¹⁴⁸ „(Sanskrit: *Yoking, or Union*), one of the six orthodox systems (*darshans*) of Indian philosophy. Its influence has been widespread among many other schools of Indian thought. Its basic text is the *Yoga-sutras* by Patañjali (c. 2nd century BC).“ In <http://www.britannica.com/eb/article-9077981/Yoga>

Pataňdžaliho *aštanga jogu*), ako sú *bhakti*, *džňána* či *karma joga* sa v priebehu vekov sformovalo široké spektrum „netradičných“ smerov. V posledných rokoch sa k nim pridali aj rôzne „športové“ varianty, ktoré však majú s tradičnou i netradičnou jogou len máločo spoločné, a hlavne im chýba duchovný rozmer, pre jogu celkom podstatný. Na rozdiel od „klasickej“ *aštanga jogy* netradičné typy jogy volia netradičné duchovné postupy. Výraz joga v ich názve má za úlohu indikovať, že zdieľajú spoločný cieľ s jogou, ktorým je stav jednoty, zjednotenia. Poňatie tohto stavu i cesty k nemu však nadobúdajú v jednotlivých formách jogy rozličné podoby.

Odlišnosť možno nájsť aj v prameňoch, predpokladoch a teoretických východiskách jednotlivých smerov. Kým *aštanga joga* vychádza z daršan *sánkhja a joga*, *džňána joga* sa opiera o *advaita védantu*, *karma joga* o *védy* a *Bhagavadgítu* a *bhaktijóga* o *purány* a Náradove *Bhaktisútry*.

Vzhľadom na túto pestrosť je nutné rozlišovať medzi jednotlivými formami jogy ako konkrétnymi školami spirituality v protiklade k jej aplikáciám v rozličnom socio-kultúrnom, resp. náboženskom kontexte. V druhom prípade ide o fenomén tzv. *novej* či *netradičnej religiozity*, kam sa radia hnutia ako *Sahadža joga* Šrí Matadží, *Transcendentálna meditácia* Maharši Mahéš Jogiho, či *Spoločnosť Joga v dennom živote* svámi Mahéšvaránandu. Oba základné významy sú nezameniteľné a navzájom neprevoditeľné.

Niektorí kritici projektu R.A.S.T. označili jogu za „východné náboženstvo“. Mali pravdu alebo nie?

„Ľudské myslenie sa rozličnými cestami usilovalo vyjadriť to, čo sa skrýva pod pojmom náboženstvo. Náboženstvo je však tak mnohvrstvomý jav, že je ťažko jednoznačne vyjadriť jeho podstatu.“¹⁵⁰ Týmto nie príliš optimistickým tvrdením začína svoj úvod do vedy o náboženstvách Ján Komorovský. A skutočne, je zarážajúce, že napriek toľkým pokusom sa religionisti dodnes nezhodli na definícii náboženstva a nezjednotili na jeho interpretácii. Laikovi nezostáva iné,

¹⁴⁹ ELIADE, M.: *Dejiny náboženských predstáv a ideí II*, s. 55 – 56.

ako s počudovaním konštatovať, že konsenzus sa zatiaľ v tejto veci nekoná. Odborník naproti tomu vníma problematiku diferencovanejšie. Chápe zložitost' témy, vníma pluralitu prístupov i jemné odtienky, ktoré dotvárajú hlavné kontúry výskumov. Vie, že definícia nie je koniec koncov jediným možným východiskom náboženských štúdií. Hľadá preto a študuje znaky spoločné viacerým náboženským systémom a postupne vypĺňa pojem týchto kritérií stále jemnejším obsahom. Na definíciu pritom nemusí apriori rezignovať. Je mu totiž zrejmé, zvlášť po skúsenostiach, ktorými religionistika prešla v minulosti, že týmto spôsobom sa môže vyhnúť úskaliam implicitných definícií zaťažených ideologickými predpokladmi. Akokoľvek, akási predbežná definícia má predsa len svoj význam.

Osobne sa prikláňam k štruktúrne orientovanej definícii prihliadajúcej k fenomenológii náboženstva: „*Náboženstvo je sociálne a kultúrne zakotvený vzťah človeka k numinóznej transcencencii.*“¹⁵¹

Táto definícia neobsahuje obvykle uvádzané prvky náboženstva, ako sú náuka, prax, obrady, apod. Dôraz naproti tomu kladie na „to“, čo je „úplne iné“, transcendentné, posvätné, diametrálne odlišné od všedného, svetského, pozemského, a predsa pri všetkej svojej neprístupnosti prístupné, otvorené „komunikácii“, vzťahu.

Výhrada, že joga je východné náboženstvo zaznieva hádam najčastejšie v argumentácii jej odporcov. Teraz, keď sme už vymedzili pojem náboženstva a určili význam, v akom chápeme jogu, môžeme si aj my položiť otázku, ktorá sa nachádza v samom jadre sporu o uvedenie jogových cvičení do škôl: Je joga náboženstvo?

1) Otázku o náboženskom charaktere jogy si kladieme na pozadí diferencie *formy* (školy spirituality) vs. nábožensko-kultúrne *aplikácie* jogy (nové náboženské hnutia, náboženské spoločnosti).

¹⁵⁰ KOMOROVSKÝ, J.: *Religionistika*, s. 5.

¹⁵¹ DOJČÁR, M.: *Religionistika*, s. 20.

2) Aplikácie jogy v rozličnom socio-kultúrnom, resp. náboženskom kontexte môžu nadobúdať podobu nových náboženských hnutí, prerastať do spoločností náboženského charakteru.

3) Na druhej strane joga v podobe diferentných škôl spiritualít sa nám môže javiť skôr ako špecifický druh vzťahu k numinóznej transcencii, ktorý je založený na bezprostrednej skúsenosti a nie je viazaný na niektoré, pre náboženstvo typické prvky inštitucionálneho rázu. Absencia inštitucionálnych prvkov preto, podľa nášho názoru, neumožňuje zaradiť jogu medzi náboženské systémy. Domnievame sa, že joga má náboženský charakter, ale nie je náboženstvom. Predloženou explikáciou si pritom nerobíme nárok na definitívne riešenie problému náboženského charakteru jogy, radi ponechávame priestor na ďalšiu diskusiu.

6 ZLYHANIE DIALÓGU

Kauza R.A.S.T. v sebe nesie dialogický apel. Na pozadí radikálne novej spoločensko-kultúrnej situácie, v mnohotvárnej pluralite postmodernej spoločnosti sa dialóg nejaví len ako možnosť, ale ako povinnosť. To v plnej miere potvrdila aj kauza R.A.S.T. Z nedostatku dialógu, presnejšie z jeho zlyhania, povstali zbytočné spory a nedorozumenia.

Celá polemika mala možno ešte aj iný rozmer. Otvorila azda príležitosť zamyslieť sa vážne nad naším – konkrétne mojím – postojom k iným, nad mojou schopnosťou akceptácie, nad mojím vzťahom k všeľudskej tradícii. Tých, ktorí sa jogou zaoberajú, mohla zas konfrontovať s otázkami ako: Čím je vlastne jogová tradícia pre mňa osobne? Aké miesto zaujmem v spektre názorov, kam sa zaradím?

PRÍLOHA 3: KREŠŤANSKÝ ZEN

Príloha 3 obsahuje vybrané pasáže z knihy Viliama Johnstona *Krešťanský zen*.¹⁵² Autor v nej zasvätené uvádza čitateľa do zákutí krešťansko-buddhistického dialógu. Výňatky spracoval a preložil Martin Dojčár.

Viliam Johnston je jezuitský teológ, spisovateľ a duchovný poradca so špecializáciou na japonský zen-buddhizmus a krešťanskú kontempláciu. Pedagogicky pôsobil na univerzite Sophia v Tókiu, aktívne sa zúčastňoval medzináboženského dialógu medzi krešťanmi a buddhistami, preslávil sa knihami *Christian Zen*, *Silent Music*, *Still Point* a *Inner Eye of Love*.

Kapitola 1: ÚVOD

Nazval som túto knižočku *Krešťanský zen*, ale obsah je menej ambiciózný, ako by mohol naznačovať neskromný titul. Nebudem hovoriť o prelýnaní sa dvoch veľkých tradícií Východu a Západu, ale skôr o tom, ako sa zen a krešťanstvo stretli v mojej skúsenosti. Počas dvadsiatich rokov, ktoré som prežil v Japonsku, mal som dostatok kontaktov so zenom, či už prostredníctvom zenovej meditácie alebo dialógu s buddhistickými priateľmi. To všetko bolo veľmi obohacujúce – prehĺbilo to a rozšírilo moju krešťanskú vieru viac, ako viem vysloviť. Stretnutie sa so zenom mi otvorilo nové horizonty a ukázalo mi, že v krešťanstve sa skrývajú možnosti, o akých sa mi ani nesnilo. A práve o tom chcem písať. Je to teda osobná kniha o mojich vlastných skúsenostiach so zenom a o problémoch, ktorým čelí každý, kto chce praktizovať zen bez toho, aby zavrhol svoju krešťanskú vieru –

¹⁵² JOHNSTON, W.: *Christian Zen. A Way of Meditation*. 5th Printing. New York : Fordham University Press, 2003, 135 s. ISBN 0-8232-1801-5

alebo presnejšie, kto chce praktizovať zen ako spôsob prehĺbenia vlastnej kresťanskej viery.

Ľudia sa ma často pýtajú, prečo som sa vôbec začal zaujímať o zen. Nie je jednoduché dať odpoveď na túto otázku. Kto vôbec vie prečo sa začal o niečo zaujímať? Predsa len môžem uviesť niekoľko dôvodov.

Kontemplatívny ideál buddhizmu ma vždy fascinoval. Nikdy ma neunavilo uprene hľadiť na sochy Buddhov a bodhisattvov ponorených do hlbokého ticha. Nečudo, že keď sa jeden z mojich študentov ponúkol zaviest' ma do Engakuji, veľkého zenového chrámu v Kamakure, s radosťou som jeho ponuku prijal. V tom čase pripadalo kresťanom, ale i nekresťanom zvláštne, že by mohol katolícky kňaz meditovať v zenovom chráme. Presnejšie, považovalo sa to za neprípustné. Na druhej strane boli to roky, ktoré smerovali k Druhému vatikánskemu koncilu; roky, keď sa ukázalo, že kresťania musia oceniť pravé hodnoty v náboženstvách tak, ako svoje vlastné.

A tak som začal chodiť do Engakuji na niekoľko hodín v nedeľňajšie popoludnia a mladý *ošosan*, ktorý mal na starosti jeden z malých chrámov rozsiahleho komplexu, ma láskavo učil ako sedieť (*zazen, meditácia v sede*).

Urobil na mňa hlboký dojem. Zavalitý, plecnatý askéta z Okinawy, bosý, oblečený v tradičnom japonskom *hakama*. Jedného dňa ma zavolať na bok a povedal: „Veľmi Vám ďakujem, že ste prišli. Rád by som aj ja navštívil kresťanský kláštor.“

Zostal som zarazený. Tušil som, že v Tókiu nie je kresťanský kláštor, do ktorého by som ho mohol vziať s nádejou, že ho to povzbudí. Bolo tam množstvo kontemplatívnych kresťanov, ale naše kláštory boli príliš západné, priveľmi sa ponášali na úrady – a on by si pravdepodobne musel obuť topánky. Vďaka tomuto incidentu som si uvedomil, aká potrebná je kontemplatívna obnova v kresťanstve a koľko sa môžeme učiť z buddhizmu.

Ale vráťme sa k meditácii. Čoskoro som sa našiel v malej skupinke ľudí sediacych v polovičnom lotosovom sede a v tichosti hľadiacych na stenu. Tento spôsob meditácie nebol pre mňa celkom nový. Dlhé roky bol mojím guru sv. Ján

z Kríža a v tom čase som čítal *Oblak nevedenia* (o ktorom som neskôr napísal čosi ako akademickú knihu), ktorý učí tichej, nepredmetnej meditácii, nie nepodobnej zenu.

Ono, nepredmetná modlitba nie je pre kontemplatívnych kresťanov ničím neobvyklým, len sa o nej veľa nehovorí. Raz, keď som viedol duchovnú obnovu pre sestry v južnom Japonsku, navrhol som, aby sme strávili niekoľko hodín v tichej, zenu podobnej meditácii. Po tomto experimente sa niektoré sestry vyslovili: „Ale ja vždy meditujem týmto spôsobom.“

Rovnakú skúsenosť som mal aj ja, keď som po prvý raz prišiel do Kamakury. Po neznesiteľne bolestivých začiatkoch (z akéhosi zvláštneho dôvodu ma vždy rozbolela hlava), som si začal uvedomovať, že polovičná lotosová pozícia je skutočne ideálna pre kontempláciu – pre uvedenie do praxe rady autora *Oblaku nevedenia* „opusti rovnako dobré ako zlé myšlienky“. Skutočne, lotosová pozícia akosi tlmí diskurzívne myslenie; akosi bráni toku vedomia, ktoré prúdi povrchom mysle; oddeľuje človeka od vlastného procesu myslenia. Pravdepodobne je to tá najhoršia pozícia na filozofovanie, zato tá najlepšia na ponorenie sa do centra ľudskej bytosti v nepredmetnej, tichej kontemplácii.

Po nejakom čase som sa zúčastnil svojho prvého zenového *sešinu* v malom chráme pri Japonskom mori. Bola to nezabudnuteľná skúsenosť. Vstávali sme o tretej ráno, desať krát za deň sme usadali do *zazenu* na štyridsať minút a ulíhali sme večer po deviatej. Ešte aj jedlo sme prijímali v lotosovom sede v meditačnej hale. V čase vyhradenom na recitáciu sútier sme dostali, jezuitský kolega a ja, láskavé povolenie slúžiť svätú omšu, čo sme robili v malej miestnosti *tatami*, ktorá nám bola na tento účel k dispozícii. Každé ráno dával *róši* pokyny zvané *teišo*, výklady princípov buddhistickej filozofie. V jednej z inštrukcií sa vyslovil, že zen je prítomný vo všetkých náboženstvách – v hinduizme, v islame, v kresťanstve, apod. Takýto zen nazval „*gedo zen*“. „*Ge*“ znamená mimo a „*do*“ znamená cestu, teda „*gedo zen*“ je neortodoxný alebo heretický zen. Pravým zenom, pokračoval, nebola ani hinajána, ani mahajána – bol ním len zen oddelený od všetkých kategórií a prívlastkov.

Počas ďalšieho *teišo* hovoril o *dokusane* čiže duchovnom vedení. *Dokusan*, ako vysvetlil, je krátky rozhovor, ktorý sa týka výlučne aktuálnej zenovej praxe. „Nechcem počuť nič o vašich finančných záležitostiach,“ povedal, „ani o vašich rodinných problémoch. Ak o tom začnete hovoriť, preruším vás. Všetko čo chcem vedieť je, čo robíte počas vášho *zazenu*.“ Táto priama poznámka ma dosť prekvapila a uvedomil som si, že kresťanským duchovným vodcom môže poskytnúť potravu na uvažovanie. Ako seminarista, pripravujúci sa na kňazstvo, som absolvoval duchovné vedenie a zistil som, že postoje duchovných vodcov sú v protiklade s postojom *róšiho*. Pýtali sa na praktické problémy života a poväčšinou boli dobrými poradcami, no odhliadali od ústredného problému „Čo robíš počas meditácie?“

Jeden z našich prvých duchovných rozhovorov vyzeral asi takto.

„Ale povedzte mi, čo váš zen? Čo robíte?“

„Robím to, čo by ste vy pravdepodobne nazvali *gedo zen*.“

„Veľmi dobre! Veľmi dobre! Mnohí kresťania to robia. Ale čo presne myslíte pod *gedo zenom*?“

„Mám na mysli to, že ticho sedím v Božej prítomnosti bez slov alebo myšlienok, obrazov či ideí.“

„Váš Boh je všade?“

„Áno.“

„A ste obklopený Bohom?“

„Áno.“

„A zakúšate ho?“

„Áno.“

„Veľmi dobre! Veľmi dobre! Pokračujte týmto spôsobom, len pokračujte. A nakoniec zistíte, že Boh sa stratí a zostane len Johnston San.“

Táto poznámka ma šokovala. Znela ako popretie všetkého, čo som považoval za sväté, všetkého, čo sa nachádzalo v samom centre môjho takzvaného zenu. Človek by nemal, domnievam sa, protirečiť *róšimu*, napriek tomu som to urobil. Odvolávajúci sa na učenie *Oblaku nevedenia*, že v kontemplácii sa vlastná osobnosť

úplne stráca a len Boh zostáva, povedal som s úsmevom, „Boh sa nestratí. Ale zato Johnston by sa mohol celkom dobre stratit' a len Boh zostane.“

„Áno, áno,“ odpovedal s úsmevom. „To je presne to isté. To je práve to, čo mám na mysli.“

Ako hovorím, jeho zdanlivo radikálne popretie Boha ma šokovalo. Ale neskôr, keď som o celej veci uvažoval a prediskutoval ju s priateľmi, dospel som k záveru, že jeho slová neznamenalí nutne popretie Božej existencie. Išlo o popretie dualizmu, o prístup k Bohu, ktorý je odlišný od tradične Západného prístupu.

To všetko sa prihodilo pred rokmi. Staré predsudky sa dnes už oslabili. Mimo Tókiu stojí jednoducho postavená kresťanská zenová meditačná hala, v ktorej sa mesačne usporadúvajú *sešiny*. V centre Tókiu sa nachádza tiché miesto, kde si môžu kresťania i nekresťania posedieť v tichu. Sedávam tam spolu s mladými Japoncami bez ambície viesť ich a inštruovať v zene. Všetko čo chcem, je byť s nimi a učiť sa. Povedal som japonským kresťanom – a verím, že je to pravda –, že majú zohrať dôležitú úlohu v dejinách kresťanstva. Ich povolaním je obnoviť meditáciu v Cirkvi a sprostredkovať ju Západu.

Obnova meditácie v kresťanstve! Ved' obnova sa uskutočňuje takmer v každej oblasti života Cirkvi. Organ bol nahradený gitarou, kravaty nahradili rímske košele, sukne rehoľných sestier sa skrátili z maxi na mini a z mini sa opäť predĺžili na midi; biblický a teologický pokrok je úchvatný. Aby však všetok ten pokrok nevyšiel nazmar treba, aby došlo k obnove náboženstva v jeho srdci, na mystickej rovine. Čas na obnovu dozrel a mnohí ľudia, nespokojní so starou zbožnosťou, ktorá kedysi tak dobre slúžila, hľadajú niečo, čo by uspokojilo túžby moderného srdca. Nemôže byť toto úlohou Východu?

Kapitola 2: DIALÓG

Som presvedčený o tom, že dialóg s inými náboženstvami je náboženskou povinnosťou. Preto sa rád zúčastňujem stretnutí kresťanov a zenových buddhistov, ktoré prebiehajú v rôznych častiach Japonska. Väčšinou ide o neoficiálne stretnutia (to znamená, že ich účastníci nie sú oficiálne nominovaní náboženskými autoritami), ale zato sú to stretnutia srdečné a priateľské. Stretávame sa ako rovný s rovným – samozrejme bez toho, žeby sme sa pokúšali o prozelytizmus – v presvedčení, že nik z nás nie je vlastníkom celej pravdy. Nám, katolíckym kresťanom, priniesol Druhý vatikánsky koncil sviežu zvesť o tom, že sme stále hľadajúcimi, členmi putujúcej Cirkvi, a preto si pri našom hľadaní pravdy môžeme podať ruky s inými hľadajúcimi, či sú to buddhisti, hinduisti alebo muslimovia. Samozrejme, máme Krista, ktorý ako verím, hovoril o Bohu tak, ako nikto nikdy nehovoril, no nemyslím si, že si môžeme robiť nárok na plné porozumenie Kristovho zjavenia. Možno že sme v jeho porozumení stále ešte len na začiatku. Rovnako verím, že v rôznych časoch a rozličnými spôsobmi Boh hovoril k našim otcom skrze prorokov – vrátane prorokov, ktorých hlasy zazneli v *Gíte*, v *Lotosovej sútre*, alebo v *Tao Te Tingu*.

Uvedomujem si ako povýšenecky znie, keď sa kresťanom pripisuje plná účasť na božom synovstve, zatiaľ čo buddhistom a hinduistom sa pohodí niekoľko prorockých omrvínek. Našťastie som zistil, že buddhisti, aspoň tí s ktorými som sa stretol, to neberú ako urážku. Chcú vedieť, čo si myslíme bez prikrášľovania, a rovnako aj my chceme poznať ich názory. Žiadneho kresťana zrejme neuvedie do úžasu, keď sa dopytuje, že má buddhovu podstatu. Napokon, len nedávno sme zanechali netoleranciu a ešte sme nedospeli k zhode. A možno k nej ani nikdy nedospejeme.

Naše prvé medzináboženské stretnutie sa uskutočnilo v Oiso, neďaleko Tókia. Jeho účastníci hovorili o svojej náboženskej skúsenosti a hľadali to, čo by ich mohlo spojiť. Toto zdieľanie ukázalo, že vnútorný život buddhistov a kresťanov má mnoho spoločného, že môžu byť spojení na hlbšej úrovni svojej bytosti, ktorú

Eliot nazýva *odpočívajúcim bodom* rotujúceho sveta. Napriek tomu účastníci neboli schopní pripraviť teologické alebo filozofické prehlásenie, na ktorom by sa zhodli.

Keď nastal čas ďalšieho stretnutia, tentoraz v Kyóto, myslel som, že by sme mali opustiť subjektívnu oblasť náboženskej skúsenosti a prejsť k niečomu objektívnemu. Možno by sa celá diskusia mohla sústrediť na problém Najvyššej skutočnosti – my kresťania by sme mohli vysvetliť, čo rozumieme pod pojmom Boh s poukazom, že neveríme v nejakú antropomorfnú bytosť „tam mimo“, ale v zvrchovaný prameň existencie, v ktorom „žijeme, hýbeme sa a sme“. Na druhej strane buddhisti by mohli vysvetliť, čo rozumejú pojмами *Ničota*, *Prázdnota*, *Prázdno*. Týmto spôsobom by sa mnohé nedorozumenia rozplynuli ako dym a my by sme objavili, že predsa len máme niečo spoločné. Akú zmenu by tento objav vyvolal v našom náboženskom myslení! Avšak teraz si uvedomujem, aký som bol naivný. Na každý pád, hovoril som o tom s jedným buddhistickým priateľom, ktorý mal byť účastníkom. Vlúdne ma vypočul a jeho odpoveď, typicky buddhistická, sa viac-menej podobala tejto: „Skutočne si myslíš, že môžeš rozprávať o *Ničote*, *Prázdnote* alebo *Prázdne*? Skutočne si myslíš, že môžeš rozprávať o Bohu? Samozrejme, že nemôžeš. Si súčasťou *Prázdna*, si súčasťou *Ničoty*, si súčasťou Boha. Všetko je Jedno.“

Priateľ vyjadril priamo a jasne niečo, čo sa vinie celým zenom – počnúc myslením najprostejšieho majstra po najdômyselnejšieho učenca – a to, že nejestvuje dualita, žiadne „ja a ty“, žiadne „Boh a ja.“ Všetko je Jedno. To je takzvaný *monizmus*, ktorý sa tiahne celým mahajánovým buddhizmom. Dovoľte mi ilustrovať ho na príbehu s doktorom Suzukim.

Raz tento starý filozof prednášal o zene ľuďom zo Západu, hovoril o Tichu, Prázdnote, Ničote a všetkých tých veciach s hlbokou múdrosťou, ktorá pochádza zo *satori*. Keď skončil, jeden z poslucháčov sa postavil a podráždene vyhlásil: „Dr. Suzuki, ale čo spoločnosť? Čo iní ľudia? Čo ostatní?“

Nato sa Dr. Suzuki na chvíľu odmlčal, vzhliadol s úsmevom a povedal: „Ale tu niet nikoho druhého!“

Niet nikoho druhého, niet žiadneho ja (žiadnej svojbytnej individuality). Túto odpoveď musel dať a to bola v zásade aj odpoveď môjho buddhistického priateľa. O tom, čo ňou mysleli (pretože to nie je v žiadnom prípade také jednoduché, ale ani tak hrozné ako to znie) by som rád hovoril neskôr, teraz sa vráťme k dialógu.

Stretli sme sa v Kyóte, kde sme strávili skvelý týždeň, pätnásti z nás. Atmosféra bola preniknutá dobrou vôľou a hlbokou náboženskou vierou. Nielenže sme spolu hovorili, ale spolu sme aj sedeli v bezslovnom dialógu tichej komunikácie. Vrcholom stretnutia bolo rozprávanie známeho *róši*, ktorý s veľkým entuziazmom predstavil skúsenosť *osvietenia* (*satori*). „*Satori* nemožno opísať alebo vysvetliť,“ povedal, „ale bezpochyby ho vyjadrujú Ježišove slová: *Predtým ako Abrahám bol, Ja Som*. Toto je dokonalé vyjadrenie osvietenia – žiaden objekt, žiadna dualita, iba *Ja Som*.“

Vždy na mňa hlboko pôsobila úcta a vážnosť, s akou buddhisti hovorili o Kristovi v mojej prítomnosti. Napriek tomu, že si o nás kresťanoch mohli urobiť zlý obraz, a zrejme nie bez dôvodu, nikdy neskrývali svoj obdiv voči zakladateľovi kresťanstva. Vtedy mi jeho slová poskytli námet na premýšľanie. Už predtým som počul, že formulácia „Ja Som“ dokonale vyjadruje *satori*. Ale aby nedošlo k nedorozumeniu, toto „Ja“ nie je empirické ego; nie je to „malé ja“, ktoré pozostáva z túžob a žiadostí – to v zene neexistuje. Toto „Ja“ je najvlastnejším základom každej ľudskej bytosti, je centrom univerza – pravým Ja, v ktorom „malé ja“ zaniká. Vtedy som pochopil, že keď Ježiš vyslovil slová „Ja Som“, to „Ja“, ktoré prehovorilo, nebolo „ja“ človeka, ale „Ja“ večného Slova, ktoré bolo na počiatku a skrze ktoré bolo všetko stvorené. Ono „Ja“ totožné s „Ja“, ktoré prehovorilo k Mojžišovi slovami „Ja Som, ktorý Som“.

Možno si čitateľ položí otázku, kam to všetko smeruje a čo z toho máme. To je otázka, na ktorú asi nik nepozná odpoveď. V istom zmysle je dialóg nebezpečnou a spletitou záležitosťou. Na jednom zo stretnutí istý buddhistický profesor žartovne poznamenal, že všetci cítime kultúrne a náboženske nebezpečenstvo. Ak sa otvoríte, ak spoznáte pozíciu toho druhého, ak jednáte s druhými ako rovný

s rovným, vtedy len Boh sám vie, čo sa môže stať. Ale to riziko stojí za to, aby sme postúpili vpred.

Čo sa mňa týka, v súčasnosti je mojou prioritou učiť sa z buddhizmu. Nemôžem si pomôcť, ale mám pocit, že západné kresťanstvo (podobne ako všetko západné) vážne potrebuje krvnú transfúziu. Nejakto sa stalo, že sme sa vyčerpali – je to tá stará teória o úpadku Západu? – a potrebujeme nové perspektívy. Podobne ako v kresťanstve začala nová éra, keď Tomáš Akvinský uviedol do filozofie Aristotela, novú, ba významnejšiu éru by mohlo otvoriť stretnutie kresťanstva s buddhizmom.

Čo sa môžu kresťania učiť zo zenu? Alebo, v knihe ako je táto by bolo azda lepšie spýtať sa, čo som sa naučil zo zenu ja? Na prvom mieste sa mi zdá, že zen nás môže učiť metóde v modlitbe. Vysvetlím, čo mám na mysli.

Každé náboženstvo hodné svojho mena učí ľudí ako sa modliť. Niektoré náboženstvá nevynikajú v teológii a organizácii, ale učia modlitbe a meditácii. V buddhizme a hinduizme vždy boli ľudia – *guru* a *róši* –, ktorí zvládli umenie meditácie natoľko, že mohli viesť svojich žiakov po spleťtých cestičkách mysle k vysokému stupňu koncentrácie. Podobná tradícia je prítomná aj v kresťanstve a judaizme. Spomeňme si, ako učeníci povedali Ježišovi: „Nauč nás modliť sa ako Ján naučil svojich učeníkov modliť sa.“ Očakávali, že Ježiš je Majstrom modlitby, podobne ako Ján a ďalší rabíni putujúci po krajine. Modlitbe učili aj cirkevní Otcovia; neskôr sa objavili muži ako Ignác z Loyoly, ktorí uvádzali ľudí do meditácie. Ignác mal metódu, načrtnutú v *Duchovných cvičeniach*, ktorou sa snažil viesť ľudí k niečomu takému ako *satori* a jeho metóda sa používa dodnes. Bola však očividne nesprávne pochopená, obmedzená na rozum – na uvažovanie, na takzvanú diskurzívnu modlitbu, tak málo prítiažlivú pre moderného človeka dožadujúceho sa mystiky. Moderní ľudia, podobne ako Hamlet, používajú priveľa slov. Mnoho hovoriť ich možno učí televízia, rozhlas, reklama a všetko to, čo McLuhan nazýva *rozšírením ľudského nervového systému na celú planétu*. To, čo si žiadajú, je hlboké vnútorné ticho. A to je možné objaviť rovnako pomocou zenu, ako aj pomocou správne pochopenej ignaciánskej metódy. Zen pritom používa

jednoduché techniky, aby uviedol človeka do vnútorného pokoja. Japonci, ako je známe, sú ľudia veľmi praktickí – zdokonalili zenovú metódu, ktorá sa zrodila v Číne, vymedzili jej základné prvky: sedenie, dýchanie, kontrola mysle.

Kľúčovou vecou v zene však nie je sedenie v lotosovej pozícii. Kľúčom je (tak sa mi to aspoň javí) odpútanosť – umenie, ktoré zen vysoko rozvinul. Treba mať na pamäti, že všetky podoby buddhizmu sú založené na nepripútanosti, a že tu treba hľadať aj korene zenu.

„Aká je teda vznešená pravda o pôvode utrpenia? Je to túžba, ktorá vedie k znovuzrodeniu, sprevádzaná potešením a žiadostivosťou; túžba, hľadajúca potešenie raz tu, raz tam; túžba po zmyslovej skúsenosti; túžba po zvečnení vlastnej osobnosti; túžba po zničení.“

„Aká je potom vznešená pravda o zániku utrpenia? Je to úplné vyhasnutie túžby, odtiahnutie sa od nej, zrieknutie sa jej, jej opustenie, oslobodenie sa od nej, nepripútanosť k nej.“

Verný týmto princípom zen vstúpuje zriekanie sa, askézu, ktorá je skutočne mimoriadna. Človek sa musí odpútať od všetkého, dokonca aj od seba samého. Zenová odpútanosť sa nevzťahuje iba na alkohol a tabak (také je zvyčajne kresťanské poňatie), ale ide podstatne hlbšie, keď zahŕňa odpútanosť od samotného procesu myslenia – od obrazov, ideí a konceptualizácie, ktoré sú tak drahé západnému človeku. Prostredníctvom tejto odpútanosti uvádza do hlbšej oblasti psychického života. Človek zostupuje do stredu svojej bytosti. Svojim dôrazom na odpútanosť zen pripomína kresťanskú kontemplatívnu cestu sv. Jána z Kríža.

Akokoľvek, odpútanosť je len jednou stránkou mince. Človek sa stáva nepripútaným preto, aby sa niečo iné mohlo prejaviť. V buddhizme je to budhovská prirodzenosť. Pretože, v rozpore s tým, čo sa často tvrdí, pravý zen je založený na veľkej viere – na viere v prítomnosť Buddhovej podstaty v najvnútornejšej svätyni osobnosti; na viere, ako ukazujú štyri vznešené pravdy, že existuje cesta z močiara utrpenia, a že možno dosiahnuť transformáciu skrze osvietenie. Myslím, že tento moment je potrebné zdôrazniť, pretože často

počívame, že v zene niet žiadnej viery, žiadnych predpokladov, „žiadnej závislosti od slov a písmen“. V istom zmysle je to pravda. Je pravda, že žiaden pojmový aparát nemôže byť prítomný v mysli počas *zazenu*, a je tiež pravda, že nie je možné ukázať na niektorú *sútru* a povedať: „Tu je vyjadrená podstata zenu“. Napriek tomu platí, že všetko je preniknuté duchom buddhizmu, duchom patriarchov, duchom *sútier*. Je tu veľká viera.

V kresťanskom zene môže táto viera nadobudnúť podobu presvedčenia, že v strede mojej bytosti je prítomný Boh alebo, inými slovami, že som stvorený na Boží obraz. Tiež ju možno vyjadriť slovami apoštola Pavla: „Nežijem už je, ale Kristus vo mne.“

Tým najhlbším a najpravdivejším vo mne nie som ja, ale Boh. Ako sa kresťanský zen prehlbuje, ja sa stráca (nastáva kresťanská *muga* čiže *stav bez ja*) a Boh žije a koná vo mne; moja činnosť už nie je viac mojou, ale stáva sa činnosťou Boha, ktorý je „všetko vo všetkom“. Pavol hovorí, že niet ničoho, okrem Krista. „Niet viac žida ani gréka, otroka ani slobodného, muža alebo ženy, pretože vy všetci ste jedno v Kristovi.“

Je smutné, keď katolícki reholníci a reholníčky vyučujú rozmanité predmety – od biológie po obchodnú angličtinu, ale len málokedy učia modlitbe. Ak mladí ľudia hľadajú kontemplatívnu výchovu, po ktorej intuitívne túžia, v hinduizme a buddhizme, nie je to preto, že súčasné kresťanstvo sa prezentuje viac ako cirkevné náboženstvo a menej ako mystické náboženstvo? Možno to je dôvod, pre ktorý potrebuje krvnú transfúziu z Východu.

Kapitola 3: MONIZMUS A DUALIZMUS

Spor medzi monizmom a dualizmom sa tiahle na Západe po celé stáročia. V posledných storočiach sa v ľudovom kresťanstve zvyklo hovoriť o Bohu dualistickým, dokonca antropomorfným spôsobom. Hovorím v ľudovom

kresťanstve, pretože mystici ako Eckhart, anonymný autor *Oblaku nevedenia*, sv. Ján z Kríža a iní, sa nikdy nedopustili takéhoto zjednodušovania.

Ľudové kresťanstvo má silnú tendenciu umiestňovať Boha na určité miesto. Koľkí kresťania, aj tí duchovne pokročilejší, umiestňujú Boha niekde nad oblaky alebo do stredu srdca či do jadra bytosti. Vo všetkých prípadoch je však Boh *niekde*. Je jasné, že ortodoxný zenový mních poprie existenciu takéhoto Boha.

Kresťania by si mali pripomenúť starú filozofickú pravdu, zdôrazňovanú mystikmi a rozpracovanú svätým Tomášom, že Boh sa nenachádza na žiadnom mieste. Nie je *tam* v tom zmysle, že ja som *tu*. On jednoducho JE. Ak povie, že Boh je tam, implicitne tvrdíte, že nie je tu – čo je absurdné.

Židia mali svoj vlastný spôsob ako vyjadriť, že Boh je nepoznatel'ný, že sa nenachádza na žiadnom mieste. Vyjadrili to zákazom zhotovovania obrazov a zdôvodnili to tvrdením, že Boh sa nepodobá žiadnej z týchto vecí. Keď víťazný Pompeius vstúpil do Svätyne Svätých, na svoje veľké prekvapenie nič tam nenašiel. Taký bol židovský spôsob, ako vyjadriť, že Boh je nepoznatel'ný.

Boh nie je, striktne povedané, žiadnym objektom, ale je základom bytia. Kým toto nepochopíme, budeme zen mylne stotožňovať s ateizmom.

Kapitola 6: KRISTUS

Ale čo Kristus? Ako súvisí so zenovým *Prázdnom*, s touto *Prázdnotou*, *Temnotou*, ktorá transcenduje myslenie?

Tejto otázke sa nedá vyhnúť. Každý, kto aspoň trochu rozumie kresťanstvu vie, že jeho stredobodom je Kristus.

Myslím si, že ak má byť kresťanský zen kresťanským, a nie len zenom, musí byť akosi kristocentrický a nejakým spôsobom postavený na Písme. Kladiem si zároveň otázku, či nie je možné skrze zen objaviť nový, menej dualistický prístup ku Kristovi.

Dialóg neznamená, že buddhisti a kresťania si posadajú do kruhu, vypijú si čaj a vymenia si komplimenty v dôvernej atmosfére dobrej vôle. Dialóg znamená, že sa posadia a učia sa jeden od druhého – osvojujú si nové idey, postoje, pohľady. Buddhizmus nám môže ponúknuť aj nové pohľady na Krista.

Kresťanstvo vzniklo v lone židovstva, ale Augustín, Gregor a iní Otcovia, ktorí žili v gréckej kultúre, vniesli do židovského zjavenia grécky spôsob myslenia. Aj orientálci majú svoj spôsob myslenia, svoje pohľady, prístupy. Nimi môžu obohatiť kresťanstvo podobne, ako ho kedysi obohatila grécka kultúra.

V Druhom liste Korint'anom Pavol píše o Božej sláve v tvári Mojžiša a Ježiša. Azda si my, ľudia zo Západu, nemyslíme, že sme videli všetku tú slávu. Azda si nepredstavujeme, že sme preskúmali všetku tú múdrosť. Kristova tvár má myriády kontúr, ktoré ešte neboli preskúmané; jeho hlas hovorí tónmi, ktoré západné ucho ešte nikdy nepočulo. To, čo uniklo Západu, môže objaviť Východ.

Raz som v jednom buddhistickom chráme počul rozprávať starého *róši* o odpútanosti od slov a pojmov. Slová, povedal s tradičným buddhistickým úsmevom, sú ako prst ukazujúci na mesiac. Držte sa prstu a nikdy nevidíte mesiac. Slová, všetky slová, aj slová Písma, sú prstami, ktoré ukazujú na niečo iné. Dovtedy, kým budeme lipnúť na prstoch, nebudeme vidieť skutočnosť. Tak sa vystavujeme nebezpečenstvu, že sa budeme klaňať pojmom a obrazom Boha, no nie Bohu samému. A to je idolatria.

Chcem tým povedať toto: Slová – pojmy a obrazy Krista, nie sú Kristom samým. Skúsme sa zamyslieť nad tým, či nie je možné Krista poznať bez ideí, či ho nemožno poznať v temnote, v prázdne, vo vyprázdnení, ktoré transcenduje myslenie. Písmo je prstom (a potrebujeme ho, práve tak ako potrebujeme prst), ale Kristus je mesiac.

Alebo pozrime sa na iný známy zenový výrok: „Ak stretneš Buddhu, zabi ho!“. Ten sa často vykladá ako rúhavé popretie všetkého náboženského, posvätného; ako dôkaz toho, že zenu nie je nič sväté, ani Buddha sám.

Výklad, ktorý uprednostňujem, hovorí: „Ak uvidíš Buddhu, to čo vidíš, nie je Buddha. Tak ho zabi!“. Všetko, úplne všetko čo je možné vidieť alebo počuť alebo

čoho sa možno dotknúť, nie je tým pravým. Nie je to nič viac, ako prst ukazujúci na mesiac.

Pojmy a obrazy sú nutné podobne ako prsty, a preto by nebolo dobré celkom sa ich zbaviť. Motív zabitia Buddhu je praktickou radou pre meditáciu. Zbav sa Buddhu ako objektu myslenia, ak chceš uskutočniť svoju buddhovskú prirodzenosť. Rovnako sa zbav obrazov Krista, ak sa s ním chceš zjednotiť v kontemplácii.

Muži, ktorí napísali evanjeliá, viedli svojich čitateľov nielen k vízii historického Ježiša, ale aj k vízii vzkrieseného Krista, kozmického Krista, Krista, ktorý bol na počiatku. Ten sa vymyká všetkým obrazom, myšlienkam, predstavám. Vzkriesený Kristus je natoľko vzdialený pojmom, že Pavol zápasí so slovami, aby vyjadril nevyjadriteľné.

*On je obraz neviditeľného Boha, prvorodený zo všetkého stvorenia,
Lebo v ňom bolo stvorené všetko na nebi a na zemi, viditeľné i neviditeľné, tróny aj
panstvá, kniežatstvá aj mocnosti. Všetko je stvorené skrze neho a pre neho. On je
pred všetkým a všetko v ňom spočíva. Kol 1, 15 – 17*

Nech mi nikto nehovorí, že Pavol tu píše o niečom, čo možno vyjadriť pojmami a obrazmi! Alebo, že hovorí o Ježišovi v jeho pozemskej podobe pred vzkriesením.

Pre Pavla je Kristus „tajomstvom“, „mystériom“. Učenci sa upínajú na Pavlove prsty, mystici sa obracajú k mesiacu. Tou najvnútornejšou skutočnosťou v Pavlovi nie je Pavol, ale Kristus. Nie je to Pavol, kto žije, ale Kristus v ňom. Nie je to Pavol, kto volá „Abba, Otče“, ale Kristov duch v ňom. Pre Pavla „žiť je Kristus a zomrieť je Kristus – a oboje je to isté“.

Myslím, že Pavol sa pokúša povedať niečo podobné v modlitbe v liste Efezanom: „Kristus nech prebýva vierou vo vašich srdciach“. Slovo „srdce“ je doslovným prekladom z gréčtiny, ale Pavol, ako žid mal, pravdepodobne, na mysli hebrejské slovo, ktoré znamená jadro bytosti, najvnútornejšie ja.

Pavlov Kristus je mimo pojmov, obrazov, myšlienok. Ak ho chceme niekde umiestniť, mali by sme ho umiestniť tam, kde sa rodia myšlienky, pretože on je našou pôvodnou tvárou predtým ako sme sa narodili. Preto môže Pavol povedať, že sme boli v Kristovi vyvolení ešte pred stvorením sveta.

LITERATÚRA

Adherents. http://www.adherents.com/Religions_By_Adherents.html [Online.]
Citované dňa 7. 5. 2009.

Antológia z diel filozofov : Od Aristotela po Plotina. 1. vyd. Pravda, 1973. 669 s.

ANZELM z Canterbury: *Fides quarens intellectum.* Praha : Kalich, 1990. 269 s.
ISBN 80-7017-156-1

ARINZE, Francis: Medzináboženský dialog – problémy, vyhlídky a možnosti. In:
Teologické texty. 1. roč., 1990, č. 2, s. 45 – 49.

BRUNTON, Paul: *Zápisky Paula Bruntona. Orient.* Frýdek-Místek : Iris, 2000. 288 s.
ISBN 80-85888-23-8

BUČKO, Ladislav: *Na ceste k oslobodeniu. Základy misiológie.* Nitra : SVD, 2003.
544 s. ISBN 80-85223-34-1

CAPRA, Fritjof: *Tao fyziky.* 1. vyd. Bratislava : Gardenia, 1992. 254 s. ISBN 80-
85662-00-0

CORETH, Emerich: *Základy metafyziky.* Svitavy : Trinitas, 2000. 192 s. ISBN 80-
86036-37-5

*Dialóg a ohlasovanie. Spoločný dokument Pápežskej rady pre medzináboženský
dialóg a Kongregácie pre evanjelizáciu národov.* Bratislava : Ústav pre vzťahy štátu
a cirkví, 2001. 63 s. ISBN 80-89007-19-8

Dialog v praxi. In: *Teologické texty.* 1. roč., 1990, č. 2, s. 49 – 50. ISSN 0862-6944

Direktórium na vykonávanie princípov a noriem o ekumenizme. Trnava : Spolok
svätého Vojtecha, 1994. 153 s. ISBN 80-7162-076-9

DOJČÁR, Martin: *Mystická kontemplácia. Oblak nevedenia & Ramana Maharši.*
Bratislava : Iris, 2008. 140 s. ISBN 978-80-89238-19-4

DOJČÁR, Martin: *Medzináboženský dialóg.* Trnava : Pedagogická fakulta Trnavskej
univerzity, 2008. 47 s. ISBN 978-80-8082-201-9

DOJČÁR, Martin: *Religionistika.* Bratislava : Vysoká škola zdravotníctva a sociálnej
práce sv. Alžbety, 2008. 79 s. ISBN 978-80-89271-34-4

- Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu I.* Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1993. 342 s.
- Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu II.* Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1993. 349 s.
- DRÁB, Pavol: *Ekumenizmus na Slovensku.* Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 1998. 218 s. ISBN 80-7165-116-8
- ELIADE, Mircea: *Jóga, nesmrtnosť a svoboda.* Praha : Argo, 1999. 325 s. ISBN 80-7203-153-8
- ELIADE, Mircea: *Dejiny náboženských predstáv a ideí II.* Bratislava: Agora, 1997, 424 s. ISBN 80-967210-2-X
- Ekumena Košice.* Košice : Karnat, 2001, 120 s. ISBN 80-968519-3-4
- Encyclopedia Britannica.* <http://www.britannica.com/eb/article-9077981/Yoga>
- Encyklopedie náboženství.* Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1997. 407 s. ISBN 80-7192-188-2
- FILIPI, Pavel: *Církev a církve. Kapitoly z ekumenické eklesiologie.* Brno : CDK, 2000, 187 s. ISBN 80-85959-58-5
- FIORES, Stefano de – GOFFI, Tullo: *Slovník spirituality.* Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1999. 1295 s. ISBN 80-7192-338-9
- FORMAN, Robert K. C. (ed.): *The Problem of Pure Consciousness. Mysticism and Philosophy.* New York – Oxford : Oxford University Press, 1990. 307 s. ISBN 0-19-510976-7
- GÁLIK, Slavomír: *Filozofia a mystika. Duchovný vývoj človeka z hľadiska mystík svetových náboženstiev.* Bratislava : Iris, 2006. 180 s. ISBN 80-969360-2-6
- FIORENZA, Francis S. – GALVIN, John P.: *Systematická teologie 1 : Římskokatolícká perspektiva.* 1. vyd. Brno : CDK, 1996. 285 s. ISBN 80-85959-07-0
- GÁLIK, Slavomír: *Mystika ako univerzálna reč náboženstiev.* In: *Acta Philosophica Tyrnaviensia 6 – 2001. Fundamentálna úloha lásky v dialógu medzi civilizáciami. Zborník z medzinárodného vedeckého kolokvia.* Trnava : Katedra filozofie Fakulty humanistiky Trnavskej univerzity v Trnave, 2001, s. 47 – 54. ISBN 80-89074-08-1
- GÁLIK, Slavomír: *Porozumenie človeka z hľadiska globalizujúceho sa sveta.* In: *Filozofia v kontexte globalizujúceho sa sveta. Zborník príspevkov z 3. slovenského filozofického kongresu konaného v Kongresovom centre SAV v Smoleniciach 7. – 9.*

novembra 2005. Bratislava : Slovenské filozofické združenie pri SAV, Katedra filozofie a dejín filozofie FF UK v Bratislave, Katedra filozofie FF UCM v Trnave, 2006, s. 299 – 303. ISBN 80-89238-08-4

GRIFFITHS, Bede: *Sňatek mezi Východem a Západem*. Brno: Cesta, 1997. 217 s. ISBN 80-85319-70-5

GUILLAUME, Michaela: *Prínos tvorivých dielní a animácií výtvarného umenia pre formovanie environmentálnych názorov a postojov*. (Dizertačná práca). UMB PdF : Banská Bystrica, 2008, 170 s.

HALÍK, Tomáš: *Prolínání světů*. Praha : Nakladatelství Lidové noviny, 2006. 279 s. ISBN 80-7106-834-9

HALÍK, Tomáš: *Co je bez chvění, není pevné*. Praha : Nakladatelství Lidové Noviny, 2002. 379 s. ISBN 80-7106-628-1

HAVEL, Václav: *Otvárací projev*. Konference Forum 2000: Naše globální soužití: výzvy a naděje pro 21. století. Praha 9. – 10. 10. 2005.

HLINKA, Anton: *Každý sa môže zmeniť. Dynamické modely správania*. Bratislava : Vydavateľstvo Don Bosco, 1994. 405 s. ISBN 80-85405-32-6

HORYNA, Břetislav: *Úvod do religionistiky*. Praha : Oikúmené, 1994. 131 s. ISBN 80-85241-64-1

HOŠEK, Pavel: *Na cestě k dialogu. Křesťanská víra v pluralitě náboženství*. Praha : Návrat Domů, 2005. 202 s. ISBN 80-7255-126-4

JÁN PAVOL II.: *Fides et ratio : Viera a rozum*. Bratislava : Don Bosco, 1998. 145 s. ISBN 80-88933-06-4

JOHNSTON, William: *Christian Zen. A Way of Meditation*. 5th Printing. New York : Fordham University Press, 2003. 135 s. ISBN 0-8232-1801-5

Katechizmus Katolíckej Cirkvi. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1998. 918 s. ISBN 80-7162-253-2

KASPER, Walter: *Dogma pod Božím slovom*. 2. vyd. Praha : Vyšehrad, 1996. 125 s. ISBN 80-7021-186-5

KOMOROVSKÝ, Ján: *Religionistika. Veda o náboženstvách sveta a jej pomocné disciplíny*. Bratislava: Univerzita Komenského, 2000. 179 s. ISBN 80-223-1535-4

KRAPKA, Emil: *Zasvätenie do filozofie*. Bratislava : Dobrá kniha, 1994. 94 s. ISBN 80-7141-040-3

KÜNG, Hans – KUSCHEL, Karl Jozef: *Prohlášení ke světovému étosu : Deklarace Parlamentu světových náboženství*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 1997, 89 s. ISBN 80-85959-31-3

LEHMAN, Karl: Dialog jako forma komunikace v církvi dnes. In: *Teologické texty*. 7. roč., 1996, č. 1, s. 2 – 6. ISSN 0862-6944

LÉON-DUFOR, Xavier: *Slovník biblickej teológie*. Zagreb : Kršćanska sadašnjost, 1990. 1632 s.

Lexikon východní moudrosti. Olomouc : Votobia, 1996. 565 s. ISBN 80-7198-168-0

List biskupom katolíckej Cirkvi : O niektorých aspektoch kresťanskej meditácie. Rím : SÚSCM, 1990. 29 s.

LIPTAY, Lothar: *Vzťah kresťanstva k iným náboženstvám*. Bratislava : EBF UK, 2000. 256 s. ISBN 80-88827-17-5

LUŽNÝ, Dušan: *Nová náboženská hnutí*. Brno : Masarykova univerzita, 1997. 187 s. ISBN 80-210-1645-0

MACHÁČKOVÁ, Lucia – DOJČÁR, Martin: *Duchovná scéna na Slovensku*. Bratislava : Ústav pre vzťahy štátu a cirkví, 2001. 171 s. ISBN 80-968539-1-0

MACHÁČKOVÁ, Lucia – DOJČÁR, Martin: *Duchovná scéna na Slovensku II*. Bratislava : Ústav pre vzťahy štátu a cirkví, 2002. 167 s. ISBN 80-968559-8-0

MAHÉŠVARÁNANDA, svámi Paramhans: *Systém Joga v dennom živote. Harmónia tela, mysle a duše*. Wien : Ibera, 2000. 448 s. ISBN 3-85052-002-1

Mezináboženský dialog se zřetelem k tzv. abrahámovským náboženstvím. Praha : Společnost pro studium sekt a nových náboženských směrů, 2007. 111 s. ISBN 978-80-86779-06-5

MIKLUŠČÁK, Pavel: *Teologické učenie o Bohu*. Bratislava, 1997. 61 s.

MINAŘÍK, Květoslav: *Světlo géniů*. Praha : Canopus, 1991. 180 s. ISBN 80-85202-10-7

MINAŘÍK, Květoslav: *Přímá stezka*. Praha : Canopus, 1997. 351 s. ISBN 80-85202-22-0

MINAŘÍK, Květoslav: *Patañđžalího jogasútra*. Praha : Canopus, 1998. 175 s. ISBN 80-85202-25-5

MOLINARO, Aniceto: *Úvaha o etickej hodnote dialógu*. Prel. Bernard Mišovič. Prednáška, Rím 1969, s. 1 – 5.

NAVRÁTIL, Jiří: *V srdci skutečnosti. Život a učení Šrí Ramany Maharišiho z hory Arunáčaly, najvýznamnejšieho novodobého predstaviteľa védántickej duchovnej tradície*. Praha : Avatar, 1993. 169 s. ISBN 80-901385-7-8

Oblak nevedění. Zásadní dílo středověké mystiky. Praha : Pragma, 2000. 220 s. ISBN 80-7205-707-3

PARTRIDGE, Christopher (ed.): *Viery a vyznania*. Bratislava : Slovart, 2006. 496 s. ISBN 80-8085-132-8

PARTRIDGE, Christopher (ed.): *Encyklopedie nových náboženských hnutí*. Praha : Knižní klub, 2006. 446 s. ISBN 80-242-1605-1

PAVOL VI.: *Evangelii nuntiandi : Ohlasovanie evanjelia v dnešnom svete*. Zvolen : Jas, 1978. 63 s. ISBN 80-900548-4-6

PAVOL VI.: *Ecclesiam suam : Ako má Cirkev plniť svoje poslanie v prítomnosti*. Rím : SÚSCM, 1968. 72 s.

POLÁKOVÁ, Jolana: Několik poznámek ke smyslu dialogu. In: *Filosofický časopis*, 1998, č. 3, s. 465 – 472.

POLÁKOVÁ, Jolana: *Filosofie dialogu*. 2. vyd. Praha : Rezek, 1995. 106 s. ISBN 80-85996-01-4

RAMANA MAHARSHI, Bhagavan Sri: *Who am I?* Translation by Dr. T. M. P. Mahadevan from the Original Tamil. Tiruvannamalai : Sri Ramanasramam, 1966.

SIROVIČ, František: *Metafyzika. Zv. I., II.* 64 s. 68 s. Bratislava, 1994.

SLAVKOVSKÝ, Adrian: Filozofia a hľadanie transcendencie. In: *Filozofia*. 53. roč., 1998, č. 6, s. 398 – 401.

SMART, Ninian: *Dimensions of the Sacred. An Anatomy of the World's Beliefs*. London : HarperCollins, 1996. 331 s. ISBN 0-00-686372-8

Spiritual Instruction. A Revised Translation. Tiruvannamalai : Sri Ramanasramam, 1974.

Sri Ramana Gita. Dialogues of Maharshi. A New Translation by Krishna Bhikshu. Tiruvannamalai : Sri Ramanasramam, 1966. 88 s.

Sväté písmo starého a nového zákona. Řím : Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda, 1995. 2623 s.

ŠTAMPACH, Odilo Ivan: *Náboženství v dialogu : kritické studie na pomezí religionistiky a teologie.* 1. vyd. Praha : Portál, 1998. 208 s. ISBN 80-7178-168-1

ŠTAMPACH, Odilo Ivan: *Život, Duch a všechno.* Tišnov : Sursum, 1993. 141 s. ISBN 80-85799-02-2

ŠTAMPACH, Odilo Ivan: Postmoderna. In: *Souvislosti.* 3. roč., 1992, č. 2, s. 7 – 15.

ŠPIDLÍK, Tomáš: *Spiritualita křesťanského východu. Systematická příručka.* Velehrad : Refugium, 2002. 614 s. ISBN 80-86045-84-6

ŠPIDLÍK, Tomáš: *Spiritualita křesťanského Východu. Mnišství.* Velehrad : Refugium Velehrad-Roma, 2004. 396 s. ISBN 80-86715-16-7

ŠPIDLÍK, Tomáš: *Spiritualita křesťanského východu. Modlitba.* Velehrad : Refugium, 1999. 557 s. ISBN 80-86045-33-1

TOMÁŠ AKVINSKÝ: *Theologická summa I.* Olomouc : Lidové závody tiskařské a nakladatelské, 1937. 1041 s.

The Cloud of Unknowing and The Book of Privy Counselling. Edited by Phyllis Hodgson. New York : Oxford University Press, 1944. 231 s.

The Cloud of Unknowing and Other Works. Translated into Modern English with an Introduction by Clifton Wolters. Harmondsworth : Penguin Books, 1982. 232 s.

WATTS, ALAN W.: *Mýtus a rituál v křesťanství.* 1. vyd. Praha : Nakladatelství Tomáše Janečka, 1995. 233 s. ISBN 80-85880-09-1

WERNER, Karel: *Náboženské tradice Asie. Od Indie po Japonsko.* Brno : Masarykova univerzita, 2002. 711 s. ISBN 80-210-2978-1

WERNER, Karel: *Malá encyklopedie hinduismu.* Brno : Atlantis, 1996. 215 s. ISBN 80-7108-129-9

WIDL, Maria: *Křesťanství a ezoterika : Nové duchovní proudy jako výzva církvím.* Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1997. 151 s. ISBN 80-7192-217

O AUTOROVI

PaedDr. Martin Dojčár, PhD., pôsobí ako odborný asistent na Pedagogickej fakulte Trnavskej univerzity v Trnave. Špecializuje sa na filozofiu mystiky a medzináboženský dialóg. Absolvoval magisterské štúdium v odbore teológia na Teologickej fakulte Trnavskej univerzity (1999), postgraduálne štúdium ekumenizmu na Ekumenickom inštitúte Bossey pri Ženevskej univerzite v Ženeve (2002) a Fulbrightov program amerických štúdií na Kalifornskej univerzite v Santa Barbare (2005). Rigorózne konanie absolvoval na Pedagogickej fakulte Katolíckej univerzity v Ružomberku (2009) a doktorát v odbore dejiny filozofie získal na filozofickej fakulte Univerzity Konštatína Filozofa v Nitre prácou *Filozofické porozumene vedomia na pozadí mystickej kontemplácie v Oblaku nevedenia a v advaita-védánte Ramana Maharšiho* (2010). Publikoval celý rad odborných článkov doma i v zahraničí, je autorom monografie *Mystická kontemplácia: Oblak nevedenia & Ramana Maharši* a spoluautorom dvoch edícií prehľadovej monografie *Duchovná scéna na Slovensku*.

Martin Dojčár
Medzináboženský dialóg II

Vydala Pedagogická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave

2. prepr. vydanie
ISBN 978-80-8082-395-5