

Odilo I. Štampach,
Život, Duch a všechno.
Duchovní směry nového
věku, (Edice Krystal),
 Tišnov: Sursum 1993, 145 s.

Po *Malém přehledu náboženství* a brožurce *Sekty* přichází O. Štampach s další, tentokrát problémově širěji rozvrženou prací o spiritualitách přítomné doby. Jeho nová knížka nepojednává ale tolik o samotných duchovních směrech současnosti, tedy o formách náboženské, duchovní, resp. kulturní změny, jako spíše o určitém spektru jejich souvislosti, především těch, které se jako jeho alternativa vztahují k církevnímu křesťanství. Svým způsobem je to práce apologetická, což značí obhajující; obhajuje možnost obnovy důvěry v blíže nespécifikovaný křesťanský tradicionalismus (autor bere inspiraci „z hloubek křesťanské tradice“, s. 37) a v možnost jeho společné, dialogicky nalázané cesty s novými náboženstvími.

Půda pro rozvoj nové religiozity a současných forem alternativní spirituality se chystala poměrně dlouho. Přípravovala ji především pozdně modernistická změna v poměru k vědecké racionalitě a k etablovaným církvím. Ta se momentálně formalizuje též v tzv. vlně nové religiozity, která je jedním ze znamení dnešního přechodového údobí mezi světem ztroskotavší moderny a dosud nevyjasněným, neostrým, difúzním obrazem světa zítřka, někdy symbolizovaným výrazem postmoderní svět. Sama nová náboženská je přitom difúzní pojem, často vyvolávající nejružnější reakce, od nadšeného přijímání po rozpaky, rozhořčení či jakousi nervozitu. Nad ně se ale zdá, že rostoucí pluralismus a individualizace v oblasti náboženských představ je nezvratnou skutečností, která si vyžaduje především řádný výzkum.

Ve Štampachově uchopení tématu nacházíme hodně snahy o přesný, identifikující, nepředpojatý a věcný prostor pro diskusi otevírající výzkum vlivu nových proudů na duchovní situaci doby. Postrádám v něm ale hlubší analýzu dějinných příčin vzniku a oživujících motivů nové spirituality, která přece není jenom spleť nejružnějších náboženských a quasináboženských hnutí, ale hlavně

označuje *mentalitu* současnosti, jež si klade určitý druh otázek a na ně hledá specifický druh odpovědí. Hledá je proto, že dosavadní odpovědi „velkých vyprávění“, včetně církevního křesťanství, již neuspokojují. Otázku, proč v širokém měřítku přestaly jeho výpovědi sloužit jako odpovědi a umožnily tak postklasickou náboženskou sebeidentifikaci, nenalezneme jasně vyjádřenou. Nelze však říci, že by si autor usnadňoval pozici ostinnými nářky například nad hanebný dědictvím novověkého racionalismu, skepticizmu a sekularismu. Ví, a v tom zůstává badatelsky příkladný, že to už tu všechno bylo a ví také, že moderní člověk nepřestane jezdit výtahem a chodit k zubaři, aby se vyhnul titulu osviceného racionalisty. Že bohužel nepřestane ani se spoustou dalších věcí, s nimiž by skoncovat měl, je už jen poznámka pod čarou. Štampach namísto toho diagnostikuje nový věk (nikoli úzce jako *New Age*, ale jako širokou škálu projevů změny kulturních paradigmat), církev (v obnovené intenci 2. vatikánského koncilu), vědu (od modly 19. století k postmoderní alternativní vědě, ovšem se sympatickým otazníkem, který je zde na místě víc než kdekoli jinde), politiku („nadějně řešení není ani tak v umravňování politiků, jako spíše ve zpolitizování mravní a duchovní špičky národa“, s. 109), to všechno z hlediska případných inspiračních zdrojů pro nový křesťanský přístup ke skutečnosti postmoderny. Konstatuje „křizi tradičního teismu“ (s. 40), a v tom by zřejmě mělo jít o víc než tušení příčin. Mluví-li se totiž o křizi teismu, je sensu stricto řeč o křizi vylučnosti. A ta podhaluje, proč „dialog není luxus“ (s. 13). Neutralita moderních společností v náboženských otázkách postavila církev a (novo) náboženské společnosti do situace konkurence. V ní se na sjednocujícím principu postavená kultura velkých církví sama stává subkulturou srovnatelnou s jinými náboženskými (a ideovými) subkulturami. Postoj k jinosti jiných pak nemůže řídit svrchovanost nebo blahovlnná laskavost: dialogičnost je nutná, fundamentalistická uzavřenost nikoli zničující, ale sebezničující. Jde-li o něco v modu vivendi mezi církevním křesťanstvím a duchovně náboženskými novotary, pak ne o náboženskou změnu, ne o mezináboženský dialog, ale o změnu v mezináboženském dialogu. Konflikt monoteismu, jemuž se před

očima rozpadá víra na komplexy pravidel duchovní adaptace na postmoderní svět (a žádá se adaptace rychlá, především však bezbolestná), čeká stále ještě přede dveřmi.

Každé navazování na tradice zřejmě musí vyústit v apologiích. Každý ahistorismus bude jen naoko poctivější, neboť ne každá apologie musí znamenat resuscitaci neživotného. Štampachův *nový věk*, postmoderna, je ve své samotvornosti hluboce anamneticky založená. V souladu s její anamnetickou strukturou se zdá být možné potvrdit, že základní kategorií teologického a religionistického výzkumu nových spiritualit by měl být *pluralismus*, a to kulturní i náboženský pluralismus. Tento výraz se může vztahovat na sám stav plurality či mnohosti, ale především na *postoj* ke stavu mnohosti, tj. na interpretaci rozdílností. Stav mnohosti a difference je reálný, jde ale o jeho interpretaci. Paměť difference, která sahá mnohem dál než k vývoji poosvicenské evropské kultury, se stala potlačenou a postmoderně probouzenou součástí našeho historického vědomí, kde jako respekt k mnoha různým kulturně a nábožensky podmíněným, vnitřně uceleným strukturám smyslu působí antiteticky vůči již poněkud směšnému zaměňování mentality *nového věku* s relativismem a nihilismem. Ve vztahu k novým náboženským útvarům, z nichž některé jsou možná zárodky budoucích náboženských kultur, se projevuje jako (zatím často jen vědecká) svoboda vnímání různých stanovisek, která je protiváhou zaslepujícího dichotomického myšlení: buď pluralismus, a pak nutně relativismus, nebo víra v tradiční formě, opřená o konvenční, klasickou teologii, a pak nutně jedna forma klasického (církevního) společenství. Není třeba verbovat k „jednotě proti Babylonu“.

T. Halík v předmluvě ke Štampachově knížce napsal, že ve srovnání s jinými nastoupil autor „těžší, ale daleko cennější cestu... nepostavil se ani do pozice soudce a majitele vší pravdy, ani do role fascinovaného a nekritického obdivovatele“. Souhlasím. Čtu-li ovšem slova T. Bahounka: „Mnozí však v tomto soudobém Babylonu naivně vystavují sebe i jiné nebezpečí, že se stanou obětí názorů nepřátel Kristovy církve katolické. Zvláště když i různí teologové sami zamlžují a zatemňují základní kategorie křesťanského myšlení v zájmu sblížení s představiteli jiných

náboženství...“ (Summa proti pohanům [Úvod], Olomouc 1993, s. 5), ztrácím schopnost docenit nesnáze jím zvolené cesty i odhadnout budoucnost mezináboženského dialogu.

BŘETISLAV HORYNA

**Walter Beltz (ed.),
Lexikon der letzten Dinge,
Augsburg:
Pattloch Verlag 1993, 514 s.**

Jedním ze zdánlivě akcidentálních znaků moderní kultury je sociální vytlačování fenoménu smrti. Stěny nemocnic, odlehlost starobinců a ústavů nevyléčitelně nemocných, diskretnost pohřebních institucí jsou věrným obrazem vytěšňování vědomí konečnosti z mysli člověka moderny. Smrt se změnila: z radikálně existenciálního problému, kdy byla jednou z podmínek možnosti řeči o smyslu života, se stalo cosi nevztážného k funkčním imperativům moderně strukturovaných společností, cosi nepřijemně narušujícího procesy jejich sebereprodukce, plynulost distribuce jejich vědění, řeklo by se – cosi nepatřičného. Smrt se změnila: změnilo se odpovídání na ni jako na existenciální topos, a tím se změnila kultura smrti (J. Derrida).

Tato změna se zpravidla charakterizuje prostřednictvím pojmů *individualizace* a *privatizace* smrti. Přes svou mnohovýznamovost jsou to určení aplikovatelná na řadu dalších existenciálních topoi: zkušenost transcendence, odpovědnost, zlo, víra, nouze smyslu ... Protože se jedná o jevy tradičně spjaté s náboženským osmyslováním skutečnosti, chápe se jejich moderní přeznačení mimo jiné jako korelát novověké sekularizace. Poněkud konvenční konstatování pro mnohé osudového kulturního pochybení, jemuž – kromě toho, že o sobě je něčím vnějším k identifikaci subjektivního a kulturního významu smrti – většinou chybí zjištění, že eroze kultury neexistuje ve vytrženosti z eroze jejích symbolických forem, tedy i náboženství. Chybí mu – paměť.

Lexikon posledních věcí, lexikon konce života můžeme číst jako knihu, která si ohledně smrti všimá víc otázek, méně odpovědí, víc