

NENÁBOŽENSKÁ SPIRITUALITA JAKO TÉMA NA POMEZÍ RELIGIONISTIKY A JINÝCH HUMANITNÍCH OBORŮ

Ivan O. Štampach
Katedra religionistiky, FF UPa

FORMULACE PROBLÉMU

V poslední době se v souvislosti se sporem o údajný konec sekularizace a nastávající resakralizaci společnosti uvádí, že se přinejmenším v západní (či euroatlantické) civilizaci tolik neobnovuje náboženství v podobě opuštěné v přechodných desetiletích. Sledujeme spíše vznik nebo rozvoj nových podob duchovního života. Zmiňuje se např. víra bez náboženské příslušnosti nebo nenáboženská spiritualita.

Religionistika, zejména u některých svých mladších reprezentantů naznačuje možnou metodologickou sebereflezi. Po Saidově kritice orientalismu¹ přichází poukaz na to, že západní religionisté pro deskripci jiných náboženství používají vzorců převzatých z křesťanství. Křesťanství, bez ohledu na osobní postoj autorů k němu, funguje jako etalon náboženství. Nové pojetí doporučuje opatrněji užívat analogii a více (ve smyslu emického přístupu) respektovat sebepojetí jednotlivých tradic.

Připomenutý možný obrat v religionistice znamená rozšíření jejího tematického okruhu. Nemusí se zabývat jen tím, co je náboženstvím ve smyslu křesťanským recipovaného pojmu „religio“.² V tomto smyslu by jejím tématem mohla být i nenáboženská spiritualita. Pomocí pro její interpretaci by mohly být jiné humanitní obory, které procesy souvisící s předpokládaným překonáním sekularizačního trendu sledují vedle religionistiky.

Studie bude sledovat kritiku náboženství a následnou kritiku nenáboženských koncepcí („velkých vyprávění“) v prostoru filosofie náboženství. Stejnou tendenci ukáže na statisticky zpracovaných údajích o vztahu populace (na českém příkladu) k náboženství. Dále vytipuje v primární literatuře přítomná svědectví o osobní orientaci, již nelze charakterizovat jako náboženskou, ale zároveň vykazuje některé rysy náboženství příbuzné a pravděpodobně náboženství nahrazující. Tím je toto pojetí a prožívání tematicky v okruhu religionistického zájmu. Religionistika se

1 Edward Said, *Orientalismus: západní koncepce Orientu* (Praha: Paseka, 2008).

2 Denisa Červenková, *Jak se křesťanství stalo náboženstvím: recepcie pojmu religio v Tertuliánově Apologetice* (Praha: Karolinum, 2012).

zde prokazuje jako kontextová, intenzivně spolupracující s pomocnými disciplínami. V závěru tento text nabídne kritickou analýzu odborné literatury na téma nenáboženské spirituality.

FILOSOFICKÁ KRITIKA NÁBOŽENSTVÍ A KRITIKA NENÁBOŽENSKÝCH KONCEPCÍ

Pro novověk je charakteristické, že náboženské výklady světa se demaskují jako ideologie. Ne ovšem ideologie v původním smyslu, podle Destutta de Tracy francouzského šlechtice skotského původu, který se přiklonil k Velké francouzské revoluci, byl však na výsluní i v době restaurace. Ve svém obsáhlém spisu *Éléments d'ideologie*³ předkládá vědu o idejích podobnou později rozvíjené moderní psychologii. Je to podle něj nejvyšší a nejryzejší věda zahrnující ostatní vědy a nahrazuje dřívější metafyziku a tím spíše náboženství.

U sociálních filosofů 19. století se jako ideologie označuje „falešné vědomí“. Má jít o (vědomé či nevědomé) ideové odůvodnění hmatatelných ekonomických a politických zájmů. Ideje nemají být zkoumány jen z hlediska jejich abstraktní pravdivosti, ale podle jejich konkrétní sociální funkce. Sledujeme-li kulturní preference silně zastoupené od druhé poloviny 19. a začátku 20. století, nalezneme filosofující autory označované souhrnně jako mistři podezírání. Mají to být Friedrich Nietzsche (1844–1900), Karl Marx (1818–1883) a Sigmund Freud (1856–1939).

Na Marxe navazující interpretace sociální dynamiky připisuje náboženství ideologickou roli. V prvních často značně selektivně citovaných odstavcích svého úvodu ke spisu *Ke kritice Hegelovy filosofie práva* o tom Marx hovoří, aniž by na tomto místě použil výrazu „ideologie“: „Základem nenáboženské kritiky je: člověk dělá náboženství, náboženství nedělá člověka. Náboženství je totiž sebevědomění a sebedůvěra člověka, který se buďto ještě nenašel, nebo se už zase sám sobě ztratil. Ale člověk, to není abstraktní bytost trůnící někde mimo tento svět. Člověk, to je svět člověka, stát, společnost. Tento stát, tato společnost produkují náboženství, převrácené vědomí světa, protože jsou samy převráceným světem.“⁴

Režim, který prohlašoval, že na Marxe navazuje, sice u nás a jinde v Evropě zanikl, ale jakmile jednou takové skeptické posouzení náboženství bylo vysloveno (a mocenským aparátem podpořeno), je těžké je i ve změněných podmínkách vzít zpět. Těžko by někdo obhájil náboženství proti Marxově nemilosrdné sociální

3 Antoine Louis-Claude Destutt de Tracy, *Éléments d'ideologie* (Paris: J. Vrin, 1970).

4 Karel Marx, *Ke kritice Hegelovy filosofie práva* (Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1956) (Citováno ze zdroje: Karel Marx: Úvod ke kritice Hegelovy filosofie práva, <https://www.marxists.org/cestina/marx-engels/1843/121843.htm>, poslední aktualizace neuvědena).

analýze, která (v kritické návaznosti na Luwiga Feuerbacha⁵) v náboženství odhaluje projekci naplněného lidství do nadzemských a záhrobních říší v podobě Božího či nebeského království. Náboženství podle něj často podobně jako opium ukolébává utiskovaného člověka, zabráňuje mu pracovat pro zásadní ekonomickou a politickou změnu.

Taková kritika náboženství jako převráceného vědomí se nabízí, i když je zřejmé, že můžeme být skeptičtí ohledně šancí požadované sociální reformy v pozemských časoprostorových souřadnicích dnes se po zkušenostech minulého století můžeme přít o směr takové reformy a k reálnému pokusu o údajně marxovský „reálný socialismus“ nezbyvá než být kritičtí.

S úkolem filosofie být kritikou myšlení (čistého i praktického), a tím i náboženství, přišel již před Marxem Immanuel Kant (1724–1804), autor kopernikovského obratu ve filosofii. Na něj navázali ideoví obhájci sekularismu v následujících dvou staletích. Skepse, ať v podobě zmíněného Marxova sociálního ateismu, nebo v podobě kritiky náboženství z hlediska především přírodní vědy, se stala mezi vzdělanci téměř povinností. Nověji se však v prostoru ideových diskusí západní, euroatlantické civilizace objevila další vlna skepse a kritiky. Ta nyní zahrnuje náboženství, ale i jeho odpůrce. Všechny *velké příběhy*, ty tradiční včetně náboženských, i ty sekulární, nenáboženské a protináboženské, které je nahradily, jsou demaskovány, co se týče jejich imperiálních nároků.

Francouzský filosof Michel Foucault (1926–1984) zakotvený ve strukturalismu a fenomenologii, avšak přinášející svébytné interpretace se dopracoval studiem historie vědy k její relativizaci. Jeho historicky dané *epistémy* a dílčí *diskursy* (podobně jako u častěji uváděných Kuhnových *paradigmat*) vylučují jakoukoli zavazující univerzalitu.⁶

Foucaultův současník, francouzský filosof Jean-François Lyotard (1924–1998) kritizoval univerzalistické nároky osvícenských koncepcí, stejně ostře jako doktríny vycházející z osvětenství kritizovaly tradiční filosofii a náboženství. Ne snad v tom smyslu, že by je výslovně odmítal. Poukazuje však na to, že tato metanarativní schémata se vyčerpala a ztratila svou autoritu. Rozpadají se na jazykové hry, uvnitř nichž platí pravidla, avšak lidské svobodné hraní těchto her má otevřený konec.⁷

Karl R. Popper (1902–1994) odůvodnil souběžnou platnost všech hypotéz k danému tématu za předpokladu, že jsou formulovány tak, aby byly testovatelné. Empirická data mohou některou hypotézu vyvrátit (falsifikovat), sám souhlas hypotézy s fakty ovšem není definitivním potvrzením (verifikací) jedné hypotézy proti jiným. To rozbíjí ideologické koncepcce vyhláující jedinou možnou vědeckou ortodoxii.⁸

5 Ludwig Feuerbach, *Podstata křesťanství* (Praha: Státní nakladatelství politické literatury, Praha, 1954).

6 Michel Foucault, *Diskurs, autor, genealogie, tři studie* (Praha: Svoboda, 1994).

7 Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne, rapport sur la savoir* (Paris: Éditions de Minuit, 1979).

8 Karl R. Popper, *Logika vědeckého bádání* (Praha: Oikoymenh, 1997).

Na Popperův metodologický obrat navázal radikálním rozvinutím jejího pluralismu jeho mladší současník, rovněž Rakušan Paul K. Feyerabend (1924–1994). Vyhlásil program epistemologického anarchismu. Není dostatečný důvod pro to, chápat jakoukoli metodologickou normativitu za univerzálně platnou. Žádný přístup k faktům není privilegovaný.⁹

Klasická postmoderna, ať už se k ní některý z autorů sám přiznává nebo ne, ukazuje odlidšťující ráz náboženských, ale přinejmenším i některých nenáboženských či protináboženských ideologií. Pluralita interpretací, které mohou být divergentní, může vystihovat skutečnost lépe, než pluralita (často mimovědecky získaným vítězstvím jedné interpretace a porážkou ostatních) obrácená v jedno, jak to činí universalismus. Zejména francouzští postmodernisté kritizují imperiální nároky koncepce, již bychom se zdejší zkušeností nazvali oficiálním vědeckým světovým názorem.

V pozadí radikálně pluralistické filosofie je (možná nepřiznaný) mravní imperativ obrany člověka, jeho osobní identity, jeho svobody, jeho integrity a nezávislosti, který musíme odlišit od paradoxní spíše žurnalistické absolutní relativizace.

V nekončícím boji jistot a jejich skeptického popření, skepse a jejího odhalení jako nové ideologie se znovu vynořuje člověk jako bytost relativizující relativitu a pochybující o pochybnosti. Opět se objevuje člověk jako bytost tázající se a otevřená, bytost, která nikdy není plně sama sebou a přibližuje se k sobě tím, že překračuje veškeré osudové či přírodní determinace, veškeré danosti. Znovu se odvažuje ptát se na transcendenci. Religiozita či spiritualita se znovu představuje jako legitimní interpretace skutečnosti a na ni navazující osobní prožívání a sociální praxe. Není již pod neodolatelným tlakem sekulárních jistot. Je otázkou, je-li v tomto kontextu možný návrat vztahu k (předpokládané) transcendenci a může-li snad tento vztah být považován za antropologickou konstantu. Někteří to znovu činí, jiní na kritiku náboženství a kritiku nenáboženských koncepcí odpovídají možnými alternativními životními orientacemi překračujícími tento spor.

SEKULARIZAČNÍ TRENDY A ODKLON OD NICH V HROMADNÝCH DATECH O VZTAHU POPULACE K NÁBOŽENSTVÍ

Česko je pokládáno za zemi, v níž se sekularizační trendy prosadily záhy a se značnou intenzitou. Může být uvedeno jako ilustrace obecné tendence odklonu osobního i společenského života od náboženství. Kritika náboženství a skepse vůči němu se neprojevuje jen v intelektuálních interpretacích, ale rovněž v postojích obyvatel. U českých obyvatel v různých ukazatelích (klesající počty členů náboženských společností, ztráta důvěry k nim ze strany veřejnosti) se vývoj postojů populace jeví jako souběžný s filosofickým a kulturním posunem.

9 Paul K. Feyerabend, *Rozprava proti metodě* (Aurora, Praha, 2001).

Nevyhneme se zvažování, nakolik empirické zjišťování postojů k náboženství staví relevantní a srozumitelné otázky a nabízí varianty odpovědí, v nichž se respondenti najdou a které se významově nepřekrývají. Má-li se ukázat trend, měla by být k dispozici dostatečný čas trvající kontinuita způsobu tázání. Vyhodnocení zdroje, jímž pro nás jsou údaje ze sčítání lidu v roce 1950 a pak v letech 1991, 2001 a 2011 skýtá spolehlivé informace. Ve sčítáních mezitím nebyla otázka na vztah k náboženství kladena, takže jsou k dispozici údaje o posunu za čtyři desetiletí převážně komunistického režimu, ale nikoli o změnách v různých etapách tohoto čtyřicetiletého intervalu.¹⁰

Sčítání lidu je vedeno zájmy státní politiky vůči církvím a náboženským společnostem, nikoli zájmem akademickým. Není známa účast religionistů na koncipování otázky o vztahu k náboženství. Nezachází se v něm do podrobností. Za některými nabídnutými možnostmi odpovědí tušíme značnou šíři postojů. Odpověď „bez vyznání“ v letech 1950, 1991 a 2001 (v posledním sčítání se již nevyskytla) mohla zahrnout lidi explicitě odmítající náboženství, lidi stejně lhostejné k náboženství jako k ateismu, lidi hledající a nerozhodnuté i lidi náboženské bez konkrétní příslušnosti. Roku 2011 lze říci, že podle nové metodiky sčítání se tato skupina rozdělila na lidi a) bez náboženské víry a b) lidi věřící bez uvedené náboženské příslušnosti.

Předností sčítání lidu, domů a bytů je to, že se obrací na všechny obyvatele (bez ohledu na státní příslušnost), kteří v rozhodující okamžik na území státu bydlí, a odpadá netriviální úkol vytvořit reprezentativní vzorek.

Další výhodou sčítání je to, že i když se podle informací Českého statistického úřadu údaje za jednotlivé osoby po zpracování anonymizují, zůstávají údaje za jednu osobu pohromadě a lze proto zkoumat údaj o náboženské příslušnosti v kombinaci s jinými údaji pro religionistické účely relevantními (věk, pohlaví, vzdělání, region, velikost sídla apod.). Prozkoumat tyto vazby vzhledem ke sledovaným změnám vztahu populace k náboženství by byl badatelský úkol pro další zpracování tohoto tématu.¹¹

První tři uvedená sčítání lidu můžeme shrnout jako strmý propad počtu stoupenců deklarovaných náboženských příslušností, především větších křesťanských církví. (Menší uskupení alternativní k náboženskému mainstreamu se udržují zhruba na stejné úrovni nebo rostou.) Byl to propad z 81 % brzy po začátku protináboženské propagandy r. 1950 na počet blížící se polovině obyvatel brzy po listopadu 1989. Předpokládanou příčinnou vazbu tohoto poklesu na oficiální výchovu a osvětu zaměřenou k „vědeckému světovému názoru“ zpochybňuje strmější propad lidí hlásících se k náboženským společnostem po listopadu 1989, kdy jsou zejména křesťanské církve i jiná organizovaná náboženství silně přítomna ve veřejném prostoru a mají možnost získávat obyvatele. Za dvě desetiletí od listopadu 1989 do jarního sčítání r. 2011 se tento ukazatel dostal na

10 Kol., *Náboženská víra obyvatel podle sčítání lidu* (Praha: Český statistický úřad, 2014), 4–6.

11 *Ibid.*, 7–22.

současných přibližně 14 % obyvatel, hlásících se k jakémukoli pojmenovanému náboženskému směru.

Počet respondentů, kteří o sobě v letech 1991 a 2001 uvedli, že jsou bez vyznání, za první desetiletí stoupl zaokrouhleně ze 40 na 60 % populace. Tím se Česko dostalo do popředí sekularizačních trendů (i když osobní odklon od náboženství je jen jedním z projevů sekularizace). Ve sčítání lidu z roku 2011 je však překvapivě počet lidí uvádějících podle nové metodiky, že jsou bez náboženské víry, výrazně nižší než bez vyznání o deset let dříve.¹²

Vyvstává otázka, ke které z pěti možností, jež poslední sčítání nabízelo, se obyvatelé dříve „bez vyznání“ přiklonili. Návrat k nejrozšířenějším náboženským vyznáním nenastal, ta nadále výrazně ztrácela. Především vyrostl na více než pětinasobek (z 9 na 47 % dřívějšího stavu) počet lidí, kteří využili možnosti na otázku po náboženské příslušnosti neodpovědět. Vykládá se to ztrátou smyslu pro jakoukoli příslušnost či loajalitu a výraznou privatizací. Respondenti pravděpodobně nepřipsali státu právo dovídat se, byť s ujištěním o anonymitě konečného výsledku, o jejich náboženské (a podobně též etnické) příslušnosti či nepřislušnosti.

Zatímco počet lidí hlásících se k tehdy registrovaným náboženským společnostem (jejichž seznam byl se sčítacím archem i při počítačovém vyplňování k dispozici) i k jakékoli jiné uvedené konkrétně pojmenované příslušnosti se propadl na méně než poloviční stav, jedna z položek vykázala výrazný růst. Jsou to věřící nehlásící se k žádné církvi ani náboženské společnosti. Zastoupením 7 % v populaci¹³ se dostali na druhé místo po církvi římskokatolické, k níž se přiznalo 10 % obyvatel. Římští katolíci i se svým výrazně minoritním postavením jsou dobře viditelní a slyšitelní a silně ovlivňují veřejný prostor. U věřících bez náboženské příslušnosti by bylo protismyslné, kdyby byli organizováni, a proto nemají k dispozici média. Představují však znatelný segment scény sledované statistiky a následně by měli být evidováni i religionisty.

POSTOJE CHARAKTERIZOVANÉ JAKO NENÁBOŽENSKÁ SPIRITUALITA

Pozici nových postkritických hledačů transcendence, kteří mohli právě přijmout identifikaci „věřící bez uvedené náboženské příslušnosti“, začalo být zvykem označovat jako spiritualitu v kontrastu s náboženstvím či religiozitou. Je třeba prověřit vhodnost takového zařazení.

Označení „věřící“ užití ve sčítání lidu není samozřejmé. Ve sčítání lidu se jím označují lidé hlásící se k nějaké náboženské příslušnosti. Demografové tu pravděpodobně ne zcela vědomě pracují s pojmem, který je zakořeněn v křesťanství a má v něm různé významy. Víra hraje významnou roli v křesťanských pramenných

12 Kol., *Náboženská víra*, 36–38.

13 Kol., *Náboženská víra*, 4.

a doktrinálních dokumentech. Zhuštěně je to vyjádřeno v novozákonním listu Efesanům: *Milostí tedy jste spaseni skrze víru* (Ef 2, 8).¹⁴ V Novém zákoně, zejména v listech připisovaných Pavlovi z Tarsu se podobné myšlenky, někdy v rozvinutých formulacích, objevují vícekrát. Víra se jeví jako cesta ke spáse. Otevírá dveře Boží milosti, která působí spásu.

Kolem působnosti víry již v Novém zákoně nalezneme polemiku. Na citovaný výrok navazují slova: *Spasení není z vás, je to Boží dar; není z vašich skutků, takže se nikdo nemůže chlubit* (Ef 2, 9). Opačné stanovisko nacházíme v Listu Jakubově: *Co je platné, moji bratři, když někdo říká, že má víru, ale přitom nemá skutky? Může ho snad ta víra spasit?* (Jak 2, 14). Tento spor se promítl do křesťanských dějin. V prostředí římskokatolické církve důraz na víru a milost reprezentuje akceptovaná, i když ne výlučná augustiniánská škola v polemice s církevně odmítnutým, ne však zcela vykořeněným pelagiánským učením. Luterská větev historické reformace silně zdůrazňuje víru otevírající prostor milosti a její principy bývají shrnovány mj. ve formulí *sola gratia, sola fide*, tedy (spasení jsme) pouhou milostí, pouhou vírou.

Víra tedy má velmi významný, i když v různých směrech křesťanství modifikovaný význam pro spásu. Proto se z křesťanského hlediska jeví jako podstatné, je-li kdo věřící nebo nevěřící. Víra v tomto smyslu je však spíše osobní postoj. V římskokatolické teologii víra patří jako božská (theologální) ctnost vedle naděje a lásky. V Lutherově pojetí je víra (lat. *fides*) příbuzná důvěře (lat. *fiducia*). Jako víra důvěřující je spíše osobním vztahem k Bohu zahrnujícím důvěru, spolehnutí, oddanost a přijetí. Lutherovo pojetí víry shrnuje v ekumenickém kontextu Peter Neuner v publikaci *Ekumenická teologie*.¹⁵

V jiných náboženstvích zřejmě nejde o víru ve stejném smyslu slova. Některá počítají s možností onu skutečnost, k níž se vztahují, poznat. Lze uvést gnostické směry v prostředí vrcholného helenistického období (a pak v novověku) nebo džánna márgu (cestu poznání) v indických tradicích.

Mluví-li se obecně o víře v souvislosti s jakoukoli náboženskou příslušností nebo nepříslušností, jde o víru v jiném než uvedeném křesťanském smyslu. Jde zřejmě o víru ve smyslu přesvědčení, o myšlenkový úkon vyslovující souhlas s náboženskými nebo náboženství podobnými myšlenkami, které nelze ověřit smyslově-racionálním postupem.

I mimo rámec náboženských společenství, jejich případných normativních textů, doktrín, rituálů a autorit, lze mluvit o spiritualitě. Ta se může jako osobní prožívání opírat o nějakou podobu víry, resp. přesvědčení (ve smyslu anglického *faith* nebo *belief*).

Zpočátku vystopujeme význam spiritualit jako dílčích směrů a škol duchovního života v římskokatolické církvi podle řeholních komunit a jejich vůdčích osobností (spiritualita mnišská, ignaciánská) nebo také podle příslušnosti k profesním

14 Biblické citace jsou z Českého ekumenického překladu, např. *Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih)* (Praha: Česká biblická společnost, 2011).

15 Peter Neuner, *Ekumenická teologie* (Praha: Vyšehrad, 2001), 103–105.

skupinám, stavům, vrstvám, různému věku, k obojímu pohlaví a rodinnému stavu. Zde je spiritualita duchovním životem uvnitř náboženství.¹⁶

Jde-li o náboženství, objevuje se rozlišení na vnější religiozitu či náboženství s organizačními strukturami, autoritami, texty a rituály a niternou, osobně prožívanou spiritualitu. Toto rozlišení se jeví jako plodné, protože umožňuje (zatím snad bez formalizovaného pozorování) vysledovat náboženskou externalitu a náboženské vyjadřovací prostředky pravděpodobně bez odpovídajícího osobního postoje, a naopak spiritualitu vzdávající se opor v pevných náboženských ideových a organizačních strukturách.

Vznikla však otázka, je-li možná niterná spiritualita bez jakéhokoli myslitelného náboženského instrumentária. O spiritualitu odmítající náboženskou příslušnost a počítající s transcendentí nově filosoficky formulovanou v kontrastu s dřívější skepsí. Šlo by tedy o nenáboženskou spiritualitu. S její identifikací máme, chceme-li být metodologicky korektní, jisté potíže.

Již výraz *spiritus*, duch, od něž je odvozena, může nést významy od jakési řídké jemné látky přes náladu či atmosféru nějaké doby, místa, události, skupiny lidí, a třeba přes strašidlo, až po bytostné jádro lidství charakterizované lidskou schopností sebepřesazení ve svobodném tvůrčím činu, jak ducha chápe personalistická filosofie.

Slovo *spiritus* zjevně souvisí s latinským *spirare* – dýchat a slovníky uvádějí pro *spiritus* i významy proud vzduchu, dech. I české slovo *duch*, případně lidový novotvar pro spiritualitu *duchovno*, je blízce příbuzný s dechem. Sanskrtské slovo *átman* dostalo postupně význam podobný německému *das Selbst* a anglickému *Self*, pro něž máme ne zcela uspokojivý překlad jako pravé či bytostné Já. Ve starších literárních vrstvách indických tradic však má jít též o *dech*, jazykově ostatně v indoevropské širší spřízněnosti jazyků podobný německému *der Atem* – dech a řeckému *ατμος* – dech, vzduch.

Původ souvisící s dýcháním zjišťujeme i u hebrejského slova pro ducha – *ruach*. Spojitost ukazuje text biblické knihy Ezechiely: *Tu mi řekl: „Prorokuj o duchu, lidský synu, prorokuj a řekni mu: Toto praví Panovník Hospodin: Přejď, duchu, od čtyř větrů a zaďuj na tyto povražděné, ať ožijí!“* (Ez 37, 9) To ukazuje, že se obejdeme bez spekulací o nějaké duchovní substanci mimo a vedle hmoty, přírody či těla.

Spiritualita tedy může být chápána v souvislosti se životem, v analogii k dechu, který zajišťuje život. Může být míněna jako jeho ochrana a rozvoj, ať již výslovně jde o ducha, či ne. Duch, aniž by nutně muselo jít o samostatnou entitu, např. *res cogitans* vedle *res extensa* v Descartově smyslu,¹⁷ může být specificky lidským aspektem psychiky, myšlením, jednáním zaměřeným ke svobodě a tvorbě.

Blízko tomu, čemu jsme se zatím přiblížili jako k nenáboženské spiritualitě, mohou mít i postoje, které pro své vyjádření toto výrazivo nepotřebují. Zde by

16 Stefano De Fiores, *Slovník spirituality* (Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1999).

17 René Descartes, *Meditace o první filosofii* (Praha: Oikoymenh, 2003).

mohl být uveden ateistický existencialista Jean Paul Sartre (1905–1980) se svým pojetím transcendence jako sebepřesažení ve svobodném tvůrčím činu. Ve svém spisu *Bytí a nicota* mluví o vztahu ke světu a konkrétním druhým. O transcendentní transcendenci jde, když druhé v něm chápeme v jejich subjektivitě, když se nedopouštíme jejich objektivace.¹⁸

Erich Fromm (1900–1980), který se hlásil k inspiraci u Marxe a Freuda a výslovně se distancoval od náboženství, se však přece přihlašuje, např. v knihách *Umění milovat* (zejm. v její kapitole Láska k bohu)¹⁹ a *Budete jako bobové*²⁰, k nenáboženské (resp. neteistické) mystice.

Autor, který radikálně rozleptal pokusy racionálně obhájit teismus, zejména ve své knize *Útěcha z ontologie*²¹, tedy Zbyněk Fišer (publikující některé své texty jako Egon Bondy, 1930–2007), v pozdějším textu *Juliiny otázky*²² připouští prožitky a postoje, které nepotřebují náboženskou terminologii a mohou být vyjádřeny bez ní, ale mohou být zdrojem náboženství.

Častou podobou nenáboženské spirituality je spiritualizovaná psychologie. Když tento obor překonal behavioristickou nebo pavlovovskou redukci psyché na chování či mozkové pochody a vrátil se k exaktně neprokazatelnému, avšak nárokovanému a odůvodňovanému zkoumání nitra, směřuje k člověku jako komplexní bytosti duchovní, duševní a tělesné zároveň. Tak to je u Carla Gustava Junga (1875–1961), který kromě spisů psaných s lékařskou zdrženlivostí psal texty, v nichž psychologii spojil s gnostickou interpretací skutečnosti.²³

Pro výklad procesu individuace zahrnujícího práci s archetypy kolektivního nevědomí (i v terapeutické praxi na tento výklad navazující) používá symbolů mandal z vadžrajánového buddhismu a symbolů alchymických. Alchymické velké dílo pokládá za symbolické vyjádření individuálního procesu.²⁴

Jungovým spísem, vyjadřujícím autorovy imaginativní zkušenosti z let 1913 až 1916 je *Červená kniha*.²⁵ Obsahuje nejen texty, ale i nákresy vyjadřující jeho imaginace. Zde si Jung rovněž neklade omezení jako ve svých odborných textech a nabízí hlubinně psychologické obrazy příbuzné náboženství a filosofii. Z takových jeho podnětů vzniká jungiánská linie interpretace náboženství,

18 Jean-Paul Sartre, *Bytí a nicota: pokus o fenomenologickou ontologii* (Praha: Oikoymenh, 2006).

19 Erich Fromm, *Umění milovat* (Praha: Český klub, 2010).

20 Erich Fromm, *Budete jako bobové: radikální interpretace Starého zákona a jeho tradice* (Praha: Lidové noviny, 1993).

21 Egon Bondy, *Útěcha z ontologie: substanční a nesubstanční model v ontologii* (Praha: DharmaGaia, 2007).

22 Egon Bondy, *Juliiny otázky a další eseje* (Praha: DharmaGaia, 2007).

23 Stephan A. Hoeller, C. G. Jung a gnóze: sedm promluv k zemřelým (Praha: Eminent, 2006).

24 Carl Gustav Jung, *Představy spásy v alchymii* (Brno: Tomáš Janeček, 2000).

25 Carl Gustav Jung, *Červená kniha: Liber novus* (Praha: Portál, 2010).

spirituality a kultury a lze ji snad považovat za jeden z projevů nenáboženské spirituality.

Podobné motivy nalezneme v logoterapeutické škole a existenciální analýze Viktora Emila Frankla (1905–1997). Prožil zkušenost pronásledování včetně tří let v koncentračním táboře. V souvislosti se svým manželstvím se pohyboval mezi judaismem a katolicismem. V žádném z těchto směrů však nezakotvil a v souvislosti s prožitým utrpením přijímal podněty pro nové pojetí psychoterapie, jímž se vědomě odpoutal od svých učitelů Sigmunda Freuda a Alfreda Adlera. Za své poslání v roli terapeuta pokládal pomáhat lidem nacházet smysl, k němuž vede smysluplné lidské dílo, jež vede za hranice úzce vymezené individuality, a tím zkušenost lásky. Ke smyslu vede i utrpení. Frankl nechce nahrazovat pastorační práci náboženských činitelů, ale pracuje s předpokládanou neuvědomělou religiozitou. Je tedy tematicky blízký náboženství, ale není typickým náboženským autorem a činitelem.²⁶

Italský psycholog a psychoterapeut Roberto Assagioli (1888–1974) se již názvem své metody „psychosyntéza“ distancuje od redukcionistické, jak byl přesvědčen, Freudovy psychoanalýzy. Navázal na Jungův odstup od Freuda jako učitele. Pro americký časopis *Psychology Today* v posledním roce svého života shrnul svou metodu takto: *Naším zájmem je syntéza všech oblastí osobnosti. To znamená, že psychosyntéza je komplexní, globální a inkluzivní. Není proti psychoanalýze ani proti behaviorálnímu přístupu, avšak trvá na tom, že veškerá potřeba smyslu, vyšších hodnot, duchovního života, je stejně reálná jako biologické nebo sociální potřeby.*²⁷

Humanistická psychologie spojená především se jménem Abrahama Maslowa (1907–1980)²⁸ je prvním krokem od psychologie, která chtěla napodobovat exaktní přírodní vědy, odmítla zkoumat pozorovateli nedostupnou psychiku a zaměřila se na chování. Maslow počítá s lidskými potřebami od fyziologických po potřebu seberealizace. To lze pokládat za přístup respektující člověka jako osobu, tedy v tomto smyslu personalistický, i když se nemusí výslovně dovolávat personalistické filosofie. To pak dalo podnět k přístupu transpersonálnímu.

Psychologie, která přijala označení transpersonální, již tímto názvem potvrzuje člověka v jeho personalitě, lze říci za hranicí biologické a sociální determinace, ale zároveň osobu vztahuje k něčemu, co ji přesahuje, co je možná transcendentní. Přitom jde nadále o psychologii a psychoterapii, nikoli o explicitní náboženství. Vedle Maslowa a Assagioliho v ní významnou roli sehrál americký psychiatr českého původu Stanislav Grof spolu s americkou manželkou Christine Grofovou.

26 Viktor Emil Frankl, *Psychoterapie a náboženství: hledání nejvyššího smyslu* (Brno: Cesta, 2007).

27 Susan Keen, *The Golden Mean of Roberto Assagioli*, *Psychology Today*, citováno z hesla Roberto Assagioli, adresa https://en.wikipedia.org/wiki/Roberto_Assagioli, poslední modifikace 12. 7. 2016.

28 Abraham Harold Maslow, *O psychologii bytí* (Praha: Portál, 2014).

Nevill Drury (1947–2013) představuje spíše narativně než analyticky zrod této školy, její myšlenky a praxi ve své populárně vědecké publikaci *Nové horizonty*.²⁹ Lze shrnout, že transpersonální psychologie pracuje se spirituálními aspekty lidské psychiky. Zaujímá ji přítomnost transcendentního rozměru skutečností v prostoru psychiky. Navazuje na vývoj pravděpodobně menšinového proudu západní psychologie od Junga. Integruje do svých interpretací a do terapeutické praxe z nich odvozené mystiku různých kultur, západních či východních.

U Stanislava Grofa (*1931) můžeme sledovat v jeho (do češtiny překládaných) publikacích vývoj od raných spíše lékařských textů, kde spirituální či mystické prožitky mají pozici spíše látky zkoumané, pokud možno nepředpojatě, popisně a komparativně³⁰ k pozdějším a současným textům, v nichž odložil badatelskou opatrnost a oddaně se hlásí transcendentnímu principu světa a života (aniž by se výslovně přiklonil k některému náboženskému směru).³¹

Zájmy přiznaně spirituální, které se však neidentifikují s žádným náboženstvím, i když se někdy propojují s judaismem a křesťanstvím jako jejich pravděpodobně menšinový způsob prožívání lze vidět rovněž v bohaté primární literatuře a s ní souvisící životní praxi esoterismu, okultismu a hermetismu. Tato označení nemají pevně vymezený význam, významově se mohou částečně překrývat. To, co je označováno jako hermetismus (ve vazbě na klasickou hermetickou literaturu³²) a co zahrnuje takové myšlenkové proudy a způsoby života, jako je astrologie, alchymie, kabala, magie a tarot, rosikrucianství, theosofie a anthroposofie, zařazují současní akademičtí badatelé též jako západní esoterismus,³³ ať již v náročně kulturně integrované nebo populární podobě. Z hlediska kontinuity a diskontinuity s náboženstvím s velkou pravděpodobností lze i zde identifikovat nenáboženskou spiritualitu.

Významnou terapeutickou autoritou počítající s dosud probranými podobami nenáboženské spirituality a ve volné vazbě na ně (explicitně zejm. na C. G. Junga) je americký autor Thomas Moore (*1940). S pevnou konfesní příslušností se, mimo jiné jako bývalý řeholník, rozloučil. Ve své psychoterapeutické praxi a populárních textech však se spirituálním rozměrem života nadále počítá. Sám své pojetí nazývá osobním náboženstvím. Jde mu o osobní výběr podnětů z různých náboženství. V knize podle toho nazvané o tomto způsobu hledání podnětů pro život mluví (i v podtitulu knihy) též jako o spiritualitě a zároveň se hlásí k sekularitě (jako plnému přijetí světa s jeho potěšením a kouzlem i jeho tragédiemi a nedokonalostmi), i když ne k sekularismu.³⁴ Charakteristika jeho pojetí jako nenáboženské spirituality se tím jeví jako odůvodněná.

29 Nevill Drury, *Nové horizonty* (Olomouc: Votobia, 1996), 55–66.

30 Stanislav Grof, *Dobrodružství sebeobjevování* (Praha: Gemma89, 1992).

31 Stanislav Grof, *Kosmická bra: zkoumání hranic lidského vědomí* (Praha: Perla, 2004).

32 Radek Chlup (ed.), *Corpus hermeticum* (Praha: Herrmann a synové, 2007).

33 Nicholas Goodrick-Clarke, *Západní esoterické tradice* (Praha: Grada, 2011).

34 Thomas Moore, *Osobní náboženství: průvodce na cestě rozvoje osobní spirituality v sekulárním světě* (Brno: Emitos, 2014), 166.

Podobný okruh přesvědčení a praxe, jež může být zahrnut do souvislosti s nenáboženskou spiritualitou, zkoumají sociologové. Ti si všímají např. přesvědčení o účincích různých praktik. Dana Hamplová uvádí věštce, amulety, léčitele, horoskopy, kteří jsou přijatelní pro okruh blízký polovině respondentů. Těž je, i když slaběji, zastoupena „víra v účinky magie“. Takové přesvědčení je kontrastní s „malým zájmem o organizované církevní náboženství“.³⁵ Náročnější, filosoficky promyšlené podoby alternativní víry či spirituality se pravděpodobně dotýkají menší části obyvatel. Z bohatě vydávané a jistě čtené literatury vyjadřující spirituální zájmy, např. v doteku s psychologií je však třeba usuzovat na okruh lidí, jejichž postoje a způsob života se s tím shodují a nechají se tím inspirovat.

PŘÍTOMNOST NENÁBOŽENSKÉ SPIRITUALITY V SEKUNDÁRNÍ LITERATUŘE

Praktické překrytí látky příbuzné náboženství s psychoterapeutickými školami a směry znovu připomíná a radikalizuje současné diskuse, co z tradiční religionistické látky je a co snad není náboženství, tedy oblast, na níž by se alespoň podle svého názvu měl tento obor zaměřovat.

Martin Fárek ve své publikované habilitační práci *Indie očima Evropanů*³⁶ poukazuje na to, že křesťanství dalo slovu *religio* převzatému od antických Římanů posunutý význam, který se po staletí uplatňoval při teologickém výkladu a hodnocení mimokřesťanských tradic a přešel rovněž do religionistiky a např. i indologie. Týká se to i religionistů, kteří se sami neidentifikují jako křesťané a nemají pracovní teologické vazby. Fárek obsáhle dokládá, že mluvit o indických tradicích (v západním světě konvenčně shrnovaných pod označením hinduismus) jako o náboženství je přinejmenším nesamozřejmé a zavádějící.

Poukazuje to na možnou tematickou a metodologickou změnu religionistiky, přinejmenším rozšíření okruhu sledovaných témat za rámec konvenčního chápání náboženství. Reflexe nenáboženské spirituality přispívá k novému vymezení předmětu religionistiky. Ve hře jsou tedy jevy již dříve označované jako implicitně náboženské, případně parareligiозní (též kryptoreligiозní a pseudoreligiозní).

Stojí za pozornost, že doposud se zpracování tématu věnují spíše badatelé z jiných humanitních oborů. Současná česká autorka Kamila Němečková ve své disertační práci *Nenáboženská spiritualita v postmoderní době: spiritualita a nové paradigma*³⁷

35 Dana Hamplová, *Česká religiozita – církevní příslušnost a víra ve světle Sčítání lidu a dat ISSP 2008*, Naše společnost, č. 1/2008, (roč. 8), 3–8.

36 Martin Fárek, *Indie očima Evropanů: konceptualizace náboženství v teologii a orientalistice* (Praha: Karolinum, 2014).

37 Kamila Němečková, *Nenáboženská spiritualita v postmoderní době: spiritualita a nové paradigma*, disertační práce (Praha: Univerzita Karlova. Filozofická fakulta. Ústav etnologie, 2015, školitel Ivan Mucha).

(publikován výtah pod názvem *Kapitoly k nenáboženské spiritualitě*³⁸) vychází ze své dosavadní psychologické průpravy a práci obhájila na studijním oboru kulturologie pod vedením sociologa Ivana Muchy.

Němečková v disertační práci vychází z myšlenky dvou modů vědomí. Jedním z nich je běžné, každodenní vnímání propojené s racionálním úsudkem, jeho snahou je poznávané rozlišovat, analyzovat a klasifikovat. Za spirituální může být uznán druhý modus, který autorka charakterizuje jako intuitivní, poetický, nelokální, uchopující realitu vcelku a umožňující transcendentní přímé zažití skutečnosti.

Druhý modus vyvolává potřebu vyrovnat se s pojmy mystiky a mysticismu, jež Němečková ve dvou kapitolách odlišuje a charakterizuje. Rozhodně oba se spirituálním modem souvisí, přičemž mystika prý má co dělat s prožitkovým jádrem náboženství. Zde se odvolává na klasickou autorku Evelyn Underhillovou. K mysticismu pak řadí staré mysterijní kultury, jež dnešní mentalita znovu oceňuje a pokouší se je zpřítomnit. Jinou podobou mysticismu je v tomto spisu šamanismus. Má na mysli starobylé a v některých částech světa přežívající šamanské kultury. Šaman je, krátce řečeno, jakýsi mystický empirik a zároveň plní v komunitě poslání, např. léčitelské, včetně archaické obdoby dnešní psychoterapie. Dějí se i pokusy zpřítomnit šamanskou praxi v dnešním kontextu.

Psychologie pracuje s koncepcí změněných stavů vědomí. Zahrnuje to široké spektrum zkušeností spontánních i uměle navozených, jako je prožitek blízké smrti, mimotělní zkušenosti, tzv. peak experience, ale též stavy souvisící s různými fázemi spánku a bdění a stavy navozené psychoaktivními látkami. Ve vazbě na terapeutickou metodu probouzející tyto zkušenosti se rovněž hovoří o holotropních stavech. Zde by se nabízela možnost spolupráce s kognitivní vědou. Podle autorky je třeba je zkoumat a věnovat se jejich sociálně-integračnímu potenciálu. (Není tím rozhodnuto mezi konstruktivismem a esencialismem ve výkladu této zkušenosti.)

Autorka v samostatných kapitolách rozlišuje náboženskou a nenáboženskou spiritualitu. Zde je asi třeba poznamenat, že záleží na tom, jak široce náboženství pojmáme. Při dostatečně širokém pojetí (vztah k transcendenci) by tyto formy spirituality tvořily jeho novou, avšak o archaické zkušenosti opřenou podobu. Religionistika by se jim mohla spolu s dalšími obory věnovat a nemusela by je jako nenáboženské vyjímat ze své působnosti.

V závěrečné části spisu autorka naznačuje možné směry bádání a srovnává své pojetí s pojetím českých humanitních odborníků, které oceňuje a na které chce navazovat: mj. Pavlína Janošová, Zdeněk Vojtíšek, Zdeněk Nešpor, Jaro Křivohlavý.

Zvláštní pozornost si zaslouží to, že nenáboženská spiritualita má jeden ze zdrojů i v atypických a dosud stále spíše alternativních vědeckých přístupech (Fritjof Capra, Karl H. Pribram, David Bohm, Ken Wilber). Práce Kamily Němečkové nečiní tyto přístupy pouze tématem, jež by zpracovávala pomocí zmíněného prvního modu vědomí. Přistupuje k jevům nenáboženské spirituality částečně

38 Kamila Němečková, *Kapitoly k nenáboženské spiritualitě* (Praha: Carpe momentum, 2016).

právě oním celostným, intuitivním způsobem, řekněme, alternativně vědeckým. Lze říci, že metodu přizpůsobuje tématu. To pochopitelně může vzbuzovat rozepře. Disertační práce byla obhájena a snad to ukazuje směrem k metodologické pluralitě a otevřenosti současných humanitních oborů.

Na potřebu mezioborové spolupráce při popisu a interpretaci spirituality poukázala již konference o spiritualitě pořádaná Pedagogickou fakultou Masarykovy univerzity v Brně. Podtitul obsáhlého sborníku z konference z roku 2006 (542 s., 49 příspěvků) uvádí pohled filosofie, religionistiky, teologie, literatury, teorie a dějin umění, pedagogiky, sociologie, antropologie, psychologie a výtvarných umělců.³⁹

Vedle specifického zájmu této konference o pedagogické aplikace a o tematizaci spirituality v dílech výtvarníků najdeme příspěvky předznamenávající rovněž současný zájem o nenáboženskou spiritualitu, jíž je výslovně věnována kapitola jednoho příspěvku.⁴⁰

Hermetismu jako podobě nenáboženské spirituality je věnováno několik příspěvků psaných ve smyslu informované empatie (jak ji razil Arthur Versluis⁴¹). Emický či participativní přístup souvisí s hodnotícím přístupem a sotva se obejde bez explicitního přiznání k filosofii. Filosofický pohled na spiritualitu nabízí Radovan Rybář z pořadatelské fakulty.⁴² Některé příspěvky ve sborníku jsou programově spíše esejistické. Souhlasí to se záměrem pořadatelů konference a editorů sborníku přizvat k interpretaci rovněž umělce.

Eseje a filosofující interpretace otevírají nové otázky. Dnešní bádání může jít do větších podrobností. Bude muset ohledně nenáboženské spirituality naslouchat humanitním oborům, bude vedle vlastního přístupu muset intenzivněji zpracovávat, kriticky vyhodnocovat a možná i sumarizovat údaje a interpretace poskytnuté psychologii, sociologií, antropologií a dalšími humanitními obory. Bude moci klást těmto oborům kvalifikované otázky.

CONTACT ADDRESS

Doc. ThDr. Ivan Štampach
Katedra religionistiky FF Univerzity Pardubice
Stavařov 97, Pardubice 532 10

39 Hana Babyrádová, Jíří Havlíček Jíří (eds.), *Spiritualita; fenomén spirituality z pohledu filozofie, religionistiky, teologie, literatury, teorie a dějin umění, pedagogiky, sociologie, antropologie, psychologie a výtvarných umělců* (Brno: Masarykova univerzita, 2006).

40 Ivan O. Štampach, *Nabradila spiritualita náboženství?* ve sborníku *Spiritualita*, 2006, 99 (kapitola o nenáboženské spiritualitě, 102–104).

41 Arthur Versluis, *Restoring Paradise: Western Esotericism, Literature, and Consciousness*, (Albany: State University of New York Press, 2004).

42 Radovan Rybář, *Filosofický pohled na spiritualitu*, ve sborníku *Spiritualita*, 2006, 87.