

lidskou činnost vůbec. V závěru zmíní Gallus i některé barthovské problémy: jeho deficientní pneumatologii (N. B. – ne pneumatologický deficit! – 467) a ekleziocentrické zaměření barthovského teologizování.

GALLUSOVI samotnému leží po mém soudu na srdci především „správný vztah Boha a člověka“ (463). Proto je na stráži jak před *synergismem* (u TILLICHA: „negativní synergismus“ jako „požadavek vystavit se otázce po bytí“ - 176; u BARTHA: kierkegaardismy typu skok či odvážný čin víry - 337), tak před *monergismem* (u TILLICHA: absolutní víra ve smyslu na naší straně vůbec nic; u BARTHA: ryze kognitivní pojetí víry), a kladně přijímá jak TILLICHOVU výchozí *metodu korelace*, tak BARTHOVU konečnou *metodu analogie* (jejímž důsledkem je *soteriologická přiměřenost*, která odmítá „jak soteriologický maximalismus ve smyslu regnum gloriae, které je záležitostí eschatologickou, tak soteriologický minimalismus, který by nedosahoval ani k regnum gratiae nynějšího věku“ (464n) .

Gallusova kniha je náročné čtení. Její pisatel sdílí BARTHOVO odmítnutí apelu k jednoduchosti (*Der Römerbrief*, 1922, s. IX: „Jednoduchost nestojí na počátku, nýbrž na konci našich cest“) a podobně jako Barth nehodlá psát o nejednoduchých věcech jednoduše. Jakkoli se vyjadřuje nejednou složitě, málokdy tak činí složitěji, než je právě nutno. A píše barthovsky zešířoka. To může, pravda, navovot, ale má to jednu výhodu. Stane-li se vám, že mu přestanete rozumět, zkuste se začíst o pár stránek dál, třeba se zase chytete (a budete se moci vrátit k tomu, co jste přeskočili). Barth a Tillich, jak konstatuje Gallus v poslední větě své knihy, se podivuhodně minuli (491). Zkuste se neminout s Gallusovým Tillichem a / nebo s Gallusovým Barthem.

Jan Štefan

## NA CESTĚ K DIALOGU

Pavel Hošek. *Na cestě k dialogu. Křesťanská víra v pluralitě náboženství. Praha, Návrat domů, 2005, s. 202.*

Máme před sebou knihu teologa a religionistu, učitele ETF UK, Pavla Hoška. Čo od nej očakávať? Autor sám svoje dielo vníma ako príspevok do diskusie o hľadani adekvátnych teologických a etických predpokladov medzináboženenských vzťahov, dialógu, spolupráce. Tri „klasické modely“ (exkluzivizmus, inkluzivizmus, pluralizmus) prístupu k tejto problematike považuje za nedostatočné a situáciu, do ktorej sa ich prostredníctvom teológia náboženstva (teologická religionistika) a vlastne i celá teológia ako taká dostala, prinajmenšom ako patovú. Preto vo svojej práci navrhuje model štvrtý, **dialogický postpluralizmus** (Hoškov pojem). K predstave adekvátnosti, resp. aspoň potenciality tejto koncepcie smeruje celé dielo, avšak najprv sa autor musí vyrovnat' s Písmom a tradíciou, to znamená (zjednodušene), aké predpoklady pre teológiu náboženstiev poskytuje Biblia (SZ i NZ) a čo sa o tejto tematike dozvedáme z dejín cirkvi. Mapuje aj súčasnú diskusiu v cirkvi a jednotlivé „veľké“ postavy teológie náboženstiev. Po-

stupne predstavuje exkluzivizmus, inkluzivizmus a pluralizmus, nakoniec i post-pluralizmus. Ten štvrtý je už úzko spojený s filozofiou dialógu a vytvára bázu pre medzináboženský dialóg – v podobe dialogického postpluralizmu.

Najskôr sa však Hošek vyrovnáva s otázkami typu: čo to vlastne je teológia náboženstiev (teologická religionistika)? Aké je jej opodstatnenie? Aký je jej vzťah k teológii, ale tiež religionistike? (k tomu vid' exkurz v úvode knihy) Konštatuje, že teológia náboženstiev nesmie byť „lacnou apologetikou, ale musí sa: 1. konštituovať ako vedný obor, to znamená: spĺňať kritériá vedeckosti; a 2. zachovávať pokoru a otvorenosť voči „inému.“ (s. 13)

V kapitolách o staro- a novozmluvných predpokladoch pre teológiu náboženstiev dochádza k záveru, že v jednotlivých biblických spisoch cítiť neustále napätie medzi partikularitou a univerzalitou žido-kresťanského posolstva. Ako kľúčová sa javí otázka: Do akej miery máme vzťahovať apologetické a polemické námietky biblických pisateľov na súčasné svetové náboženstvá (tj. náboženstvá „po etickom zlome“, o ktorých Písmo explicitne nič nehovorí)? (s. 37) Hošek pripomína hrôzy minulosti, keď sa cirkev snažila rušiť „inakosť iného“ s (domnelým) odobrením biblickými textami. (s. 37)

V nasledujúcej kapitole sa autor diachrónnym spôsobom pokúša predstaviť teológiu náboženstiev v dejinách cirkvi – od cirkevných otcov, cez stredovek, reformáciu, novovek až po súčasnosť. Správne poukazuje na neustále sa opakujúce napätie medzi dôrazom na partikularitu (raný stredovek, reformácia, dialektická teológia, prebudenecké hnutia) a univerzalitu (renesancia, osvietenstvo, romantizmus, liberálna teológia). Žiaľ, musí skonštatovať, že počas dejín cirkvi sa neustále stretávame s „apriornými (väčšinou negatívnymi, miestami pozitívnymi, ale spravidla) totalizujúcimi klasifikáciami inovercov.“ (s. 64)

Po diachrónnom (historickom) prehľade o prístupe cirkvi k iným náboženstvám v dejinách nás autor synchronne (porovnávajúcou metódou) zoznami s rozdielnymi paradigmami teológie náboženstiev. Začne s exkluzivizmom. (s. 65 – 75) Tento predstaví ako najlogickejší (každý veriaci by mal byť logicky presvedčený o pravde svojej tradície), exegeticky najpevnejšie zakotvený a najvhodnejší z hľadiska misie, pastorizácie, atď. Avšak, vyskytujú sa pri ňom i značné problémy, a na tieto Hošek kriticky upozorňuje (s. 74): exegetické argumenty nie sú úplne neutrasiteľné (Biblia nehovorí o tých náboženstvách, s ktorými sme konfrontovaní dnes); exkluzivizmus (zvlášť restriktivistický, tj. „spása sa deje len skrze Kristovo dielo a človek to musí vierou prijať“) značne obmedzuje Božiu slobodu v otázke spásy; a hlavne, čo s otázkou teodicey? V línii exkluzivizmu by iba nepatrný zlomok ľudstva mal šancu na spásu. Hošek používa krásne priblíženie: „diabol by vyhral na skóre.“ (s. 74) Väčšina ľudstva by patrila k *massa damnata* (Augustín). Ako by mohol Boh toto dopustiť? To by nebol láskavý Otec Ježiša Krista...

Ako druhú paradigmu nám autor predstavuje inkluzivizmus (s. 75–91), vychádzajúci z univerzálneho soteriologického optimizmu. Podľa inkluzivistov „človek môže participovať na spásе, hoci by o tom nevedel.“ (s. 76) Toto učenie je viazané na slobodné pôsobenie Ducha svätého (Jn 3, 8), alebo inak povedané,

na istú autonómiu tretej osoby Trojice voči druhej. Je predstavený (do väčšej hĺbky) zvláštny inkluzivizmus P. Tillicha. (s. 78–85) Tillich vychádza z toho, že Boh nie je len bytosťou (hoci najvyššou) medzi ostatnými bytosťami, ale je Bytím samotným. *Analógia entis* je teda zrušená, o Bohu nemôžeme priamo nič povedať. Našťastie, sú tu symboly, ktoré participujú na sile a bytí Bytia, jednoduchšie povedané: sami sú síce konečné, no „majú v sebe“ aspoň kúsok Nekonečného, na ktoré odkazujú. Prostredníctvom symbolov teda Bytie hovorí k človeku. Toto sa deje nielen v kresťanstve, ale vo všetkých tradíciách. Týmto chápaním sa Tillich dostáva do tesnej blízkosti pluralistického poňatia (s. 81). K inkluzivizmu je Tillich radený (Hoškom aj inými) práve preto, lebo kresťanstvo podľa neho najadekvátnejšie vyjadruje ideu pravej symbolizácie – to znamená transparentnosti (vernosti Bytiu) a zároveň negácie symbolu („nie som tým, k čomu odkazujem“) – a totiž v Kristovi a Jeho križi (Fp 2, 6nn – s. 83).

Popri tomto protestantskom poňatí je predstavená i rímsko-katolícka pozícia, ktorá od 2. Vatikánskeho koncilu (aspoň formálne) deklaruje inkluzivistické stanovisko, to znamená dôraz na kontinuitu medzi všeobecným a zvláštnym zjavením (s. 85). Veľmi zaujímavé je zdôvodnenie inkluzivizmu na základe vzťahov v Trojici (s. 88n). Škoda, že mu nie je venované viac priestoru (čo sa samozrejme dá pochopiť) – to kompenzuje odkaz na literatúru k téme.

Súhrnne na inkluzivizme Hošek hodnotí pozitívne „presvedčivejšie riešenie otázky teodicey“ (s. 90), no na druhej strane mu vyčíta, že je len „zdvorilejším typom exkluzivizmu,“ a čo je ešte odsúdeniahodnejšie, že totalizuje iného/iné: „iný nedostáva šancu definovať sám seba, naopak inkluzivizmus rozumie inému lepšie než on sám seba“ (s. 90). Hošek na ňom takisto kritizuje rozvoľnenie väzby medzi 2. a 3. osobou Trojice (Slovom a Duchom), čím (ak správne rozumiem jeho námietku) „sa kresťanská teológia do istej miery zbavuje kritérií a otvára sa svojoľnej špekulácii“ (s. 91). Som však toho názoru, že „formálne“ deklarovanie príslušnosti ku Slovu nie je rozhodujúcim, a už vôbec nie jediným kritériom „kresťanskosti“ (Mt 7, 21). Pôsobenie Ducha svätého sa skôr pozná po ovoci (Mt 7, 20) ako podľa „známky kvality“, hoci by to bolo i logo Logos. Samozrejme nechceme, aby „kresťanská teológia strácala jasné kontúry a vykazateľnosť“ (pred čím varuje Hošek, s. 91), ide mi o to, aby sme pre konfesiónálnu príslušnosť nestrácali zo zreteľa vydávanie svedectva Pravde (Jn 18, 37).

Tretia paradigma, ktorej sa Hošek venuje (s. 91–105), je pluralizmus. Pre ten je charakteristické presvedčenie, že za všetkými rozmanitými náboženskými javmi treba hľadať jedinú Podstatu. Predstavuje ho v jeho troch variantoch („tri mosty cez Rubikon“): historicko-filozofickej (filozofický pojem náboženstva ako univerzálna ľudská skúsenosť), mystickej (vnútorná duchovná skúsenosť, ktorá predchádza akúkoľvek verbálnu výpoveď) a prakticko-etickej (oslobodenie – vykúpenie – spása ako cieľ všetkých náboženstiev). (s. 92nn) Hošek kritizuje pluralizmus (s. 100nn) za to, že 1. všetky rozdiely „dáva do zátvoriek“; 2. operuje s akýmsi abstraktným pojmom náboženstva, ktorý je ontologicky prázdny; 3. domnieva sa, že „jazykové hry“ jednotlivých náboženstiev (= špecifické tradície) sa dajú previesť na spoločný meta-jazyk; 4. namiesto podpory v Písme sa uchýľuje

ku filozofickej abstrakcii; a hlavne 5. v konečnom dôsledku vôbec nie je tolerantný (hoci pluralizmus práve netoleranciu vytýka exkluzivizmu a inkluzivizmu), pretože iné/iného úplne anihiluje.

Ako alternatívu ku týmto trom paradigmám Hošek predstavuje štvrtý model, postpluralizmus (s. 105–118). Tento sa snaží prekonať nedostatky „klasickéj trojky“: nedostatočnú teodiceu (exkluzivizmus), rozpor medzi vnútornou skúsenosťou a jazykovou výpoveďou (inkluzivizmus, pluralizmus). Stúpenci postpluralizmu trvajú na nevyhnutnosti dvoch princípov (s. 116, s. 106): 1. rešpekt k neredukovateľnosti iného; a 2. vernosť vlastnej tradícii. Postpluralisti veria, že treba zachovávať pokorný agnosticizmus v otázke vzťahu kresťanstva k iným náboženstvám. Sú ovplyvnení filozofiou jazyka – teóriou jazykových hier L. Wittgensteina (s. 107nn), antropológiou (Geertz, Berger), a do určitej miery: dialektickou teológiou (Barth). Z tej poslednej zdôrazňujú primárnosť Božieho slova a skúsenosť vnímajú až ako sekundárny dôsledok. To sa mi však zdá v určitých aspektoch křčovité, ako o tom svedčí Lindbeckova ilustrácia (cituje Hošek v poznámke pod čiarou, s. 107): Luther „nevynašiel“ ospravedlnenie z viery kvôli svojmu zážitku z veže; naopak, tento bol možný iba kvôli tomu, že doktrínu ospravedlnenia objavil v Biblii...

Hošek za najväčšiu slabinu postpluralizmu pokladá „istú nevyjasnenosť v otázke ontologickej referencie náboženských výpovedí.“ (poznámka pod čiarou, s. 118) Podľa jeho názoru „rozhodne nie je možné sa referenčnej funkcie (náboženských výpovedí) vzdať.“ (tamtiež)

Ako veľmi zaujímavú vnímam myšlienku, že ak existuje pluralita náboženských jazykových hier, analogicky k nej existuje aj pluralita eschatologických cieľov (s. 114). To znamená, že sa nedá vylúčiť existencia kráľovstva nebeského vedľa nirvány, muslimského raja, splynutia átmana s brahmou. Niektorí teológovia (Heim) pre to nachádzajú podklady v Písme a tradícii, dokonca Trojicu vnímajú ako názorný model.

Čo sa jazykových hier týka, pre mňa osobne vyvstáva otázka, do akej miery človek ako jednotlivec alebo určitá generácia ľudí môže do tej ktorej jazykovej hry nielen vstupovať, ale aj modifikovať jej pravidlá? Ak si totiž vezmeme príklad kresťanstva, vidíme, že „zmena pravidiel hry“ sa udiala pri ňom pomerne rýchlo – pravidlá hry židovské a grécke, prípadne ešte ďalšie (perzské) spolupôsobením vytvorili úplne novú „hru“. A túto „hru“ by sme určite neoznačili za umelú...

Celú jednu rozsiahlu kapitolu autor venuje zmapovaniu stavu súčasnej diskusie v teológii náboženstiev (s. 119–146). Približuje stanoviská vybraných cirkví (evangelikálne cirkvi, SRC, rím.-katolícka cirkev) a ich programových dokumentov (Frankfurtská deklarácia, dokumenty 2. Vatikánskeho koncilu, a pod.). Venuje sa tiež koncepciám vybraných významných teológov náboženstiev (K. Rahner, W. Pannenberg, H. Küng, J. Moltmann, J. Dupuis, a iní). Prezentuje ich tézy spolu s odkazmi na literatúru. Na základe štúdia súčasnej diskusie Hošek dochádza k záveru (a opäť ho zdôrazňuje), že tri „klasické“ paradigmy nestačia. Podľa neho je treba (s. 245): 1. venovať sa aj iným otázkam, nielen otázke spásy (na tomto mieste by snáď bolo príhodné viac pohovoriť o týchto „iných otázkach“, poznam.

pb); 2. brať vážne inakosť iného; 3. pracovať so znalosťou reálií náboženstiev; 4. vychádzať z praxe; 5. zamerať sa na prakticko-etickú rovinu; 6. brať Písmo a tradíciu ako kritérium – vernosť partikulárnemu nároku univerzality.

Zásadnou časťou knihy je kapitola o medzináboženskom dialógu (s. 147nn). Treba oceniť autorovu dôslednosť a poctivosť, že toto slovné spojenie – hoci nám každodenným používaním zovšednelo – vôbec nepovažuje za samozrejmé a pýta sa, čo to vlastne dialóg je, o čo mu ide, aké sú jeho predpoklady (s. 148). Podrobne mapuje európske dejiny myslenia vzhľadom k téme dialógu. Hodnotí ich prevažne negatívne ako kozmocentrické – logocentrické – antropocentrické – egocentrické (pričom táto postupnosť načrtáva trajektóriu vývoja myslenia), to znamená také, ktoré sa snažia všetko zaškatuľkovať, obsiahnuť, vytvoriť systematický celok. Celok, ktorý bude podriadený panstvu „môjho vlastného Ja“. Celok, v ktorom iný/iné nemajú svoje miesto. Ako protiklad k takémuto „dialogickému“ prístupu stavia Hošek tzv. filozofiu dialógu (ako predstaviteľov spomína M. Buber, F. Rosenzweiga, E. Lévinasa, G. Marcela a iných). Jej korene nachádza v hebrejskej tradícii (u prorokov, ale aj u Ježiša), ktorá sa snaží pochopiť ľudskú existenciu ako „zápas o autentický dialóg s Iným.“ (s. 152) Aj keď sú pozície jednotlivých predstaviteľov filozofie dialógu možno rozdielne, zhodujú sa v tom, že k tomu druhému musíme pristupovať s pokorou a úctou, ne-neutralizovať ho (nie „ono“), ale vnímať ho ako proťajšok (ako „ty/Ty“), ktorý nám pomáha prísť k nám samotným. Veľmi oceňujem toto poňatie (s ktorým sa autor stotožňuje), avšak aj pri ňom sa, myslím, vyskytnú určité potiaže. Filozofia dialógu pracuje v diskurze personalistických kategórií, a tieto sú charakteristické pre teistické systémy. Čo však s náboženskými tradíciami, ktoré operujú s nepersonálnymi, resp. transpersonálnymi kategóriami? Nie sme tu opäť v bludnom kruhu?... Nejde ani tak o faktickú prekážku dialógu ako skôr o „iróniu osudu“, že je pre nás veľmi ťažké vymaniť sa z vlastnej jazykovej hry, z vlastného úzu. Určite je správne, ako na mnohých miestach Hošek zdôrazňuje, s iným skutočne a dôsledne počítať. A myslím, že s ním treba počítať (a teda nechať otázku „iného/Iného“ otvorenú) až do tej miery, že „iný“ sa nakoniec neukáže ako „ty“, ale (možno) ako „ja“. Aj to patrí k pokore postpluralizmu.

Záverečné stránky sám autor nazýva „propedeutikou misiológie“ (s. 183), pretože sa na tomto mieste venuje aj pre praktickú teológiu relevantnej otázke medzináboženského dialógu, a tou je vzťah dialógu a zvestovania. Dialóg a zvestovanie (teda misia v tradičnom zmysle slova) vôbec nestoja proti sebe, naopak dialóg je predpokladom zvestovania (s. 174nn). Je tiež i formou zvestovania (s. 176n), lebo vytvára dobrú pôdu pre vzájomnú spoluprácu (s. 177n). Skrze dialóg človek i spoločenstvo dochádza sebazoznania (s. 178nn). To znamená, že dialóg nie je len prostriedkom k niečomu „vznešenejšiemu“, ale je cieľom sám o sebe, je spôsobom existencie (s. 180n).

Toto je teda najnovšia práca mladého českého religionistu a teológa. Súčasťou knihy je obdivuhodný poznámkový aparát (počet odkazov dosiahol číslo 844!), ktorý ocenia predovšetkým tí, čo sa hlbšie zaujímajú o problematiku stretu náboženstiev. Robí síce čítanie náročnejším, ale výhodou je to, že samotná práca sa dá

čítat' i bez sledovania poznámok pod čiarou. Je menším nedostatkom, že odkazy z cudzojazyčnej literatúry (nemčina, angličtina) nie sú prekladané do češtiny. Čo sa zoznamu literatúry týka, je reprezentatívny a odkáže čitateľa na prehľbujúce štúdium. Doslov ku knihe napísal prof. T. Halík.

Autor v diele predkladá pred nás a našu budúcnosť obrovskú nádej, ale i záväzok. Záväzok v tom, že je nutné, aby sme zostávali pevne zakotvení vo vlastnej tradícii a pritom úprimne otvorení voči inému. Nádej spočíva v tom, že spoločným dialógom a spoluprácou sa môžeme vzájomne obohatovať – poučovať, inšpirovať i zahanbovať (s. 176n) – no predovšetkým dostávať sa bližšie k Pravde. Možno nie nevyhnutne spoločnej, ale spoločne...

*Pavol Bargár*

## INSPIROVANÝ ČTENÁŘ

*Ulrich H. J. Körtner, Der inspirierte Leser: Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik, Göttingen, Vandenhoeck + Ruprecht 1994, 179 stran.*

Kdyby se cizokrajný návštěvník otázal, oč dnes českým protestantům jde, a kdyby odpověď na svou otázku hledal v knižní a vůbec badatelské produkci, která z jejich středu vychází, bezesporu by narazil na slovo hermeneutika. Toto slovo, známé před čtvrt stoletím elitní hrstce filosofujících teologů, si prorazilo cestu do edičních plánů mnoha nakladatelství a na universitní semináře. Hermeneutika znamená teorii výkladu textu. Zájem teologů o hermeneutiku tedy znamená pozornost upřenou k tomu, co se děje při výkladu textu, v protestantismu především Bible. Nejdůležitějším poznatkem takto zaměřené pozornosti je role, kterou má při „vzniku významu“ daného textu právě vykladač. Význam není něco, co by v textu čekalo jako šípková Růženka, až bude náležitým postupem objevena a probuzena, nýbrž něco, co vykladač spoluvytváří tím, co od textu očekává a jak k němu přistupuje. Hermeneutika je tedy jakýmsi zrcadlem, v němž se vykladač pozoruje. To má jistě své oprávnění tam, kde po staletí panovala pýcha majitelů pravdy. Jako každá sebereflexe, je však i hermeneutika v nebezpečí badatelského narcismu.

Několik titulů představilo od počátku tisíciletí českému čtenáři hermeneutickou diskusi vskutku reprezentativním způsobem. V roce 2002 vyšel *Úvod do biblické hermeneutiky: Cesty k pochopení textu* starozákonníka Manfreda Oeminga. V loňském roce pak rozsáhlá publikace novozákonníka Petra Pokorného (doplněná řadou dílčích studií a praktických ukázek dalších autorů), nazvaná *Hermeneutika jako teorie porozumění*. Vloni se také v rámci znovuoobnovené ediční řady Studie a texty ETF objevil svazek *Výklady a vykladači: Studie k biblické hermeneutice*, jež z prací doktorandů a spolupracovníků ETF k vydání připravili Martin Prudký a Jan Roskovec, k vydání v roce 2006 se chystá disertační práce Filipa Čapka, nazvaná *Hermeneutika Hebrejské Bible: Kánon jako interpretační možnost rozvedená na pozadí díla B. S. Childse a J. A. Sanderse*.