

TEOLOGIE NÁBOŽENSTVÍ V POSLEDNÍ DEKÁDĚ 20. STOLETÍ A NA CESTĚ DNEŠKEM

Pavel Hošek

THEOLOGY OF RELIGIONS IN THE 1990^s AND ITS CONTINUING DEVELOPMENT This article offers a survey of the recent development in the field of theological discourse on religion in general and on interreligious relations. It reviews the most important contributions to this field in the second half of the twentieth century and then focuses on the three standard types of theology of religions: exclusivism, inclusivism and pluralism, as they are presented and defended in the last decade of the twentieth century. The article summarizes the exegetical and historical arguments of exclusivism and inclusivism and then focuses particularly on the most recent proposal among the three standard types: the pluralistic paradigm. In the next section the article presents some important critical objections to the pluralist type of theology of religions. In the nineties, many theologians became dissatisfied with the traditional threefold typology and proposed some significant shifts in perspective. Several important proposals for theology of religions are presented in the next section of the article: a brief summary of the views of K. Rahner, W. Pannenberg, G. D'Costa, J. Moltmann, H. Küng, J. Cobb, J. DiNoia, D. Tracy and J. Dupuis. Several necessary interrelated shifts in theology of religions are suggested by the analysis of these proposals: 1) to abandon the traditional threefold typology with its soteriological preoccupation, 2) to take seriously the otherness of religious others, not to assimilate it by an all-inclusive a priori theory, 3) to study diligently the facts about other religions (their creeds, sacred books, ethical teaching, social reality etc.), 4) to work inductively, not just deductively, i.e. to do not just a theology for dialogue, but also a theology of dialogue and 5) to focus on interreligious cooperation in facing social, ecological and economic needs and concerns of contemporary world. Only the future will show whether these new proposals in theology of religions will converge into a new, fourth paradigm, or whether they will just exist alongside each other without a common framework.

Zadání tohoto článku chápu jako alespoň dílčí odpověď na otázku, co je nového v teologické religionistice. O definici a metodě teologické religionistiky panují vleklé spory, které zdaleka ještě nedospěly ke konsensuálnímu závěru. Nezbyvá tedy než podat vlastní (předběžný) výměr teologické religionistiky a vymezit tím také záběr tohoto článku. Teologická religionistika je po mém soudu pomocnou disciplínou teologie. Zabývá se fenoménem náboženství, a sice z (přiznaných) teologických východisek.¹ Výuka religionistiky v rámci teologických fakult má v tomto smyslu tyto hlavní úkoly: 1) zabývat se nábožensko-kulturním pozadím starozákonních a novo-zákonních dokumentů, 2) zabývat se (teologicky) náboženstvím jako obec-

ně lidským fenoménem, a také teologicky reflektovat vztah křesťanství k ostatním živým náboženstvím, 3) zabývat se fenoménem tzv. nové religiozity a patologické religiozity (např. sektářství) a poskytovat tak budoucím bohoslovcům a farářům nezbytnou průpravu pro pastýřskou péči. Takto tedy chápu servis, který má teologická religionistika poskytovat teologii jako takové resp. studentům bohosloví.

Teologická religionistika nemá podle mého názoru soupeřit s religionistikou obecnou, pěstovanou v rámci antropologických disciplín na humanitně zaměřených fakultách, jakkoli by jí měla pozorně naslouchat a jakkoli si lze představit mezi oběma disciplínami velmi plodnou spolupráci. Teologická religionistika je však ve svém poli působnosti a v metodě své práce vymezena specifickým souborem předpokladů,² resp. charakteristickým východiskem svého hermeneutického kruhu.³

V jistém smyslu lze ovšem za hlavní úkol teologické religionistiky považovat teologickou reflexi náboženství obecně a náboženství v plurálu. Náboženským pozadím biblických textů se totiž v našem prostředí důkladně a dostatečně zabývají katedry biblistiky, problematika nové a patologické religiozity zase patří do kompetence praktické teologie resp. pastorače. I proto se v tomto článku omezím jen na druhý ze tří výše uvedených úkolů teologické religionistiky. Právě v této oblasti došlo v uplynulých deseti či patnácti letech k nejintenzivnějším rozhovorům.

Stav diskuse v teologii náboženství na počátku devadesátých let

Teologická religionistika jakožto teologická reflexe náboženství obecně a také mimokřesťanských náboženství konkrétně se dnes zpravidla nazývá teologie náboženství.⁴ Tato vědní disciplína prožívá v posledních letech

¹ K problematice teologických východisek v religionistice viz Horyna B., Pavlincová H., *Dějiny religionistiky*, Nakl. Olomouc, Olomouc, 2001, str. 66nn, a také Horyna B., Pavlincová H., *Filosofie náboženství*, Masarykova Univerzita, Brno, 1999, str. 137nn.

² K této problematice viz R. Schaeffler, *Filosofie náboženství*, Academia, Praha, 2003, str. 40nn.

³ O interpretačních rámcích v angažovaném studiu náboženství viz Paden W., *Bádání o Posvátnu*, Masarykova Univerzita, Brno, 2002, str. 15nn, o teologické interpretaci náboženských fenoménů viz tamtéž, str. 101nn.

⁴ V tomto článku se snažím reflektovat dění především v anglické, ale také v německé (a okrajově francouzské) jazykové oblasti, jakkoli je diskuse na toto téma nejintenzivnější v anglofonních zemích. Z důvodů časové tísně a snazší dostupnosti používám často (ne vždy) u německy (a francouzsky) píšících autorů překlady jejich děl do angličtiny, která se postupně stává esperantem teologie náboženství.

velmi bouřlivý vývoj. Intenzivně se diskutuje o jednotlivých paradigma-tech mezináboženských vztahů,⁵ o metodologii a poli působnosti teologie náboženství, o teologických předpokladech, východiscích a cílech mezi-náboženského dialogu a spolupráce mezi náboženstvími atd.⁶ Devadesátá léta přinesla v teologii náboženství několik zásadních posunů paradigmatu.⁷ Na jejich počátku vychází několik přelomových prací, které rozpoutaly vášnivou diskusi. Tato diskuse pokračovala v nezmenšené míře v průběhu celých devadesátých let a pokračuje právě tak intenzivně dodnes. V zájmu vyjasnění souvislostí bude třeba velmi stručně rekapitulovat vývoj teologie náboženství v letech osmdesátých, ba v celé druhé polovině dvacátého století. Několik přelomových událostí, které předcházely devadesátým létům, totiž tvoří nezbytný kontext pro následnou diskusi.

Je to především vystoupení Karla Bartha a jeho stoupenců (na poli teologie náboženství především Holanďan H. Kraemer),⁸ které radikálním způsobem ovlivnilo teologickou debatu o náboženství jako takovém a po-tažmo o vztahu křesťanství k jiným náboženstvím.⁹ Barthův a Kraemerův přístup bývá klasifikován jako exkluzivismus či partikularismus.¹⁰ První označení není přesné, protože standardní význam slova exkluzivismus implikuje soteriologickou skepsi ohledně eschatologického údělu nekřesťanů, tuto skepsi Barth jak známo nesdílel.¹¹ Náboženství jako takové, a tedy náboženskou tvář křesťanství, ovšem hodnotí negativně (*Religion ist Unglaube*).¹² Chápe jej jako snahu přirozeného člověka o sebeospravedl-

⁵ Viz přehledové práce V. Kärkkäinen, *An Introduction to Theology of Religions*, IVP, Downers Grove, 2003, P. Knitter, *Introducing Theologies of Religions*, Orbis, New York, 2002, J. Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Orbis, New York, 1997 a 2001, a česky vydaná práce V. Boublíka *Teologie mimokřesťanských náboženství*, Karm. Nakladatelství, Kostelní Vydří, 2000.

⁶ Pokračuje také diskuse, zda lze křesťanství vůbec považovat za náboženství a v jakém smyslu, viz Ratschow C. H., Sundermeier T. a kol., *Religionen, Religiosität und christliche Glaube*, Güterslohen Verlagshaus, Gütersloh, 1991, str. 19nn.

⁷ O jednotlivých typech teologie náboženství jakožto paradigmatech a o jejich posunech viz Dhavamony M., *Christian Theology of Religions*, Peter Lang, Berlin, 2001, str. 43nn.

⁸ O vlivu H. Kraemera a jeho teze o diskontinuitě mezi křesťanstvím a jinými náboženstvími na jednání misijní konference v Tambaram roku 1938 viz Netland H., *Dissonant Voices*, Eerdmans, Grand Rapids, 1991, str. 18.

⁹ O pojetí náboženství u Bartha a Kraemera (a také Emila Brunnera) viz Richards G., *Towards a Theology of Religions*, Routledge, New York, 1989, str. 14nn.

¹⁰ Takto Bartha klasifikuje A. Race ve své práci *Christians and Religious Pluralism*, London, SCM Press, 1983, str. 11.

¹¹ O problematičnosti zařazení Bartha a jeho žáků mezi exkluzivisty viz Barnes M., *Christian Identity and Religious Pluralism*, Abingdon Press, Nashville, 1989, str. 28nn.

nění. Na Barthovo pojetí později navazuje tzv. postliberální teologie, kombinující Barthův teologický partikularismus s kulturně-lingvistickým pojetím náboženství.¹³ O tomto typu teologie náboženství ještě bude řeč.

Dalším důležitým mezníkem v teologii náboženství je vystoupení Karla Rahnera a jeho teorie tzv. anonymního křesťanství. Rahner byl spolu s H. Küngem jedním z teologických konzultantů II. Vatikánského koncilu.¹⁴ Rahnerova verze inkluzivismu trvá na prozřetelnosti a spásnosné funkci mimokřesťanských náboženství. Rahner, jak ještě uvidíme, klade důraz na Boží univerzální spásné působení, a to zejména prostřednictvím sociálního kontextu lidského života, který má povětšinou náboženský charakter. II. Vatikánský koncil nepřijal radikalitu Rahnerových tezí, nicméně jeho dokumenty (zejména *Ad Gentes*, *Lumen Gentium*, *Nostra Aetate*) zaznamenaly výrazný posun v oficiálním římsko-katolickém stanovisku vůči jiným náboženstvím, a sice posun od tradičního exkluzivismu směrem k umírněnému inkluzivismu.¹⁵ Inkluzivismus, a to i ve své radikální (Rahnerově) podobě, ovšem nadále trvá na normativitě a univerzální platnosti křesťanství, jiným tradicím přiznává pouze dílčí pravdivost a vychází z jejich předběžnosti (*praeparatio evangelica*).¹⁶

Toto pojetí je ovšem kamenem úrazu rostoucímu počtu křesťanských teologů, kteří zejména v průběhu osmdesátých (a začátkem devadesátých) let vystoupili s ostrou kritikou jak Barthova – Kraemerova partikularismu, tak římsko-katolického inkluzivismu, ať už v umírněné verzi dokumentů II. Vatikánského koncilu či v radikální verzi Rahnerova typu.¹⁷ Tito teologové vystupují s třetí alternativou, obvykle nazývanou pluralismus či theocentrismus. Pluralistické paradigma mezináboženských vztahů je v osmdesátých letech zastáváno a hájeno významnými teology jako jsou J. Hick, W. C. Smith či P. Knitter, ale najdeme je i v publikacích Světové rady církví, např. Stanley Samartha¹⁸ či Wesley Ariarajah,¹⁹ kteří oba působili v čele

¹² Viz Barthova stať z Církevní dogmatiky „The Revelation of God as the Abolition of Religion“, in Hick J., Hebblethwaite B., *Christianity and Other Religions*, Fortress, Philadelphia, 1980, str. 32nn.

¹³ Viz programový spis G. Lindbecka *The Nature of Doctrine*, Westminster JK Press, Philadelphia, 1984.

¹⁴ K tomu viz Fornberg, *The Problem of Christianity in Multi-religious Societies Today*, E. Mellen Press, Leviston, 1995, str. 29nn.

¹⁵ Fornberg, *The Problem...*, str. 15–21.

¹⁶ O tomto pojetí viz Barnes, *Christian Identity...*, str. 48, o jeho rané verzi u církevních otců viz Dupuis J., *Christianity and the Religions*, Orbis, New York, 2002, str. 155.

¹⁷ Tuto kritiku vedoucí k pluralistické alternativě viz např. u německého teologa R. Bernhardtta, *Christianity without Absolutes*, SCM Press, London, 1994, str. 115nn.

oddělení Světové rady církví pro mezináboženský dialog, se zřetelně hlásí k pluralismu.

Na přelomu osmdesátých a devadesátých let se setkáváme se třemi vykrystalizovanými paradigmaty teologie náboženství: exkluzivismus (partikularismus), inkluzivismus a pluralismus. Tuto typologii uvádí A. Race ve své práci *Christians and Religious Pluralism*,²⁰ a právě on bývá pokládán za jejího původce, nicméně Race sám se v této věci odvolává na misionáře a teologa J. N. Farquhara, autora klasické práce *The Crown of Hinduism*. Vzájemná konfrontace a dialog stoupců těchto tří pojetí je hlavní vývojovou osou teologie náboženství v devadesátých letech. Od poloviny devadesátých let se začíná projevovat jistá únava či frustrace nad tím, že celá diskuse je snad až příliš determinována touto trojitou typologií. Od poloviny devadesátých let až dodnes dochází k odklonu od tradiční typologie a k hledání nosné alternativy či prostě jiné výchozí platformy. O tomto vývoji bude ještě řeč.

Vrátíme-li se na přelom osmdesátých a devadesátých let, diskurs teologie náboženství je dosud více méně určen rámcem tradiční typologie. Vychází summa nejdůležitějšího představitele pluralismu J. Hicka, *The Interpretation of Religion*. Koncem osmdesátých let vychází také programatický spis *Toward a Universal Theology of Religion*, s příspěvky od významných stoupců pluralismu W. C. Smithe, P. Knittera, R. Panikkara či L. Swidlera, který je editorem tohoto souboru. Dále vychází soubor esejů *The Myth of Christian Uniqueness*,²¹ který je v zásadě programovým prohlášením stoupců pluralistického paradigmatu. Tato kniha vzbudila vášnivou diskusi, a vyvolala také publikaci polemického spisu pod názvem *Christian Uniqueness Reconsidered*, taktéž souboru esejů, jejichž autoři se většinou hlásí k inkluzivismu a pokoušejí se problematizovat či vyvrátit argumenty autorů knihy *The Myth of Christian Uniqueness*. Na počátku a v průběhu devadesátých let publikují vedle ostře polemizujících inkluzivistů a pluralistů také stoupcí partikularismu, tedy ti, kterým se posun k inkluzivismu či dokonce k pluralismu jeví jako teologicky nepřijatelný. Jsou to především evangelikální autoři, jejichž práce se zaměřuje na exegetická východiska teologie náboženství²² a na teologickou dekon-

¹⁸ Viz reprezentativní soubor jeho esejů *Courage for Dialogue*, WCC, Geneva, 1981.

¹⁹ Viz jeho známou práci *The Bible and People of Other Faiths*, WCC, Geneva, 1985.

²⁰ Race A., *Christians and Religious Pluralism*, o exkluzivismu str. 10nn, o inkluzivismu str. 38nn, o pluralismu str. 70nn.

²¹ Hick J., Knitter P., *The Myth of Christian Uniqueness*, Orbis, New York, 1989.

²² Např. Burkhardt H., *Ein Gott in allen Religionen?*, Brunnen Verlag, Giessen, 1993, str. 16nn.

strukci pluralistického paradigmatu.²³ Všechny tři teologické tábory jsou tedy na počátku devadesátých let vitální, hojně publikují a čile diskutují. Exkluzivisté (partikularisté) hájí tradiční pojetí, které převládalo po většinu církevních dějin. Inkluzivisté stojí uprostřed – hájí větší soteriologický optimismus (proti exkluzivistům), a to důrazem na univerzální Boží sebe-komunikaci a spásnou vůli. Proti pluralistům inkluzivisté hájí univerzální dosah Kristovy oběti a nezbytnost misijního zvěstování. Pluralisté naproti tomu zvou k „překročení Rubikonu“,²⁴ ke „kopernikovskému obratu“,²⁵ k vytvoření univerzálního „ekumenického Esperanta“²⁶ atd. Podívejme se nyní podrobněji na základní argumenty všech tří pojetí a především na jejich vzájemnou kritiku a polemiku.

Exkluzivismus a inkluzivismus

Exkluzivismus se ve svém v zásadě negativním hodnocení mimokřesťanských náboženství odvolává především na Písmo a církevní tradici. Poukazuje na výlučnost Hospodínova zjevení Izraeli, na ostrou kritiku modlářství u izraelských proroků,²⁷ na centrální starozákonní důraz na Boží jedinnost a nezobrazitelnost a dále na novozákonní důraz na Kristovu jedinečnost a univerzální dosah jeho díla (J 14,6), na výlučné zvěstování apoštolů (Sk 4,12), na naléhavost jejich kázání resp. výzev ke konverzi²⁸ a také na porušení člověka a neutěšenost jeho stavu bez Krista. Všechny tyto biblické důrazy vedou exkluzivisty k trvání na nezbytnosti Krista ke spáse, a to nikoli pouze ontologické nezbytnosti (že Kristus zemřel za hříchy

²³ Viz např. kritiku pluralistické epistemologie H. Netlanda *Dissonant Voices*, pokus o biblickou teologii náboženství E. Rommena a H. Netlanda *Christianity and the Religions. A biblical Theology of World Religions*, W. Carey Library, Pasadena, 1995, diskuse jednotlivých paradigmat ve sbírce esejů, redigované J. Stackhousem *No Other Gods Before Me?*, Baker, Grand Rapids, 2001, kritický rozbor pluralismu J. Hicka od Ch. Sinkinsona *The Universe of Faiths*, Paternoster Press, Carlisle, 2001, kritické odmítnutí inkluzivismu (v podání C. Pinnocka a J. Sanderse) z exkluzivistických pozic R. Richarda *The Population of Heaven*, Moody Press, Chicago, 1994 a další.

²⁴ Knitter P., „Hans Küngs Theological Rubicon“, in Swidler L., ed., *Toward a Universal Theology of Religion*, Orbis, New York, 1988, str. 228.

²⁵ O tom viz Barnes, *Christian Identity...*, str. 71nn, a také Sinkinson, *The Universe of Faiths*, str. 10nn.

²⁶ Viz Swidlerův článek in Swidler L., ed., *Toward a Universal Theology of Religion*, str. 20nn.

²⁷ Viz Rommen a Netland, *Christianity...*, str. 56nn.

²⁸ Viz Rommen a Netland, *Christianity...*, str. 72nn.

světa), ale také na epistemologické nezbytnosti (že je nutno tuto zvěst vědomě přijmout).²⁹ Vedle biblických argumentů poukazují exkluzivisté na skutečnost, že jejich pozice byla až donedávna zastávána drtivou většinou všech křesťanů, včetně velkých teologů a reformátorů (Augustin, Akvinský, Luther, Kalvín) a že také díky exkluzivismu jsou křesťané motivováni a mobilizováni k misijní a evangelizační práci.³⁰ Někteří partikularisté také vycházejí z již zmíněného kulturně-lingvistického pojetí náboženství:³¹ jednotlivé náboženské tradice mají charakter koherentních sémantických kódů resp. symbolických vesmírů, jsou to jazykové hry a jim odpovídající životní formy, mají idiomatický charakter a svou vlastní hlubinnou mluvnici.³² Je-li tomu tak, inkluzivistická a pluralistická tendence podceňovat rozdíly mezi náboženstvími důrazem na zkušenostní (esoterickou) rovinu je neobhajitelná. *Verbum externum* není sekundárním výrazem žité náboženské zkušenosti.³³ Naopak, právě *verbum externum* je definujícím faktorem té které náboženské tradice,³⁴ proto nelze spolu s inkluzivisty tvrdit, že stoupenci jiných náboženství se „ve skutečnosti“, „nevědomky“ vztahují ke Kristu, nelze také spolu s pluralisty tvrdit, že všichni věřící se, navzdory nekompatibilním jazykovým světům svých tradic, vztahují k témuž jedinému Absolutnu. Partikularismus tedy trvá na primární funkci náboženského jazyka a popírá Schleiermacherův předpoklad, že primární je niterná náboženská zkušenost, která až sekundárně nabývá jazykového výrazu.³⁵

Právě to ovšem tvrdí inkluzivisté. Podle jejich pojetí se člověk na zkušenostní či existenciální rovině setkává se sebesdílejícím trojjediným Bohem, zatímco na rovině jazykového vyjádření náboženské zkušenosti se Bůh křesťanské tradice vůbec nevyskytuje, daný člověk sám sebe reflektuje jako buddhistu či muslima a „neví“, že participuje na Kristu resp. že je duchovně orientován směrem k němu a jeho církvi. Předpokladem inkluzivismu je tedy zkušenostně expresivistické pojetí náboženských výpovědí,

²⁹ V tomto smyslu argumentuje R. Richard ve zmíněné práci *The Population of Heaven*, viz mj. str. 146.

³⁰ Tak Netland, *Encountering Religious Pluralism*, IVP, Downers Grove, 2001, str. 27.

³¹ Viz k této argumentaci Barnes, *Christian Identity...*, str. 97nn.

³² Lindbeck, *Nature...*, str. 129.

³³ K této otázce viz Clooney F., „Reading the World in Christ“, in D'Costa, *Christian Uniqueness Reconsidered*, Orbis, New York, 1990, str. 67nn.

³⁴ Podobně argumentují S. Grenz a J. Franke v práci *Beyond Foundationalism*, Westminster JK Press, Louisville, 2001, str. 45nn.

³⁵ Bliže k tomuto pojetí Lindbeck, *Nature...*, str. 52nn, a také Richards, *Towards a Theology of Religions*, str. 36nn.

kladoucí rozhodující důraz na předreflexivní prelingvistickou zkušenostní rovinu, která je ovšem empiricky neuchopitelná, proto musí být a priori předpokládána.³⁶

Inkluzivisté ovšem nestaví své pojetí pouze na jedné konkrétní teorii náboženství resp. náboženského jazyka. Na podporu svého stanoviska ukazují k Písmu. Již ve Starém zákoně poukazují na univerzální horizont Božích plánů s člověkem, zakotvený v učení o stvoření člověka k Božimu obrazu i ve všezahrnující perspektivě úvodních kapitol knihy Genesis. Důležitým momentem je pro inkluzivisty vyprávění o smlouvě s Noemem, zahrnující celé lidstvo.³⁷ Dalším teologickým tématem Starého zákona, kterým se zabývají inkluzivisté, jsou tzv. pohanští svatí, se kterými se ve starozákonních naracích setkáváme. Jsou to jedinci, kteří se „zničehonic“ objevují na scéně a znají Hospodina, ačkoli se o něm podle všeho nedozvěděli od Izraelců (viz Melchisedek, Jetro, Bileám, Job, atd.).³⁸ Dalším důležitým tématem je pro inkluzivisty myšlenka všeobecného zjevení, či univerzální dostupnosti Boží pravdy, o které svědčí některé mudroslovné texty Starého zákona. Dále je to univerzalistický eschatologický horizont proroků, kteří trvají na tom, že Boží plány s lidstvem nejsou omezeny na lid Izraele.³⁹ V Novém zákoně pracují inkluzivisté především s klasickými místy hovořícími o všeobecném zjevení (Ř 1,20 a 2,14–15, Sk 14,15b–17 a 17,27–28, J 1,9), a dále s texty, které vypovídají o univerzálním horizontu Božího plánu spasení (1 Tim 2,4 a 4,10; 2 Pt 3,9 atd.).

Dalším zdrojem inkluzivistické argumentace jsou některé myšlenky církevních otců.⁴⁰ Především je to známý Justinův koncept semenného slova, na který odkazuje II. Vatikánský koncil, dále Ireneova teologie Slova, teologie smluv Klementa z Alexandrie, univerzalistická eschatologie Origenova a jiné. Ze středověké tradice přijímají inkluzivisté tomistické kategorie implicitní víra i křest touhy, přijaté Tridentickým koncilem.⁴¹ Vzhledem k tomu, že nějaký typ inkluzivismu zastává většina římsko-katolických bohoslovců, bylo třeba zásadně reinterpretovat Cyprianovu větu „*extra ecclesiam nulla salus*“ (mimo církev není spásy),⁴² která původně mířila proti schizmatikům, později byla její aplikace rozšířena i na Židy, pohany,

³⁶ O tom blíže Barnes, *Christian Identity...*, str. 94n.

³⁷ Viz k tomu Heim M., *The Depth of the Riches*, Eerdmans, Grand Rapids, 2001, str. 83–84.

³⁸ Viz monografii o pohanských svatých od J. Danielou *Holy Pagans of the Old Testament*, Longmans, Green and Co., London, 1957.

³⁹ Viz k tomu Ariarajah, *The Bible*, str. 6nn.

⁴⁰ Dupuis, *Towards...*, str. 53nn.

⁴¹ Dupuis, *Towards...*, str. 120nn.

⁴² K dějinám výkladu této věty viz Dupuis, *Towards...*, 84nn.

heretiky, v této podobě byla stvrzena IV. Lateránským koncilem (1215) a koncilem ve Florencii (1442). Tato nechvalně proslulá výpověď je dnes interpretována tak, že Církev je nezbytná ke spasení, avšak nikoli formální členství v Církvi. Stoupenci jiných náboženství jsou „tajemným způsobem“ orientováni směrem k církvi, a takto zahrnuti do Božího plánu spásy.⁴³

Pluralistická teze

Proti tomuto teologickému předpokladu vystupuje pluralismus. Jeho stoupenci chtějí brát vážně epistemologické vystřízlivění moderny a postmoderny. Všechno lidské poznání je historicky podmíněné, proto neexistuje žádný privilegovaný přístup k pravdě, žádné absolutní náboženství, žádná dokonalá realizace ideje náboženství, žádná univerzálně platná závazná nauka. Ve svém programovém spise *Towards a Universal Theology of Religion* chtějí stoupenci pluralismu důsledně deabsolutizovat všechny nároky na pravdu.⁴⁴ Chtějí naopak vytvořit univerzální teorii náboženství,⁴⁵ obohacenou o příspěvky všech živých náboženských tradic. Východiskem této univerzální teorie náboženství mají být dějiny náboženství⁴⁶ (tj. náboženství v singuláru, tedy dějiny náboženství jakožto summa dějin jednotlivých náboženství). V náboženských tradicích je třeba důsledně rozlišovat rovinu osobní víry resp. spirituality a rovinu tzv. kumulativní tradice.⁴⁷ Rovina osobní víry resp. zbožnosti je společným jmenovatelem všech náboženství, konfliktní nároky na pravdu a tedy zdánlivá neslučitelnost jednotlivých náboženství se objevují až na rovině kumulativní tradice, která je ovšem sekundární. I tam je třeba rozumět exkluzivním nárokům na pravdu jako výrazům existenciálního zaujetí, tj. výlučnosti osobního vztahu, který nechce nebo spíše nemá vznášet metafyzické resp. ontologické nároky.⁴⁸

⁴³ K této problematice viz Kärkkäinen, *Introduction...*, 78nn.

⁴⁴ Swidler, *Towards...*, str. 7, viz podobně Bernhardt, *Christianity...*, str. 119nn, a také Hick, *The Metaphor of God Incarnate*, Westminster JK Press, Louisville, 1993, str. 140nn.

⁴⁵ K těmto snahám viz Heim M., *Salvations*, Orbis, New York, 1995, str. 44nn. K programu univerzální teologie náboženství viz též Dhavamony M., *Christian Theology of Religions*, str. 19nn. Viz také Richards, *Towards...*, str. 85.

⁴⁶ Tak Smith W. C., „Theology and the World's Religious History“, in Swidler, ed., *Towards...*, str. 55.

⁴⁷ K tomuto Smithovu pojetí viz Netland, *Dissonant Voices*, str. 117.

⁴⁸ O tomto pojetí viz Netland, *Dissonant Voices*, str. 251nn. K. Stendahl v podobném smyslu hovoří o exkluzivních výrociích jako o „jazyku lásky“, viz Stendahlův text v souboru

Nutno podotknout, že ne všichni stoupcí pluralismu sdílejí toto pojetí, závorkující rozdíly a divergence mezi náboženstvími. Raimundo Panikkar například trvá na důležitosti a „nepřekonatelnosti“ rozdílu mezi náboženstvími.⁴⁹ Vyzývá k dialogické otevřenosti, která nemusí být v rozporu s věrností vlastní tradici. Na druhé straně ovšem hovoří o Tajemství jako společném jmenovateli všech náboženství, dostupném v mystickém pohroužení do nitra.⁵⁰ Panikkar je těžko zařaditelný teolog,⁵¹ odmítá klasický pluralismus, místy hovoří jako inkluzivista (viz jeho práci *The Unknown Christ of Hinduism*⁵²), jindy hovoří o univerzálním kosmoteandrickém principu,⁵³ který křesťané vyjadřují v trojičním učení a který má své paralely v ostatních náboženstvích. Biografické okolnosti Panikkarovy teologie jsou právě tak záhadné, je to dobrý katolík a zároveň podle vlastních slov hinduista a buddhista.⁵⁴

Čtvrtým hlavním přispěvatelem do programového spisu *Toward a Universal Theology of Religion* je Hans Küng, který odmítá tradiční typologii (exkluzivismus, inkluzivismus, pluralismus), odmítá zároveň překročit Rubikon od inkluzivismu k pluralismu (jak mu vytýká P. Knitter), trvá na centralitě a univerzalitě Krista a vedle četných shod a konvergencí mezi náboženstvími upozorňuje na právě tak četné a významné rozdíly a divergence.⁵⁵ O jeho teologii náboženství a o jeho programu světového étosu bude řeč později.

Krátce po uveřejnění souboru *Toward a Universal Theology of Religion* vyšel výše uvedený sborník přednášek *The Myth of Christian Uniqueness*. Mezi přispěvateli se objevují již zmíněný J. Hick, dále P. Knitter, W. C. Smith, S. Samartha, R. Panikkar, dále významní teologové jako L. Gilkey, R. Radford Ruetherová a další. Všem přispěvatelům je společné přesvědčení o neuspokojivosti inkluzivismu (o exkluzivismu ani nemluvě)

G. Andersona a T. Stanskyho *Christ's Lordship and Religious Pluralism*, Orbis, New York, 1981, str. 14.

⁴⁹ Tak Panikkar, „The Invisible Harmony: A Universal Theory of Religion or a Cosmic Confidence in Reality?“, in Swidler ed., *Towards...*, str. 118nn.

⁵⁰ Viz jeho práci *Trojice*, Cesta, Brno, 1999.

⁵¹ Blíže k tomu viz esej R. Williamse „Trinity and Pluralism“ v souboru G. D'Costy *Christian Uniqueness Reconsidered*, str. 3nn.

⁵² Viz Panikkar, *The Unknown Christ of Hinduism*, Orbis, New York, 1981.

⁵³ K tomuto pojetí viz Dhavamony, *Christian Theology of Religions*, str. 68nn.

⁵⁴ Panikkar R. (s P. Lapidem), *Miníme téhož Boha?*, Vyšehrad, Praha, 2003, str. 46nn.

⁵⁵ Küng je dokonce někdy kritizován pro přílišný partikularismus, viz Richards, *Towards...*, str. 60.

a snaha o posun směrem k pluralistickému paradigmatu, a to radikální re-interpretací tradiční teze o jedinečnosti křesťanství. Editoři uspořádali sborník do tří částí podle tří různých způsobů, jak překlenout teologicky propast mezi inkluzivismem a pluralismem.

První způsob (most) nazývají autoři historicko-kulturní.⁵⁶ Jádrem jeho argumentace spočívá v tom, že z obecně religionistického hlediska jsou všechna náboženství podmíněna historickými, kulturními, geografickými a sociálními podmínkami svého vzniku a pozdějšího vývoje. Z tohoto hlediska jsou tedy všechna náboženství rovnocenná, jsou to dobově podmíněné symbolické odpovědi člověka na zkušenost s Absolutem, Poslední skutečností, Realitou, Božstvím atd. Druhý způsob (most) nazývají jeho stoupcí teologicko-mystický.⁵⁷ Vychází z již výše zmíněného předpokladu, že společným jmenovatelem všech náboženství je jejich mystická, esoterická rovina, na ní se věřící setkávají s jedním a tímž Absolutem. Toto pojetí se snaží vyhnout racionalismu pojetí prvního, tj. vytváření vztahující meta-teorie všech náboženství. Teologicko-mystický most zve spíše ke společné duchovní zkušenosti, k dialogu na spirituální rovině, sounáležitost jednotlivých náboženství má být spíše niterně zakoušena než abstraktně pojmově uchopována.⁵⁸

Stoupcí třetího „mostu“ se soustředují na etické učení jednotlivých náboženství. Jejich most se nazývá eticko-praktický.⁵⁹ Poukazují na společný teleologický princip všech náboženství, který identifikují jako spasení – vysvobození – vykoupění ze všech forem lidského odcizení, a to jak na individuální, tak na institucionální a společenské rovině.⁶⁰ Stoupcí eticko-praktického mostu netrvají na společné esenci všech náboženství (jako stoupcí prvního a druhého), pouze na společné aspiraci všech náboženství ke spáse, tj. k soteriologické transformaci jedinců i společnosti.

Než přikročíme k inkluzivistické odpovědi na tento pluralistický manifest, která udala tón diskusi v teologii náboženství devadesátých let, bude vhodné v hrubých rysech načrtnout zřejmě nejpracovanější verzi pluralistického paradigmatu, jak ji na přelomu osmdesátých a devadesátých

⁵⁶ Hick, Knitter, *The Myth of Christian Uniqueness*, str. 3nn.

⁵⁷ Tamtéž, str. 53nn.

⁵⁸ K tomuto pojetí viz T. Arai, W. Ariarajah, *Spirituality in interfaith dialogue*, WCC, Geneva, 1989. K spirituální rovině dialogu viz též poslední kapitola práce J. Dupuis *Christianity and the Religions* a také rozbor v knize G. D'Costy *The Meeting of Religions and the Trinity*, Orbis, New York, 2000, str. 143nn.

⁵⁹ Hick, Knitter, *Myth...*, str. 137nn.

⁶⁰ K tomuto pojetí viz Heim, *Salvations*, str. 71nn.

let předložil a v průběhu devadesátých let dále rozpracoval J. Hick.⁶¹ Podtitul Hickovy summy *An Interpretation of Religion* zní *Human Responses to the Transcendent*. Toto objemné dílo (412 stran) shrnuje Hickovo bádání v oblasti filosofie náboženství, religionistiky a teologie v období od šedesátých do konce osmdesátých let. Hick začíná svou studii fenomenologickým zkoumáním dějin náboženství a všimá si takřka všudypřítomného soteriologického principu ve světových náboženstvích po tzv. axiální epoše (800 až 200 před Kristem, viz Jaspers).⁶² Nalézá tak společný jmenovatel všech post-axiálních náboženství v důrazu na spasení/osvobození jakožto transformaci lidského nitra, a také v optimistické důvěře v možnost této transformace a v její eschatologické završení.⁶³

Hick dále konstatuje, že skutečnost je z náboženského hlediska nejednoznačná, že tedy pohledu víry se jeví jako smysluplná, zatímco pohledu nevěry se jeví opačně.⁶⁴ Mezi těmito dvěma perspektivami nelze rozhodnout na základě empirické evidence. Nicméně v pohledu víry (který Hick volí)⁶⁵ se skutečnost jeví jako smysluplná, obdařená smyslem, tedy nikoli eticky a hodnotově neutrální. Je tedy zcela na místě hledat transcendentní základ této smysluplnosti a těchto hodnot. Nicméně vzhledem k tomu, že skutečnost o sobě nám není bezprostředně dostupná, přistupujeme k ní vždy již s nějakou interpretační mřížkou či šablonou.⁶⁶ Lidé odpovídají na setkání s Transcendencí v souladu se svou pojmovou výbavou, tj. se svou kulturní podmíněností. Poslední skutečnost však všechna pojmová vymezení přesahuje, nelze o ní vypovídat nic, je v pravém slova smyslu *ineffabilis*,⁶⁷ patří do říše věcí o sobě (Hick vědomě a systematicky navazuje na Kantovu epistemologii).⁶⁸ O Absolutnu nelze vypovědět, ani zda má osobní či neosobní (nadosobní) povahu, i taková predikace je neadekvátní, vypovídá totiž o interpretační mřížce mluvčího, ne o Absolutnu *an sich*.⁶⁹

⁶¹ Viz (vedle práce *Interpretation of Religion* z roku 1989) Hickovu práci *A Christian Theology of Religions*, Westminster J. Knox Press, Louisville, 1995, a také *The Metaphor of God Incarnate* (tentýž nakladatel) z roku 1993. Kriticky k Hickově pojetí a jeho myšlenkovému vývoji viz Netland, *Encountering Religious Pluralism*, str. 158nn.

⁶² Hick, *Interpretation...*, str. 21nn.

⁶³ Tamtéž, str. 36nn a 56nn.

⁶⁴ Tamtéž, str. 73nn.

⁶⁵ Tamtéž, str. 210nn.

⁶⁶ Tamtéž, str. 233nn.

⁶⁷ Kritiku tohoto argumentu viz in Netland, *Dissonant Voices*, str. 133nn. Hickovu odpověď viz in Hick, *A Christian Theology of Religions*, str. 57nn.

⁶⁸ Hick, *Interpretation...*, str. 241. K tomu kriticky viz Sinkinson, *The Universe of Faiths*, str. 68nn.

Výpovědi o Absolutnu je třeba považovat za mytologické, tj. nikoli do-slovné či deskriptivní.⁷⁰ Náboženský jazyk má spíše evokativní a symbolickou funkci, není mu vlastní ontologická referencialita. Přesto Hick nepopírá metafyzický korelát náboženských výpovědí, naopak jej (ve víře) postuluje. Je jím právě Skutečnost (*the Real*) o sobě. Hick se brání nařčení z relativismu poukazem na to, že v jeho pojetí mají své místo kritéria posuzující relativní legitimitu resp. kvalitu toho kterého náboženství. Jsou to právě soteriologická a etická kritéria.⁷¹ Dané náboženství smí být posuzováno podle toho, do jaké míry efektivně uskutečňuje soteriologickou transformaci od sebestředného postoje k postoji otevřenému navenek a orientovanému ke Skutečnosti. Jako etické kritérium Hick navrhuje *agapé/karuna* princip,⁷² spočívající v tom, zda a do jaké míry dané náboženství formuje ve svých stoupencích postoj nesobecké lásky a soucitu.

Toto Hickovo pojetí si získalo nesmírnou popularitu mezi studenty teologie a humanitních věd. Je bezesporu rovnostářské (*egalitarian*) a zcela „politicky korektní“. Hickova teorie se dočkala také ostré teologické kritiky, nicméně všichni, kdo se v devadesátých letech zapojili do diskuse nad teologií náboženství, se s Hickem nějakým způsobem museli vyrovnávat. Již zmíněná sbírka *Christian Uniqueness Reconsidered* se v mnoha příspěvcích Hickovou teorií podrobně zabývá. Tato kniha chce být „komplementárním textem“ k programovému prohlášení pluralisticky orientovaných teologů, který vyšel pod názvem *Myth of Christian Uniqueness*. V čem tedy spočívají kritické výhrady ne-pluralistických teologů na adresu pluralistů?

Kritika pluralismu

Nejčastější výtkou je konstatování, že pluralistické paradigma není vůbec pluralistické,⁷³ že nebere dostatečně vážně pluralitu a různost jednotlivých náboženských tradic. Vytvářením jednotného konceptuálního rámce, tedy jakési meta-teorie náboženství, jsou všechna náboženství v jejich nesmírné rozmanitosti převedena na společného jmenovatele. Tím je zpravidla

⁶⁹ Hick, *Interpretation...*, str. 246nn.

⁷⁰ K Hickově pojetí mytologického jazyka viz Richards, *Towards...s*, str. 77.

⁷¹ Hick, *Interpretation...*, str. 299nn, k tomuto pojetí kriticky viz Netland, *Dissonant Voices*, str. 157nn.

⁷² Hick, *Interpretation...*, str. 325.

⁷³ Tak Heim, *Salvations*, str. 23nn.

hypotetická esence náboženství, skrývající se za nesčetnými symbolickými formami jednotlivých tradic.⁷⁴ Tato univerzální všezahrnující teorie náboženství tedy v jistém smyslu nivelizuje či klade do uvozovek resp. závorek všechny rozdíly a divergence, tedy (jako každý veliký systém) asimiluje jinakost jiného⁷⁵ a činí z něj další případ stejného (Levinas). V této ambici vytvořit univerzální teorii vidí její kritikové nepřiznaný či vědomý osvícenský racionalismus,⁷⁶ s jeho nezdolnou snahou mít veškerou skutečnost pod kontrolou prostřednictvím grandiózního systému či „teorie všeho“. Tato intelektuální aspirace pluralistů se projevuje také „diskriminací či diskreditací všech alternativních názorů: stoupenci pluralismu vystupují právě tak autoritářsky a absolutisticky, jako exkluzivisté a inkluzivisté, přitom právě tyto postoje u druhých nejvíce kritizují.⁷⁷ Pluralisté nakonec nahrazují partikulární kritéria exkluzivismu a inkluzivismu jiným souborem právě tak partikulárních kritérií (osvícenského humanismu a racionalismu).⁷⁸

Kritikové pluralistického paradigmatu se dále polemicky vymezují vůči východisku pluralistické teologie, jímž není biblická tradice, ale obecný pojem náboženství.⁷⁹ Jako alternativu navrhuji někteří z nich křesťanské učení o Trojici jakožto relativně nejspokojivější teologický rámec pro promyšlení mezináboženských vztahů:⁸⁰ paradoxní jednota univerzality a partikularity, typická pro trojiční nauku, odpovídá úzké cestě mezi předurazněním partikularity (v exkluzivismu) a předurazněním univerzality na úkor partikularity (v pluralismu). Kritikové pluralistické teologie se dále zaměřují na centrální téma teologie náboženství z křesťanské perspektivy: na christologii. Poukazují na exegeticky a teologicky neuspokojivou christologii pluralistických teologů jako jsou Hick či Samartha,⁸¹ a také na podobnost pluralistické christologie pojetí německého liberalismu 19. stole-

⁷⁴ Společnou esenci všech náboženství odmítá J. O'Leary ve své práci *Religious Pluralism and Christian Truth*, Edinburgh UP, Edinburgh, 1996, str. 21nn. O esencialistické teorii náboženství viz Richards, *Towards...s*, str. 6nn, o obecné tendenci pluralistů k esencialismu viz D'Costa, *Meeting*, str. 27.

⁷⁵ Tak K. Surin, „A Politics of Speech“, in D'Costa ed., *Christian...*, str. 200.

⁷⁶ Tak Sinkinson, *The Universe of Faiths*, str. 104nn. Podobně též D'Costa, *Meeting...*, str. 1–2.

⁷⁷ Heim, *Salvations*, str. 108.

⁷⁸ Ch. Schwöbel, „Particularity, Universality, and the Religions,“, in D'Costa ed., *Christian...*, str. 42–43. Podobně argumentuje i élanek L. Newbigina v tomtéž souboru, str. 135.

⁷⁹ Schwöbel, „Particularity...“, in D'Costa ed., *Christian...*, str. 39.

⁸⁰ Viz Vanhoozer K., *The Trinity in a Pluralistic Age*, Eerdmans, Grand Rapids, 1997.

⁸¹ Srov. Samartha, *Courage for Dialogue*, str. 88nn.

tí. Teologie náboženství musí být christocentrická, aby byla křesťanská, na tom se shodují všichni přispěvatelé sborníku *Christian Uniqueness Reconsidered*. V kontextu mezináboženského dialogu je navíc jedině přínosné, budou-li křesťané trvat na Kristově jedinečnosti a centralitě. Právě v tom je jejich specifický přínos mezináboženským rozhovorům.⁸²

Kritikové pluralistického paradigmatu se zaměřují také na hermeneutické a epistemologické otázky spojené s pluralistickým teologickým projektem. Poukazují na nezproblematizovanou recepci kantovské epistemologie u většiny stoupců pluralismu, dále zpochybňují čistě funkcionální pojetí náboženského jazyka, typické pro zastávce pluralistického paradigmatu,⁸³ a zdůrazňují roli věroučných výpovědí v jejich ontologické referencialitě, v jejich kognitivním obsahu, dále jakožto pravidel víry a života, vylučujících nepřijatelné a tedy vymezujících konceptuálně i prakticky hranice dané komunity, a také poukazují na funkci věroučných výpovědí v iniciaci a socializaci nových členů (v katechezi a ve zvěstování).⁸⁴ Pluralisté operují s neadekvátním a dnes překonaným pojetím náboženského jazyka, tvrdí jejich kritikové. Distinktivní partikularita jednotlivých náboženství, zakotvená právě v jejich jazykovém univerzu, je takto považována za pouhou sekundární jazykovou artikulaci niterné zkušenosti, tj. za esteticko-symbolický výraz univerzálního Ducha.

Pluralisté takto snižují význam rozdílů mezi náboženstvími, konfliktní nároky na pravdivost považují za iluzorní, jazyk náboženství je mytologický, tj. bez přímé metafyzické referenciality, konflikty jsou tudíž jen zdánlivé. Jednotlivá náboženství jsou jako rozdílné stezky na svahu téže hory, spějící ke stejnému cíli z mnoha různých stran. Toto pojetí je ovšem přijatelné pro velmi málo praktikujících věřících. Za všemi náboženstvími stojí podle pluralistů jedna a tatáž absolutní skutečnost, kterou křesťané uctívají jako Trojici, muslimové jako Allaha, hinduisté jako Brahma, taoisté jako Tao atd. S tím ovšem drtivá většina věřících nesouhlasí,⁸⁵ pluralisté se tak ocitají v izolaci a nejsou legitimními reprezentanty obce věřících, jejímž jménem vystupují (většina věřících jsou buď exkluzivisté nebo inkluzivisté). Pluralisté v jistém smyslu vytvářejí či navrhuji nové,

⁸² Na tomto pojetí trvá i známý americký teolog Harvey Cox ve své práci *Many Mansions: A Christian's Encounter With Other Faiths*, Beacon Press, Boston, 1988. O roli Krista v mezináboženském dialogu viz Ratschow, *Religionen...*, str. 121nn.

⁸³ K tomu viz Griffith P., „The Uniqueness of Christian Doctrine Defended“, in D'Costa, *Christian...*, str. 159.

⁸⁴ Griffith, tamtéž, str. 162nn.

⁸⁵ Netland, *Dissonant Voices*, str. 222.

svébytné náboženství,⁸⁶ neztotožnitelné s žádným dosud existujícím. Navíc tak činí s vynaložením všech rétorických a persuasivních technik, a jak podotýkají jejich odpůrci, vytvářejí vlastní kánony politické korektnosti a intelektuální (ne)přijatelnosti.⁸⁷

Vzhledem k tomu, že drtivá většina stoupců pluralistického paradigmatu jsou křesťané (nepočítaje obec nevěřících či agnostických západních intelektuálů), nabízí se otázka, zda klíčovou motivací tohoto myšlenkového projektu není specificky křesťanské pojetí spravedlnosti a Boží univerzální vůle ke spáse.⁸⁸ Právě z těchto specificky křesťanských teologických předpokladů vychází ve své pluralistické teologii J. Hick i P. Knitter.⁸⁹ Jakkoli jsou tyto předpoklady ušlechtilé a hodné souhlasu, je na druhé straně velmi problematické utvářet univerzální meta-teorii náboženství na základě specificky křesťanské soteriologie.

Z výše uvedených důvodů se tedy pluralistické paradigma jeví jako nespokojivé, jakkoli nadále sklízí úspěchy především v sekulárně humanistickém intelektuálním prostředí.

V devadesátých letech se ovšem objevuje rostoucí nespokojenost se všemi třemi tradičními alternativami. Mnohým teologům se (z výše uvedených důvodů) jeví inkluzivismus i pluralismus jako jemnější a sofistikovanější formy exkluzivismu.⁹⁰ Všechny tři alternativy jsou v zásadě apriorní myšlenkové konstrukce, tak říkajíc od psacího stolu. Všechny tři fungují naprosto soběstačně, bez sebemenšího kontaktu se stoupcí jiných náboženství, ba bez nutnosti cokoli si o nich přečíst. Ucelená teorie mimokřesťanských náboženství, která se obejde bez detailních znalostí náboženských reálií, je na první pohled podezřelá. Proto v devadesátých letech řada teologů navrhuje zásadní posun v metodě teologie náboženství. Mezi navrhované změny patří opuštění tradiční typologie. Tradiční paradigmatu jsou aprioristická, navíc jsou všechna orientována na jednu ústřední (soteriologickou) otázku: kdo a za jakých okolností může být spasen? Jakkoli je tato otázka velmi důležitá, není zdaleka jediná a neměla by napříště tvořit cel-

⁸⁶ To tvrdí D'Costa ve své práci *Meeting of Religions and the Trinity*, str. 46, a také J. Milbank v článku „The End of Dialogue“, v D'Costově souboru *Christian Uniqueness Reconsidered*, str. 180.

⁸⁷ K tomu viz Heim, *Salvations*, str. 101nn.

⁸⁸ K tomu viz Richards, *Towards...*, str. 136.

⁸⁹ Podobně např. S. Samartha, viz *Courage for Dialogue*, str. 150, či E. Hillman v práci *Many Paths*, Orbis, New York, 1989, str. 24nn. Hickova odpověď na tuto kritiku viz v jeho *A Christian Theology of Religions*, str. 104nn.

⁹⁰ Tak D'Costa, *Meeting...*, str. 22.

kový rámec diskuse.⁹¹ Další z navrhovaných změn je intenzivní studium reálií jiných náboženství, jejich svatých textů, rituálů, životní praxe. Jen s důkladnou znalostí těchto reálií se vyvarujeme karikatur. Jen obeznámení s fakty se můžeme o náboženstvích kompetentně vyjadřovat. Také bude zřejmě napříště nutné teologicky reflektovat již probíhající mezináboženské setkávání, dialog, spolupráci, tj. přijímat podněty z aktuální mezináboženské interakce, nikoli pouze z existujících teorií či z exegetických nálezu.⁹² A last but not least, řada teologů, kteří se zabývají problematikou mezináboženských vztahů, navrhuje (vzhledem k neutěšené situaci současného světa) zásadní obrat k etickým a sociálním tématům. O užitečnosti těchto navrhovaných změn a jejich nezbytnosti pro budoucí vývoj panuje široký konsensus. V závěrečné rekapitulaci se k nim ještě jednou vrátíme.

Už v průběhu devadesátých let se objevuje celá řada originálních projektů teologie náboženství, které více či méně zapracovávají jednotlivé aspekty výše uvedených navrhovaných změn. V následujícím textu uvedu ilustrativní a snad reprezentativní (ač rozhodně ne vyčerpávající) výběr několika důležitých pojetí teologie náboženství, tak jak krystalizovala v devadesátých letech na pozadí diskuse let předešlých, poslední odstavce tohoto článku pak věnuji postupně se (snad) utvářejícímu čtvrtému paradigmatu teologie náboženství.

Karl Rahner

Nad teologickou diskusí o mimokřesťanských náboženstvích v devadesátých letech se vznáší stín bohosloveckého génia K. Rahnera (ač byly jeho zásadní příspěvky k této diskusi publikovány dříve).⁹³ Jako se každý teolog musí v tomto kontextu vyrovnat s partikularismem K. Bartha a pluralismem J. Hicka, musí se teologicky vymezit také vůči inkluzivismu K. Rahnera.⁹⁴ Rahner, jak známo, klade rozhodující důraz na všeobecné zjevení

⁹¹ Tak M. Adeney ve stati „Rajah Sulayman Was No Water Buffalo“, in Stackhouse, *No Other Gods Before Me*, str. 79.

⁹² Tak Dupuis, *Christianity...*, str. 10.

⁹³ Viz např. práci J. Pandiappallila *Jesus the Christ and Religious Pluralism. Rahnerian Christology and Belief Today*, Crossroad, New York, 2001.

⁹⁴ Základní Rahnerovy pojmy v problematice teologie náboženství (například existenciální, legitimní náboženství, anonymní křesťanství atd.) viz in Race, *Christians...*, str. 45–47.

resp. univerzální Boží sebesdílení. Každému člověku je vlastní otevřenost vůči transcenci, resp. nadpřirozený existenciál. Rahner je v tomto smyslu proti scholastickému oddělování přírody a milosti.⁹⁵ Bůh je Rahnerovi svatým tajemstvím, základem a horizontem lidské subjektivity. Každý člověk je implicitně (netematicky, nereflektovaně) orientován směrem k tomuto Tajemství. Bůh je tajemstvím člověka, člověk je šifrou Boha.⁹⁶ Kristus je Rahnerovi absolutní spasitel,⁹⁷ je to *causa finalis* spásy člověka, je Duchem svatým přítomen v nekřesťanských náboženstvích.⁹⁸ Rahner ovšem nevychází z fenomenologického studia náboženských reálií. Věren své metodologii dogmatického teologa postupuje a priori, ze zdrojů dogmatické teologie, ne z dějin náboženství.⁹⁹ Nicméně trvá na tom, že mimokřesťanská náboženství jsou legitimní, jsou to cesty spásy. Je-li Boží milost univerzálně dostupná (vzhledem k Božímu sebesdílení), musí mít tato milost viditelné vyjádření. Musí se promítnout do sociální dimenze lidské existence, tj. do náboženských společenství a jimi nesených tradic.¹⁰⁰ Boží prozřetelnostní a spásná aktivita má tedy nezbytně sociální rozměr.¹⁰¹ Nekřesťané nejsou spasení navzdory svému náboženství, ale jeho prostřednictvím. Mohou totiž participovat na mystickém Těle Kristově, ač nejsou součástí institucionální církve. Znamená to pro Rahnera, že misijní úkol církve je vyprázdněn? Nikoli. Všeobecné zjevení musí být doplněno a završeno zjevením kategoriálním. Implicitní víra se musí stát explicitním vyznáním. Rahner tedy shrnuje své pojetí do těchto čtyř tezí:¹⁰² 1) křesťanství je absolutní náboženství, 2) nekřesťanská náboženství obsahují nadpřirozené prvky, jejichž původ je v Boží milosti, 3) evangelium je zvěstováno nikoli nekřesťanům, ale anonymním křesťanům,¹⁰³ 4) církev není exkluzivní množinou vykoupených, ale viditelným vyjádřením Božího spásného působení, které se děje i mimo ni. Rahnerovo pojetí bylo a je nesmírně

⁹⁵ O tom u Rahnera viz Knitter, *Introducing...*, str. 68n.

⁹⁶ Srov. Kärkkäinen, *Introduction...*, str. 194.

⁹⁷ Rahner, *Základy křesťanské víry*, Trinitas, Svitavy, 2002, str. 423.

⁹⁸ K tomu viz Pandiappallil, *Jesus the Christ...*, str. 118nn.

⁹⁹ Rahner, *Základy křesťanské víry*, str. 415. K tomuto principu u Rahnera viz též Kärkkäinen, *Introduction...*, str. 193.

¹⁰⁰ Tak Rahner, „Christianity and the Non-Christian Religions“, in Hick J., Hebblethwaite B., *Christianity and Other Religions*, str. 59.

¹⁰¹ Velmi podobně argumentuje S. Grenz ve stati The Universality of „Jesus-Story“ and the „Incredulity Towards Metanarratives“ v souboru J. Stackhouse *No Other Gods before Me*, str. 102nn.

¹⁰² Rahner, „Christianity...“, in Hick J., Hebblethwaite B., *Christianity and Other Religions*, str. 56nn.

vlivné, některé jeho prvky (ač rozhodně ne všechny) se staly oficiálním učením římskokatolické církve. Nicméně rahnerovský typ inkluzivismu se dočkal také ostré kritiky. Jednotlivé projekty teologie náboženství devadesátých let se vesměs vůči Rahnerově pojetí kriticky vymezují, ač na něj zároveň v mnohém přejně navazují.¹⁰⁴

Wolfhart Pannenberg

Evangelický bohoslovec W. Pannenberg patří k teologům, kteří neodmítají standardní typologii a otevřeně se hlásí k inkluzivismu.¹⁰⁵ V jeho teologii hrají mimokřesťanská náboženství důležitou roli. Svě základní pojetí teologie náboženství (později do jisté míry revidované) vymezil již v práci *Grundfragen systematischer Theologie*,¹⁰⁶ později je rozvinul a uceleně pojednal v prvním svazku své třídílné systematické teologie.¹⁰⁷ Pro Pannenberg jsou dějiny lidstva jevištěm Boží komunikace s člověkem.¹⁰⁸ Dějiny náboženství jsou podle něj dějinami zjevování Božského Tajemství,¹⁰⁹ implikovaného v povaze lidské existence. Podle Pannenberg neexistuje žádná specificky náboženská (resp. křesťanská) pravda. Všechna pravda je Boží pravda, resp. pravda je jen jedna. Pravda obecných dějin je totožná s pravdou dějin spásy. Vzhledem k tomuto univerzálnímu horizontu je pro Pannenberg otázka pravdivosti a obecné ověřitelnosti křesťanské věrouky (na pozadí univerzálních dějin) klíčovou otázkou dogmatiky a také klíčovým tématem teologie náboženství.¹¹⁰ Východiskem Pannenbergovy teologie náboženství je (oproti Rahnerovi) fenomenologické studium dějin náboženství.¹¹¹

¹⁰³ Toto Rahnerovo pojetí bylo vystaveno ostré kritice, kriticky jej hodnotí i V. Boublík ve své práci *Teologie mimokřesťanských náboženství*, str. 303nn, a raději navrhuje pojem anonymní katechumeni, str. 320nn.

¹⁰⁴ Rozbor Rahnerovy argumentace viz např. in Barnes, *Christian Identity...*, str. 52nn.

¹⁰⁵ Pannenberg, „Religious Pluralism and Conflicting Truth Claims“, in D Costa, *Christian...*, str. 98–100.

¹⁰⁶ Pannenberg, *Grundfragen systematischer Theologie*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1967, str. 252nn.

¹⁰⁷ Pannenberg, *Systematic Theology I*, Eerdmans, Grand Rapids, 1991, str. 119–187.

¹⁰⁸ K tomu u Pannenberg viz Knitter, *Introducing...*, str. 35.

¹⁰⁹ Pannenberg, *Systematic Theology I*, str. 149.

¹¹⁰ K tomu viz Kärkkäinen, *Introduction...*, str. 235.

¹¹¹ Pannenberg, „Religious...“, in D Costa, *Christian...*, str. 105–106. Viz též Knitter, *Introducing...*, str. 39.

Jsou-li dějinné události, tedy i dějiny náboženství, médiem Boží sebe-manifestace, musíme ve své teologické reflexi začít právě tam. V dějinách náboženství Pannenberg nalézá rozhodující zlom v „obratu k budoucnosti“ ve starozákonním Izraeli. Jedinečnost křesťanství spatřuje v eschatologické finalitě příběhu Kristova,¹¹² v něm se prolepticky uskutečňuje konec dějin a proto je událost Krista hermeneutickým klíčem k výkladu smyslu univerzálních dějin. Jednotlivá náboženství vnímá Pannenberg jako soupeřící hypotézy výkladu poslední skutečnosti, resp. výkladu smyslu a původu lidské existence a zkušenosti. Podle Pannenberga se pravda postupně vynořuje v dějinách, je to eschatologický pohyb, jehož přirozeným pokračováním dnes je mezináboženský dialog.¹¹³ V něm jde podle Pannenberga především o společné hledání pravdy, je tedy třeba zaměřit pozornost právě na rozdíly a konfliktní nároky na pravdu, a nechat jednotlivá náboženství přátelsky a láskyplně soutěžit o nejpřesvědčivější, nejkoherentnější a nejspokojivější výklad skutečnosti v jejím celku.

Dialog je tak pokračujícím procesem postupného vyjevování pravdy. Jak ovšem směřuje Pannenberg svou partikularistickou christologii se svým soteriologickým inkluzivismem? Pannenberg podobně jako Rahner předpokládá obecně lidskou otevřenost vůči transcenci a univerzální Boží sebesdílení. Zároveň problematizuje tradiční učení o *filioque*, rozvolňuje tedy vazbu druhé a třetí osoby Trojice ve své trinitologii.¹¹⁴ Zatímco událost Krista svědčí o partikularitě speciálního zjevení, pneumatologie emancipující Ducha od těsné vazby na Slovo umožňuje předpoklad Božího univerzálního působení *extra muros ecclesiae*. Proto lze zároveň držet inkluzivistický soteriologický optimismus a zároveň trvat na tom, že křesťané mají v mezináboženském dialogu svědčit o Kristu, nebo jinými slovy, že christologie je ústřední téma teologie náboženství.

Gavin D'Costa

Britský teolog indického původu G. D'Costa rozvíjí svou teologii náboženství vědomě v rámci vymezeném závaznými dokumenty II. Vatikán-

¹¹² Pannenberg, „Religious...“, in D Costa, *Christian...*, str. 101.

¹¹³ Srov. Pannenberg, *Systematic Theology I*, str. 167, str. 171 a jinde. K tomuto tématu u Pannenberga viz Kärkkäinen, *Introduction...*, str. 244.

¹¹⁴ Na revizi tradičního učení o *filioque* staví svou teologii náboženství také A. Yong, viz jeho práci *Beyond the Impasse. Towards a Pneumatological Theology of Religions*, Baker, Grand Rapids, 2003, zejména str. 86–88. O roli Ducha svatého vzhledem k jiným náboženstvím srov. Ratschow, *Religionen...*, str. 118nn.

ského koncilu a pokoncilního Magisteria.¹¹⁵ Odmítá tradiční typologii, resp. hovoří o inkluzivismu a pluralismu jako o sofistikovanějších formách exkluzivismu. Ač bývá často (a zřejmě právem) řazen mezi inkluzivisty, sám navrhuje jako alternativu k inkluzivismu a pluralismu trinitární teologii náboženství.¹¹⁶ Vychází z předpokladu, že nelze vykročit z vlastní tradice resp. hermeneutického kruhu. Je naopak nezbytné zůstat uvnitř v duchu Anselmova hesla „víra hledající porozumění“. Trinitární rámec teologie náboženství se mu jeví neadekvátnější. Jeho přístup bývá označován trinitární christo-pneumatocentrismus,¹¹⁷ a to pro důležitou roli, kterou připisuje působení Ducha svatého v náboženstvích.¹¹⁸ Odmítá ovšem rozvolňování vazby mezi Duchem a druhou a první osobou Trojice, jak činí někteří teologové, a právě tak odmítá oslabování vazby mezi Duchem a Církví resp. Královstvím. Kde je Duch, tam je implicitně také Otec a Syn, a také Církev resp. Království.¹¹⁹ Protože D'Costa počítá s přítomností Ducha v jiných náboženstvích, uzavřenost křesťanů vůči nim by se rovnala uzavřenosti vůči Bohu.¹²⁰ Setkání s jinými náboženstvími znamená pro křesťany otevřenost novému, nečekanému, překvapujícímu, protože Duch pracuje svrchovaně a není oprávněné se domnívat, že se křesťané od jiných náboženství nemají co dozvědět. D'Costa chce takto hledat a potkávat „Boží tvář v jiném“. Nicméně D'Costa odmítá Rahnerovo tvrzení, že jiná náboženství jako taková jsou spásonosná. Vyvrací interpretaci pokoncilního Magisteria, která vyznívá v tomto smyslu. Podle D'Costy Magisterium v této věci záměrně mlčí, Rahnerovo pozitivní tvrzení spasitelnosti náboženství jako takových se nemůže odvolávat na oficiální autoritativní dokumenty, ba v mnohém je jednoznačně překračuje.¹²¹

Jürgen Moltmann

Evangelický teolog J. Moltmann trvá ve srovnání s W. Pannenbergem (viz výše) na zvláštním zjevení jako jediném legitimním východisku dogmati-

¹¹⁵ D'Costa, *Meeting...*, str. 12.

¹¹⁶ D'Costa, „Christ, the Trinity and Religious Plurality“, in D'Costa, *Christian...*, str. 17.

¹¹⁷ K tomu viz Kärkkäinen, *Introduction...*, str. 216.

¹¹⁸ D'Costa, „Christ...“, in D'Costa, *Christian...*, 19nn. K této D'Costově orientaci viz Knitter, *Introducing...*, str. 87.

¹¹⁹ D'Costa, *Meeting...*, str. 111.

¹²⁰ D'Costa, *Meeting...*, str. 133.

¹²¹ D'Costa, *Meeting...*, str. 99, str. 105.

ky, a tedy i teologie náboženství (a pokračuje tedy důsledněji v Barthově linii). Nicméně křesťanská tradice sama otvírá univerzální horizont, a tím je eschatologické završení dějin lidstva v příchodu Božího království. Vzhledem ke globalizačním trendům srůstáme v jedno lidstvo, lidé mají před sebou jednu, společnou budoucnost.¹²² Moltmann tedy nestaví na obecném, přirozeném lidství a jeho vlastnostech, nicméně trvá na univerzálním eschatologickém horizontu, do něj je třeba zasadit i teologické promyšlení mezináboženských vztahů. Na cestě k otevřenosti a dialogu s jinými náboženstvími bude nezbytné překonat řadu předsudků, mezi něž patří domnělá absolutnost církve, stereotypní klasifikace vztahu křesťanství a jiných náboženství podle vzorce zjevení versus náboženství či víra versus pověra.¹²³ V otevřenosti a vstřícnosti vůči jiným tradicím je však nezbytné odolat pokušení synkretismu. Moltmann kritizuje relativizaci rozdílnosti, jak ji hlásají ideologové pluralismu: tato relativizace není cestou k dialogu, ale naopak činí dialog zbytečným a nesmyslným.¹²⁴ Křesťané by měli vstupovat do dialogu s jinověrci, dialog je však třeba vnímat jako součást procesu osvobození stvoření pro přicházející Boží království. Dialog tedy nemá cíl sám v sobě, ba někdy není ani nutný, ani možný. K autentickému dialogu je třeba jistý *kairos*. Podmínky možnosti smysluplného dialogu Moltmann definuje takto:¹²⁵ 1) život ohrožující situace (potřeba), kterou má dialog řešit, 2) každý účastník přistupuje k dialogu z hlubin vlastní tradice a vědomí identity, 3) každý účastník musí reprezentovat resp. zastupovat komunitu věřících, jejichž jménem hovoří, jinak dialog postrádá smysl, 4) cílem dialogu není dialog sám o sobě, ale praktické důsledky.

Moltmann diagnostikuje současnou globální situaci jako volající po dialogu. Problémy jako nukleární ohrožení, ekologická situace, ekonomická krize, by měly mobilizovat křesťany k dialogu (nejen s jinověrci, ale se všemi lidmi dobré vůle), směřujícímu k praktickému řešení globálních problémů.¹²⁶ Jde o nepřímý dialog, tj. eticko-praktický dialog ne o obsahu jednotlivých tradic, ale o možnostech jejich mírové koexistence a spolupráce v rámci globalizovaného světa. Moltmann se tedy hlásí ke Küngově při-

¹²² Moltmann, „Christianity and the World Religions“, in Hick J. a Hebblethwaite B., *Christianity and Other Religions*, str. 191-192.

¹²³ Moltmann, „Christianity ...“, in Hick a Hebblethwaite, *Christianity and Other Religions*, str. 195-197.

¹²⁴ Moltmann, „Is Pluralistic Theology Useful for the Dialogue of World Religions?“, in D'Costa, *Christian...*, str. 149nn.

¹²⁵ Moltmann, „Is Pluralistic...“, in D'Costa, *Christian...*, str. 154.

¹²⁶ Moltmann, „Is Pluralistic...“, in D'Costa, *Christian...*, str. 155.

stupu k dialogu jako cestě k nastolení a zachování světového míru a odstranění bezpráví. Takový dialog není podmíněn kompromisy ohledně partikularity a jedinečnosti křesťanství, naopak je veden z niterně křesťanského výhledu mesiánské budoucnosti, tedy uskutečňování hodnot Božího království (pokoje a spravedlnosti) s výhledem k jeho eschatologickému příchodu.¹²⁷

Hans Küng

Katolický teolog H. Küng se otázkami spojenými s náboženským pluralismem současného světa zabývá velmi intenzivně. Spolu s K. Rahnerem působil jako teologický konzultant II. Vatikánského koncilu. Ve svých ranějších pracích zastává stanovisko více méně standardního inkluzivismu: trvá na možnosti spásy jinověrců, jejich náboženské tradice považuje za řádné cesty spásy (zatímco křesťanství je cesta mimořádná).¹²⁸ Později ovšem Küng odmítá vedle exkluzivismu a pluralismu i inkluzivismus,¹²⁹ velmi ostře kritizuje Rahnerovu tezi o anonymních křesťanech¹³⁰ a posouvá se směrem k některým stanoviskům pluralismu.¹³¹ Nicméně, jak už bylo zmíněno výše, ani pozdní Küng neopouští přesvědčení o ústředním a normativním významu události Krista a trvá na jejím univerzálním dosahu.¹³² Funkci křesťanství uprostřed ostatních náboženství chápe jako funkci kritického katalyzátoru: křesťanství prošlo ohněm osvícenské kritiky a může vstupovat do dialogu se sebekriticko-kritickým kladením otázek.¹³³ Ve studiu a hodnocení náboženství navrhuje Küng tři kritéria¹³⁴ a kombinaci dvou perspektiv.¹³⁵ 1) kritérium původu, tj. věrnosti vlastní zakládající tradici,

¹²⁷ Viz Moltmann, „Dialogue and Mission: Christianity and the Religions in an Endangered World“, in *God and Secular Society: The Public Relevance of Theology*, Fortress Press, Minneapolis, 1999, str. 226-244.

¹²⁸ K této fázi u Künga viz Richards, *Towards...*, str. 54nn.

¹²⁹ Küng, *Světový étos. Projekt*, Archa, Zlín, 1992, str. 77-79.

¹³⁰ Küng, *Být křesťanem*, CDK, Brno, 2000, str. 43. Ke Küngově kritice Rahnera viz Race, *Christians...*, str. 62-63.

¹³¹ Tak jej alespoň hodnotí např. Ch. Sinkinson v práci *The Universe of Faiths*, str. 166.

¹³² Knitter, „Hans Küng's Theological Rubicon“, in Swidler, *Towards...*, str. 224 a 227.

¹³³ Küng, *Světový étos*, str. 122, viz též Küng, *Křesťanství a hinduismus*, Vyšehrad, Praha, 1997, str. 16-17.

¹³⁴ Küng, *Světový étos*, str. 83-95.

¹³⁵ Küng, *Tamtéž*, str. 96.

2) kritérium etické, tj. věrnosti univerzálním hodnotám lidskosti, 3) specificky křesťanské kritérium (jde o otázku, zda mají náboženství „Kristova ducha“). Perspektivu teologa chce kombinovat s perspektivou religionisty – komparatisty. Při důsledném aplikování této metody, tj. těchto kritérií a perspektiv, vychází najevo celá řada podobností a konvergencí, ale také řada zásadních rozdílů a divergencí mezi jednotlivými náboženstvími. Cílem není vytváření synkretické jednoty, ale umožnění vzájemně obohacující dynamické interakce, koexistence a kooperace.

Na přelomu osmdesátých a devadesátých let přichází angažovaný teolog Küng s projektem světového étosu. Dialog na věroučné rovině je zdoluhavé úsilí, jehož úspěch není zaručen. Vedle toho je třeba hledat společnou platformu ke spolupráci mezi náboženstvími v rovině etické, kde existuje mnohem větší konsensus než v rovině teologické. Shodnou-li se náboženství na základních hodnotách lidskosti, mohou na tomto základě účinně spolupracovat, i když každé náboženství své etické imperativy odůvodňuje odlišně. Několik let po publikování programového prohlášení Světový étos se Küngovi podařilo iniciovat Prohlášení ke světovému étosu,¹³⁶ podepsané zástupci všech světových náboženství na Světovém parlamentu náboženství v roce 1993 v Chicagu (který měl své pokračování v roce 1999 a 2004). Küng takto, podobně jako Moltmann, prorocky vyzývá k angažovanosti v uplatňování hodnot Božího království a zve ke spolupráci na tomto díle všechny lidi dobré vůle, včetně stoupenců jiných náboženství.

John Cobb

Teologie náboženství, jak jí rozumí protestantský bohoslovec J. Cobb, by měla plout mezi Skyllou absolutismu a Charybdou relativismu. Cobb kritizuje pluralistickou ideologii, ovšem ve jménu skutečného, hlubšího pluralismu.¹³⁷ Velmi ostře odmítá esencialistické pojetí náboženství typické pro pluralisty, ba problematizuje i samotný pojem náboženství.¹³⁸ Podle něj je třeba zachovat věrnost vlastní tradici a zároveň otevřenost vůči jinému. Proto navrhuje christocentrický postoj k mezináboženským vztahům. Ten je podle něj zcela kompatibilní s radikální otevřeností. V Cobbově pojetí je křesťanství dokonce relativně nejotevřenější novým podnětům přicházejícím z jiných tradic, nabízí nejinkluzivnější výchozí platformu, a v tom

¹³⁶ Küng H., Kusche K.J., *Prohlášení ke světovému étosu*, CDK, Brno, 1997.

¹³⁷ Cobb, „Beyond Pluralism“, in D'Costa, *Christian...*, str. 81.

¹³⁸ Cobb, „Beyond...“, in D'Costa, *Christian...*, str. 82.

je jeho relativní přednost ve srovnání s ostatními tradicemi. Podle Cobba je pravděpodobné, že tak jako Augustin a jiní otcové obohatili a transformovali křesťanství neoplatonismem, čeká je v budoucnu podobná či ještě dalekosáhlejší transformace moudrostí Východu.¹³⁹ Transformace je ovšem obousměrná,¹⁴⁰ v budoucnu tedy můžeme vyhlížet buddhizované křesťanství a christianizovaný buddhismus.¹⁴¹ V devadesátých letech se Cobb zaměřuje na naléhavé problémy současného světa a v teologii náboženství akcentuje etickou rovinu. Zároveň se domnívá, že je třeba obnovit kerygmatický resp. vyznavačský rozměr křesťanského setkávání s jinými náboženstvími, jak podotýká, svět dnes potřebuje Krista víc než kdy dřív. To ovšem neznamená, že se křesťané nemají čemu učit. Křesťanství potřebuje interakci,¹⁴² potřebuje se měnit setkáváním s jiným. Adekvátním rámcem pro teorii mezináboženských vztahů je podle Cobba procesuální metafyzika whiteheadovského typu.¹⁴³ Právě ona umožňuje průchod úzkou branou mezi absolutismem a relativismem, zachovává totiž rovnováhu otevřenosti a věrnosti vlastní tradici resp. identitě. Hlavním imperativem je Cobbovi angažovaný boj proti ekologické a ekonomické krizi současnosti, tj. vynaložit veškeré úsilí na to, abychom potomkům zanechali obyvatelnou planetu.¹⁴⁴ Cobb tak v devadesátých letech podobně jako Moltmann a Küng (k němuž se otevřeně hlásí¹⁴⁵) klade hlavní důraz na mezináboženský dialog a spolupráci na prakticko-etické rovině.

Joseph DiNoia

Katolický bohoslovec J. DiNoia zdůrazňuje ve své teologii náboženství distinktivní charakter každého náboženství. Upozorňuje na skutečnost, že v zásadě každá náboženská tradice vznáší nárok jedinečnosti, ba dokonce

¹³⁹ Cobb, „Multiple Belonging and Reconciliation“, in Cornille C., ed., *Many Mansions*, Orbis, New York, 2002, str. 27.

¹⁴⁰ Cobb, *Transforming Christianity and the World*, Orbis, New York, 1999, str. 33.

¹⁴¹ J. Cobb se už dlouho angažuje v buddhisticko-křesťanském dialogu, viz např. práci *The Emptying God* (Orbis, New York, 1990), kterou spolu s Ch. Yvesem editoval. Podobný projekt vzájemné transformace křesťanství a buddhismu prezentuje J. O'Leary v práci *Religious Pluralism and Christian Truth*.

¹⁴² Cobb, *Transforming...*, str. 46.

¹⁴³ Cobb, *Transforming...*, str. 114 a 156.

¹⁴⁴ Cobb, *Transforming...*, str. 111.

¹⁴⁵ Cobb, *Transforming...*, str. 164 a 168nn.

paradoxní „partikularistický nárok univerzality“¹⁴⁶ Tato nepopiratelná rozdílnost, v zásadě potvrzovaná exkluzivisty, bývá v inkluzivistické a pluralistické teologii náboženství zastírána či dokonce popírána. Proto chce DiNoia opustit tradiční trojí typologii a obnovit důraz na rozdílnost, na jinakost jiného. Ve svém pojetí náboženství navazuje DiNoia na G. Lindbecka.¹⁴⁷ resp. na jeho kulturně-lingvistické pojetí náboženských výpovědí. V této kombinaci Barthova partikularismu s Bergerovou sociologií poznání a Wittgensteinovou filosofií jazyka spatřuje DiNoia potvrzení neredukovatelné jedinečnosti každé náboženské tradice. Náboženské tradice mají vesměs teleologický rozměr, působí ve svých stoupencích transformaci směrem k nejvyššímu cíli každé z nich.¹⁴⁸ Jakožto jazykovým hrám jim odpovídají specifické životní formy, které disponují jednotlivé věřící ke konkrétnímu způsobu existence, jenž koresponduje s posledním náboženským cílem zakotveným v každé tradici¹⁴⁹ (nirvana, společenství s trojediným Bohem, splynutí atmanu s brahma atd.). Náboženské cíle tedy vedou k rozličným způsobům života. Jako se houslista stává určitým typem lidské bytosti (co se týče návyků, životosprávy, životního stylu atd.), které ho disponují pro virtuózní hru na housle, stává se buddhista určitým typem lidské bytosti,¹⁵⁰ disponovaným pro zakoušení nirvány (atd.) a to ne až *post mortem*, ale ve smyslu „realizované eschatologie“ už za pozemského života. Z porovnání jednotlivých cílů náboženských tradic vyplývá, že jsou velmi odlišné. Náboženství nejsou různé stezky na svahu téže hory, každé totiž stoupá k vrcholu jiné hory. Podle DiNoia je tato neoddiskutovatelná odlišnost náboženských tradic setřena přílišným soteriologickým důrazem tradiční typologie (kdo a jak může být spasen), který a priori předpokládá (ve všech třech paradigmatech), že eschatologický cíl je jenom a pouze jeden. I DiNoia nicméně jako dobrý katolík doufá ve „spásu“ jinověrců v křesťanském slova smyslu.¹⁵¹ navazuje i v této věci na Lindbecka a hovoří o „prozřetelnostní různosti náboženství“ v Božím plánu s lidstvem.¹⁵²

¹⁴⁶ DiNoia, „Pluralist Theology of Religions“, in D'Costa, *Christian...*, str. 121.

¹⁴⁷ DiNoia, *The Diversity of Religions*, str. 9.

¹⁴⁸ Velmi podobné pojetí zastává M. Heim ve své práci *The Depth of the Riches. A Trinitarian Theology of Religious Ends*, viz str. 17nn.

¹⁴⁹ DiNoia, „Pluralist...“, in D'Costa, *Christian...*, str. 122.

¹⁵⁰ Toto přirovnání viz in DiNoia, „Pluralist...“, in D'Costa, *Christian...*, str. 123, a také jeho práce *The Diversity of Religions*, str. 7.

¹⁵¹ V této souvislosti DiNoia rehabilituje tradiční učení o purgatoriu, viz DiNoia, *Diversity...*, str. 104-106 a 190-192.

¹⁵² DiNoia, *Diversity...*, str. 92.

DiNoia se ovšem zároveň brání relativismu a v otázce mezináboženských vztahů trvá na referencialitě náboženského jazyka,¹⁵³ na nutnosti nevyhýbat se otázkám konfliktních nároků na pravdu a také na nezbytnosti evangelizace a misie.

David Tracy

Katolický teolog D. Tracy ve své reflexi náboženského pluralismu trvá na tom, že dnes není možné budovat systematickou teologii bez vážného rozhovoru s jinými náboženstvími.¹⁵⁴ V tomto rozhovoru je třeba respektovat jinakost jiného, tedy setkávat se se skutečným jiným, nikoli s naší vlastní projekcí.¹⁵⁵ Tracy se domnívá, že problematika mezináboženských vztahů je nejnaléhavějším úkolem současné teologie. Navrhuje novou hermeneutiku pro autentický mezináboženský dialog. Pro hermeneutické úsilí spojené s dialogem navrhuje tři heuristická kritéria:¹⁵⁶ 1) kritérium možnosti bytí ve světě, 2) kritérium koherence s ostatními sférami poznání, 3) etiko-politické kritérium. Ad 1) v setkávání s jiným náboženstvím je nezbytné usilovat o sympatizující porozumění, tj. nahlédnout to které náboženství jako plausibilní možnost bytí ve světě, otevírající nové možnosti sebeporozumění (ve smyslu Heideggerovy a Gadamerovy hermeneutiky). Právě zde je ovšem třeba se vyvarovat asimilace jiného na stejné, tj. nenechat se oklamat podobnostmi a analogiemi. Ad 2) kritérium koherence se týká souladu mezi tou kterou náboženskou vizí skutečnosti a ostatními sférami lidské zkušenosti (věda, filosofie atd.). Ad 3) Podobně jako Moltmann, Cobb a Küng hledá Tracy u jednotlivých náboženství potvrzení obecných hodnot lidskosti (pokoj, spravedlnost, solidarita atd.).

V Tracyho nové hermeneutice je třeba vycházet z dialektiky mystického a prorockého,¹⁵⁷ kterou Tracy identifikuje jako jádro křesťanství (alternativně Tracy nazývá tuto dialektiku dialektikou svátosti a slova či dialektikou manifestace a proklamace). Tato dialektika je ovšem podle Tracyho vlastní všem náboženským tradicím. Proto může křesťan prostřednictvím dialogu znovuobjevovat opomíjené důrazy vlastní tradice. Podle Tracyho tak křesťanství může a mělo by znovuobjevit svou mystickou dimenzi pro-

¹⁵³ DiNoia, *Diversity...*, str. 115nn.

¹⁵⁴ Tracy, *Dialogue with the Other*, Eerdmans, Grand Rapids, 1990, str. xi.

¹⁵⁵ Tracy, *Dialogue...*, str. 4 a 95.

¹⁵⁶ Tracy, *Dialogue...*, str. 40nn.

¹⁵⁷ Tracy, *Dialogue...*, str. 7.

střednictvím setkání s hinduismem, buddhismem či s archaickou religiozitou. Pro rozvíjení mysticko-prorocké křesťanské teologie, po kterém Tracy volá, je nezbytné 1) zachovat věrnost vlastní tradici resp. identitě, 2) otevřít se jinému jako jinému, 3) být ochoten riskovat vše v dobrodružství dialogu, jehož důsledky není možné zcela předvídat a kontrolovat.¹⁵⁸ Právě z dialogu vzejdou nové odpovědi, poté co exkluzivismus, inkluzivismus i pluralismus ztratili přesvědčivost.¹⁵⁹

Jacques Dupuis

Pojetí belgického teologa J. Dupuise bývá označováno jako theocentrický christocentrismus.¹⁶⁰ Dupuis bývá řazen mezi inkluzivisty i mezi pluralisty, sám navrhuje hledání inkluzivistického pluralismu resp. pluralistického inkluzivismu,¹⁶¹ ale raději vystačí bez tradiční typologie. Vědomě rozvíjí teologii náboženského pluralismu (nikoli teologii náboženství). Tímto terminologickým posunem naznačuje své přesvědčení o tom, že pluralita náboženství není jen holý fakt, ale žádoucí skutečnost a výraz Boží prozřetelnosti. Ve své trinitologii poukazuje na distinkci Ducha a Slova (užívá patristickou metaforu dvou paží Otcovy náruče), nicméně odmítá tezi o dvojí ekonomii spásy.¹⁶² Proti DiNoiovi akcentuje a vyhlíží dějinnou a zejména eschatologickou konvergenci všech náboženství.¹⁶³ V době před-eschatologické hovoří Dupuis o vzájemné komplementaritě náboženských tradic¹⁶⁴ a také o nezbytnosti jejich spolupráce a dialogu, tj. o jejich relacónální jednotě.¹⁶⁵ Jsou mu blízké důrazy teologie osvobození, jeho přístup tedy bývá označován jako regnocentrický (či *Kingdom-centered*).¹⁶⁶ Náboženství mají spolupracovat v uskutečňování hodnot či principů Božího

¹⁵⁸ Tracy, *Dialogue...*, str. 73.

¹⁵⁹ Tracy, *Dialogue...*, str. 97.

¹⁶⁰ Dupuis, *Christianity...*, str. 1. Viz též Kärkkäinen, *Introduction...*, str. 206.

¹⁶¹ Dupuis, *Christianity...*, str. 87nn, a také str. 255. Jak tvrdí J. O'Leary, dokument *Dominus Jesus* byl částečně namířen proti tomuto Dupuisově pojetí, O'Leary J., „Towards... a Buddhist Interpretation of Christian Faith“, in Cornille C., ed., *Many Mansions*, str. 35n.

¹⁶² Dupuis, *Christianity...*, str. 92.

¹⁶³ Dupuis, článek „Christianity and the Religions“, in Cornille C., *Many Mansions*, str. 62 a 65nn.

¹⁶⁴ Tato komplementarita je ovšem asymetrická, tj. relacónální, a nevylučuje normativitu a centralitu křesťanství, Dupuis, „Christianity and the Religions“, in Cornille, *Many Mansions*, str. 66, viz též jeho knihu *Christianity and the Religions*, str. 136.

¹⁶⁵ Dupuis, *Towards...*, str. 387.

království. Dupuis souhlasí také s některými metodologickými premisami teologie osvobození¹⁶⁷ a aplikuje je na mezináboženský dialog: teologie náboženství a mezináboženského dialogu by měla vzít vážně dialektiku teorie a praxe, tj. měla by postupovat induktivně, nejen deduktivně. Dupuis tedy podobně jako Tracy trvá na tom, že situace dialogu je autentickým zdrojem teologické reflexe, je tedy třeba rozvíjet nejen apriorní teorii pro dialog, ale také induktivní teologii v dialogu či teologii dialogu (*theology of dialogue*).¹⁶⁸

Na cestě ke čtvrtému paradigmatu ? Rekapitulace a závěr“

Jak jsme viděli, mnozí bohoslovci dospívají v poslední dekádě dvacátého století a na počátku století jednadvacátého k závěru, že tradiční trojí typologie mezináboženských vztahů je neadekvátní a je načase ji opustit.¹⁶⁹ Také pojetí, že vztah mezi třemi tradičními paradigmaty lze chápat jako historickou trajektorii přirozeného posunu od úzkoprsého exkluzivismu přes velkorysejší inkluzivismus až po zcela „demokratický“ pluralismus, je silně zproblematizováno recentním vývojem teologie náboženství.¹⁷⁰ V posledních letech se naopak zdá, že dochází k jakési rehabilitaci partikularismu, tedy že navrhovaný postpluralismus¹⁷¹ či radikální pluralismus¹⁷² není lineárním pokračováním pluralismu standardního, ale v jistém smyslu návratem k partikularistickým důrazům prvního paradigmatu, nyní ovšem s pokorným agnosticisem ve vztahu k druhým, tedy s respektem k jínakosti jiného.¹⁷³ K tomuto posunu ovšem nemohlo dojít jinak než v rozhovoru s inkluzivismem a také s pluralismem, jejichž přesvědčivé momenty budou nedílnou součástí každé budoucí teologie náboženství.¹⁷⁴

¹⁶⁶ Dupuis, *Christianity...*, str. 201.

¹⁶⁷ Dupuis, *Towards...*, str. 14 a 17.

¹⁶⁸ Dupuis, *Towards...*, str. 18-19.

¹⁶⁹ Podobně argumentuje i Schubert Ogden ve své knize *Is There One True Religion or Are There Many?*, Southern Methodist UP, Dallas, 1992, viz zejména str. 79nn.

¹⁷⁰ K problematizaci této trajektorie viz Thomas M., „A Christ-centered Humanist Approach to Other Religions in the Indian Pluralistic Context“, in D'Costa, *Christian...*, str. 60 až 61. Thomas ovšem užívá alternativní, ač v zásadě synonymní terminologii eklesiocentrismus – christocentrismus – theocentrismus.

¹⁷¹ Tak Surin K., „A Politics of Speech“, in D'Costa, *Christian...*, str. 209.

¹⁷² Tak Cobb „Beyond Pluralism“, in D'Costa, *Christian...*, str. 81.

¹⁷³ Tento pokorný agnosticismus navrhuje (už v roce 1989) např. Lochhead v práci *The Dialogical Imperative*, SCM Press, London, 1989.

Zatím není jasné, jestli lze hovořit o postupně se rýsujícím čtvrtém paradigmatu, nebo zda se jedná spíše o množství samostatných projektů. Nicméně, jak jsem předeslal výše a jak jsme viděli u jednotlivých teologů, na sklonku devadesátých let a v prvních letech nového století jednoznačně roste konsensus v několika rozhodujících důzrazech: 1) je třeba osvobodit teologii náboženství od jednostrannosti způsobené výhradně soteriologickým rámcem tří klasických paradigmat, 2) je třeba brát vážně jinakost jiného (včetně odlišnosti náboženských ideálů a cílů), vyvarovat se nivelizace rozdílů a divergencí, tj. vystříhat se vlastních projekcí namísto autentického setkávání s jiným, 3) je třeba v teologii náboženství pracovat s důkladnou znalostí reálií jiných náboženství, 4) je třeba v teologické reflexi vycházet z praxe, tj. z probíhajících mezináboženských kontaktů (dialog, spolupráce, konflikty atd.), 5) je třeba zaměřit se v teologii náboženství na prakticko-etickou rovinu mezináboženských vztahů, dialogu a spolupráce.

Tyto důrazy jsou v různé míře patrné u výše představených teologů. Další projekty teologie náboženství jako je trinitární teologie náboženských cílů M. Heima¹⁷⁵ či komparativní hermeneutická teologie F. Clooneyho¹⁷⁶ již na těchto důzrazech staví vlastní teologickou tvorbu a jsou proto (alespoň předběžně) řazeny mezi stoupence čtvrtého paradigmatu (tzv. *acceptance model*).¹⁷⁷ Budoucnost ukáže, zda nové projekty teologie náboženství budou skutečně konvergovat ke společné platformě, či zda půjde spíš o volnou koexistenci alternativních pojetí bez společného rámce. Ať už bude další vývoj jakýkoli, uplynulých deset či patnáct let bylo pro teologii náboženství přelomovým obdobím a její důležitost pro orientaci křesťanů i její společenská aktuálnost jednoznačně porostou.

¹⁷⁴ O integraci nosných momentů všech tří tradičních typů teologie náboženství, resp. o jejich „směsí“ hovoří M. Thomas, „A Christ...“, in D’Costa, *Christian...*, str. 58.

¹⁷⁵ Viz jeho práce *Salvations a The Depth of the Riches*.

¹⁷⁶ Viz jeho článek „Reading the World in Christ“, in D’Costa, *Christian...*, str. 66nn, dále jeho stat „God for Us“ v souboru C. Cornille *Many Mansions*, str. 44nn, a také rozbor jeho metodologie in Knitter, *Introducing Theologies of Religions*, str. 202nn.

¹⁷⁷ Knitter, *Introducing Theologies of Religions*, str. 173nn.