

Univerzita Karlova v Praze

Husitská teologická fakulta

Doktorská disertační práce

Náboženství a postmoderní společnost

Religion and the Postmodern Society

Doktorský studijní program: Teologie

Studijní obor: Husitská teologie

Školitel:

Prof. ThDr. Zdeněk Kučera

Autor:

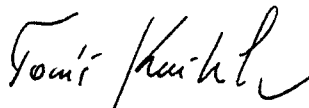
Mgr. Tomáš Květák

Praha, 2006

Autor této doktorské disertační práce děkuje svému školiteli Prof. ThDr. Zdeňku Kučerovi nejen za to, že jej naučil mít rád teologii a byl tím, kdo jej uvedl do jejích hloubek, ale zejména za to, že mu dal cenné impulsy, aby rozšířil své studium na další oblasti společenských věd, zejména sociologii a politologii. Dále děkuje Doc. ThDr. Janu B. Láškovi za uvedení do historie a teologických souvislostí a mnoha dalším pedagogům HTF UK.

Prohlašuji, že jsem tuto doktorskou disertační práci s názvem **Náboženství a postmoderní společnost** napsal samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů.

V Praze dne 22. 6. 2006


Mgr. Tomáš Květák

Obsah

1. Úvod

- 1.1. Proces sekularizace v Evropě 5
- 1.2. Sekularizace jako pokles religiozity 9
- 1.3. Vážný důsledek sekularizace české společnosti:
lhostejnost vůči náboženství 12
- 1.4. Křesťanské hodnocení sekularizace 17

2. Diagnóza doby

- 2. 1. Náboženství a společenské procesy modernizace 19
- 2. 2. Dilema moderny: Nemožnost odmítnutí „jiného“
na základě vědy a techniky 21
- 2. 3. Perspektivy křesťanské současnosti 23
 - 2. 3. 1. Moderna a metafyzické otázky 24
 - 2. 3. 2. Všednost pokroku a křesťansky naplněná doba 25
 - 2. 3. 3. Individuální čas a bytí 27

2. 4. Náboženské hledání cest: perspektivy a komunikace 29

3. Problém křesťanské identity v nábožensky pluralitní společnosti 30

- 3. 1. Náboženství jako individuální volba – individuálně
synkreticky kombinováno 32
- 3. 2. Náboženství jako individuální prožitek 33
- 3. 3. Orientace na nitro a vlastní zkušenost 36
- 3. 4. Život a víra 37
- 3. 5. Náboženství a identita: hledání smyslu života 38
- 3. 6. Sociální adaptabilita křesťanů 39

4. Otázka pravdy v postmoderní době 41

5. Problematika pravdy a násilí

- 5. 1. Rozum proti násilí 43
- 5. 2. Válečné konflikty 47
- 5. 3. Eschatologický teror 51
- 5. 4. Východiska z cyklu násilí 55
- 5. 5. Apokalyptické vize 60
- 5. 6. Ježíš nebo César 65
- 5. 7. Vyhledky války a míru 68

6. Náboženský pluralismus a problém pravdivosti	
6. 1. Náboženský pluralismus a problém pravdivosti	71
6. 2. Exkluzivismus	76
6. 3. Inkluzivismus	81
6. 3. 1. Inkluzivismus Paula Tillicha	82
6. 4. Pluralismus	89
6. 5. Postpluralismus	95
7. Současná diskuse o mezináboženských vztazích	102
7. 1. Stanovisko církví a konfesních útvarů	102
7. 2. Postavy a projekty recentní teologie náboženství	105
7. 2. 1. Karl Rahner	106
7. 2. 2. Wolfhart Pannenberg	108
7. 2. 3. Gavin D'Costa	109
7. 2. 4. Jürgen Moltmann	110
7. 2. 5. Hans Küng	111
7. 2. 6. John Cobby	112
7. 2. 7. Joseph DiNoia	113
7. 2. 8. David Tracy	114
7. 2. 9. Jacques Dupuis	115
7. 3. Shrnutí	116
8. Církev československá husitská v ekumenickém rozhovoru	119
8. 1. Historie vzniku Světové rady církví	121
8. 1. 1. Světová misijní konference v Edinburgu 1910	122
8. 1. 2. Mezinárodní misijní rada	122
8. 1. 3. Hnutí pro víru a řád	123
8. 1. 4. Hnutí pro praktické křesťanství	124
8. 1. 5. Založení Světové rady církví 1948 v Amsterdamu	125
8. 2. Ustavení Ekumenické rady církví v Československu	127
8. 3. Současná situace zapojení CČSH do ekumenického dění	129
8. 3. 1. Ekumenická rada církví v České republice	129
8. 3. 1. 1. Věroučná báze, východiska a cíl, poslání a činnost	129
8. 3. 1. 2. Zástupci CČSH v ERC	130
8. 3. 1. 3. Vybraná usnesení ÚR CČSH	

z let 2004 – 2006 ve vztahu

k ERC v ČR 131

8. 3. 2.	Světová rada církví	132
	8. 3. 2. 1. Zástupci CČSH ve SRC/WCC	133
8. 3. 3.	Konference evropských církví	133
	8. 3. 3. 1. Vztah KEK k ERC v ČR	134
	8. 3. 3. 2. Členstvo, organizace a spolupráce	134
	8. 3. 3. 3. Valné shromáždění KEK	136
	8. 3. 3. 4. Zástupci CČSH v KEKu	136
	8. 3. 3. 5. Charta Oecumenica – význ.dok. KEK	136
	8. 3. 3. 6. Charta Oecumenica v CČSH	139
8. 3. 4.	Leuenberské společenství v České republice	140
	8. 3. 4. 1. Vztah k ERC v ČR a org. LS v ČR	140
	8. 3. 4. 2. Zaměření činnosti	141
	8. 3. 4. 3. Organizační struktura	141
	8. 3. 4. 4. Vztah k dalším ekumenickým org.	142
	8. 3. 4. 5. Zástupci CČSH v komisích LS v ČR	142
8. 3. 5.	Ekumenická akademie Praha	142
8. 3. 6.	Partnerství CČSH s jinými církvemi	144

9. Mezináboženský dialog 144

9. 1.	Dialogický princip	144
9. 2.	Typy dialogu	153
9. 3.	Dialog a kerygma	156
9. 4.	Dialog jako předpoklad zvěstování	157
9. 5.	Dialog jako forma zvěstování	158
9. 6.	Dialog a spolupráce	158
9. 7.	Dialog jako sebepoznání	159
9. 8.	Dialog jako způsob existence	159

Závěr 163

Jmenný rejstřík 168

Použitá a citovaná literatura 173

Summary – česká verze 179

Summary – anglická verze 183

1. Úvod

1. 1. Proces sekularizace v Evropě

Proč jsem zvolil toto téma své práce? Po dlouhá léta jsem přemýšlel nad otázkou, která je jádrem této práce. Jaký význam má křesťanská víra v dnešní postmoderní společnosti. Při přemýšlení nad tímto tématem jsem se věnoval nejen teologické literatuře evropské a zvláště americké provenience, ale také spisy filosofickými. Velký přínos jsem našel v pracích sociologických a politologických. Z těchto zdrojů vyrůstá předkládané práce.

Pozoruji, jak jsou křesťanské církve u nás i v jiných zemích Evropy stále více zatlačovány na okraj svých společností a stávají se menšinami. Znepokojuje mne však, že církve, zdá se, nepochopily znamení času. Nejsou schopny přitažlivým a přesvědčujícím způsobem přetlumočit základní důrazy křesťanské zvěsti, která po dlouhá staletí formovala život zejména evropského a severoamerického kontinentu. Neuvědomují si vážnost krize, do které se každým rokem hlouběji propadají. Je mi to líto. Krize o níž mluvím, je patrná v tom, že církvím chybí takové pojetí Evangelia, které by se stalo živoucí silou údů sborů, obcí a farností a vyzářovalo z nich do všech oblastí společenského života.

Proč tomu tak je? Jde o několik příčin, které se zatím nestaly předmětem hlubší teologické reflexe. V našem prostoru nejde na prvním místě o to, že jsme byli komunistickým režimem zatlačeni na okraj, že jeho ideologie pustošila lidské duše a zanechala v nich hluboké jizvy. Jde spíše o to, zda jsme po roce 1989 mobilizovali své duchovní i intelektuální síly a pokusili se vystoupit z ghetta, do něhož jsme byli zatlačeni. Takový výstup, pokud by se měl zdařit, by musel vést k hlubokému zamyšlení nad jevy postmoderního světa, do kterého jsme naplno vstoupili v posledních desetiletích minulého století.

Ve své práci se hodlám zabývat třemi oblastmi, které s postavením křesťanů a křesťanství v recentním období souvisí. Jsou jimi a) popis současné existenciální situace člověka v postmoderní době, b) vztahy mezi pravdou, jak ji vnímají a vyznávají křesťané, svobodou a násilím a c) paradigmaty a podmínkami dialogu mezi kulturami a zejména velkými náboženskými systémy.

Současná pokles, úpadek či úbytek náboženství souvisí se sekularizací. Protože náboženstvím Evropy bylo před začátkem sekularizace křesťanství, jedná se zároveň o odkřesťanštění: pokles a úbytek křesťanství v Evropě. Sekularizace v tomto pojetí má dva

rozměry: na jedné straně pokles významu křesťanství pro fungování společnosti a na straně druhé pokles individuální religiozity.

Dnešní Česko a celá Evropa jsou velice sekularizované, neboť došlo k rozsáhlému poklesu významu náboženství jak pro fungování společnosti, tak pro životy jednotlivých lidí. V průběhu sekularizace však značně změnilo i samotné křesťanství a spolu s tím i křesťanská hodnocení sekularizace. Část křesťanů vždy obhajovala původní podobu křesťanství a sekularizaci kritizovala, zatímco druhá část sekularizaci vítala jako něco, co umožní naplnění skutečného křesťanství. Musíme si také říci, že výsledkem sekularizace není všeobecný ateismus, nýbrž lhostejnost.

Zamysleme se nad nejmarkantnějším aspektem sekularizace, poklesem významu náboženství pro fungování společnosti. Domnívám se, že porozumění tomuto aspektu sekularizace je klíčem ke křesťanskému hodnocení sekularizace vůbec. Proto začnu stručným pohledem na společenský a politický význam křesťanství před začátkem sekularizace.

Zaměříme pohled do druhé poloviny osmnáctého století. V té době totiž ve většině evropských zemí existovalo úzké spojení mezi náboženstvím a politikou a křesťanství plnilo velké množství důležitých společenských funkcí. Křesťanství poskytovalo politické moci ospravedlnění a zdůvodnění a politická moc naopak představovala oporu křesťanství: Panovník vládl z Boží milosti a jako ochránce pravého křesťanského náboženství, ať už jím bylo v daném státě luterské, reformované, anglikánské či katolické. Kvůli tomuto spojení státu s jednou z křesťanských konfesí se tomuto politickému uspořádání často říká konfesijní státy. Politické občanství a s ním spojená práva byla vyhrazena pouze těm, kdo se hlásili k příslušnému vyznání. Státy diskriminovaly konfesní menšiny, ať už přímým zákazem nebo velmi omezenou tolerancí. Habsburská monarchie a rekatolizace českých zemí jsou krásným příkladem tohoto spojení státu s jednou z křesťanských konfesí. Odmítání katolicismu tu bylo v osmnáctém století nejen herezí, ale především zločinem proti státu. Dominantní církve zároveň vykonávaly celou řadu funkcí celospolečenského významu, od vedení matrik až po vzdělávání. Náboženství tak výrazně určovalo charakter celé společnosti a státu.

V devatenáctém století bylo toto spojení státu a jednoho z křesťanských vyznání skončeno. Většina zemí nabízela poměrně širokou náboženskou toleranci a politická práva nezávisle na vyznání. Stát také přebíral značnou část funkcí plněných dříve církvemi.

Konfesijní státy však nebyly ihned nahrazeny státy neutrálními nebo sekulárními. Namísto toho následoval konflikt o podobu nového politického režimu a o místo křesťanství v něm; tento konflikt dominoval evropské politice devatenáctého a první poloviny dvacátého

století. Proto můžeme tomuto období říkat „doba náboženské polarizace“. Hlavním stranami tohoto konfliktu byly konzervativní pravice obhajující starý režim a liberální a později socialistická levice prosazující novou podobu politického a sociálního uspořádání. Dominantní církve, bývalé opory konfesijních států, se v tomto konfliktu postavily na stranu pravice. Boj levice proti starému řádu se tak ve většině evropských zemí stal také bojem proti politickému vlivu církví a za omezení vlivu křesťanství na politiku a na společnost. Konzervativní pravice naopak často bojovala za odstranění levicového nebezpečí a nastolení nového křesťanského režimu. V komunistických státech tento konflikt skončil vítězstvím protináboženské levice a odstraněním náboženství z politiky a z veřejného života. Naopak pravicové diktatury ve Španělsku a Portugalsku znamenaly vítězství pravice a zřízení nových katolických států. Ve většině zemí však konflikt skončil kompromisem obou směrů. To byl také případ české politiky, kde antiklerikální i katolické politické strany nakonec za Rakouska i v Československu vždy spolupracovaly, aby uhájily české národní zájmy proti ohrožení zvenčí.

I tento krátký výčet několika příkladů ukazuje, že sekularizace nebyla jednoduchým či jednosměrným procesem a její výsledky nebyly všude stejné. Jak je zřejmé, politický a náboženský konflikt mohl vést jednak k téměř dokonalé politické sekularizaci – jako v komunistických zemích, nebo ke zvrácení sekularizace a obnovení náboženských států – jako ve Francově Španělsku. Nejčastější případ kompromisu byl samozřejmě také případem sekularizace, neboť význam náboženství v politickém i společenském životě oproti konfesijnímu státům výrazně poklesl. Lze to dobře ukázat na meziválečném Československu: vláda už nevládla z Boží milosti, úkolem státu už nebylo bránit právě křesťanství, školství přešlo do rukou státu, občanské manželství bylo zrovnoprávněno s církevním atd.

Ani v takovýchto podmínkách však křesťanství neztratilo veškerý význam. Zejména po druhé světové válce dominovaly křesťanskodemokratické strany politické scéně v mnoha evropských státech od Německa a Rakouska přes Nizozemí a Belgie až po Itálii. Tyto strany ve svých zemích vybudovaly sociální státy založené na specifické podobě sociálního katolicismu.

Od šedesátých let dvacátého století začalo další kolo poklesu politického a sociálního významu křesťanství. Za prvé, s koncem katolických diktatur na Pyrenejském poloostrově zmizely z Evropy křesťanské státy. Za druhé, začal postupný a dosud nezastavený úpadek křesťansko-demokratických politických stran ve většině evropských zemí. Období od šedesátých let do současnosti můžeme nazvat dobou náboženské fragmentace.

Jaký je současný výsledek procesu sekularizace jako poklesu sociální významu náboženství? Stručně řečeno, společenský a politický význam křesťanství je dnes nesrovnatelně menší než před dvěma staletími. Jedná se o obrovskou změnu v dějinách evropského křesťanství, které bylo po více než tisíciletí spojeno s politikou a hrálo významnou úlohu na všech úrovních společnosti.

Nyní je na místě otázka, kterou si dovolím i v tomto úvodu do celé práce: jak se s touto změnou vyrovnávalo soudobé křesťanství? Byla tato sekularizace vnímána jako pozitivní nebo jako negativní?

Odpověď na tuto otázku je třeba začít pohledem na křesťanství v době konfesionálních států. Spojení náboženství a politiky, státní podpora křesťanského společenského řádu – to vše bylo nejen považováno za křesťanské, ale přímo za klíčovou součást křesťanství. V tomto pojetí spolu stát a křesťanství velice úzce souvisí: Právě křesťanství bude naplněno, teprve pokud bude uplatněno na celou společnost a tedy podporováno státem – celá společnost i stát musí být křesťanské. Mimo tento křesťanský společenský a politický řád není křesťanství vůbec možné – na tom se shodovaly všechna poreformační křesťanská vyznání, od anglikanismu přes kalvinismus a katolicismus až k luterství.

Z tohoto pohledu byl útok na konfesionální stát samozřejmě útokem na křesťanství samotné. Po celou dobu náboženského konfliktu, od osmnáctého až do dvacátého století, byly slyšet křesťanské hlasy tvrdící, že odstranění křesťanského státu povede ke zničení obou – křesťanství i politického řádu. Tento pohled sdílely nejen dominantní církve, ale velice často také církve menšinové, například česká evangelická ještě hluboko do devatenáctého století. Ještě na konci šedesátých let devatenáctého století, na vrcholu konfliktu s liberalismem, český evangelický časopis Hlasy ze Siona trval na tom, že jiný než křesťanský stát je nepřirozený a jako takový naprosto neudržitelný a nestabilní.¹

Z tohoto pohledu je sekularizace nejen negativní, ale přímo nebezpečná a ohrožující samotnou existenci křesťanství stejně jako celý společenský a politický řád. Tento pohled sdílela velká část evropského křesťanstva po celé dlouhé devatenácté století.

Proti tomuto pohledu stála ovšem druhá křesťanská interpretace, která vnímala oslabení politického a sociálního významu křesťanství jako očistění pravého křesťanství. Odluka státu a křesťanství, odchod křesťanství z politiky, to vše umožní, aby se křesťanství zbavilo nepodstatných přívazků a soustředilo na svoji pravou podstatu. Pravou podstatou

¹ Časopis Hlasy ze Siona, 1869, str. 93

křesťanství pak je pěstování vztahu mezi člověkem a Bohem, vztahu, který má změnit celý lidský život.

Z tohoto pohledu je sekularizace samozřejmě pozitivní, neboť osvobozuje právě křesťanství od druhotných nánosů. Naopak, politické angažmá a úsilí o křesťanskou kontrolu společnosti ohrožují pravou podstatu křesťanství.

Z výše uvedeného srovnání pohledu je zřejmé, že spor o politický a společenský význam náboženství v moderní Evropě byl do značné míry střetem dvou interpretací křesťanství. První z nich považovala křesťanský stát a křesťanskou společnost za samozřejmou a nezbytnou součást pravého křesťanství; naopak druhá umístila právě křesťanství do individuálního vztahu víry mezi člověkem a Bohem. Jejich střet nakonec v moderní Evropě skončil naprostým vítězstvím druhého pojetí, tak naprostým, že dnes naprosté většině lidí uvnitř i mimo křesťanství přijde úplně samozřejmé. Jako téměř samozřejmý je pak také v současných křesťanských církvích přijímán názor, že politická a sociální sekularizace byla jednoznačně pozitivní, neboť zbavila právě křesťanství zbytečného balastu.

1. 2. Sekularizace jako pokles religiozity

Začneme v osmnáctém století, v počátku sociální a politické sekularizace. Církev a státy v konfesionálním období se neomezovaly pouze na společenské či politické upevnění pravého křesťanství, nýbrž snažily se upevnit i jeho pozici mezi obyvatelstvem. V sedmnáctém a osmnáctém století tak došlo k obnově misí na téměř celém území Evropy, jejich cílem bylo vštípit obyvatelstvu právě křesťanství podle měřítek vyznání přijímaného v daném státě. Toto misijní úsilí bylo velice úspěšné, takže v polovině osmnáctého století byla evropská populace tak křesťanská jako nikdy předtím. Osmnácté století je pravděpodobně vrcholem pokřesťanštění Evropy. Ve spojení s křesťanským charakterem státu a celé společnosti tak křesťanství bylo do značné míry samozřejmou součástí světa pro naprostou většinu lidí. To vše platí také pro Česko v osmnáctém století a na počátku devatenáctého. Naprostá většina obyvatelstva byla rozhodně katolická, jak ukazuje rozkvět barokní zbožnosti na přelomu osmnáctého a devatenáctého století stejně jako nepřátelství vůči tolerovaný církvím.

Pro další vývoj křesťanské religiozity v moderní Evropě byl klíčový opět tentýž konflikt pravice a levice. Účast církví na jedné či druhé straně tohoto konfliktu byla rozhodující pro religiozitu celých sociálních tříd. Konflikt totiž nebyl omezený jen na politiku, nýbrž zasahoval do všech oblastí života včetně náboženství – například konflikt mezi dělnictvem a buržoasií byl ta ostrý, že se často stalo pro obě strany nemožné setkávat se ve stejném kostele. Když se církve postavily na stranu buržoasie, jak většinou udělaly, odcizily si dělnictvo; když se postavily na stranu dělnictva, jak také občas udělaly, znepráčetily si buržoasii. Třídní konflikt buržoasie a dělnictva samozřejmě nebyl jediným konfliktem tohoto období; současně probíhaly politické konflikty liberalismu a konservatismu, nesčetné etnické konflikty, konflikty náboženských menšin s náboženskými většinami nebo konflikty mezi feminismem a sexismem. Tyto konflikty se navíc složitě prolínaly.

Ať už byla pozice církví v některém z těchto konfliktů jakákoliv, výsledky byly podobné: vysoká religiozita na té straně, kterou církev podporovala, a odcizení od církve na straně opačné. Toto období bylo dobou nebyvalé náboženské polarizace, největších třídních rozdílů v religiozitě, bojovného náboženství a podobně bojovného sekularismu. Právě v této době vznikl moderní evropský ateismus jako masový jev: v sociálních skupinách, které se nacházely v nejostřejším konfliktu s křesťanskými církvemi. Příkladem může být část liberální francouzské intelektuální elity nebo sociálně demokratické německé dělnictvo. Ateismus a sekularismus tak pramenily spíše z účasti na radikální protiklerikální politice než ze sporu vědy a náboženství nebo z filosofické kritiky křesťanství.

Přes poměrně široké rozšíření zůstal ateismus okrajovým jevem. Mnohem častějším výsledkem odcizení mezi církvemi a různými sociálními skupinami byla specifická forma více či méně křesťanské religiozity se silnější nebo slabší vazbou na církev. Naprostá většina obyvatelstva si zachovala členství v některé z křesťanských církví. Naprostá většina se nadále hlásila ke křesťanství, i když se někdy výrazně lišilo od oficiálního křesťanství jejich církve. Tyto formy křesťanství s různě silnými vazbami na církve však byly spojeny se silným protiklerikalismem, odporem vůči církvím a jejich politice.

Na druhé straně konfliktu naopak vznikaly silně církevně orientované formy křesťanství. Typické pro toto období bylo vytváření široké sítě konfesních organizací a spolků, které rozšiřovaly žité křesťanství mimo čistě církevní půdu a umožňovaly prožít velkou část života v tomto světě paralelních křesťanských organizací. Připomeňme si katolické nemocnice, katolické školky, školy a pak i třeba katolické univerzity. Spolky katolických dívek, dokonce, třeba v Nizozemsku kde tyto spolky dosáhly snad největšího rozšíření také katolické firmy a katolické odbory.

Doba náboženské polarizace, zhruba od začátku devatenáctého století do poloviny století dvacátého, je tedy z hlediska poklesu religiozity nejednoznačným obdobím. Ve většině zemí došlo k poklesu religiozity, neboť po destrukci konfesijního státu bylo prakticky nemožné udržet univerzální zbožnost, kterou tento stát nařizoval a vyžadoval. Účast křesťanství v sociálních a politických konfliktech výrazně ovlivnila religiozitu celých sociálních skupin, a to buďto negativně nebo pozitivně, podle toho, na které straně konfliktu se církve nalézala. V některých skupinách nebo dokonce zemích dosáhla religiozita v tomto období historického maxima – v těchto oblastech se například každý týden účastnilo nedělních bohoslužeb kolem devadesáti procent obyvatelstva. Procesy sekularizace tak probíhaly zároveň s procesy sakralizace; de-christianizace současně s re-christianizací.

Změnu přinesla opět šedesátá léta dvacátého století. V poměrně krátké době se západoevropská společnost výrazně změnila. Staré konflikty z devatenáctého století vyšuměly, což se projevilo postupnou krizí tradičních levicových a pravicových politických stran. Příčinou byla zřejmě poválečná hospodářská prosperita spojená s růstem sociálního státu, která zajistila nebyvale vysokou životní úroveň a zároveň sociální jistoty. Spolu s koncem konfliktu pravice a levice se rozpadly i jednotlivé politické tábory, a spolu s jejich zánikem skončila i jejich aliance či naopak nepřátelství vůči církvím a také jejich zvláštnosti v religiozitě či jejím odmítání. Zhruba v šedesátých letech nastal velice rychlý a téměř universální pokles křesťanské religiozity v celé Evropě. Tento pokles byl někde pouze pokračováním předchozí sekularizace, jinde jejím počátkem, celkově však sekularizace v tomto období proběhla všude a ve všech sociálních vrstvách.

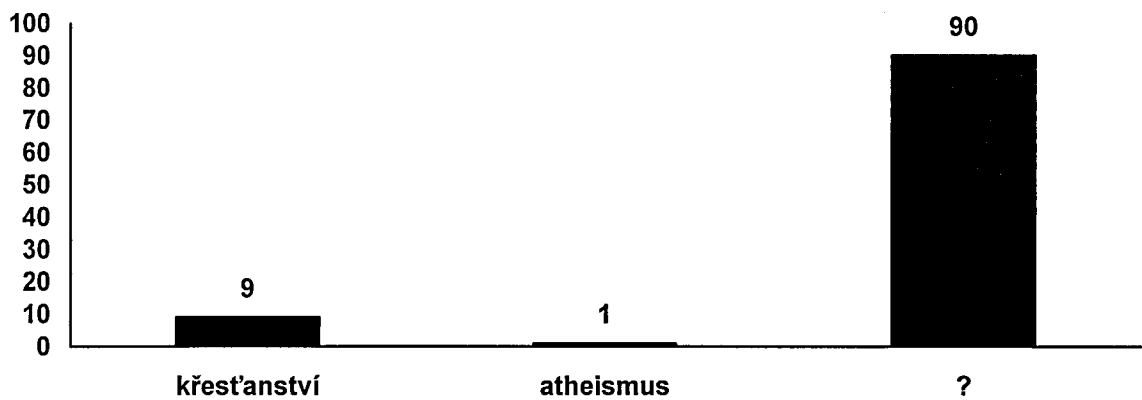
Podobným úpadkem jako křesťanská religiozita však ve stejné době procházel také bojovný a organizovaný ateismus a sekularismus. Zatímco organizované křesťanství toto období poklesu přežilo, masová protiklerikální či atheistická hnutí prakticky zmizela.

Jestliže křesťanství i ateismus prožily úpadek, co je nahradilo? Existují různé odpovědi na tuto otázku: nová náboženská hnutí, spiritualita New Age, nebo třeba obnovený nacionalismus.

1. 3. Vážný důsledek sekularizace české společnosti: lhostejnost vůči náboženství.

Nejdříve několik slov na vysvětlenou, jak souvisí současná situace v Česku se šedesátými léty v západní Evropě. Důvod je jednoduchý: konec komunistického režimu u nás představuje podobný konec starého konfliktu levice a pravice, jaký přinesla šedesátá léta na západě. Komunistický režim byl stále součástí tohoto konfliktu: vítězstvím levice, která učinila ateismus a sekularismus státní politikou. Tato politika přivodila pokles křesťanské religiozity, který na západě nastal z jiných důvodů v šedesátých letech; konec komunistického režimu pak přinesl obdobný pokles ateismu.

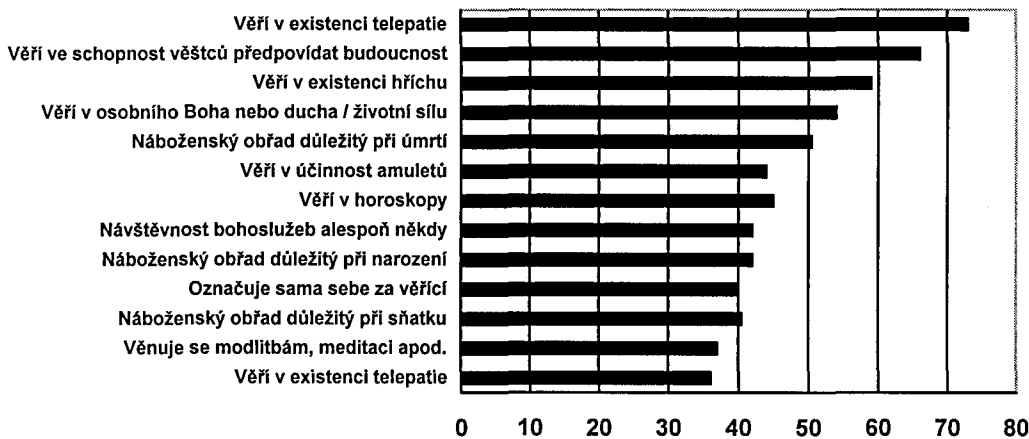
Graf č. 1: Křesťanství a ateismus v Česku



Údaj pro křesťanství je použit z indexu křesťanské ortodoxie, kategorie „velmi silná“ identifikace – Lužný a Navrátilová 2001, s. 94; údaj pro ateismus je počet osob odmítajících všechny projevy nadpřirozena dle ISSP 1998 – viz Hamplová 2000, s. 433

Jak je zřejmé z grafu č. 1, křesťanství i ateismus jsou v české společnosti v naprosté menšině. Kam tedy zařadit onu devadesátiprocentní většinu, která nepatří ani ke křesťanství, ani k ateismu? Snad k nějakému mimo-křesťanskému náboženskému směru nebo nějaké nové spiritualitě? Výsledky sociologických výzkumů tento názor potvrzují, neboť se v nich k víře v nějaké nadpřirozeno či k nějaké náboženské praxi přiznává poměrně velká část obyvatelstva, jak ukazuje graf č. 2.

Graf č. 2: Náboženství v současné české společnosti

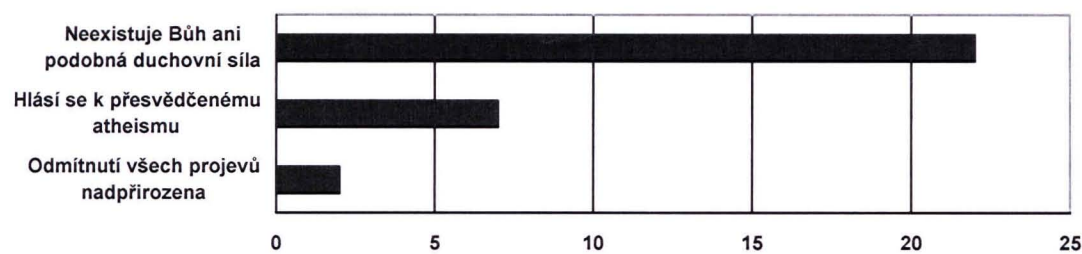


Údaje pochází z výzkumu ISSP 1999 (viz Spousta 1999) a ISSP 1998 (viz Hamplová 2000, s. 433)

Ten evidentně vyvrací názor, že naprostá většina české společnosti je nenáboženská a ateistická. Téměř tři čtvrtiny populace věří v telepatii, dvě třetiny ve schopnost předvídat budoucnost, více než polovina v existenci Boha či nějaké nadpřirozené síly, v hřích a považuje za důležitý náboženský obřad při úmrtí. Kolem čtyřiceti procent obyvatelstva věří v účinnost amuletů a v horoskopy, navštěvuje náboženské bohoslužby, označuje se za věřící, věří v posmrtný život a modlí se se či medituje. To vše potvrzuje názor, že víra v nadpřirozeno zůstává i v české společnosti vysoká, přestože se už nejedná o tradiční křesťanskou religiozitu.

Tento názor je potvrzen i nízkým procentem lidí odmítajících veškeré projevy nadpřirozena či hlásící se k ateismu, což ukazuje graf č. 3.

Graf č. 3: Atheismus v současné české společnosti



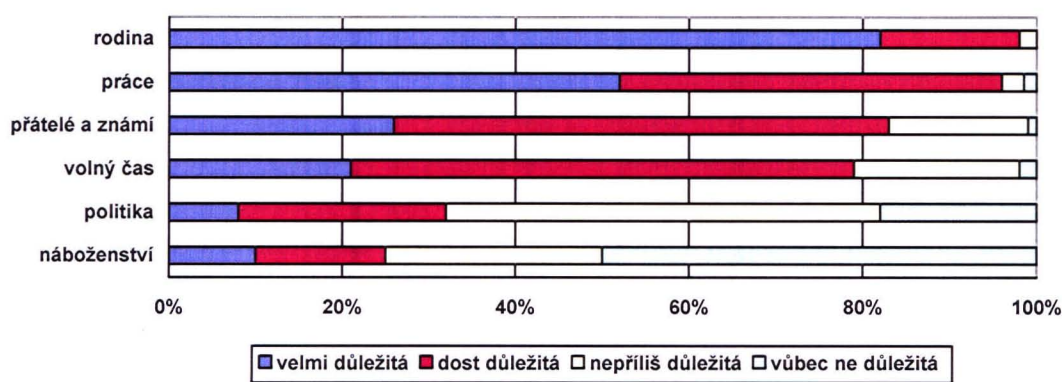
Údaje pochází z výzkumu ISSP 1999 (viz Spousta 1999) a ISSP 1998 (viz Hamplová 2000, s. 433)

Pouze o něco více než pětina obyvatelstva je přesvědčena, že neexistuje Bůh ani podobná nadpřirozená síla, pouze necelých osm procent se hlásí k rozhodnému ateismu a pouze jedna osoba ze sta odmítá všechny projevy nadpřirozena či náboženská přesvědčení.

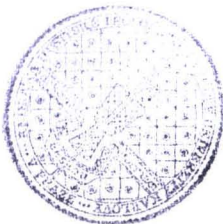
Poměrně značná popularita víry v nadpřirozeno a jenom málo rozšířené odmítání této víry tedy nasvědčují tomu, že česká společnost není zdaleka tak sekularizovaná, jak se někdy říká. Pro současnou českou společnost je tedy typický jednak proces odcírkevnění, jednak vysoké rozšíření netradiční religiozity. Tento názor je v současné době značně rozšířený.

Jsem však přesvědčen, že tento názor přehlíží důležitý aspekt současné náboženské situace v Česku, kterým je podle mne velmi rozšířená lhostejnost vůči náboženství. Sociologické průzkumy totiž ukazují, že naprostá většina obyvatelstva považuje náboženství za zcela nedůležité pro své životy.

Graf č. 4: Důležitost základních hodnot v Česku

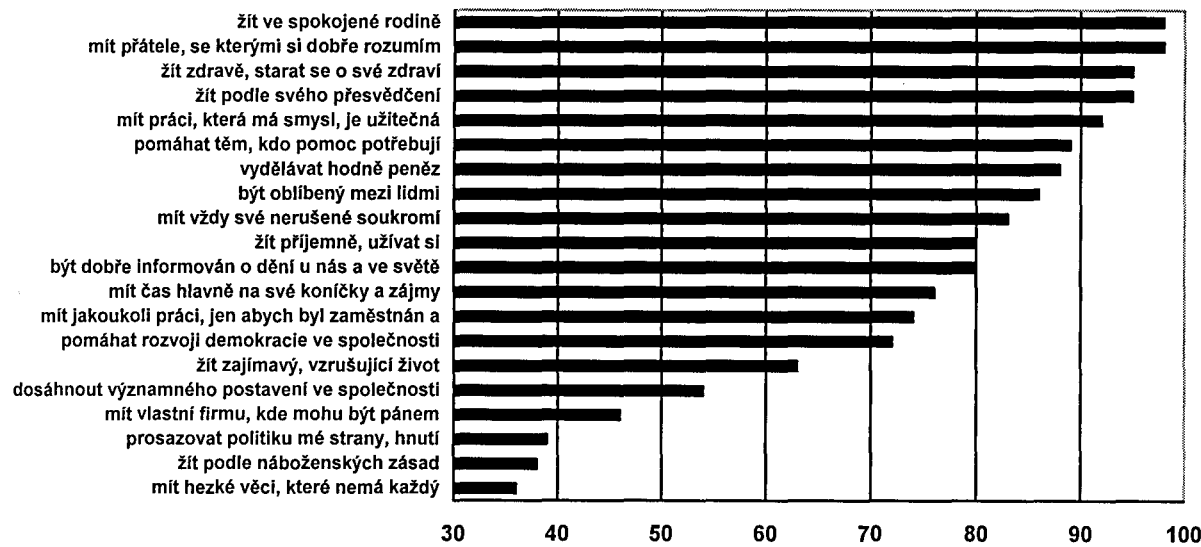


Z výzkumu EVS 1999 – viz Sousta 1999



Graf č. 4 srovnává důležitost několika životních hodnot podle nedávného sociologického výzkumu a odhaluje mizivý význam náboženství ve srovnání s ostatními hodnotami. Náboženství je podstatně méně důležité než rodina, práce, přátelství či volný čas – ty označilo za velmi či dosti důležité vždy více než osmdesát procent dotázaných, zatímco náboženství pouze necelých dvacet. Naopak za naprosto nedůležité označila náboženství téměř polovina, kdežto u oněch čtyř hodnot nikdy ne více než dvě procenta. Význam náboženství pro životy lidí se tak blíží pouze významu politiky, ale je podstatně nižší i v tomto případě. Graf č. 5 nabízí podobné srovnání pro větší počet hodnot a opět ukazuje, že náboženství patří ke zcela okrajovým hodnotám.

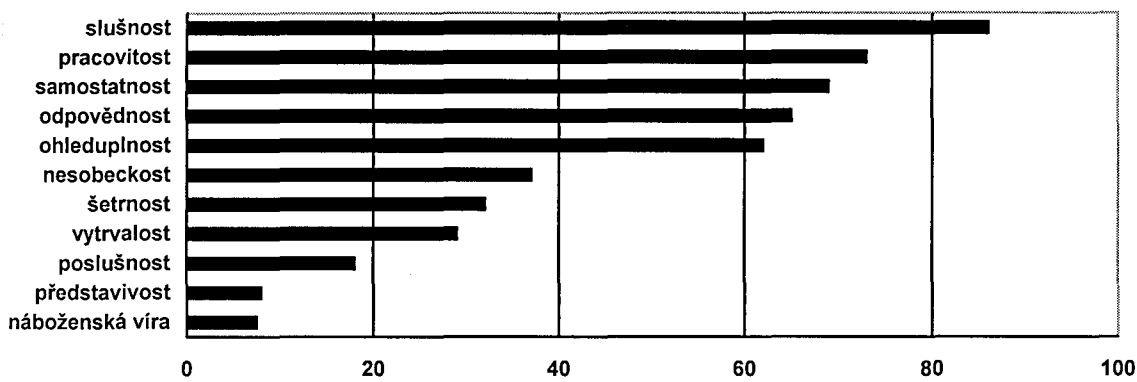
Graf č. 5: Důležitost životních hodnot v Česku



Výzkum CVVM, viz Šamanová 2004

Stejný výsledek nabízí i graf č. 6 srovnávající důležitost vybraných vlastností při výchově dětí. Náboženství opět skončilo na posledním místě, se značným odstupem za nejdůležitějšími hodnotami.

Graf č. 6: Důležitost vlastností při výchově



Z výzkumu EVS 1999 – viz Spousta 1999

Ze všech tří srovnání vychází stejný závěr: pro naprostou většinu lidí v současném Česku jednoduše není náboženství důležité. Pro současnou situaci tedy není určující ani rozhodné přihlášení se k náboženství, ani rozhodný ateismus; typická a nejdůležitější je spíše lhostejnost vůči náboženství i ateismu. Jinými slovy, je téměř úplně jedno, čemu lidé věří nebo nevěří, protože jejich víra či nevíra mají malý význam jak pro ně samotné, tak pro společnost.

I když je situace v českých zemích v evropském kontextu extrémní, neboť Česko je nejvíce sekularizovanou zemí Evropy, není nijak zvlášť výjimečná. Typickým výsledkem evropské sekularizace totiž není zánik náboženství ani ateistická společnost, ale pokles společenského významu náboženství a náboženská lhostejnost. Náboženská lhostejnost se stává většinovou orientací, zatímco lidé rozhodně se hlásící k náboženství nebo k ateismu se naopak stávají malou menšinou.

Tím se liší současná situace nejen od osmnáctého století, ale také od první etapy evropské sekularizace. V situaci politického, společenského, národního a náboženského konfliktu, která převládala v Evropě v devatenáctém století, proti sobě často stály strana rozhodně náboženská a rozhodně protináboženská. Devatenácté století a první polovina dvacátého proto byla na jedné straně obdobím upevňování evropského křesťanství, na druhé straně obdobím bojovných útoků na náboženství. Tento konflikt však skončil a bojovné náboženství i bojovný ateismus se ocitly na společenské periferii.

1. 4. Křesťanské hodnocení sekularizace

Především je třeba říci, že v křesťanském prostředí chybí pochopení pro sekularizaci, jak jsem ji právě shrnul. Pokles křesťanské religiozity je samozřejmě příliš zřejmý na to, aby byl přehlédnut. Křesťanská hodnocení se však v naprosté většině mýlí v tom, co je výsledkem sekularizace.

Zejména v protestantské teologii bylo a často stále je velice rozšířené pozitivní hodnocení sekularizace jako osvobození od náboženství či od přehnané sakralizace toho, co je a má být světské.² Sekularizace jako osvobození od náboženství umožňuje osvobození a pravé křesťanské víře – sekularizace je tedy jednoznačně pozitivní. Takový pohled je sice přitažlivý, ale domnívám se, že ne zcela věrohodný. Pro většinu lidí vždy bylo křesťanství také náboženstvím a případný rozchod s náboženstvím. Budoucí směřování takto sekularizované společnosti jsou dvojí: směřování ke lhostejnosti a směřování k hledání alternativní víry či náboženství.

Úpadek křesťanství nepřinesl osvobození křesťanské víry, nýbrž spíše nástup náhražkových náboženství, především náboženství sekulárních, od nacionalismu přes nacismus až ke komunismu. Tento pohled na sekularizaci je samozřejmě více kritický, ale domnívám se že takové jednoduché tvrzení je rovněž dosti problematické. Je velmi pochybné, zda nacionalismus nebo komunismus jsou moderními náhražkovými náboženstvími, a především je otázkou, zda sekularizace vytváří duchovní prázdno. Většinou totiž sekularizace vede obvykle spíše k nezájmu o náboženství, než o případné náhražky.

Podle dalšího náhledu sice došlo k odkřesťanstění, ale na místo křesťanství nastupuje nová alternativní religiozita. Pro současnou situaci tedy není typický ateismus a nezájem o náboženství, ale naopak duchovní hledání. Toto hledání však není vázané na tradiční křesťanské církve, nýbrž se orientuje na duchovní hodnoty a zkušenosti pocházející z nejrůznějších náboženských tradic. V tomto pojetí sice není sekularizace hodnocena vyloženě pozitivně, ale je chápána spíše jako výzva než jako nebezpečí.

Existuje samozřejmě také bojovně odmítavý pohled na sekularizaci, podle něhož odkřesťanstění vede nejen k úpadku církví, ale také k úpadku klíčových hodnot, což ohrožuje celou naši civilizaci. Podle tohoto názoru jsou křesťanské hodnoty základem soukromého i veřejného života. Bez křesťanského základu se ocitne v ohrožení demokracie, tržní ekonomika, společenská solidarita a sociální stát, světový mír, životní prostředí, ale také

² Toto pojetí v českém prostředí zastává v poslední době například Pavel Keřkovský

rodina, manželství, výchova dětí atd. Považuji také tento názor za problematický. Navzdory masivnímu odkřesťanštění od šedesátých let dvacátého století zatím žádná západoevropská země nevykazuje více symptomů předpovídání krize než za předchozí dvě století, kdy křesťanství mělo mnohem větší vliv. Naopak, sociologické výzkumy ukazují nárůst celkové životní spokojenosti u většiny obyvatelstva.

Nyní se tedy budeme zabývat existenciální situací člověka v postmoderní době podrobněji a se zřetelem na vývoj myšlení v recentním období.

2. Diagnóza doby

2. 1. Náboženství a společenské procesy modernizace

Každý pokus určit společenskou pozici evropského křesťanství naráží na protikladné tendence a na vývoj plný kontrastů. To je základním znamením naší epochy. Modernu a vše, co v ní existuje, lze dostatečně pochopit jen tehdy, vezmeme-li v úvahu její protiklady a ambivalence. Součástí dialektiky osvícenství je, že modernu můžeme objasňovat pouze prostředky dialektiky. To platí i pro určení aktuálního vztahu křesťanství a společnosti v evropském i světovém kontextu. Také aktuální poměry mezi náboženstvím a společností mohou být výstižně charakterizovány pouze stručnou protikladnou formulací: „Sekularizace kultury“ – „návrat náboženství“.

Fenomén „náboženství“ už nemá v moderních společnostech jasné obrysy. Náboženství se na jedné straně vytrácí. Situace etablovaných církví a vyznání se stává vzhledem ke klesajícímu sociálnímu uznání, krizi předávání jejich učení a morálních zásad očividně překerní. Na druhé straně, třebaže na jiném poli, prožívá náboženství vzestup. Nevypařuje se náboženství, nýbrž vypařují se nábožensko sociologické „teorie vypaření“. Kde se náboženství ještě nebo už zase vyskytuje, tam ovšem existuje v plurálu. Dochází k disperzi náboženského, k rozptýlení do mnoha forem a funkcí. Šíře spektra sahá od synkretických mytologií přes esoterické scénáře životního stylu až po fundamentalistické malé akcionáře křesťanství a islámu nebo po difúzní podoby „civil religion“. Rozptýlení znamená pluralizaci a individualizaci. Obojí má své výhody i nevýhody. Individualizovaná a privatizovaná religiozita je zakotvena v pozemském životě a může se na základě své blízkosti životní cestě člověka chopit normujícího, názory a identitu vytvářejících funkcí. Zůstává však na hony vzdálena každému rozhodnému vlivu na „velké“ politické a hospodářské společenské instituce. Rozptýlení proto znamená odsunutí na okraj a ztrátu důležitosti. Neznamená to však vyloučení z kultury a společnosti.

Co platí pro náboženství, to je třeba říci také o moderně. Přes nesčíslné proslovy na rozloučenou, které byly ohledně moderny doposud zveřejněny, nadále existuje. Stálá platnost moderny je ovšem určována tím, že se uskutečňuje v dialektice zanikání a nových začátků. Toto je také osudem náboženství v moderně. Náboženství a moderna mají společné to, že pro ně neexistuje kontinuální, lineární, nepřetržité trvání. Kdo je svědkem eroze náboženství a moderny, pozoruje též jejich další vzestup. Tato současná přítomnost protikladných tendencí

není pro novodobé duchovní a sociální dějiny ničím novým. V novověku se neustále střídala osvícenská hnutí s ustupováním před dosaženým „světem zbaveným kouzla“ (M. Weber). Novinkou je, že to odčarované nemizí, nýbrž se proměněné, rozptýlené znovu vrací. Diagnostické doby zaznamenávají už několik let trend k „nové“ religiozitě, který lze vyčíst z nečekané konjunktury mýtu a mystiky, gnóze a metafyziky, meditace a esoteriky. Stále častěji se objevuje požadavek rehabilitace a nového zpracování mýtický náboženských výkladů světa. Ty mají – přinejmenším v oblasti individuálního způsobu života – fungovat jako opora pro modernizační a inovační kroky vědy a techniky a připravovat v nepřehledném světě alternativy pro úkoly, které z principu nemůže vykonávat rozum (jedná se o úkoly, jež řešila klasická metafyzika), totiž úkoly orientace v chování, nalézání identity a zprostředkování smyslu. Náboženství zde reprezentuje to, co člověk nemůže nechávat za sebou, pokud chce postupovat kupředu. Je zástupcem toho, co člověku chybí, když má všechno a přesto nemůže disponovat s celkem své životní skutečnosti. Poptávka tohoto druhu přichází nečekaně především proto, že doposud bylo v běhu moderního světa odvozováno východisko pro osud „jiného“ jen z vědy a techniky.

Tyto procesy budeme dále sledovat ve stylu nábožensko sociologického zajištění stop ve třech krocích. Na začátku stojí krátká reflexe nad aktuální konstelací veličin „náboženství“ a „společnosti“. A již zde se vynořuje pozoruhodné zjištění, že vztah mezi nimi je možné určit pouze dialekticky: jako sekularizaci kultury a jako sebezachování náboženského ve smyslu jeho sociokulturní nepostradatelnosti. Na pozadí tohoto dojde jednotlivě k pouze dialekticky popsatelným procesům modernizace, které spolurozhodují o přijatelnosti a důležitosti obsahů křesťanské víry. Přitom jde o formy křesťanské současnosti, které je možno prokázat jako kriticky konstruktivní nesoučasnost vůči dobové ekonomice a dobovému povědomí moderny. Zajištění přijatelnosti obsahů křesťanské víry v sekulární kultuře, která nicméně na cestě sekularizace uvolňuje nábožensky produktivní síly, je tématem závěrečného zkoumání problémů náboženské komunikace.³

³ HÖHN, Hans-Joachim: *GegenMythen. Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart*, Freiburg/Basel/Sien 1994, s. 150, ISBN 3-451-02154-4

2.2. Dilema moderny: Nemožnost odmítnutí „jiného“ na základě vědy a techniky

Dlouhý čas platilo jako předpověď se stupněm nejvyšší pravděpodobnosti, že náboženství bude ve znamení velkého úpadku. Zdálo se, že bude jen otázkou času, kdy v moderně zcela ztratí svou funkci a pozici. Moderní kultura je sekularizovaná nepochybně ve smyslu oddělení církve od státu a stejně tak ve smyslu dalekosáhlého převedení skutečností nadpřirozených na přirozené, ve smyslu posunutí dějin spásy do polohy čistě světu imanentních událostí, ve smyslu nenáboženského přivlastnění náboženských motivů a obsahů. Ve skutečnosti se muselo náboženství o řadu kompetencí rozdělit se sekulárními instancemi nebo jim je muselo odevzdat: od výkladu světa přes oprávnění k vytváření společenství a etických norem až po zacházení člověka s hlubinami jeho duše. Zároveň získalo větší kulturní přijatelnost při odhalování projekčního, odcizovacího a iluzivního charakteru názorových systémů a pohledů na svět orientovaných na transcendentno. Mezitím se však stalo zřejmým, že náboženství disponuje prvky, které odolávají osvícenství, sekularizaci a pokroku, takže kategorické rozloučení se s ním bylo ukvapené.

Tvrzení, podložené dobovými technicko-industriálními argumenty, že všechno náboženské musí následkem sekularizace zákonitě zakrnět, se ukázalo jako ve velké míře neplatné. Nová otevřenost pro všechno duchovní, nové dotazování se po transcendentnu, nové hledání svatých míst a okamžiků jsou výrazem dalekosáhlých potíží moderny, která toho očividně naslibovala příliš mnoho. Její projekt ovládnutí přírody, rozšíření hospodářských možností pro uskutečnění individuální identity moderního subjektu, se zaplétá do protikladů. Úsilí o osvobození člověka od přírodních daností se zvrhlo v ekologicky destruktivní síly. Byrokratické plánování se proměnilo v rušivé potenciály pro mikrosvěty života. Technicky industriální dobytí světa vede k odcizení od skutečnosti. Za emancipaci platí mnozí současníci samotou, za autonomii přetěžováním. Moderní víra v pokrok vládnoucí dějinám, který se nezadržitelně prosazuje, ztrácí své stoupence.

Hlavní myšlenky moderny se staly obtížně předávatelné poté, co vzhledem k ekologické krizi stavění rozumu a pokroku na stejnou rovinu skrze odhalení jejich záporných stránek vede k jejich popření. Potíž tohoto vývoje se vyjadřuje v neposlední řadě otázkou, na čem ještě chtějí věda a technika založit svůj nárok na převahu nad mýtickými náboženskými myšlenkovými tradicemi, když nakonec vedou jen ke zničení přirozených základů života. Neměli bychom se pak vrátit k formě archaických kultur, ve kterých je skryto to, co v

novodobém rozumu postrádáme: „celistvá“ orientace integrující život, myšlení a jednání ve všech jeho dimenzích, ve které je již obsažena vlastní pravda o člověku, světě a dějinách? Neměli bychom se odvrátit od oněch instancí, zaměřených na „technické vědění“, které svou účelově racionální instrumentalitou ruiny člověka i přírodu? Není na čase, snažit se o „vědění vedoucí k porozumění“, které člověka znovu uschopní k životu ve shodě s přírodou? Neukrývají v sobě mýtus a náboženství „vědomí života“, které pomáhá kreativně zvládnout základní konflikty a krize růstu člověka, které může smysluplně strukturovat a integrovat jeho životní praxi? Není zapotřebí protilátky pro ztrátu smyslu pro utopii a nedostatek fantazie moderního „business as usual“? Nepotřebujeme si naléhavě vzpomenout na to, co způsobuje, že uprostřed vši sebespokojenosti s dosaženým a všeho vyrovnání se s tím ztraceným jsou takováto stanoviska potlačena a zakrněním schopností hledat „skutečný“ život?

Hranice moderny označují v západních společnostech především ona místa, na kterých je zřejmé, že se novodobé sekularizační a modernizační procesy v průběhu času sami vyčerpají. Vytvářejí tak místo pro něco, co dříve zaměnily za svá nesplnitelná zaslíbení pokroku. Moderna nastoupila, aby dala vzniknout formaci kultury a společnosti, která si své normativní základy stanovuje sama. Chtěla se zříci jejího zakotvení v nábožensky metafyzických jistotách nebo v nezpochybnitelných tradicích. Nejvyšší instancí zodpovědného způsobu života, spolehlivých orientací ve světě a všech filosofických snah o zdůvodnění měl být rozum. Cíle oné doby, ve které přijde rozum k moci jsou: dospělost a suverenity subjektu, mobilizace všech sil pokroku, zrychlení procesu získávání vědomostí a jejich praktického uplatnění s cílem rozumem určovaného utváření světa. Mezitím však proces ovládnutí světa jako neomezené uskutečnění autonomie člověka ztratil tempo. Moderna vstoupila do fáze, ve které určují společenské jednání stinné stránky pokroku. Průmyslová produkce blahobytu je překrývána nesnázemi, které jsou připisovány paradigmatu průmyslového růstu. Ve zpětném pohledu se jeví sociální dějiny moderny jako závodění techniky vědeckých snah v odstraňování přirozených ohrožení lidského života, se stále dále se objevujícími riziky, které s sebou nesou technika a věda, které však nelze zvládnout jim vlastními prostředky.

Moderna je očividně v naplnění svých projektů odkázána na jiné síly, než jí dávají k dispozici věda a technika. Žije z předpokladů, které jí nezaručují, a z obsahů, které nemůže vyprodukovat sama ze sebe. Zjevně existuje také to, co je technicky neodvoditelné, ekonomicky nespočitatelné a politicky nepoužitelné. Pokud se tím ale pohrdá, připravuje to moderní společnosti o jejich budoucnost. Novodobé vědě se očividně podařilo v zacházení se světem přivést na světlo vždy jen „poloviční pravdu“. Proto jsou hledány alternativy forem vnímání toho, co je na technice netechnické, v hospodářství ne-ekonomické, na politice

nepolitické a co bylo dosud přehlíženo, sráženo, vytlačováno na okraj. Kde nároky a zklamání moderny nedozírně překračují její vymoženosti a přísliby, tam je nepochybně třeba hledat v modernou přehlížených, utlačovaných a potlačovaných vzorech vnímání ony impulsy, které mohou odkrýt novodobému rozumu již nepřístupné vědomí podmínek a zákonů bytí.

Když se vzhledem ke krizi a konfliktům moderny hovoří o hranicích moderny, pak tím ovšem nemůže být míněn její konec jako naplnění ani jako zastarání. Je nedokonalá, protože není hotová se svými projekty, a přesto není překonána, neboť v dohledu není žádná kulturní formace, která by se stala její následnicí. V tomto ohledu poskytuje moderní kultura přes své zlomy a nesourodosti nadále podmínky, za kterých se mohou stát účinnými náboženské názorové systémy. Definuje – včetně odpovídajících „dekonstrukcí“ – též kontext, ve kterém je třeba diskutovat o společenské důležitosti náboženství a o intelektuálním připsání jeho nároku na platnost. To platí také pro všechny pokusy určit sociální pozici a kulturní funkci křesťanství. Bez odpovídajícího propůjčení se běhu světa a duchu doby, se křesťanům nepodaří přijít na stopu smyslu bytí v konkrétní době a nebudou moci dát životu v této době více hloubky.

2. 3. Perspektivy křesťanské současnosti

Často vyčítané zaostávání křesťanství vzhledem ke kulturnímu standartu moderny ho uvádí kromě jiného do (církevně zaviněného) vztahu nepřroduktivní nesoučasnosti vůči přítomnosti. Neznamená však a priori vzdálenost od reality a odcizenost světu. Spíše se zde skrývají četné impulsy pro hledání v době, která se jeví pro křesťanství jako nejistá. Ale jeho společenský význam se ukáže zřejmým tehdy, když se ukáže, že moderní svět nevede jen ke ztracení styčných bodů náboženské interpretace světa. Je třeba ukázat, že právě posuny, zúžení a rozpory společenského zacházení s podobami času (minulostí, přítomností, budoucností) jsou místy, na nichž může být nově zaznamenána stopa křesťanského zakoušení doby a světa.

Některé pohledy na změnu v základech a výsledcích sociální proměny nám nadále ukáží, že dnes jsou to právě ony momenty kritické nepostradatelnosti a konstruktivní nesoučasnosti, které reprezentují křesťanství.

2. 3. 1. Moderna a metafyzické otázky

Moderna zjevně zkapalnila všechny pevné veličiny sociálního života. Už to není to odedávna osvědčené, už to nejsou ani toužebně očekávaná zlepšení, nýbrž spíše obávaná nebezpečí budoucnosti, které určují přítomnost. Přítomnost je zaplavována problémy budoucnosti a zároveň budoucnost je zatěžována našimi současnými těžkostmi. Naše ekologické problémy můžeme řešit sotva ještě jinak než že uvalíme náklady na odstranění civilizačního odpadu na nastupující generace – v tiché naději, že vědecký pokrok pak umožní dokonalé odstranění např. i atomového odpadu. Na druhou stranu ztěžuje právě neustálý pokrok v poznávání možnost zaměřit se v přítomnosti na budoucnost. Neboť čím rychleji narůstá množství inovací, tím těžším se paradoxně stává předvídaní budoucích životních situací. Situace, pro které získáváme znalosti, nastávají ve skutečnosti stále vzácněji. Nikdy se plně „nevyučíme“, protože to, co se naučíme rychle zastará. Zvědečtění naší civilizace proto nerozmnožuje naši jistotu v orientaci. Místo abychom se vzrůstem poznání a vzdělání se stali jistějšími, sklouzává moderní člověk neustále zpět na stupně těch, pro které je svět převážně neznámý, cizí a neproniknutelný. V tomto ohledu došlo k pozoruhodné výměně rolí. Namísto náboženství je nyní věda v podezření, že je příčinou lidské odcizenosti světu. Věda zrychluje produkci nejistoty z budoucnosti.

Početné dobově diagnostické a kulturně kritické studie dokládají vzhledem k permanentním inovacím a modernizacím v technicky průmyslové kultuře enormní potřebu kontinuity. Touha po důkladné znalosti skutečnosti se váže na to, co člověk nemůže nechat za sebou, chce-li postupovat kupředu. Moderna je věkem urychlování. Vše se zde má stávat stále rychlejším a tím lepším. Je třeba neustále poznávat to lepší ze skutečnosti a nezastavit se dříve, než je toto lepší také uskutečněno. Urychlení jsou však možná pouze tehdy, když mají nejen fungovat jako tato opora. Nemělo by to poskytovat použitelné technické vědomosti, nýbrž připomínat to na té či oné straně vědy a techniky, co je pro člověka nepostradatelné a co z vlastní síly nikdy nemůže uskutečnit.

Křesťanská forma takového „sociální anamnézy“ (srov. Sk 3,11-26; 7,1-53) nenechává věcem volný průběh, nýbrž ho přerušuje. Při svém pokusu konfrontovat přítomnost s těmi počátky a základy lidského bytí, kterých si nelze nevšímat, nesmí ovšem křesťanství podlehnout tlaku na opakování se, kterému je vystavena pozdní moderna. Žádoucí je netradicionalistické zacházení s tradicemi. Kdo žije s tradicemi, existuje nejen v krátkodobých

intervalech; vyzná se nejen ve vlastní epoše, což zvyšuje šanci, že se jednou učiněné historické chyby již nebudou vyskytovat. Kdo však to minulé konzervuje a žije pouze a jen z tradic, ten vede život z archívu. Rozporem v moderně je, že právě to nové se rychle stává všedním. Musí ustavičně produkovat něco nového, aby zůstala moderní. Obsahová náplň moderny zahrnuje proto přibývajícím měrou formu plagiátu; v architektuře, literatuře a umění vůbec dominují pocity děja-vu. Při recyklaci minulého je jednoduše jen změněn jeho design.

Panuje dialektika nového a stále stejného. Moderna setrvává ve „zběsilém klidovém stavu“. Není se proto čemu divit, když v intelektuálních kruzích kolují řeči o „konci dějin“; Myšlenkové dějiny jsou uzavřené a novým impulsům nejsou průmyslové společnosti přístupné. Co slaví svůj úspěch i nadále, je socioekonomický aparát masové kultury. Hnací síly jsou technicko vědeckého druhu, ty kulturní fungují pouze ještě jako dekorace, jsou podružného významu. Pokud nechce křesťanství patřit k odloženým utopiím, pokud chce být ještě více než existencialismem z druhé ruky, pak musí být schopno něčeho většího než konzervujícího zacházení se svými hlavními myšlenkami. Svou úlohu plní a na vrcholu dobové aktuálnosti se nachází, když obžaluje velké naděje, touhy a sny člověka z jejich polovičatého naplnění. To zahrnuje protest proti uvědomělému cynismu, který by chtěl člověka učinit oproštěným od všech přání, aby se tak stal šťastným. V odporu proti redukci toho, co člověk očekává od budoucnosti a od života, se manifestuje současnost, která v křesťanství spatřuje více než nabídku náboženské kompenzace člověku, ošizeného technickým pokrokem a konzumismem.

2. 3. 2. Všednost pokroku a křesťanský naplněná doba

Modernizace je zbavení kouzla. V procesu pokroku vědy a techniky podléhají jejich poznatky a produkty nezastavitelnému procesu trivializace. Vědci sice občas objeví něco senzačně nového, avšak důraz tohoto nového spočívá v poukázání na ony souvislosti, které vedou k tomu, že se na to nové muselo přijít, takže se vlastně již nejedná o nic nového, tj. překvapujícího, netušeného, pozoruhodného, nepředvídatelného. To nové zůstává existenciálně bez následků. „Převrat v pohledu na svět z hlediska fyziky již není převratem v ohledu svět člověka.“⁴ Orientace ve světě se zdá být možná pouze skrze soustředění se na struktury a procesy, které se dají určit funkčně. Tímto zákonem „redukce komplexnosti“ (N.

⁴ TENBRUCK, Fridrich: *Der Fortschritt der Wissenschaft als Trivialisierungsprozess*, in: STEHR N./KÖNIG H., *Wissenschaftssoziologie*, Opladen 1955

Luhmann) se řídíme v mnoha oblastech sociálního života. Zkracujeme jazyk zpět na piktogramy, potlačujeme „analogické“ myšlení ve prospěch „digitálního“ a připravujeme se na to, že vytvoříme genetickou technikou člověka bez nežádoucích vlastností. Ve všem dominuje snaha zahladit všechno rušivé, náhodné, zneklidňující, provokativní, nepohodlné. To zase podporuje příjmy toho podnikání, které chce kompenzovat vzniklou monotónnost, nedostatek překvapení a událostí skrze nákladné pobídky nejrůznějších zážitků.⁵ Široká škála sahá od nákupních středisek maskovaných jako zábavné parky přes velkoměstská prostředí poskytující rozptýlení a zábavu až po mystický způsob krácení volného času na poli esoterické scény.

Křesťanská víra neusiluje o žádné nové začarování světa, nýbrž o zbavení technicko-průmyslového pokroku jeho triviálnosti. Proti jeho nivelizačním tendencím se zaměřuje na diferenciaci horizontů lidských zkušeností. Ptá se na to, co je vzhledem k člověku ve hře a co může být skrze takového pokroku prohráno. Staví se proti pokusům odnaučit člověka žasnout i naříkat, otupit jeho smysly pro vnímání všeho, co je jedinečné, neodvoditelné a nespočitatelné. Činí člověka citlivým pro věci, které dostáváme buď jako dar nebo je nedostáváme vůbec. A činí ho citlivým pro dobu, ve které ho tyto věci potkávají, pro jedinečnost okamžiku, pro „kairos“, který rozhoduje o zdaru či nezdaru určitého dění (srov. Kaz 3,1n, Mt 16, 1n, L 12,26).

Převaha lineárního pojetí času dala zapomenout, že jsem zasazení do množství časových rytmů a odlivů a přílivů skutečnosti. Videorekordéry, CD a DVD přehrávače sklouzí k tomu, abychom mohli konzumovat produkty nezávisle na okamžiku jejich vzniku, tak jako potravinářský průmysl přináší po celý rok na jídelní stůl ovoce i mimo sezónu. Mnohé věci a vztahy však mají „svůj čas“, který potřebují, aby mohly dozrát. Tento čas je jim ovšem stále méně poskytován. Často se odstupy mezi produkcí a spotřebou, mezi událostí a reflexí staly již tak nepatrnými, že zde vládne „instantní efekt“. Neškodnou součástí této „sekundové kultury“ jsou rychločistírny, telekomunikace, restaurace s označením Fast-food, mikrovlnné spotřebiče, videoklipy. K tomu však také patří skutečnost, že vnímání člověka je stále povrchnější, neboť může pohlížet na moderní věci jako z vlaku, ve kterém sedíme proti směru jízdy: vnímáme je teprve tehdy, když už se s námi rozloučily.

Věk urychlování si namlouvá, že způsobuje pohyb kupředu (pokrok). Avšak čím větší je tempo sociální evoluce, tím méně probíhá přímočaře a rovnoměrně. Dochází k vytváření virů a kruhů, ve kterých sice panuje vysoká oběhová rychlost, které však nevedou k žádné změně

⁵ Srov. SCHULZE, G: *Die Erlebnisgesellschaft der Gegenwart*, Frankfurt/New York 1992

místa v celku. Kulturními jevy tohoto druhu jsou seznamy toho, co je „in“ a co je „out“, módy a trendy životního stylu. Šance křesťanství zde spočívá v reprezentování skutečností, které hledají lidé zrychleného světa, který jim brzy bude „přespříliš rychlým“, tzn. stane se jim nepřehledným, zmateným, povrchním, protože všechno to, co se děje ve světě, bude ve své triviálnosti „příliš málo“. Kdo chce dozrát v tom, co je větší než on sám, kdo sází na to, co nemůže zastarat, potřebuje vztah k času a k tomu patří umění čekat, zastavit se, nechat něco být, přestat, nechat vstoupit. Znakem takové kultury je schopnost nechat k sobě přijít blíž to neznámé, cizí a jiné a nepřipravit to o vlastní bytí ani ukvapeným přijetím, ani věčným ignorováním. Náboženství a víra hájí tyto okamžiky a prostory, ve kterých má doba zůstat svobodná od ekonomického vykořisťování a funkční účelnosti.⁶ Takového časové prostory jsou zdroji smyslu a svobody.

2. 3. 3. Individuální čas a bytí

Časová tíseň a nedostatek času jsou determinanty kultury moderní doby. Kdo chce mít něco ze života, musí si pospíšit. V epoše, ve které je stále méně času pro stále více potřeb, nabídek a požadavků, se stává časové omezení lidské existence zřejmějším než kdy jindy: tedy že člověk je bytostí s konečnou dobou života, avšak s nekonečnými touhami. Zatímco v „křesťanské západní Evropě“ byl pozemský život zaměřen na transcendentní „potom“, což relativizovalo význam délky života, stává se s vytrácením křesťanských představ o transcedenci v novověku délka života rozhodující pohnutkou naplněného bytí. Času je stále méně, je dražší a získává právě proto rozhodující význam, pronikající všemi oblastmi života. Úspora času se stává šifrou pro smysl. Skrytým motivem nesčetných pokusů ušetřit čas je strach před koncem individuální doby života, koncem, který ohrožuje smysl nynějšího konání. Tento konec je třeba odsunout tak daleko, jak je to jen možné. Tento posun by mělo způsobit urychlení mnoho času vyžadujících dějů a zkrácení prostorových vzdáleností. Úsilí směřuje k dosažení stavu, ve kterém je možno všechny lidi, věci a data v každé chvíli na každém místě přivolat i odvolat. Nemá už dále existovat to, co spotřebovává čas, a také nic, co odděluje jednotlivé prostory. Paradoxně je výsledkem těchto pokusů o získání času skutečnost, že ušetřený čas pak není k dispozici jako volný čas, neboť má být okamžitě zase investován do dalšího úsilí s cílem ušetřit čas. Právě tím přispívá získávání času k tomu, že se v moderně

⁶ DAHM Karl Wilhelm: *Sonntags nie? Die Zukunft des Wochenendes*, Frankfurt/New York, 1989, s. 214, ISBN 3-593-34154-9

stále více rozevírají nůžky mezi „časem světa“ a „časem života“: Možnosti událostí ve světě jsou stále nepoměrně větší než kapacity zážitků jednotlivce.

Protože chce moderní člověk ve svém čase ustavičně příliš mnoho, má od něj neustále příliš málo. Zda a jak může existovat smír mezi nekonečnými životními touhami člověka a jeho časově omezeným bytím, je veskrze nábožensky interpretovatelná otázka. Někdy je však zodpovídána způsoby, ke kterým se křesťanství nemůže připojit. Konjunktura reinkarnačních představ má svůj podstatný základ v tom, že slibují odstranění onoho základního pohoršení, kdy se „jednotlivec pohoršuje nad tím, že svět za hranicemi času jeho vlastního života dále bez potíží existuje a chystá se radovat ještě z jiných potěšení, než byly dopřány jemu samotnému“⁷. Řetěz inkarnací sice slibuje „novou hru, nové štěstí“, avšak zároveň znemožňuje hovořit o krajní, poslední a definitivní lidské existenci. Na rozdíl od toho reprezentují eschatologické výpovědi křesťanské víry v naší době to, co již nemůže být nijak překonáno. Vypovídají o tom, na co se můžeme spolehnout v každé době – v životě jako ve smrti.

Na aktuálních těžkostech při obhajobě křesťanské eschatologie ve srovnání s jinými dějinně teoretickými koncepcemi,⁸ se stává nepřehlédnutelným základní problém křesťanské současnosti: Permanentní pokušení teologie a víry spočívá v útěku do nadčasově platných výpovědí. Nadčasový zde však většinou znamená: nikdy nebyla přítomnost, ve které tyto výpovědi někomu něco řekly a něco způsobily. Proto je krize předávání víry spíše krizí přijatelnosti a důležitosti. Křesťanství však může být ve společnosti přítomno pouze tak, že křesťané přijmou za svou právě tuto dobu s jejími nadějemi, těžkostmi a rozpory. To v žádném případě neznamená, že srovnají svůj krok s duchem doby. Spíše jde o to, aby pochopili sami sebe v trpělivém vstupování do skutečnosti světa v horizontu nekonečných možností a přitom se setkávali s tím, co je „více“ a co je jiné“ vůči tomu, co je dáno ve světě k dispozici a nezapomínali, že svět člověku slibuje více než jen sebe sama. Takové snažení slouží křesťané společnosti, která musí stále zřetelněji poznávat, že žije z předpokladů, které nemůže garantovat, z obsahů, které sama nevytváří a pro cíle, kterých nemůže dosáhnout pomocí nástrojů vědy a techniky.⁹ Pouze odpovídající formy zacházení s tímto relativně nepoužitelným činí moderní společnosti schopné budoucnosti, stejně jako má budoucnost pouze ta religiozita, která může dát podněty k těmto formám zacházení.

⁷ BLUMENBERG Hans: *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt 1986, s. 378, ISBN 3-518-57725-5

⁸ KEHL, Medard: *Eschatologie*, Würzburg 1986, s. 173, ISBN 3-451-27015-3

⁹ HÖHN, Hans-Joachim: *Vernunft – Glaube – Politik. Reflexionsstufen einer Christlichen Sozialethik*, Paderborn 1990, 208-225, s. 296. ISBN 3-506-70230-0

2. 4. Náboženské hledání cest: perspektivy a komunikace

Praxi a reflexi křesťanské víry, která odpovídá realitě současnosti, je dnes dáván několikanásobný úkol. Zprvė nemůžeme obejít kritické určení pozice a funkce křesťanství v kontextu změn v základech a důsledcích sociální proměny. Stejně tak je třeba dešifrovat dobovou signaturu bytí ve vyrovnávání se s jinými pohledy na svět a sekulárními diagnózami doby. A nakonec musí toto úsilí ústít do zkoumání, jak lze uskutečnit křesťanské zakotvení existence v dnešní době.

Rozhodující problém spočívá v tom, že to, co označujeme jako náboženské a co proniká do světa prostřednictvím etablovaných církví a vyznání, je světem vnímáno jen velmi nejasně. Kromě toho jsou dnes jako dříve existenciálně-náboženské otázky smyslu současnosti v prostoru církve „zodpovídány“ převážně v literární formě morálky a dogmat. V eticko dogmatických jazykových kódech se však sotva dají odkrýt či zprostředkovat zkušenosti, které vedou k existenciálnímu „ověření“ a k jistotě o pravdivosti toho tvrzeného. „Často se setrvává pouze u dogmatických tvrzení pravd a eticko moralistických programových rozhodnutí, která nejsou cestou k náboženské osobní jistotě, protože k ní neotvírají přístup vlastním prožíváním“.¹⁰ Potom dost dobře nemohou tyto prefabrikované způsoby vyjadřování a šablonovité výklady smyslu skutečnosti pro svou vzdálenost životu dnešního člověka umožnit poznání, že výklad evangelia je i dnes stále schopný resonance s autentickými otázkami a s lidským hledáním opravdového, reálného vlastního života.

¹⁰ GRÄB Wilhelm: *Auf den Spuren der Religion. Notizen zur Lage und Zukunft der Kirche*, in. *Zeitschrift für evangelische Ethik* 39 (1995)

3. Problém křesťanské identity v nábožensky pluralitní společnosti

Moderna se na první pohled jeví jako období, ve kterém dochází ke společenské „exkultuaci“ křesťanství. To by napovídalo závěru, že v moderně může obstát jen to, co odpovídá sekulárním podmínkám. Z této domněnky je pak často vyvozováno, že modernost a religiozita si buď konkurují, nebo se vylučují. K této tezi se nehodlám připojit a chtěl bych zformulovat její vyvrácení. Nechci vycházet tolik z „náboženství ohrožujících“, nýbrž spíše z „nábožensky produktivních“ tendencí současnosti a ptát se na to, jak k nim může přistupovat církev. Vycházím přitom z toho, že existují nové sociálně kulturní konstelace, ve kterých se ptáme po náboženství. Tradičně jsou tyto konstelace spojovány se „zkušenostmi kontingence“. Mojí tezí je, že ke „starým“ daným zkušenostem kontingence, které se rozvíjejí v proměnách a zlomových bodech lidského života (narození a smrt, vina a utrpení), a které byly postoupeny tradičně náboženskému „zvládnutí“, přistoupily nové „sociogenní“ danosti. „Nové“ otázky týkající se smyslu se vnucují na základě politicko ekonomického procesu moderny, na základě požadavků a nároků technicko průmyslové kultury: Jaké oprávnění stojí za možností popř. nutností lidské existence uhájit skrze výkon své místo ve společnosti? Co je smyslem lidského bytí, když se člověk stal nahraditelným, když na jeho místo může nastoupit kdokoli jiný (a když toto platí nejen v zaměstnání, nýbrž dokonce v osobních, intimních vztazích)? Jak může člověk překonat skutečnost, že jeho myšlenky, slova a činy ho nemohou udržet na světě věčně, a že smysl života, který si sám dal, je stejně tak vratký jako tento jeho původce?

Na mnohé z těchto otázek kolují ve světonázorově plurální a individualizované společnosti odpovědi, které si jednotlivci vyhledávají na trhu různých pohledů na svět a potom si je ve vlastní režii sestavují dohromady.¹¹ Církev se musí v tomto kontextu mnohým způsobem nově orientovat. Musí se zaměřit na nový formát náboženského hledání smyslu. Musí se zaměřit na to, že náboženské odpovědi jsou hledány v odstupu od etablovaných vyznání, a že si současníci stále častěji sami dávají odpovědi způsobem „do it yourself“. Církvi jsou kladeny otázky, jak zacházet s volně bujícími náboženskými výklady bytí, které jsou již dávno oddělené od pevných forem a jsou náboženskými subjekty vybírány a

¹¹ Srov.: BARZ, Heiner: *Religion ohne Institution? Eine Bilanz der sozialwissenschaftlichen Forschung*, Leverkusen 1995, s. 321, ISBN 3-8100-0993-8, Bd 1

kombinovány vždy podle individuálního stavu, který je na jiné pozici, než odpovídá institucionální zakotvenosti a institucionálním hierarchiím.

Církev má stále častěji co do činění s lidmi, kteří jsou ochotni a schopni vystavit se nároku církve jen „na čas“. Mnozí si proto vybírají, jaké služby a symbolická jednání vezmou právě v úvahu. Ve svém náboženském povědomí si zřídili vlastní „hierarchii pravd“, která se nekryje s členěním křesťanského katechismu. Pro svou životní orientaci si berou podněty spíše ze základů jiných vyznání a náboženství, než z římských morálních či sociálních encyklik.

Jak se má církevní křesťanství zachovat vůči tomuto náboženskému individualismu a pluralismu? Jedna odpověď souvisí s přesnějším zjištěním toho, jak dalece jsou lidé dnes náboženštití. To pak dále vede ke shromáždění informací o tom, co je dnes ještě obsahem náboženských přesvědčení a součástí náboženského vědomí. Z těchto studií můžeme konstatovat pozvolné mizení akceptace tradičních prvků křesťanské dogmatiky. Sem se řadí např. úpadek osobních představ o Bohu a pokles souhlasu s „eschatologickými“ články víry (týkající se nebe, pekla, očistce). Následující úvahy sice přijímají výsledky těchto sociologických výzkumů, sledují však ještě jinou stopu. Neptají se, v co lidé věří, nýbrž jak věří. Jde v nich o vypátrání změn postojů, které lidé mají k obsahům náboženského vyznání. Dá se vypozařovat proměna ve stanoviscích, která souvisí se společenskými převraty a změnami postojů? Jaké motivy vedou lidi dnes (ještě nebo znovu) k tomu, že jsou náboženštití? Co může dnes probudit zájem o náboženské myšlenky a symbolické úkony, sakrální prostory a duchovní tradice?

K těmto otázkám budu přistupovat na základě náboženských a církevně sociálních průzkumů, které nepoužívají kategorie diferenciacie, pluralizace a individualizace pouze k popisu způsobu průběhu a důsledků společenských modernizačních procesů. Bez nich není možné ani dobře a věci přiměřené sondování náboženského „pole“ moderní společnosti. Základní teze, kterou je třeba rozvinout na tomto pozadí zní: Pluralizaci a diferenciaci sociálního života odpovídá na straně subjektu změna postoje vůči náboženství, kterou je možné charakterizovat „postavením subjektu do centra“, „estetizací“, „psychologizací“ a „orientací na požitky“. S touto tezí je spojeno ještě sociologickými studiemi zjištěné zosřtení tendencí k privatizaci a individualizaci náboženského chování. „Zosřtením“ je zde míněno jak další setrvávání na dnes již zřejmých liniích proměn náboženského chování, tak i konfrontace se zavedenými církevními způsoby pohledu a s reakcí na tuto proměnu. Něco z toho by se mohlo zdát přehnané. Budeme se moci přit o to, jaké jevy jsou reprezentativní a jaké závěry lze zevšeobecňit. Nicméně jen skrze včasné přehánění a objasňování lze zosřtit kritické

vnímání toho, co můžeme považovat za přijatelné a co za zavádějící v pastoraci, konané v sekulárních světech.

3. 1. Náboženství jako individuální volba - individuálně synkreticky kombinováno

Mnohým diagnostikům doby se jeví pluralizace a individualizace sociálního života jako pozdní naplnění slibu, který byl dán na počátku moderny: Moderní člověk by měl být jak je to jen možné „homo optionis“, který se stává tím, co si vybere; a činí ze sebe to, co si zvolí. Zdá se, že světonázorový pluralismus učinil na konci moderny jednotlivce konečně suverénním též v otázkách náboženství. Cestu k náboženské identitě už neurčuje povolání a obrácení, nýbrž rozhodnutí a výběr. Souhlas jednotlivce s určitým náboženským přesvědčením již nezdůvodňuje pouze zvyk a socializace, nýbrž stále více shoda náboženských nabídek s individuálními potřebami. Jednotlivec dokonce vyhledává a vyžaduje normativní závislost na náboženských organizacích jako moment vnější kontroly, jak je tomu např. ve fundamentalistických kruzích.

Zatímco křesťan patřící k určitému vyznání získal a převzal spolu se svým členstvím celé dogmatické, rituální a právní depozitum svého vyznání, má „vybírající si křesťan“ v podmínkách nábožensky „multikulturní“ společnosti možnost „uchovat si ze svého dosavadního vyznání jen vybrané nebo jemu milé prvky, avšak stejně tak otevřeně a libovolně převzít náboženské prvky jiného původu“.¹² Církevní „rituály přechodů“ (při příležitosti svatby, narození, smrti) jsou často „individuálně synkreticky kombinovány s volně bujícími symbolickými prvky jiných výkladových tradic, což může každý zažít nejpozději při církevní svatbě“¹³. To je určitou novinkou v porovnání s již déle známými jevy částečného ztotožnění se s církví nebo selektivního akceptování církevního úřadu a nabídky pastorace. Náboženský subjekt se cítí dnes stále méně vázán výhradně na jedno určité vyznání, církev či náboženství, zvláště když se křesťanské konfese už dávno vnitřně diferencovaly podle rozdílných důrazů v nauce, liturgii a morálce. Náboženský „trh“ nabízí od určité doby ještě větší mnohotvárnost

¹² WIEDERKEHR, Dietrich: *Individualisierung und Pluralisierung des Glaubens: Not und Chance der Kirchen*, Regensburg: Pustet 2000, s. 112, ISBN 3-7867-8356-X

¹³ EBERTZ, Michael N.: *Die Erosion der konfessionellen Biografie*, v: WOHLRAB-SAHR M.: *Biografie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche*, Frankfurt/New York, 1995, 171, ISBN 1432-3265

a výběr, „v neposlední řadě díky celosvětové přítomnosti jiných náboženství a renesanci archaické religiozity nebo díky její postmoderní adaptaci“.

Přitom může docházet k sestavení dílem velmi heterogenních náboženských skutečností, jejichž kombinace je v církvích učitelským úřadem vyloučena, která je však přesto přijímána v individuálním náboženském povědomí: Ruku v ruce s vírou ve stvoření světa může kráčet panteistická přírodní mystika; víra v posmrtný život se může mísit s přesvědčením o reinkarnaci a uvědomění si viny a pokání si zase hledá přiměřené vyjádření v myšlence karmy. Novému typu „náboženského virtuóza“ vychází vstříc skutečnost, že diferenciaci a pluralizaci náboženských systémů podporuje vznik duchovních smíšených kultur. Závisí pak na rozmachu ducha doby, zda bude znovu aktuální např. gregoriánský chorál nebo mystické znalosti uzdravování Hildegardy z Bingen. Původní křesťanský smysl přitom ustupuje zcela do pozadí. Zájemci o „náboženství v plurálu“ se neváží na dogmata a fixní obsahy nauky. Náboženští virtuózové si mohou při zkoumání sebe samých posloužit eneagramem a poté použít při konzultování problémů v existenciálním rozhodování metodu „I Ging“, mohou odmítnout osobní chápání Boha a zároveň věřit ve zlo v osobě ďábla nebo v dobro v osobě anděla. Z mnohotvárností orientací a aktivit na doktrinní a rituální úrovni si pro sebe vybírají popř. nově aranžují to, co odpovídá jejich právě aktuálním náboženským potřebám. Stará evropská otázka pravdy je dalekosáhle suspendována, neboť „všichni přece nějak věří ve stejného Boha“. Zdůraznění pocitu, navrácení se k mystickým tradicím při průzkumu neznámých hloubek duše jako ložisek skrytých potencií subjektu poukazují na to, že vymizení společensky podepřené přijatelnosti v náboženských otázkách zůstává pro jednotlivce bez následků. Jednotlivec si buduje ve svém vnitřním světě vlastní horizont toho, co se považuje za přijatelné.

3. 2. Náboženství jako individuální prožitek

Místem vlastního života je v moderně svět. Svět samotný se však jeví jako nedostatečný při pokusu určit „to vlastní“. Hledání se zaměřuje na to „jiné“ mimo svět a čas, s cílem učinit na základě toho bytí v čase smysluplným. Hlásáno je zajištění existence „z“ transcendentna. Ze všech forem a cest zprostředkování transcendentních zkušeností na sebe poutá již nějakou dobu zvláštní pozornost mystika. V kruzích expertů je považována za látku, ze které jsou

složena náboženství ve věku individualizace. Dává naději, že subjekt může začít sám u sebe, když chce přímou cestou participovat na Nekonečném a nebo se s ním chce sjednotit.

Ve věku individualizace povyšuje náboženský subjekt sám sebe do pozice experta v náboženských záležitostech. Podobně jako v oblasti péče o zdraví se cvičí v duchovním „sebeléčení“, neboť on sám ví nejlépe, co mu prospívá. A ví to nejlépe z vlastní zkušenosti. Zvláště důležitá je při tomto testování přijatelnosti a důležitosti náboženských názorových nabídek otázka: Je možné prožít to, co je předmětem víry? Mohu to prožít sám, na vlastní kůži. V žádném případě nestačí rozumový důkaz, podle kterého o tom, v co můžeme věřit, můžeme také bez rozporů smýšlet. Ti, kdo nabízejí náboženství, se musí vyhnout každému nádechu postupu bez zasažení citů a musí umožnit náboženské zážitky s nálepkou „live“. Nárůst počtu členů mají ty skupiny a hnutí, ve kterých se jednotlivec nemusí podrobit určitým bodům nauky, nýbrž je sám povýšen do pozice instance, která rozhoduje o závaznosti náboženských tradic. Na místo autority tradovaných postojů svatých Písem nastupuje nepochybnost ve vlastním prožívání nalezené jistoty víry.¹⁴ Co je míněno individualizací v náboženském kontextu lze převést do krátkých stručných formulací: Spiritualita po způsobu „do it yourself“, „co je Bůh, určuji já sám!“ Hledán je smysl bez dogmatického názorového systému.

3. 3. Orientace na nitro a vlastní zkušenost

Religiozita zaměřená silně na prožitky je často zároveň orientována na nitro člověka, tzn. že považuje objektivní náboženské záležitosti (rituály, vyznání) za důležité jen do té míry, jak dalece vyvolávají v nitru náboženského subjektu určité účinky: pocity, nálady, extáze, ohromení, dojetí. Bez velké námahy je možné na esoterickém trhu se zážitky najít ty, kdo tyto účinky hledají i ty, kdo je nabízejí, kdo se snaží o zevšeobecnění „mystických stavů“. Často už není v náboženském prožívání za rozhodující považován v zážitcích nalezený obsah, nýbrž pouhé samotné uchvácení – a je takřka jedno, čím je člověk uchvácen.

Paradigma „orientace na nitro“ a „vlastní zkušenost“ nacházejí svůj empirický odraz také v psychologizaci náboženské zkušenosti. Zdůraznění pocitu a návrat k mystickým tradicím poukazují na to, že horizont přijatelnosti pro akceptování náboženských názorových nabídek není založen příliš společensky; podpora tohoto akceptování je dána spíše v individuálně

¹⁴ NÜCHTERN, Michael: *Fluchtpunkt Erlebnis, Kirche in Konkurrenz*, Stuttgart 1997, 77-89, s. 101, ISBN 3-874476-301-3

psychologicky určitelných souvislostech. Na tomto pozadí musíme pohlížet také na úspěch E. Drewermannem zmíněné hlubinně psychologické popř. terapeutické „inverze“ nábožensky metafyzických výpovědí. Onen původ náboženských zjevení „odkudkoliv“ je často spojen s objevením skrytého, skrze „transcendenci směrem do nitra“ přístupného lidského já. Co bylo dříve představováno „shůry“, „mimo“ a nezávisle na člověku jako „vyšší síla“, je vykládáno jako to, co je probuzeno z hlubin lidské duše. Formou, ve které je přijatelná veškerá teologie, se stává soubor archetypických obrazů duše. Tento zvrat k náboženskému prožívání má tu výhodu, že předchází všem formám dogmatického hlásání, což opět vychází vstříc základnímu rysu novodobého civilizačního procesu s jeho rozsáhlou individualizací životních forem. Náboženství ve věku individualizace se zde náhle stává návodem pro psychické transcendence, pro cesty do vnitřních neznámých oblastí subjektu.

3. 4. Život a víra

Hledání náboženských prožitků, orientaci na nitro stejně jako esteticko psychologicky popř. terapeuticky určovanou přijatelnost náboženských obsahů lze primárně najít hlavně vně církevně institucionalizovaného křesťanství. Avšak již dlouho můžeme vidět podobné „přestavby“ také ve formách a výrazových podobách církevní praxe víry. Přitom je nápadné, že také zde život uspořádávající funkce náboženství se svými sociálně integračními komponenty ustupuje za jeho biograficky reflexivní funkci s jejími komponenty posilujícími individualitu. Už dlouhou dobu nejsou ani v církevním prostoru předpisy doprovázeny souborem interakcí, ve kterých je vyjadřováno a stanovováno sociální zařazování. Pouze ve velmi málo regionech je ještě dnes zachovávána stráž u mrtvého a modlitba za mrtvé ve vesnickém či sousedském společenství. Stále méně znamená nábožensky vyznačený předěl v životě jedince také sociální událost. Přes všechny snahy, představovat křest jako svátost uvedení do církevního společenství, zůstává v mnoha případech pouze u rodinné oslavy. Vztah ke společenství je sekundární, blízkost k osobní životní cestě je však nezbytná, má-li dojít ke kontaktu s církví, který je pro subjekt významný.

Patří k ambivalenci skutečnosti, že zatímco na jedné straně je mnohými příslušníky církve popisována život uspořádávající a sociálně integrační funkce církevně institucionalizované religiozity jako motiv k distancování se do církve, na druhé straně právě lidé, kteří nenaplňují dogmatické podmínky členství, žádají o církevní sňatky a křty. Při bližším pohledu je ovšem

zřejmé, že tito lidé mají často velmi malý zájem obdržet od církve život ovlivňující výkladové vzory. Poptávka po rituálech a symbolech se zaměřuje na formy, které v institucionálním zdůrazňují to individuální. Těm, kdo toto žádají, jde často spíše o rituál jako takový, na němž se ukazuje důležitost události, kvůli které tento rituál existuje, než o „oficiální“ výklad jeho smyslu. Zájem o náboženské obsahy také zde namnoze záleží na tom, zda a do jaké míry uvádí do chodu procesy zabývání se sám či sama sebou a procesy sebepozorování. Velký počet těch, kdo operují na trhu strůjců smyslu, se již zaměřil na toto očekávání. Navazují na nenaplněné nitro subjektu a jeho uvědomění si chybějící autenticity a nabízejí mu projekční plochu, ve které se subjekt znovu poznává místo aby požadovali spolu s nutností obrácení změnu jeho životní praxe.¹⁵

Teologické vypořádání se s tímto „individuálním náboženstvím“ neobchází rekonstrukci jak společenských poměrů tak i motivů a cílů na straně subjektů selektivního náboženského vědomí. Nepříliš hluboko přitom zatím ještě sahá otázka, zda za načrtnutými jevy stojí vědomá volba a oprávněné intelektuální osvojení nebo módou a náhodami ovlivněné sesbírání náboženských „pohonných hmot“. Předtím je třeba ještě prozkoumat, proč a s jakými očekáváním stále ještě hledá nemálo současníků tváří v tvář požadavkům, které jsou spojeny s nutností utváření vlastního bytí a s příslušnými koordinačními a interpretačními výkony, v náboženských názorových systémech jistotu a inspiraci, identitu a intimitu. Proč jsou lidé náboženští právě tímto způsobem? Co je specifickým zřetelným problémem nábožensky se vyjadřující poptávky po identitě a kontinuitě ve vlastním životě?

3. 5. Náboženství a identita: hledání smyslu života

Pro individualizované společnosti jsou charakteristické eroze a klesající vazby působících tradičních sociálních souvislostí, vyprchání důležitosti život určujících faktorů (např. prostředí, vyznání) a průmyslově společenských životních forem (třída, vrstva). Průběh života a životní situace jednotlivců vycházejí ze zděděných standardů a tyto standardy jsou zase střídány náhradními „trh utvářejícími“ procesy, které stále více určují pořadí hodnot, životní styl a chování v určitých životních rolích. Díky pluralizaci životních forem, názorových systémů a možností chování přibývá těch momentů života, které jsou závislé na rozhodnutí a volbě, kterou jedinec učiní. Zároveň je však subjekt v různých sociálních sférách

¹⁵ SAUER H.: *Abschied von der säkularisierten Welt?*, In Theologisch-praktische Quartalschrift 143 (1995) 345.

(v hospodářství, politice, technice atd.) konfrontován s aktuálně specifickými vlastními zákonitostmi popř. je jim podřízen. Kde však ve společnosti s rozdělenými kompetencemi již neexistují názorové souvislosti, může být zakoušena smysluplnost života pouze ve vlastním zodpovědném a sebou samým definovaným zacházením s životem.

Díky tomu, že jednatel potřebuje utvářet alespoň vlastní užší prostor života, dochází k diferencování životních stylů, které jsou výrazem projektování a experimentování s variabilními vzory „smyslu života“. Náboženské motivy se zde objevují většinou jen případ od případu. Z dříve konfesně sociálními prostředími formovaných průběhů života, které byly dlouhou dobu dalekosáhle identické s náboženskými biografiemi, se staly životy, ve kterých se náboženství vyskytuje pouze jako biografizující – k životní historii pouze jako ozdoba připojená – skutečnost.¹⁶ V tom se opět odráží zvláštnost funkcionálně diferencované a v pohledu na svět světonázorově pluralizované společnosti: Naši identitu už „nemáme“ skrze konvenční zapojení se do jednoho symbolicky kodifikovaného výkladu života. S naším bytím se setkáváme spíše v mnohonásobném provedení, a to tím silněji, čím více sami sebe vnímáme také z vnější perspektivy, tedy v průsečíku mnoha sociálních systémů. Jako jeden z mnoha k nim nyní patří i náboženství. Tím, že také náboženství je sníženo na jeden aspekt vedle ostatních aspektů naší politické, hospodářské, odborné, rodinné atd. existence, dochází k tomu, že se setkáváme s naším bytím v takové mnohotvárnosti, že potom každý pokus převést biografii a identitu pouze na jednoho jmenovatele ztroskotává. Nanejvýš tak „křesťanům z povolání“ je dopráno, aby byli častěji, nejen případ od případu, také náboženští. Všichni ostatní jsou takoví pouze na čas...

Pokud má být v těchto indiciích poklesu relevance náboženství pro řešení otázek všedního dne opět rozpoznána příčina klesající kulturní přitažlivosti křesťanství, pak je teologicky podnětnější pečlivěji analyzovat ony podněty a okolnosti, které uvnitř tohoto trendu poukazují zároveň na nenahraditelnost náboženských prvků pro život člověka. Na schopnosti začít se zabývat těmito podněty a okolnostmi závisí rozhodujícím způsobem úspěch těch pokusů, které existenciálně významně odkrývají obsahy evangelia a přitom chtějí ukázat „církve jako místo náboženské výkladové kultury“.

Náboženské výklady bytí se dnes setkávají se zájmem především tehdy, když se jednatel snaží o reflexi své biografie. Náboženství vyhledávají lidé tehdy, když jde o integraci vlastního života do příběhu, který vypráví více než o „zapamatovatelném souhrnu jeho jednotlivých momentů a tak dává vzniknout obrazu mé osoby až tehdy, když je vzato

¹⁶ ALHEIT, Peter: *Religion, Kirche, Lebenslauf. Überlegungen zur 'Biographisierung' des Religiösen*, v: *Theologia practica* 21 (1986) 131

v úvahu to, co je nepoužitelné, podmínky bytí, se kterými není možné obchodovat, tehdy, když chce být vlastní život vykládán a upevňován v základech, jimž za sebe vděčí, které však právě nejsou v jeho vlastní moci. V těchto situacích je zřejmé, že život je více než řetězec aktů volby a že pořídit si „znásobenou identitu“, která neváže subjekt na nic, ale umožňuje být přitom všude, kde se odehrává něco zajímavého, přináší jen krátkodobý účinek. Jen dočasně se může zdařit vnitřně subjektivně opakovat funkční diferenciaci sociálních aspektů života, která je charakteristickým znakem moderny.

Bylo by náboženským a sociálně teoretickým zkratem, kdybychom chtěli z poklesu intenzity vlivu křesťansko církevních výkladů života vyvozovat vytracení se těch problémů bytí, na které se tyto výklady vztahují. Má-li každodenní život ve funkcionálně diferencovaných společnostech sledovat vlastní logiku a racionalitu, pak je k tomu přece zapotřebí síly, která není produkována jednotlivými sekulárními dílčími systémy, síly obstát tváří v tvář událostem tohoto všedního života. Pokud by měla být v našich životních příbězích už od dětství přítomna zkušenost strukturální pluralizace a pokud by nás tato zkušenost měla přivést k přesvědčení, „že život nestojí fakticky ‘pod zákonem’ - a už vůbec ne pod ‘Kristovým zákonem’, nebo pod zákonem církve“, pak to přece vyžaduje schopnost zacházet s pluralitou vlastní sociální a funkcionální zákonnosti, právě když a protože tato schopnost není tímto strukturálně pluralizovaným sociálním systémem zprostředkována. Náboženství má co do činění s protestem nevzdávat se navzdory životní dispozice, která umožňuje vést vlastní život.¹⁷

V čem na tomto pozadí pak spočívá „vlastní“ život a co činí z křesťanského pohledu život „smysluplným“, je sice stále těžší uplatnit v podmínkách sociokulturní a náboženské plurality, neboť „interpretačním úsilím je třeba vytvořit podmínky pro to, aby církevně tradovaný systém symbolů křesťanského náboženství byl viděn jako schopný zapojení se do těchto podmínek“. Příčina toho ovšem leží jen z nepatrné části v úplné náboženské netečnosti jednotlivců. Mnohem více narážejí křesťanské interpretace smyslu na názorovou reflexi, kterou už jednotlivci vykonali, také se výklad života nesetkává s konkrétní životní situací ani nabídka smyslu se nesetkává s očekáváním smyslu. Vstup církve do oblasti „religiozity bez domova“ se tedy setkává s již nábožensky pojímaným a člověkem samotným provedeným zaranžováním výkladů bytí.

Tato synkretická aranžmá jsou často v jednání církve ignorována nebo negována, k čemuž dochází především tam, kde se rozcházejí očekávání nositelů církevních úřadů a

¹⁷ ENGLERT Rudolf: *Christlicher Glaube als Lebensstil*, Stuttgart 1996, s. 322, ISBN 3-17-014412-X

příslušníků „církvního lidu“, tzn. kde nositelé funkce církve svá očekávání vzhledem k členům své církve zaměřují především na dodržování dogmaticko církevně právních norem a kritérií zatímco očekávání náboženských subjektů je koncentrováno na to, zda jim církevní výkladová schémata a symbolická jednání pomáhají pochopit sebe sama a přijmout se v konkrétní životní situaci nebo jim umožňují slavnostně prožít zvláštní životní událost. A to vše nezávisle na podmínkách členství v církvi, které přesahují pouhou skutečnost, že je člověk pokřtěn a platí církevní daň.

Často je očekáváno, že ze strany nositelů církevních funkcí nebudou v souvislosti s požadovanými symbolickými jednáními už vyžadovány žádné další výkony. Tím větší je potom zklamání, když místo produktivně konstruktivního navázání na tato očekávání je praktikováno „demonstrování“ oficiálních naukových obsahů. Liturgie se pak stává místem katechetického poučování, která má doplnit mezery v základních vědomostech víry. Udílení svátostí je učiněno závislým na předcházející účasti v kurzech víry, které jsou co do doby trvání i obsahové šíře stále rozsáhlejší. Není pochyb o tom, že tyto přípravy mají své oprávnění. Nejsme už v situaci lidové církve, kdy byl životní příběh člověka „impregnován“ křesťanských náboženstvím, takže by tam bylo zbytečné poskytovat základní náboženské vědomosti. Avšak toto už nějaký čas pozorovatelné nadměrné přetížení církevních symbolických dějů katecheticky zpracovanými informacemi o víře nemůže být trvale ku prospěchu ani liturgii ani katechezi. Ukazuje spíše pozoruhodnou ztrátu důvěry v transcendenci odhalující sílu, která je těmito symbolickým jednáním z moci jejich výkonu vlastní. Mnoho církevních rituálů působí uzdravujícím, utěšujícím a podněcujícím způsobem právě proto, že nenadělají mnoho slov. Jak je nemístné, během církevního pohřbu směřovat na pozůstalé členy rodiny moralizující „*memento mori*“! A oč bezprostředněji může oslovit modlitba, která je vyslovována nad otevřeným hrobem za člověka, který bude jako další „odvolán z našeho středu“!

3. 6. Sociální adaptabilita křesťanů

Požadavek náboženské reflexe smyslu života nemůže církev naplnit tím, že vydá řadu předem zhotovených názorových šablon, nýbrž musí probíhat na základě toho, čím k ní lidé sami mohou a chtějí přispět. Zdar náboženské komunikace, která vychází z církve, je na tomto pozadí ve velké míře závislý na její schopnosti rezonance. Tím je míněno, že „církev by

musela mnohem intenzivněji vyhledávat, přijímat a zpracovávat ve výkladové souvislosti evangelia existenciálně náboženská názorová očekávání, která jsou lidmi samými v kontextu jejich životního a všedního světa už nějak načrtnuta. Rozhodující otázkou je, jak dalece se církvi daří připustit si beze strachu skutečnost, že se lidé ve svém vlastním výkladu vnímají jako „autonomní“, a proto se také cítí být v pozici, ve které mohou volit mezi náboženskými výkladovými nabídkami. V každém případě jsou jen zřídka ještě ochotni přijímat církev jako instanci produkující předem dané odpovědi.¹⁸

Připustit si to znamená především osvojit si jiné zacházení s tradičními symboly křesťanství, než je jejich pouhé převádění na dogmaticky formulované pravdy a morální nároky. Evangelium neumožňuje jen myslet a konat. Dává člověku především možnost chápat sebe sama a svět nově a jinak. Dogmata a morální přikázání docházejí sluchu jen tehdy, když se může subjekt ve svých životních zkušenostech sám a nezastupitelně ujistit o životodárné pravdě toho, co je dogmaticky a eticky kodifikováno. Jinak se sotva může stát evangelium obsahem a předmětem jeho náboženského sebepochopení. Cesta k tomu by mohla spočívat ve zdůraznění „mystagogické“ síly bohoslužby, udílení svátostí a katecheze. Jiná možnost spočívá v tom, že se církev stane citlivou pro životní ritualizace a náboženské základy všedního života, na něž korelativně vztáhne evangelium. V každém případě je od církve vyžadována vnímavost pro přání mnohých lidí moci se v proměnách a zlomových bodech života, tváří v tvář zkušenostem inkonzistence a iritace, při vybočení z mezí toho, co je běžné a obvyklé, ujistit v tom, co „tvoří“ život, tzn. co jej zdůvodňuje, naplňuje a završuje. Moderna uvolňuje tuto poptávku v daleko menší míře než jak ji chtějí vnímat profesionální vykladači víry, kteří jsou fixováni pouze na vnitřní prostor církve.

¹⁸ GRÄB Wilhelm: *Auf den Spuren von Religion. Notizen zur Lage und Zukunft der Kirche*, v: Zeitschrift für evangelische Ethik 39 (1995) 49

4. Otázka pravdy v postmoderní době

V postmoderním – postnietzschovském – kontextu je asi nejproblematictější aspektem Ježíšových výroků v janovském podání ono dvojí tvrzení: že můžeme „poznat pravdu“ a že „pravda nás osvobodí“. Co je to za smělost tvrdit, že lze poznat pravdu *jako takovou*? Co je to za naivitu hlásat, že právě *tato* pravda lidi osvobodí? Ne, říká nám naše postmoderní cítění, *taková* pravda lidi neosvobozuje, ta je zotročuje. Tato jedna velká Pravda je jednou velkou Lží, jež se vydává za pravdu, aby oděla zlovolné držitele Moci do roucha svatých strážců osvobodivé Pravdy. Abychom mohli lidi osvobodit musíme tuto jednu velkou Pravdu rozprášit na mnoho malých pravd. Nárok na poznání pravdy *jako takové* je nám krajně podezřelý; bezpečí nám může poskytnout jen vědomí plurality perspektiv. Co se my, postmoderní lidé, můžeme přiučit z předmoderního spojení „pravdy“ a „moci“, jak je zachycuje drama odvíjející se mezi Ježíšem, Kaifášem a Pilátem?

Dovolím si ukázat v závěru dva důsledky, které má toto spojení pro otázku konkurujících si pravd v boji o osobní i kolektivní identitu. Týkají se postojů, které si je třeba při hledání pravdy osvojit. Než na ně poukáži, musím ovšem už dopředu dementovat určité falešné dedukce. To první, na co musíme při naslouchání Ježíše pamatovat je, že *my nejsme Ježíš Kristus*. Vztaženo na otázku pravdy to znamená, že my na rozdíl od Ježíše *nejsme* pravda a *nejsme* ani sebezapíravými svědky pravdy. Proto právě věříme v Ježíše Krista – že nám umožňuje vidět, že nejsme, kým bychom měli být, a umožňuje nám, abychom se tím, kým máme být, stávali. Naše oddanost Ježíši Kristu, který je pravda, proto nepřerůstá do tvrzení, že vlastníme nějakou absolutní pravdu. Pokud pravdu poznáváme, poznáváme ji svým lidským a nedokonalým způsobem. Jak to vyjádřil apoštol Pavel, poznáváme jen „částečně“, vidíme jen „jako v zrcadle, jen v hádance“ (1. Kor 13,12). Naše poznání božích věcí je neodvolatelně neprůzračné – a podobně neodvolatelně neprůzračné je i naše poznání lidských věcí.

Prvním důsledkem konfrontace mezi Ježíšem, Kaifášem a Pilátem je zneklidňující poznatek, že v jistém smyslu *je pravda důležitější než moje vlastní já*. Ježíš Kristus byl ukřižován na svědectví pravdě. Když se tento „marginální Žid“ dostal do presu Kaifášovi a Pilátovi moci, odmítl dát své sebezáchově přednost před pravdou – a tak se stal Mesiášem našeho světa. Proč toto sebezapření tváří v tvář silám, které hrozily zahubit jak jeho, tak celý jeho projekt? Asi proto, že jakmile se postavíme nad pravdu, připravujeme živnou půdu násilí,

jehož příval je nejsmrtonosnější pro všechny slabé. Jestliže jsou nám naše osobní či skupinové zájmy přednější než pravda, zvládneme násilí a všichni, kdo zadržávají v řeči či se jim třesou ruce, padnou za kořist těm, kdo mluví uhlazeně a třímají ostré meče.¹⁹

Co však s těmi, kdo utiskují slabé právě ve jménu pravdy? To nás přivádí k druhému důsledku, jenž vyplývá z konfrontace mezi Ježíšem, Kaifášem a Pilátem, a jímž musí být ten první vždy doplněn: *bytí toho druhého je důležitější než moje pravda*. I když musím být připraven sebe sama kvůli pravdě zapřít, nesmím druhého na oltáři své pravdy obětovat. Ježíš, který prohlašoval, že je Pravdou, odmítl použít sílu, aby o tom „přesvědčil“ ty, kdo jeho pravdu neuznávali. Království pravdy, které přišel vyhlásit, bylo království svobody, a proto nemohlo spočívat na pilířích násilí. Oddanost pravdě musí doprovázet oddanost nenásilí, jinak se oddanost pravdě stane sama zdrojem násilí. Pravda je štítem proti násilí, jehož se dopouštějí silní vůči slabým. Dodejme, že jestliže se tento štít nemá proměnit ve smrtonosnou zbraň, musí být v ruce těch, kdo se odříkají násilí.

Naše postmoderní senzitivita nám říká, že jakákoli angažovanost v hledačství pravdy je jen zástěrkou, jež ospravedlňuje násilí. V zájmu svobody se k pravdě bojíme vůbec hlásit. Ale úsilí o pravdu nemusí být tak zlopověstné, jak si myslíme. Může tomu být i tak, že nás od rozpravy o pravdě odrazuje náš *strach odmítat použití síly*. Pokud se však nevzdáme násilí, všechny ty malé pravdy, jež bychom rádi dosadili na trůn namísto oné jediné Pravdy, nás povedou do mnoha malých válek – válek neméně hrůzných než všechny ty, jež se kdy vedly ve jménu té velké Pravdy. Poučení, které bychom si z konfrontace mezi Ježíšem, Kaifášem a Pilátem měli osvojit, zní, že autentická svoboda je ovocem dvojí oddanosti – pravdě a nenásilí.

„Pravda vás osvobodí,“ říká Ježíš. Osvobodí k čemu? Vyjádřím to takto: Osvobodí nás k tomu, abychom vykonali cestu od sebe samých k druhým a zpět a zahlédli tak naše společné dějiny jak z naší, tak i z jejich perspektivy – místo toho, abychom se před nimi uzavřeli a trvali na absolutní pravdě našeho vlastního pohledu. Osvobodí nás k tomu, abychom vedle pravdivý život a byli tak sebezapíravými svědky pravdy, místo toho, abychom vyráběli své vlastní „pravdy“ vnucovali je druhým. Osvobodí nás k tomu, abychom druhé v této pravdě přijali, místo toho, abychom se angažovali v otevřených či skrytých akcích prohnání násilí vůči nim.

¹⁹ HAUERWAS, Stanley: *In Praise of Centesimus Anus*, in: *Theology* 95 (1992), s. 416-432

5. Problematika pravdy a násilí

5.1. Rozum proti násilí

Do jaké temnoty to chtěli osvícenští myslitelé přinést své jasné světlo? Podle rozšířeného výkladu rozptýlili protagonisté moderny temnotu tradice a pověry světlem vědeckého a filosofického rozumu. Moderní, racionální a sebevědomá metoda nahradila středověké spoléhání na tradici. Dnes jsme ovšem mnohem méně hotovi spojovat tradici automaticky s temnotou, jak to dělali naši předchůdci v osvětské době. Zároveň jsme identifikovali vskutku zlověstnou temnotu sloužící jako pozadí rozvoje moderní racionální metody. Jak připomněl Stehen Toulmin ve svém díle *Cosmopolis*, Descartes „objevil“ jedinou správnou metodu, jak dospět k poznání v době, kdy „na většině kontinentu ... lidem bezprostředně hrozilo, že jim někdo podřeže krk zapálí domy jen proto, že se mu nelíbí jejich náboženství“²⁰ a kdy „protestantská a katolická vojska usilovala o teologickou převahu silou zbraní“.²¹ Proto se nový způsob objevování pravdy, jenž byl „z hlediska náboženské příslušnosti nezávislý a neutrální“, jevil jako atraktivní alternativa vůči válce živné dogmatickými spory. Moderní důvěra v abstraktní, univerzální a nadčasový rozum byla odezvou na společenský zmatek vytvořený konkurenčními náboženskými postoji, byla pokusem ukončit násilí způsobené partikulárními náboženskými zájmy. Zmatek vyvolaný náboženskými válkami nebyl samozřejmě jedinou příčinou nástupu osvětského rozumu. Jinde či v jiných dobách neměly náboženské války až takový dopad. Avšak v živné půdě západní kultury se tyto války staly podnětem rozvoje racionální metody, problémem, který bylo potřeba řešit.

Jako lék proti násilí byla racionální metoda nezbytnou součástí optimistické osvětské vize civilizačního procesu jako příběhu, kdy se lidství vymaňuje z předcházejícího sociálního barbarství a přechází ve společensky pokojnou občanskost. Mělo se za to, že jak se budou dějiny vyvíjet, budou všechny iracionální a antisociální pudy postupně potlačovány a násilí bude ze života po čase zcela vymýceno. Emmanuel Kant vyhlásil ve svém eseji *Co je osvícenství?* Téměř jako neoddiskutovatelný fakt lidské přirozenosti, že „když lidé nebudou

²⁰ TOULMIN, Stephen: *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*, New York, The Free Press, 1990, s. 17, s. 364, ISBN 3-518-58104-X

²¹ Tamtéž, s. 69

nějakou záměrnou lstí ve svém barbarství držení, sami se z něj postupně vymaní“ (Kant !). Z tohoto hlediska bylo propukající násilí znamením, že civilizační proces není ještě u konce, a tedy připomínkou, že je třeba v něm neúnavně pokračovat.

Kant tuto svou víru v postupnou eliminaci násilí vyjádřil v eseji *Postupuje lidské pokolení stále vpřed?*: „Násilí na straně mocností postupně zeslábne a poslušnost zákonů se zvýší. Mezi občany se snad objeví víc dobročinnosti a méně soudních pří, dané sliby se budou více dodržovat atd., a to částečně z lásky ke cti, částečně z dobře pochopeného vlastního zájmu. Posléze se totéž rozšíří i do vzájemných vztahů mezi národy a povede to k ustavení kosmopolitní společnosti.“²²

V závěru tohoto svého eseje vypráví Kant příběh lékaře, který své pacienty každodenně povzbuzoval nadějí na rychlé uzdravení, „jednomu slibuje zlepšení tlukotu srdce, druhému dokonalejší stolicí, třetímu dokonale vypocení atd.“ Jednoho dne navštívil tohoto lékaře jeden jeho přítel. „Co je tvoje nemoc, příteli?“ zněla lékařova první otázka. „Co by s ním mohlo být? Je to prosté: umírám na její zlepšení.“²³ Kant pak tento příběh smetl ze stolu jako podobenství o tom, jak moderní lékaři zacházejí se svými klienty. Namísto toho navrhl, aby bolestné důsledky válek nutili politické proroky přihlásit se k okamžitému obratu lidstva k lepšímu. Dnes, o dvě staletí dvě světové války, holocaust a mnoho dalších zvěrstev moudřejší, bychom si přáli, aby Kant ten příběh vyprávěl na začátku svého eseje – a pak nám pověděl, jak bychom měli žít, abychom „neumírali na zlepšení“.

Norbert Elias tvrdil ve svém *Civilizačním procesu*, napsaném na konci druhé světové války, že moderní organizace společnosti vede ke krocení instinktů, a tím k redukci agresivity a násilí.²⁴ Jeho teze byla jednoduchá: čím jsou lidé na sobě závislejší, tím mohou být méně spontánní, a čím jsou méně spontánní, tím budou méně agresivní, protože jejich chování bude regulováno množstvím pravidel a předpisů. Dnes má stát monopol na násilí, jehož pomocí si dříve lidé vybojovali své pozice ve společnosti. „Skrze fyzické násilí schovávané za každodenními ději je na individuální lidský život vykonáván neustálý a uniformní tlak“²⁵, který nepředvídatelné fyzické násilí snižuje. V důsledku toho jsou prý moderní společnosti mírumilovnější, a proto i civilizovanější než ty předmoderní.

Elias poskytl sociologický výklad osvícenských příslibů, že navzdory všem symptomům lidstvo vskutku přechází od předsociálního barbarství k mírové koexistenci.

²² KANT, Emmanuel: *On History*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1963

²³ Tamtéž

²⁴ ELIAS, Norbert: *The Civilizing Process. The History of Manners and State Formation and Civilization*, Oxford, Blackwell, 1994, s. 166, ISBN 0-746-1276-8

²⁵ Tamtéž

Ukázalo se však, že představa o civilizačním procesu „vedoucím k redukci násilí byla naivním mýtem. Každý vidí, že státní monopol násilí nevede nutně k *redukci* násilí jako takového, nýbrž jen k redukci *mimořádného* násilí. Anthony Giddens poukázal na to, že v moderních státních útvarech byla každá „interní pacifikace“ spojena s důkladnou militarizací vnějších vztahů a s nitrospolečenskou produkcí řádu²⁶. Člověk může z dobrých důvodů upřednostňovat „civilizované“ násilí národních států před „necivilizovaným“ násilím „kmenových“ válek s jejich masakry a vládou teroru, ale neměl by tom říkat nenásilí. Kromě toho není nijak samozřejmé, že ve všech společnostech, které byly „zpacifikovány“ státním monopolem moci, došlo k úbytku násilí.²⁷ *Obscénost a násilí* Hanse Petera Sierra – tvořící jeden svazek z řady „Mýtus civilizačního procesu“ – dokládá přesvědčivým způsobem, že agresivita a krutost a záliba v takových věcech v moderní společnosti nijak nepoklesly.²⁸ Je s podivem, že mýtus „civilizované společnosti“ dosud přežívá, tak jako je ironií, že jeho verze v podání Eliase byla formulována ve chvíli, kdy byly spřádány hrůzy holocaustu. Jistě, neústupné víře v postupnou eliminaci násilí se holocaust mohl jevit jako „iracionální průlom ještě ne zcela vyhlazených reziduí předmoderního barbarství“, jak to ve své kritice vyjádřil Zygmunt Bauman²⁹. Jak iluzorní je takové zdání, se ukáže, jakmile interpretační vztah mezi modernou a holocaustem obrátíme. Místo abychom se pokoušeli holocaust vměstnat do předem vytvořených podstav o pokroku, měli bychom se ptát, co holocaust pro takové představy znamená. Na pozadí holocaustu se totiž víra v postupnou eliminaci násilí jeví jako podivná moderní pověra, vydávající se za pravdivý soud o dějinách.

Jak sám Bauman v *Moderně a holocaustu* přesvědčivě dokazuje, holocaust není žádný cizorodý vetřelec v domě moderny, ale „legitimní rezident ..., dokonce takový, který by se ani nikde jinde doma necítil“³⁰. Moderna holocaust umožnila, říká Bauman, a neměla žádný účinný mechanismus, jak mu zabránit. Pachatelem byla podle Baumana typicky moderní „úřednická kultura“. Když to vysvětluje, píše: Myslím si, že ... úřednická kultura byla prostředím, v němž idea holocaustu mohla vzniknout, pomalu, ale soustavně se vyvíjet a dospět ke svému vyvrcholení. Vede nás totiž k tomu, abychom se na společnost dívali jako na

²⁶ GIDDENS, Anthony: *The Nation-State and Violence*, Berkeley, University of Kalifornia Press, 1985, s. 402, ISBN 0-7456-0006-9

²⁷ Hannah Arendtová poukázala na to, že „čím větší je byrokratizace veřejného života, tím bývá násilí přitažlivější“ ARENDT, Hannah: *O násilí*, org. *On Violence*, přel. Petr Fantys, Praha, Oikúmené, 2004, s. 78, ISBN 80-7298-128-5

²⁸ DUERR, Hans Peter: *Obszönität und Gewalt: Der Mythos vom Zivilisationsprozeß*, Frankfurt, Suhrkamp, 1993, s. 741

²⁹ BAUMAN, Zygmunt: *Modernita a holocaust*, přel. J. Ogrocká, orig. *Modernity and the Holocaust*, Praha, Sociologické nakladatelství, 2003, s. 331, ISBN 80-86429-23-7

³⁰ Tamtéž, str. 17

předmět administrativní správy, jako na soubor „problémů“, které je třeba řešit, jako na „přírodní útvar“, který je třeba „dostat pod kontrolu“, „ovládnout“, „zlušlečtit“ a „předělat“, jako na legitimní oblast „sociálního inženýrství“. V podstatě jako na zahradu, kterou je třeba naplánovat a podle plánu potom ze všech sil udržovat – zahradnický přístup totiž dělí veškerou vegetaci na „kulturní rostliny“, o něž se máme starat, a na plevel, který je třeba vytrhat. Také si myslím, že právě duch instrumentální racionálnosti a moderní byrokratické formy jeho institucionalizace učinily řešení ve stylu holocaustu nejen možným, ale výsostně „rozumným“ – a zvýšily tak pravděpodobnost jeho volby. Tento nárůst pravděpodobnosti je více než náhodou spojen se schopností moderní byrokracie koordinovat akce velkého množství morálních jedinců při sledování jakýchkoli, tedy i nemorálních cílů.

Bauman tvrdí, že místo toho, aby moderní „civilizační“ proces násilí ze společenského života vykořenil, pouze je přenesl na nová místa, kde pokračovalo ve svém destruktivním a vražedném díle. Když moderna „nahradila přirozené pudy umělými a flexibilními modely lidského chování, umožnila eskalaci nelidskosti a destrukce, jaká v době, kdy lidskou aktivitu určovaly jen přirozené dispozice, nebyla myslitelná“.³¹; byrokracie a technologie moderního státu dovedly barbarství do nesouměřitelného úděsné podoby.

Vzhledem k tomu, že „morální zábrany na dálku nefungují“ a Odhodlanost k amorálním činům ... bývá s každým nárůstem společenské distance snazší“, očekává Bauman určitě zlepšení od toho, že v situaci „lidské fyzické blízkosti“ se budou víc rozvíjet „přirozené dispozice“³². Takové očekávání se může zdát oprávněné díky tomu, že zabíjení na dálku je opravdu snazší – když „nikdy nemusíš hledět své oběti do očí“, když na monitoru „počítáš tečky a ne těla“³³. Avšak z toho, že větší vzdálenost odpovědnost zahání, nevyplývá, že těší blízkost ji přivolává. Ve své práci *Vnímání, empatie a soud* Arne Vetlesen proti Baumanovi namítá, že „mezi lidskou blízkostí a morálním jednáním není žádná nutná korelace. ... Blízkost reaguje vůči mnoha faktorům; sama o sobě však morální jednání nebo jeho nedostatek nevyvolává a také ho nevysvětluje“³⁴. Ať se nám to líbí nebo ne, není výjimkou, ale spíše pravidlem, že lidské bytosti ničí to, co nenávidí, a co nenávidí ze všeho nejvíc jsou rivalové na jejich vlastním území³⁵. Baumanova analýza souvztáhnosti mezi modernou a holocaustem však správně podtrhuje, že od „civilizace“ vládu pokoje očekávat

³¹ BAUMANN, Zygmund: *Modernita a holocaust*, str. 95

³² Tamtéž, str. 192

³³ BAUMANN, Zygmund: *Úvahy o postmoderní době*, přel. M. Petrusek, Praha: Sociologické nakladatelství, 1995, s. 165, ISBN 80-85850-12-5

³⁴ VETLESEN, Arne Johan: *Perception, Empathy, and Judgment. An Inquiry into the Provocations of Moral Performance*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 1994, s. 391, ISBN 0-271-01012-6

³⁵ ENZENSBERGER: Hans Magnus: *Aussichten auf den Bürgerkrieg*, Frankfurt, Suhrkamp, 1993, s. 97, ISBN 3-518-40769-4

nemáme, rozhodně ne od moderní racionální a úřednické civilizace. Richard L. Rubenstein poukázal právem na to, že civilizace neznamena jen „zdravotní hygienu, povznesené náboženské ideje, krásné obrazy a vytříbený hudební projev“, ale také „otroctví, války, vykořisťování a tábory smrti. Je proto omylem si myslet,“ říká na závěr, „že civilizace a brutalita jsou protiklady“³⁶. „Civilizace“ je těžko klasifikovatelný proces.

5. 3. Válečné konflikty

Moderna slibovaný mír nepřinesla. Také se jí nepodařilo odstranit jménem rozumu náboženství, To nás znovu přivádí k otázce, jaký je v moderních společnostech vztah mezi náboženskou vírou a neutuchajícím násilím.

V nezápádním světě jsme svědky skutečného oživení náboženství jako politické síly. Jak si všímá Mark Juergensmeyer v *Nové studené válce*, pro nový světový řád, který nahradil bipolaritu moci staré studené války, je charakteristický nejen nástup nových ekonomických sil, rozpad někdejších mocností a diskreditace komunismu, nýbrž i oživení parochiálních identit založených na náboženské loajalitě.³⁷

B mnoha částech nezápádního světa se ve veřejném životě znovu prosazuje náboženská víra. K pokusům spojit náboženskou a politickou identitu vjedno dochází zčásti ve snaze dovršit proces kulturní emancipace od západního sekularizovaného kolonialismu. V situacích konfliktu se víra stává potenciální silou, která legitimuje použití násilí k dosažení politických cílů. Křesťané nosí na krku nápadný kříž a muslimové zase repliku koránu a okázale proklamují své náboženské přesvědčení, aby nenechali nikoho na pochybách o tom, s čím se politicky ztotožňují a ve jménu čeho za to bojují.

V tzv. vyspělých industriálních společnostech je situace poněkud složitější. James A. Beckford poukázal v knize *Náboženství a pokročilá industriální společnost* na to, že ve společnostech, které průmyslově vyspěly, již nefunguje tradiční pojetí vztahu mezi náboženskou vírou a společností, kdy je náboženství pokládáno za ideologii, jež má zamaskovat hmotné zájmy určité společenské třídy, za určitý systém společenské integrace, za

³⁶ RUBENSTEIN, Richard Libman: *The Cunning of History*, New York, Harper, 1978, s. 358, ISBN 0-8018-4284-0

³⁷ JUERGENSMEYER, Mark: *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*, Berkeley, University of Kalifornia Press, 1993

směrnici společenské akce a základ jejího smyslu³⁸. Nemohu zde podrobněji rozebírat jeho argumentaci, ani to co považuji za nepřesvědčivé. Důležitější než jeho kritika je pro mne jeho představa, jaké pozitivní místo by mělo náboženství v moderní společnosti mít.

Na rozdíl od sociologů, kteří náboženství odsunuli na periferii moderního světa, Beckford trvá na jeho pokračující relevanci, byť spíš jako *kulturního zdroje* než jako společenské instituce. Píše: Transformace, kterou do druhé světové válce prodělala industriální společnost, o níž snili sociologové z počátku dvacátého století, směřovala k podemletí všech kulturních, rodinných a organizačních základů náboženství. Náboženské formy smýšlení, víry a jednání však přežily jako relativně autonomní zdroje. Podržely si například schopnost symbolizovat nejzazší smysl, nekonečnou moc, nejvyšší hněv nebo nejhlubší soucit. Jako takové mohou sloužit prakticky jakékoli zájmové skupině či jakémukoli ideálu. ... Náboženství může být v podstatě spojeno s jakýmkoli souborem idejí nebo hodnot. A skutečnost, že je mohou používat lidé, kteří mají jen nepatrný nebo žádný vztah k formálním náboženským organizacím, kontroverznost náboženství jen zvyšuje. Deregulace náboženství je jednou ze skrytých ironií sekularizace.

Nelze se přít o to, zda je namístě soustředit se jen na společenskou užitekost náboženství a nezajímat se o pravdivost jeho obsahu. Lze mít i pochybnosti o tom, zda lze každé náboženství spojovat s libovolným souborem idejí či hodnot. Avšak i v případě, že Beckford, jak sám soudím, poněkud přehání, jeho důraz na využitelnost náboženství v moderní společnosti je opodstatněný. Ani to, že velké náboženské systémy ztratily na Západě svůj monopol, ani deregulace náboženství nemá nutně za následek umenšení role náboženství ve společenských konfliktech. Spíš platí, že s tím, jak šířící se pluralismus a relativismus nahloďává vnitřní jednotu jednotlivých společností, mohou být právě náboženské symboly využívány při střetání různých společenských skupin, k němuž v tomto procesu dochází. Dokud budou náboženské symboly poutat lidskou fantazii a dokud bude společnost sužována konflikty, budou lidé zatahovat do těchto konfliktů náboženskou symboliku jako válečnou zbraň. Jak může člověk odolat pokušení povolát do boje své bohy, své ultimativní symboly, když je život jeho rodiny či jeho země v ohrožení? Nemůže – leč by sami bohové válčit odmítli.

Náboženství je živo i v dnešním světě – právě tak jako násilí. Navíc se zdá, že i dnes mohou spolupracovat a šířit zkázu, tak jako to dělaly v celých lidských dějinách. Hans Kong na základě obojího předpokladu – že náboženská víra je důležitým faktorem veřejného života

³⁸ BECKFORD, James A.: *Religion and Advanced Industrial Society*, London, Undin Hyman, 1989, s. 189, ISBN 0-04-301228-0 geb.

a že „nejfanatičtější a nejkrutější politické boje jsou ty, jež jsou zabarveny, inspirovány a legitimovány nábožensky“³⁹ - již dlouho argumentuje, že mír nelze prosazovat „proti náboženství, ale jen s jejich pomocí“.⁴⁰ V teologických kruzích se jeho teze o spojitosti světového a náboženského smíru stala až jakýmsi sloganem: „Bez pokojného soužití náboženství není ani pokojného soužití národů.“⁴¹ A protože náboženského míru lze dosáhnout jen prostřednictvím náboženského dialogu⁴², je Kong přesvědčen, že smíření mezi národy závisí na úspěchu mezináboženského dialogu.

Na určité rovině lze proti Kūngově tezi těžko něco namítat. Většina světové populace je nábožensky založená, a pokud je lidstvo ve válce, jsou jeho bohové automaticky ve válce též. Otázkou však je, jaké kdo v těchto válkách vlastně vede boje. Vedou národy půtky svých mocichtivých bohů, nebo tu bohové vedou války svých bojechtivých národů? To obojí se samozřejmě navzájem nevylučuje. Mám však podezření, že bohové tu zpravidla přicházejí trochu zkrátka: končí tím, že většinu špinavé práce svých domnělých pozemských služebníků dělají právě oni, místo aby tomu bylo obráceně. A když bohové tu špinavou práci dělat odmítnou, lidé, kteří je v tomto konfliktu angažují, je buď vymění za nějaké povolnější božstvo, nebo je „převychovají“ ke svému obrazu – což vlastně vychází nastejno.

Abychom se přesvědčili, zda můj soud o zneužití bohů je namístě, představme si svět, kde *různí bohové* spolu neválčí. V takovém světě by jednotlivé náboženské systémy, různé soustavy přesvědčení a jednání, pokojně existovaly jeden vedle druhého. Ačkoli by se o každém z nich mohlo tvrdit, že je lepší než ostatní, všechny by spojovalo přesvědčení, že i ty ostatní si zaslouží respekt. Máme-li n zřeteli smíření mezi náboženstvími, nelze si přát více, ledaže bychom toužili zredukovat všechna náboženství na jedno (někdo ve stylu starého exkluzivismu, někdo ve stylu nového inkluzivismu), nebo že bychom všechna konkrétní náboženství chápali jako kulturně podmíněnou manifestaci jediného společného náboženského zanícení, řekněme ve stylu hickovského pluralismu⁴³). Kūng všechny takové možnosti pokládá právem za nepřesvědčivé. Není pochyb o tom, že svět, v němž bylo docíleno smíření všech náboženství, by byl pokojnějším než ten, v němž žijeme: náboženská netolerance *je* faktorem, který vyvolává konflikt. Přestali by však lidé, jejichž náboženství nejsou ve vzájemném konfliktu, mezi sebou bojovat? Jistěže ne. Je mnoho ctitelů téhož božstva, příslušníků jednoho a téhož náboženství, kteří spolu bojují až do vzájemného

³⁹ KÜNG, Hans et al.: *Christentum und Weltreligionen*, München, Piper 1994, s. 442, ISBN 3-492-11908-5

⁴⁰ Tamtéž, s. 89

⁴¹ Tamtéž, s. 76

⁴² Tamtéž, s. 105

⁴³ HICK, John: *An Interpretation of Religion. Human Response to the Transcendent*, New Haven, Yale University Press, 1989, s. 412, ISBN 0-333-39488-7

vyhlazení, protože věří, že ten jejich společný bůh je právě na jejich straně a bojuje v jejich šiku. Lidé někdy bojují proto, že ve sváru jsou jejich božstva, zpravidla však bohové spolu bojují jen díky tomu, že ve válce jsou jejich stoupenci. To, jestli přitom věří v *téhož* boha, tu nehraje takřka žádnou roli.

Teze o tom, že bez pokojného soužití náboženství není ani pokojného soužití národů, je pravdivá, ale není zdaleka tak významná, jak by se z jejího grandiózního vyznění mohlo zdát. Smír mezi náboženstvími by pro smír mezi národy mnoho neznamenal – pokud smírem mezi náboženstvími není míněn smír mezi lidmi, kteří se k nim hlásí. Pak by ovšem byla teze zcela banální. To jediné, čemu by smíření mezi náboženstvími mohlo zabránit, by byly striktně náboženské války. Pokus jde o zajištění míru, není smíření mezi náboženstvími jako systémy určitých nauk a praktik tak důležité, jako charakter každého náboženství. Jak jsou bohové připraveni vstupovat do konfliktů svých přívrženců? Jestliže každé náboženství podněcuje k násilí, pak „smíření“ mezi nimi bude pro mír znamenat málo. Naopak, pokud každé hlásá nenásilí, pak ač náboženské nauky a praktiky konkrétních náboženství jsou spolu v rozporu, těžko je obviňovat z podněcování k válce. Jde-li nám o mír, pak je kritika náboženství legitimovaného násilí – kritika bojechtivých bohů – důležitější než smíření mezi náboženstvími.

Hans Küng učinil hodně nejen pro dialog mezi náboženstvími, ale i pro to, aby ukázal, jak k samému jádru mnoha náboženství patří nenásilí. První ze čtyř „nezrušitelných směrnic“ Deklarace Parlamentu světových náboženství⁴⁴, kterou Küng sepsal, obsahuje „oddanost kultuře nenásilí a respektu k životu“⁴⁵. Všimněme si však, jak je tento závazek upřesněn: „Osoby, které mají politickou moc, musí pracovat v rámci spravedlivého řádu a zavázat se k nejnenásilnějším pokojným řešením, jaká jsou možná.“⁴⁶ Obrana „nejnenásilnějších řešení, jaká jsou možná“ je tu zatížena právě takovou nejednoznačností, jakou pozorujeme u mnoha náboženství (včetně křesťanství) ve vztahu k nenásilí. Jednotlivá náboženství se v principu k nenásilí hlásí, zároveň však hledají způsob, jak ve specifických případech násilí obhájit. Jejich představitelé káží proti válce a zároveň žehnají zbraním, jimiž jsou vyzbrojeny armády jejich zemí. To znamená, že z hluboké náboženské moudrosti stran nenásilí se v podstatě stává jen princip, který výslovně nepopře ani žádný vojenský diktátor, totiž že násilí lze použít, kdykoliv nefunguje nenásilí – za předpokladu, že cíle jsou oprávněné (a to ony

⁴⁴ KÜNG, Hans and KUSCHEL Karl-Josef, ed.: *A Global Ethic. The Declaration of the Parliament of the World's Religions*, New York, Continuum, 1993. *Prohlášení ke světovému étosu: deklarace Parlamentu světových náboženství*, přel. K. Osolsobě, Brno, CDK, 1997

⁴⁵ Tamtéž, s. 24

⁴⁶ Tamtéž, s. 25

zpravidla jsou – už proto, že jsou *naše*). A tak dialog sem, dialog tam, bez zásadního stanoviska, že náboženství nelze nikdy právem užít k morálnímu ospravedlnění násilného jednání, budou politici a generálové, kteří jsou angažováni v nějakém násilí, náboženské symboly a náboženské představitele nadále zneužívat.

5. 4. Eschatologický teror

Proč je pro nábožensky založené lidi tak těžké zastávat zásadní nenásilí, přestože ctnost nenásilí patří k podstatě náboženského systému, k němuž se hlásí? Je to prostě proto, že nejsou s to vzdorovat logice násilí ve světě, kde je krveprolití na denním pořádku, a tak tam, kde je to v jejich zájmu, se svých přesvědčení odříkají? Může to být proto, že i jejich náboženství jsou ve svém jádru násilná⁴⁷ a jejich hlubinný jazyk prosazuje něco, čemu se vlastní náboženská mluva pokouší na povrchu předejít? Nemluví nakonec všechny o kosmickém boji⁴⁸? Jak zabránit tomu, aby kultické dramatizace tohoto boje podporovaly politické násilí? Není božské kosmické násilí korelátem násilí, jež se odehrává v lidské společnosti?

Nemohu zaujmout postoj za všechna náboženství. Chci se však krátce zastavit u hlubinné „mluvnice“ křesťanské víry a ptát se přitom na její vztah k násilí. Nejprve nechejme promluvit jednoho ostrého kritika křesťanského „kosmického teroru“. Jmenuje se Gilles Deleuze a vlastním předmětem jeho kritiky, který tímto způsobem charakterizuje, je novozákonní kniha Zjevení Janovo. Ve skutečnosti je však na mušce křesťanství jako takové. Navíc je jeho útok na křesťanskou víru paralelou ataku, který vede spolu s jinými postmoderními mysliteli proti moderně. Univerzální rozum moderního myšlení a absolutní Bůh křesťanství představují jen dva různé projevy jednoho a téhož systému teroru. Tito myslitelé jsou přesvědčeni, že v zájmu Svobody musíme „dekonstruovat“ jak moderní rozum, tak starověké náboženství.

Ve svém eseji *Nietzsche a Pavel, Lawrence a Jan z Patmu* poukazuje Deleuze na skutečnost, že Zjevení obsahuje poselství, které mluví z duše chudých a slabých. Spolu s Nietzsche má za to, že nejde o lidi ponížené a politováníhodné, jak se obvykle

⁴⁷ BLOCH, Maurice: *Prey into Hunter. The Politics of Religious Experience*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, s. 117, ISBN 0-521-41154-8 geb.

⁴⁸ JUERGENSEMEYER, Mark: *The New Colt War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*, Berkeley, University of Kalifornia Press, 1993

domníváme. Jsou plni zášti a pomstychtivosti. Jak? – copak nesní o novém Jeruzalémě, městu světla, pravdy a spravedlnosti? Ano – a v tom je právě kámen úrazu! Deleuze píše: Může být určitá lehká podobnost mezi Hitlerem a Antikristem, velká podobnost je však mezi novým Jeruzalémem a mezi budoucností, kterou nás slibuje nejen sci-fi, ale mnohem více projekty vojenského průmyslu a absolutního vojenského řádu. Apokalypsa není koncentrační tábor (Antikrist); je to velký vojenský, policejní a civilní bezpečnostní komplex nového státu (nebeského Jeruzaléma). Modernost Apokalypsy nespočívá v katastrofách, které vyhlašuje, ale v programové sebeglorifikaci, ve slavnostním ustavení nového Jeruzaléma, v šíleném projektu konečné soudní a morální regulace ... Apokalypsa nás tak bezděčně přesvědčuje, že tím ultimativním zlem není Antikrist, nýbrž ono nové svaté město sestupující z nebe ... Každý aspoň zpola gramotný čtenář si tak uvědomuje, že se už nachází v onom hořícím jezeře.⁴⁹ Proč se Deleuze domnívá, že procházka zlatými ulicemi města světla není o nic lepší než muka v ohnivém jezeře hořící síry? Proč si myslí, že společnost dravé šelmy a falešného proroka není o nic horší než společenství s Bohem a jeho Beránkem?

Deleuze uvádí dva navzájem související důvody. Prvním z nich je, že nový Jeruzalém je – vyjádřeno jednoduše – totalitním: panuje v něm absolutní právní a morální řád. Totalitářství nového Jeruzaléma je zlověstnější než otevřená diktatura charakterizována všepřonikajícím monismem a všeobepínajícím státním dohledem nad společností. Jeho subjekty jsou ovládány *zevnitř*, a to mocí, která chce proniknout do všech pórů skutečnosti, vetřít se do všech zákoutí a do každého tmavého výklenku – až by naplnila celé univerzum. Navíc se tu už nelze odvolat k nějakému vyššímu božstvu: jediný Bůh je tu posledním soudcem nad všemi jinými mocnostmi. V novém Jeruzalémě se už nelze nikam skrýt a není tu žádný odvolací soud: Bůh všechno vidí a sám také všechno soudí. Lidé jsou pohrouženi „do prostoru naprosté průhlednosti“ a donuceni si osvojit soudy konečného a absolutního arbitra! Říkáte-li tomuhle „nebe“ – v čem se to liší od „pekla“? Deleuzův blízký přítel Michel Foucault popisuje přesně tímto způsobem ultimativní vězení – Banthamův „panoptikon“⁵⁰.

Druhým důvodem Deleuzovy vzpoury proti svatému městu je, že jasné světlo nového Jeruzaléma může zazářit až ve chvíli, kdy celé univerzum bude zahaleno temnotou smrti. Deleuze souhlasí s Nietzscheovým tvrzením, že první křesťané, ti „svatí anarchisté“, učinili „ze

⁴⁹ DELEUZE, Gilles: *Nietzsche a filosofie*, přel. Č. Pelikán aj. Fulka, Praha, Hermann & synové, 2004, Orig.: Nietzsche und die Philosophie, s. 343, ISBN -

⁵⁰ FOUCAULT, Michel. *Power/Knowledge. Selected Interview and Other Writings 1972-1977*, New York, Pantheon Books, 1980

zničení ‚světa‘ čin ‚pravé zbožnosti‘⁵¹. Deleuze vykládá vizi nebeského nového Jeruzaléma jako rub kosmického teroru, o němž ubozí a slabí rádi sní. Aby se mohli pomstít svým nepřátelům, odsoudí celý svět k zániku a pak, na konci toho všeho, budou chtít tuto svou smrtonosnou vůli obhajovat jako „spravedlnost“ a „svatost“⁵²! Když Deleuzovy dvě námitky proti novému Jeruzalému postavíme vedle sebe, vychází nám, že křesťanské nebe je nejen nerozeznatelné od pekla, ale vynořuje se navíc z kosmického teroru, který nosí škrabošku konečné pravdy a spravedlnosti.

Je opravdu zvláštní, že exekutorem tohoto kosmického teroru, který hubí svět, aby jej předělal podle své vůle, je boží *Beránek*. Pak se ovšem v knize Zjevení setkáváme s divným Beránkem – „rohatým beránkem, který řve jako lev“, „beránkem masožravcem“. Co na tom, že vypadá jako „zabitý“. Vždyť jen nosí masku oběti, aby za ní skryl tvář kata – a tak uvolnil katovy ruce. V posledních kapitolách Zjevení je ta maska sejmuta a z nevinného Beránka se stává Jezdec na bílém koni, a tlačí „lis plný vína trestajícího hněvu Boha všemohoucího“ a „má na sobě plášť zbrocený krví“ (Zjevení 19,15.13). Ano, říká se o něm, že koná spravedlivý soud. Co je však obsahem tohoto soudu? Nic, říká Deleuze, než „vůle hubit, vůle vplížit se do každého kouta, vůle mít ve všem poslední slovo: trojí vůle, jež je jen jedinou vůlí – vůlí Otce, Syna a Ducha svatého“⁵³. A tak ty chudáky, jejich Beránka a jejich Boha lze nejlépe vystihnout obrazem „muže, který má ve svých zubech nůž“⁵⁴.

Nepodávají však novozákonní evangelia jiný obraz? Na první pohled se zdá, že Jan z ostrova Patmu a Ježíše z Nazaretu představují opravdu nesmiřitelný kontrast. Ježíš je podle Deleuze plný lásky a jeho poselství směřuje k jednotlivci, Jan sní o kosmickém teroru a oslovuje kolektivní duši lidských mas. Náboženství lásky tu stojí proti náboženství násilí. Ten kontrast však neznamená nekompatibilitu. Jako protiklady patří Kristus evangelií a Kristus Apokalypsy k sobě „víc, než kdyby byli jednou a toutéž osobou“. Jsou to dvě stravy téže mince. Když Kristus Apokalypsy hubí brutálně svět a tvoří nový podle své vůle, bere, aniž by chtěl něco dát. Když Ježíš evangelií nesobecky miluje, dává, aniž by chtěl něco vzít. Ve Zjevení mizí masy z rodu živých; v evangeliích se Nazaretský vydává na sebevražednou misi. V jednom i druhém případě vládne násilí a smrt. Apokalyptická záhuba světa vyrůstá z půdy

⁵¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Soumrak model čili kterak se filosofuje kladivem*, přel. A. Procházka, Praha, Kawana, 1993; Orig. *Twilight of the Idols and the Anti-Christ*, s. 93, ISBN -

⁵² FOUCAULT, Michel. *Power/Knowledge. Selected Interview and Other Writings 1972-1977*, New York, Pantheon Books, 1980

⁵³ DELEUZE, Gilles: *Nietzsche a filosofie*, přel. Č. Pelikán aj. Fulka, Praha, Hermann & synové, 2004, Orig.: *Nietzsche und die Philosophie*.

⁵⁴ DELEUZE, Gilles: *Nietzsche a filosofie*

připravené evangelijní obětí vlastního já. Jak si povšimne Michel Foucault, genocida a totální sebeoběť nejsou od sebe nikdy daleko⁵⁵.

Podle Deleuze je „já“, „subjekt“, krvežíznivým pachatelem, který obětuje jak sebe, tak toho druhého. Pevně ustavené já zasévá smrt, kamkoli se obrátí. Proč? Deleuze dává dvojí odpověď. Za prvé, pevný subjekt („já“) vyslovuje neustálé soudy tím, že užívá šifry symbolické reprezentace. Pokaždé, když je tělesný vztah přetlumočen do logického vztahu, je proud rozštěpen do segmentů a živá věc usmrcena. Myšlení a stanovení cílů je ze samé podstaty represivní. Deleuze proto doporučuje „přestat myslet jako „já“ a žít jako proud, jako celá řada toků uvnitř i vně sebe samého“. Za druhé, jednota vztahujícího se já odpovídá jednotě světa a jednoty světa může být dosaženo jen potlačením rozmanitosti; jednota není nic jiného než nepřijatelná redukce rozmanitosti.

Deleuze se pokouší řešit problém kosmického teroru pomocí tří elegantních kroků: žádný subjekt – žádné stanovení hranic vynášením soudu – žádný teror. Klopýtá však ještě dřív, než postoupí od prvního k druhému. Nikdo nemůže negovat „já“ – své vlastní „já“ – aniž by je zároveň zdůraznil. Kdo jinak by tu prováděl onu negaci? Nebo, když to vyjádříme jen maličko jinak. Deleuze „nedokáže“, jak připomíná Alasdair MacIntyre, „zahrnout ono „já“, jehož pomocí sám sebe vysvětluje“, do svého vlastního filosofického narativa⁵⁶. Ale i kdyby se Deleuzovi první krok podařil, klopýtl by při druhém. Bez hranic bychom měli jen chaos; nebyl by tu žádný proud, ale jen nediferencovaný oceán valící se všemi směry – a nepohybující se tak vlastně vůbec⁵⁷. Když se chceme vyhnout jakémukoli vlastnímu úsudku, jak se můžeme vyhnout onou „mrtvému bodu“, v němž se podle Deleuzových vlastních slov „všechno mísí se vším bez jakékoli míry věci“⁵⁸.

Abychom vůbec mohl přikročit dál, připusťme, že Deleuzovi se první dva kroky podařily. Dostaly jsme se jimi na místo, odkud bychom mohli učinit rozhodující třetí krok? Jsme v situaci svobody od jakéhokoli teroru? Vůbec je! Bez použití symbolické řeči šifer, bez vyslovení hodnotícího soudu by nám nezbylo nic než divoký tok vlastní touhy. Takovou nereflektovanou bezprostřednost bychom neměli mylně vydávat za svobodu od násilí. Naopak. Jak dokazoval Jean Paul Satyre, volba bezprostřednosti a nulové komunikace je

⁵⁵ FOUCAULT, Michel: *Dějiny sexuality*. Přel. Č. Pelikán, Praha, Hermann & synové, 1999. Orig.: *History of Sexuality. Volume I. Introduction*.

⁵⁶ MacIntyre, Alasdair: *Three Rival Version of Moral Enquire: Encyklopaedia, Genealogy, and Tradition*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1990, ISBN 3-445-02318-2

⁵⁷ FRANK Manfréd: *Co je neostrukturalismus?* Přel. M. Petříček, Praha, Sofis 2000. Orig.: *Was ist Neostrukturalismus?*, s. 433, ISBN 80-902785-1-5

⁵⁸ DELEUZE, Gilles: *Kleine Schriften*, Berlin, Merve Verl. 1980, s. 128, isbn 3-88396-015-2

zdrojem násilí⁵⁹. Když si člověk *myslí*, že negoval své „já“, opustí ho soudnost, ale teror zůstane. To co je ještě horší než teror vycházející z uplatnění soudnosti, je teror bez rozsuzování: hlavy padají, ale člověk nedokáže poznat kdy, ani kde a proč. Navíc, bez rozsuzování bychom vůbec nemohli bojovat proti útlaku a podvodu, protože bychom nedokázali odlišit „lyonského řezníka“ od Matky Terezy. Kdokoli chce nahradit „subjekt“ kritické rozvahy „pramenem“ touhy, musí schvalovat svět v tom stavu, v jakém ho nachází, i s jeho hrůzným násilím. Pokus pominout uplatnění naší soudnosti – ať se jedná o soudnost rozumovou nebo náboženskou – násilí neeliminuje, nýbrž nastoluje. Útěk z domény (rozsuzujícího) svědomí končí v doméně vrahounů⁶⁰.

Je asi relativně snadné ukázat, že Deleuzovo řešení problému násilí je pomýlené a že jeho alternativa je sama horší než to, co zamítá. Když však máme dekonstrukci Deleuzeho za sebou, neznamena to, že jsme ubránili křesťanskou víru před devastující kritikou, kterou jí uštědřil. Je tomu tak, že křesťanská víra je zapletena do podpory násilí ne na úrovni izolovaných a nahodilých představ, ale přímo tím, co je jejím nejvlastnějším jádrem? Nejsou obrazy božího nového světa hluboce represivní? Není ustavován činem nesrovnatelného násilí? Deleuze tu klade opravdu vážnou otázku, *zda lze mít konečný soud nad terorem bez teroru takového soudu*. Může křesťanská víra hlásat soud pravdy a spravedlnosti a popřít přitom násilí? Jak víme, Ježíš Bulgakovova *Mistra a Markétky* právě něco takového dělá. *Staví do protikladu* království pravdy a práva a království násilí. Unese bližší pohled na Janovo Zjevení a novozákonní evangelia takovouto interpretaci?

5. 5. Východiska z cyklu násilí

I když násilí není v Novém zákoně dominantním tématem, přece tvoří pozadí velké části jeho látky. Drama spásy násilím začíná i končí a bez násilí je nemyslitelný i jeho ústřední čin. Již na prvních stránkách, kde Nový zákon líčí Ježíšův vstup na jeviště dějin, hubí král Herodem ze strachu o svůj trůn nevinné oběti, aby eliminoval svého potenciálního rivala (Mt 2). Na posledních stránkách, kde dějiny dospívají ke svému konci, se odehrává velická bitva, při níž Ježíš Kristus vrhá dravou šelmu a falešného proroka do hořícího jezera a mečem

⁵⁹ FRANK Manfréd: *Co je neostrukturalismus?*

⁶⁰ MILLER, James E: *Passion of Michel Foucault*, New York, Simon & Shuster, 1993, s. 491, ISBN 0-00-255267-1

svých úst pobíjí jejich následovníky (Zj 19). A v ústředním ději novozákonního dramatu vládci tohoto věku naplánují a uskuteční brutální vraždu Ježíše Krista a politicky ji legitimují inscenovaným soudním procesem.

Ke křesťanskému pohledu na násilí se nedostaneme, pokud naše reflexe zahrne postoj k násilí v celé šíři tohoto dramatu Ježíšova příchodu na svět, jeho života v něm a jeho soudu nad ním. Nestačí si jen vybírat jeho jednotlivé výroky o tom, že by jeho učedníci měli mít meč (L 22,36), ale neměli by ho použít (Mt 26,52), nebo si všimnout Pavlova poučení, že stát, který „nosí meč“, je božím služebníkem (Ř 13,1-5), i když křesťané nemají nikdy „sami odplácet“, ale mají nechat „místo pro Boží soud“ (Ř 12,19); nestačí přemýšlet o tom, proč Jan Křtitel neřekl vojákům, že by se měli zřici svého povolání (L 3,14). Každá z těchto pasáží má ve svém kontextu svůj význam, ale žádná z nich se nemůže co do svého významu rovnat s tím, co je vepsáno do kritických okamžiků Ježíšova dramatu, jimiž jsou jeho ukřižování a jeho druhý příchod. Krátce se proto zamyslíme nad násilím, které Ježíš vytrpěl jako ukřižovaný Mesiáš, a nad násilím, jehož se údajně dopouští jako triumfální Jezdec na bílém koni.

Připomeňme si, že podle Deleuze připravuje sebezapíravá láska pozemského Ježíše cestu teroru nebeského Pána, protože sebezapření je prvním krokem k destrukci lidského já – a to jak vlastního, tak i já těch druhých. Ta totiž společně zpevňují systém „soudu“, jenž je systémem teroru. Dává však Deleuzovo chápání líčeného příběhu nějaký smysl? Nedává. Kříž nebyl tragickým důsledkem sebezapření, které se tak vlastně podepsalo pod násilí, nýbrž předvídatelným koncem života zasvěceného zápasu o boží pokoj ve světě násilí. Všimněme si nyní čtveré výzvy, kterou ukřižovaný Mesiáš pro násilí znamená.

Za prvé: *Kříž rozbíjí cyklus násilí*. Ukřižovaný Ježíš poskytuje ultimativní příklad svého přikázání nahradit princip odvety („oko za oko a zub za zub“) principem neodporování („kdo tě uhodí do pravé tváře, nastav mu i druhou“) (Mt 5,38-42). Tím, že vytrpěl i násilí jako nevinná oběť, vzal na sebe agresi svého nepřítele. Rozbil začarovaný kruh násilí tím, že toto násilí v sobě pohltil, že je přijal. Odmítl se dát vtáhnout do automatismu odvety, ale snažil se zlo překonat dobrem – i za cenu vlastního života. Ježíšova volba nenásilí neměla nic společného se zřeknutím sebe sama, kdy se člověk zcela vydává na pospas druhým a dovoluje jim, aby si s ním dělali, co chtějí. Byl to spíš druh *sebeuposazení*, kdy člověk odmítá být chycen do pasti přihlouplého napodobování zdívočelých projevů svého nepřítele, čímž by se stával jen jeho zrcadlovým obrazem. Ne, ukřižovaný Mesiáš není skrytým přitakáním systému teroru, nýbrž představuje jeho radikální kritiku. Sakralizace jeho oběti není intronizace násilí, ale rozvrácením násilí.

Za druhé: Kříž *ukazuje mechanismus vytváření obětí beránků*. Všechna líčení Ježíšovy smrti jsou zajedno v tom, že byl vystaven *nespravedlivému* násilí. Jeho pronásledovatelé věřili, že vedou znamenitou při, ve skutečnosti však nenáviděli bez příčiny. Ježíš byl obětním beránkem. Říci, že Ježíš byl nenáviděn bez příčiny – že byl nevinou obětí – není ovšem totéž jako tvrdit, že byl nahodile vybranou obětí – jak to dělá René Girard, který s teorií „výroby“ obětních beránků⁶¹ přišel. Ve světě podvodu a útlaaku byla jeho nevinnost – jeho pravdivost a spravedlivost – dostatečný důvodem k nenávisti. Ježíš *byl* hrozbou a obětním beránkem byl učiněn právě pro svou hrozivou nevinu. Girard ovšem ve svém *Obětním beránkovi* správně zdůraznil, že jednou z funkcí evangelijního podání je odhalení mechanismu výroby obětních beránků⁶². Evangelia nabízejí namísto pohledu z pozice pachatelů pohled z pozice obětí: „neustále odkrývají to, co před námi texty historických perzekutorů – zejména pak mytologických perzekutorů – skrývají: povědomost o tom, že jejich oběť je obětním beránkem“⁶³.

Pro Girarda má ztotožnění obětí s obětním beránkem hodnotu zjevení. Jakmile ho pochopíme, přestává mechanismus najednou fungovat; stále méně jsme schopni věřit v provinění obětí, kterým se tu argumentuje. Když se institucím odvozeným z tohoto mechanismu nedostane potravy, která je živí, hroutí se kolem nás jedna po druhé. Ať si to uvědomujeme nebo ne, za tento kolaps mohou evangelia.

Ačkoliv odhalení mechanismu výroby obětních beránků má svůj význam, Girard od něj očekává příliš mnoho. I kdybychom přistoupili na poněkud diskutabilní tvrzení, že nerozpoznání mechanismu výroby obětních beránků je pro jeho fungování zcela zásadní⁶⁴, Girard bere příliš na lehkou váhu lidskou tendenci jednou demaskované znovu zamaskovat, kdykoli to je v něčem zájmu. Navíc to, že Ježíš byl nevinen, neznamená, že všichni, na kom je pácháno násilí, jsou takto nevinní. Tendence perzekutorů své oběti obviňovat bývá posílena skutečným proviněním těchto obětí, i když je třeba jen minimální a došlo k němu v reakci na původní násilí, které bylo spácháno na nich. Odhalování mechanismu vytváření obětních beránků samo o sobě nestačí.

Vyčerpávající strategie „pohlčení“ a „demaskování“ způsobů, jimiž Ježíš bojoval s násilím? Je vytrpění násilí paradoxně jediným lékem proti němu? To určitě ne. Kříž je totiž

⁶¹ DUMOUCHEL, Paul: *Introduction*, in: *Violence and Truth. On the Work of René Girard*, ed. Paul Dumouchel, Stanford, Stanford University Press, 1988, s. 221, ISBN 2-89489-042-7

⁶² GIRARD, René: *The Scapegoat*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1986, s. 302, ISBN 3-545-25069-5

⁶³ Tamtéž

⁶⁴ ATLAN Henry: *Founding Violence and Divine Referent*, in: *Violence and Truth. On the Work of René Girard*, edited by Paul Dumouchet, Stanford, Stanford University Press, 1988, 198-208, s. 281, ISBN 2-85978-256-7

– za třetí – součástí Ježíšova aktivního boje za boží pravdu a spravedlnost. Výkřik vyjadřující Ježíšovo sklíčení z boží nepřítomnosti nebyl tím jediným, co se mu vydralo ze rtů, a klopýtání pod tíhou kříže na cestě k místu popravy nebylo tím jediným, čeho byl schopen. Kdyby Ježíš býval pouze vytrpěl násilí, byli bychom na něj zapomněli, tak j jako jsme zapomněli na mnohé jiné nevinné oběti. Samo jeho utrpení by mechanismus výroby obětních beránků neodhalilo a násilí by díky jeho neodporování neustoupilo. Čirá negativita nenásilí je neplodná, protože se nechce „prohřešit“ vstupováním na teritorium systému teroru. Utiskovatelé je mohou v nejlepším případě pohodlně přehlížet, v nejhorším se jím mohou cítit nepřímou ospravedlnění. Aby mohlo mít nenásilí význam, musí být součástí širší strategie vědomého zápasu se systémem teroru.

Není však samo mluvení o „boji“ či „zápasu“ nevhodné? Nekříží se to se záměry nenásilí? Uvědomme si ovšem, že Ježíšovo veřejné působení – jeho vyhlášení a inscenace boží vlády jako vlády boží pravdy a spravedlnosti – nebylo dramatem, které by se odehrálo na prázdném jevišti, které jiné hlasy a jiní aktéři už vyklidili. Prázdné jeviště mu k dispozici nebylo – tak jako není k dispozici nám. Takové bylo jen na samém začátku, před rozbřeskem stvoření. Bůh uvedl na prázdném jevišti na scénu drama stvoření – a tak vznikl náš svět. Každé následující drama se už odehrává na zaplněném jevišti, kde jsou aktéry i sami diváci. A zvláště uprostřed stvoření zamořeného hříchem není vyhlášení a inscenace království pravdy a spravedlnosti nikdy činem pouhého postulátu, ale vždy pronikáním do prostor, které jsou už okupovány jinými. Vyhlásování božího království nelze proto oddělit do aktivní vůči království Satana, vládě podvodu a útlu. Právě tato opozice přivedla Ježíše Krista na kříž – ona byla tím, co dalo jeho nenásilí smysl. Přeměna nenásilí z neplodného negativismu v plodnou a tvořivou možnost, z pohyblivého písku v pevný základ nového světa si žádá boj proti podvodu a útlu.

Za čtvrté: Kříž je *božím objetím prohaných a nespravedlivých*. Jedním ze způsobů, jak zločince obejmout, by bylo „chovat se tak, jako by k jejich hříchu nedošlo“, jak to navrhuje John Milbank ve své *Teologii a společenské teorii*⁶⁵. Ježíš na kříži by tu byl naším modelem. O svých nepřátelích bychom prohlásili tak jako on: „Otče, odpusť jim, vždyť nevědí, co činí.“ (L 23,34) V činu čiré milosti by prosazování pravdy a spravedlnosti bylo pozastaveno a místo něj by nastoupilo objetí. Jestliže však odpuštění chápeme jako jednání

⁶⁵ MILBANK, John: *Theology and Social theory. Betone Secular Reason*, Oxford, Blackwell, 1990, s. 443, ISBN 0-631-14573-7

„jako by k hříchu nedošlo“, tak odpuštění povážlivě zkresluje.⁶⁶ Co je ještě závažnější: ač je suspencí pravdy a spravedlnosti v činu odpuštěním míněna pomoc při utváření nového světa, je to ve skutečnosti postup, který již nový svět *předpokládá*, totiž *svět bez podvodu a bezpráví*. Odlož spravedlnost a pravdu – a svět zůstane nevypoučen: musíš jej ponechat v tom stavu, v jakém je. Jednání tváří v tvář hříchu, „jako by ho nebylo“, může vsutku anticipovat nebe, kde už hříchu nebude, jak to líčí Milbank. Cenou za takovou předjímku je však ponechání světa temnotě pekla. Svět zůstane navždy pokřiven a nevinná krev bude volat do nebe na věky věků. Vypoučení však nenastává, jako kdyby ho nebylo, když tu ve skutečnosti je, by bylo totéž jako dělat, že svět už je vypoučen, když tomu tak ve skutečnosti není. Vypoučecí nárok tím degeneruje do prázdné a navíc nebezpečné ideologie.⁶⁷

Prostinké krédo rané církve, že „Kristus zamřel za naše hříchy“ (1 K 15,3), obsahuje hlubokou pravdu o našem světě. Jádrem křesťanské víry je přesvědčení, že Bůh vstoupil do dějin a zemřel na kříži v osobě Ježíše Krista za nespravedlivý a proľhaný svět. Tím, že na sebe Bůh vzal hřích světa, vyslovil o jeho proľhanosti pravdu a namísto jeho nespravedlnosti nastolil spravedlnost. Když byl Bůh v Kristu sám učiněn hříchem (2 K 5,21), byl svět bezpráví a lži napraven. Hřích byl odčiněn a křik nevinné krve nezůstal nevyslyšen. Protože nový svět se v ukřižovaném a zmrtvýchvstalém Kristu stal skutečností (2 K 5,17), je již možné žít uprostřed starého světa svět nový, a to činem nezaslouženého odpouštění – bez rezignace na boj za pravdu a spravedlnost. Lze obejmout pachatele bezpráví skrze odpuštění, protože Bůh je již objal odčiněním jejich provinění. James G. Williams tvrdil ve své knize *Bible, násilí a svatost* v navázání na Girardovu teorii o obětních beráncích, že „obětní jazyk“ musel být v biblických textech „užit právě proto, aby obětní myšlení světa zlomil“⁶⁸. Já se naproti tomu domnívám, že biblické texty svědčí o tom, že Bůh musel *užít mechanismus oběti* k tomu, aby svět proměnil v místo, kde potřeba druhé obětovat nenastává – v nový svět sebevydávající milosti, ve svět objetí.

Osvícenství nás postavilo před alternativy rozumu a násilí. Nietzsche a jeho postmoderní následovníci velmi obratně prokázali, že rozum sám je násilnický⁶⁹, a

⁶⁶ Gregory Jones v *Ztělesňovaném odpouštění* proti Milbankovi právem namítá, že skutečného smíření můžeme dosáhnout jen „tím, že uznáme, že k hříchu *došlo*, ale budeme s ním zacházet skrze soud milosti“ JONES, L. Gregory: *Embodying Forgiveness. A Theological Analysis*, Grand Rapids, Eerdmans, 1995

⁶⁷ Jednání tváří v tvář hříchu „jako by jej nebylo“ – můžeme to nazývat „vypoučením skrze nevšímavost“ – stojí znepokojivě blízko Nietzscheově rekonstrukci „psychologie vypoučitele“ v jeho *Antikristu*. Tam také člověk žije „tak, aby se cítil jako v nebi“; není tu žádný boj – ale ne proto, že bylo přemoženo zlo, nýbrž proto, že „pojem hříchu“ byl trušen; „dobrá novina spočívá právě v tom, že už nejsou žádné protiklady“ NIETZSCHE, Friedrich, *Soumrak model čili kterak se filosofuje kladivem*, Praha 1993

⁶⁸ WILLIAMS, James G.: *The Bible, Violence, and the Sacred. Liberation from the Myth of Sactioned Violence*, Halley Forge, Trinity Press International, 1991

⁶⁹ NIETZSCHE, Friedrich: *Soumrak model čili jak se filosofuje kladivem*, Praha 1993

v momentech naprosté otevřenosti ještě připojili hrůznou myšlenku, že násilnický rozum může být překonán jen násilím ne-rozumu⁷⁰. Kristův kříž by nás měl poučit, že jedinou alternativou násilí je sebevydávající láska, ochota násilí v sobě pohltnout, aby ten druhý mohl být obejmout – u vědomí toho, že Bůh dal pravdě a lásce za pravdu a učiní tak znovu. Nabádá nás kříž, abychom se spolu s násilím zřekli i rozumu? Je to poselství o tom, že jediným protilékem akutního násilí je bezodkladné sebevydání? Rozhodně ne. Rozumu a rozhovoru jako zbraní proti násilí se vzdát nemůžeme. Kříž nás však učí, že „odpovědnost rozumu“ nenahrazuje ani „vědomí hříchu“⁷¹, ani ochotu obejmout hříšníka. Naopak, jsou-li rozum a rozhovor zataženy do svárlivých a hříšných vztahů moci, musí být samy nejprve osvobozeny. Jen ti, kdo jsou ochotni prolhané a nespravedlivé obejmout tak, jak to učinil Kristus na kříži, budou schopni používat rozum a rozhovor jako nástroje smíření a nikoliv násilí.

5. 6. Apokalyptické vize

Co však náš Jezdec na bílém koni, který jako by rozséval násilí bez jakékoli myšlenky na objetí nepřátel? Není to právě ten trpící Mesiáš, jenž, jak se zdá, v sobě po celý čas tutlal sen o odplatě a který ji nyní konečně přišel s vervou udělit? Nepřichází vylít „hněv Boha všemohoucího“ (Zj 19,15)? Neraduje se samo nebe při pohledu na záhubu Babylonu (Zj 18,20)? Neprovolávají přihlížející svatí se škodolibostí: „Bůh nad tím městem vynesl rozsudek, jaký ono vyneslo nad námi.“ „Odplaťte po zásluze té nevěstce, dvojnásob jí odplaťte za její činy! V poháru, který připravovala, připravte pro ni dvojnásob“ (Zj 18,20.6)? Nejsou to opravdové orgie nenávisti, hněvu a pomstychtivosti na straně těch, kdo by se rádi viděli oděni do bílých rouch konečného vítězství odplaty nad láskou a násilí nad nenásilím? Kdyby se býval Jan z Patmu, jenž viděl Ježíše „stát jako Beránka, toho obětovaného“ (Zj 5,6), lépe podíval, neuviděl by krvežíznivou šelmu?

Kdo to však trpí násilí z rukou Jezdce? Jsou to lidé zpítí krví nevinných (Zj 17,6), kteří vedou válku proti beránkovi a těm, kdo se ozdobili spravedlivými skutky (Zj 17,14; 19,8.19). Imperiální moc Říma je bez ohledu na svůj impozantní politický řád a skvělou ekonomiku

⁷⁰ FOUCAULT, Michel: „*The Ethic of Care of the Self as a Practice of Freedom*“ in: The Final Foucault, ed. James Bernauer and David Rasmussen, Cambridge, MIT Press, 1988,

⁷¹ APEL, Karl-Otto: *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1988, s. 487, ISBN 3-518-57924-X Gewebe

v Janově vizi systémem „politické tyranie a hospodářského vykořisťování“⁷². Jezdcovo násilí je spravedlivým soudem, jenž nad tímto systémem vynáší ten, kdo se jmenuje „Věrný a Pravý“ (Zj 19,11). Bez takového soudu nemůže svět pokoje, pravdy a spravedlnosti existovat: teror (požírající „šelma“) a propaganda („falešný prorok“, který oklamává) musí být překonány, zlo musí být odděleno od dobra, temnota od světla. To všechno jsou příčiny násilí a má-li dojít k vytvoření světa pokoje, je třeba je nejprve odstranit.

Proč musí Bůh říci světu bezpráví, podvodu a násilí své nesmlouvavé „ne“ takovým *siláckým* způsobem? Proč musí být toto „ne“ zakódováno do obrazů propukajícího teroru a světa pokrytého krví a popelem? Je nenásilí bezmocné? Jedna strategie odpovědi na tyto otázky nemůže uspět: Pokus zprostit knihu Zjevení obvinění z hlásání božského násilí tvrzením, že Jezdcovo vítězství nebylo „vybojováno skutečnými zbraněmi“, nýbrž mečem „vycházejícím z jeho úst“, jímž je „Slovo boží“⁷³, nefunguje. Násilí božího slova je právě tak smrtonosné jako násilí skutečného meče. Bud' musíme Jezdcovo násilí odmítnout jak takové, nebo musíme najít způsob, jak mu dát smysl; popřít je nemůžeme. Existuje však způsob, jak dát smysl nejen mluvě o božím „dobývání“, ale i samému fenoménu božího „násilí“ v knize Zjevení?

Jsou lidé, kteří věří v nakažlivou moc nenásilí: dříve nebo později bude korunováno úspěchem. V takovém přesvědčení je však cítit trochu příliš ono sladké aroma provinční ideologie typické pro lidi, kteří nejsou ani dost odvážní, ani dost čestní, aby domýšleli důsledky teroru, který se odehrává přímo uprostřed jejich obývacích míst. Cesta nenásilí ve světě násilí vede často utrpením: někdy lze rozbít cyklus násilí jen za cenu něčího života – jak ukazuje Ježíšův případ. Dějiny nás učí, že nenásilí nemá velké šance násilí překonat.

Nemůže však trpělivý apel na rozum vést k tomu že se lidé odřeknou ne-rozumu násilí? Rozumovými důvody ani sebe, ani jiné ke správným rozhodnutím – zejména k náročným rozhodnutím odříci se násilí – nedonutíme. Nesmíme zapomenout, že „rozum“ a „svoboda“ nejsou nikdy čisté, nikdy se nenacházejí na nějakém neutrálním území, kde se zvažují jen samotné argumenty a volba je zcela nestranná. Rozum i Svoboda jsou vždy už zapleteny do mocenských vztahů a ty vztahy dovedou rozum zastřít a volbu dezorientovat. Člověk musí *chtít* pokoj, aby mohl být získán pro pokojné řešení, musí *chtít* druhé obejmout, aby mohl uznat důvody k takovému jednání. Můžeme snad předpokládat, že násilník bude

⁷² BAUCKHAM, Richard: *The Theology of the Book of Revelation, New Testament Theology*, ed. James D. G. Dunn, Cambridge, University Press, 1993, s. 169, ISBN 0-521-35610-5 geb

⁷³ KLAASSEN, Walter: *Vengeance in the Apocalypse of John*, Catholic Biblical Quarterly 28, 1992, str. 300, ISBN 0-8191-8506-X

sám chtít být přetvořen tak, aby si přál dobro těch druhých a proto i mír? Mnozí si takovou přeměnu mohou přát. Budou si ji však přát všichni?

V Apokalypse je za teologií soudu přesvědčení, že *nic* nemá moc přesvědčit ty, kdo si přejí zůstat dravými šelmami a falešnými proroky. Většinou samozřejmě šelmami nejsme, i když ty bestie v nás mohou být až příliš snadno probuzeny, a většinou nejsme ani falešnými proroky, i když příliš snadno podléháme lákadlům propagandy. Neměli bychom však za každou cenu vylučovat tu nepřijemnou a hluboce tragickou *možnost*, že *mohou* existovat lidské bytosti stvořené k božimu obrazu, které jejich zlé praktiky již imunizovali před jakýmkoli pokusy o jejich záchranu. Chycení do pastí násilí, které generuje obhajobu svého vlastního „rozumu“ a své vlastní „dobroty“, stali se necitlivými na jakékoli dotyky boží pravdy a boží dobroty.

Zde nastupuje Boží hněv. Jak ukazuje Jan Assmann ve své studii politické teologie v Egyptě a Izraeli, hněv nad bezprávím je do té míry politickou emocí, že „neschopnost pohoršení nad zjevnou nespravedlností je nepochybnou známkou a-politického postoje“⁷⁴. Bůh Apokalypsy je tak jako Bůh celé bible eminentně politickým božstvem – Bohem nejen jednotlivců a jejich rodin, ale celých světových království (Zj 11,15). Měl-li Augustin pravdu, že „město tohoto světa ... spěje k nadvládě, která drží celé národy v otroctví“ a „sami je ovládáno vlastním chtičem nadvlády“⁷⁵, pak se Bůh musí hněvat. Nepohoršený Bůh by byl komplicem bezpráví, podvodu a násilí.

Nemusíme se ani příliš trápit otázkou „mechanismu“ božího hněvu. Antony T. Hanson v *Beránkově hněvu* správně zdůraznil, že v knize Zjevení spočívá hněv částečně „v řešení dějin důsledků lidského hříchu“⁷⁶. Bez eschatologické dimenze se však každá řeč o božím hněvu zvrhá do naivní a žalostně neadekvátní ideologie o jakémsi „sebezrušení“ zla. Mimo svět zbožných přání zločinci až příliš často prospívají a jsou-li přece přemoženi, vítězové nejsou zpravidla o mnoho lepší než ti poražení. Boží eschatologický hněv je rubem bezmoci jeho lásky tváří v tvář sebeimunizaci zlosynů zachycených do sebegenerujícího mechanismu zla. „Hodný“ Bůh je výplodem liberální představivosti, nadzemskou projekcí neschopnosti vzdát se svých oblíbených iluzí o dobrotě, svobodě a rozumnosti lidské společnosti.

⁷⁴ ASSMANN Jan: *Kultura a paměť: písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku*, přel. M. Pokorný, Praha, Prostor, 2001. Orig. Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, s. 317, ISBN 80-7260-051-6

⁷⁵ AUGUSTINUS Aurelius: *O obci Boží*, přel. J. Nováková, Praha, Vyšehrad, 1950, s. 693

⁷⁶ HANSON, Anthony Tyrrel: *The Wrath of the Lamb*, London, SPCK, 1957, s. 393

Radikálně-reformační tradice, důsledně nejpacifističtější v celých církevních dějinách, neměla nikdy žádné problémy s mluvením o božím hněvu a soudu⁷⁷ a měla pro to dobré důvody. V biblických textech, ať už starozákonních či novozákonních a ať jde o Ježíše z Nazareta neb o Jana z ostrova Patmos, není žádné stopy po nehněvajícím se Bohu. Pachatelé ničemností, říká žalmista božím jménem, ti „kdo jedí můj lid, jako by jedli chleba“, se jednou „budou trást strachem“ (Ž 14,5). Proč se mají trást strachem? Proč nestačí pokárání? Nebo ještě lépe: proč nestačí dialog a logická argumentace? Proč neprojevit jen trpitelskou lásku? Protože tito pachatelé zla „jsou porušení“⁷⁸ a „zohavují, na co sáhnou“; „odvrátili se“⁷⁹ a „zvrhli“. Bůh je bude soudit ne proto, že lidem dává, co si zasluhují, ale proto, že někteří lidé odmítají přijmout to, co si nikdo zasloužit nemůže. Jestliže jsou zločinci vystaveni božímu děsu, není to proto, že spáchali zlo, ale proto, že až do samého konce vzdorovali mocnému volání i pro ně rozevřené náruče ukřižovaného Mesiáše.

Jestliže však přijmeme nepřekonatelnou tvrdošijnost některých lidí, nepřivede nás to k nesmiřitelné kontradikci v samotném srdci křesťanské víry? Zde „ukřižovaný Mesiáš“ s náručí rozevřenou o objetí i vůči nejodpornějším zločincům, tam Jezdec na bílém oni s ostrým mečem vycházejícím z jeho úst, aby jím srážel nenapravitelné svévolníky? Boží trpělivá láska proti běsnění božího hněvu? Proč taková polarita? Ne proto, že by Bůh kříže byl jiný než Bůh druhého příchodu. Koneckonců, kříž není jen prosté odpuštění, ale je to způsob boží *nápravy světa bezpráví a lži*. Ta polarita je tu proto, že některé lidské bytosti odmítají „být napraveny“. Ti, kdo pokládají boží utrpení (kříž) za projev boží slabosti, která povoluje násilí – a ne tedy za projev boží milosti, která napravuje násilníka – na sebe přivolávají boží hněv (meč), který jejich násilí ukončí.⁸⁰ V násilné akci Jezdce na bílém koni máme vidět *symbolické znázornění konečné exkluze všeho, co odmítá být zachráněno boží*

⁷⁷ KLAASSEN, Walter, ed.: *Anabaptism in Outline*, Scottdale, Herold Press, 1992, ISBN 0-8361-3577-6

⁷⁸ Podle Bible kralické

⁷⁹ Tamtéž

⁸⁰ Jürgen Moltmann navrhl v působivé pasáži o nápravě všech věcí, abychom boží soud na konci dějin chápali jako výkon korigující spravedlnost – v jakési paralele k ospravedlnění hříšníka uprostřed dějin. Výsledek takto chápaného božího soudu odpovídá naší touze po konečném triumfu boží lásky, nesmíme však zapomenout na to, že bez božího „násilí“ nemůže takový výsledek nic zaručit. Není potřeba postulovat skutečnou existenci plně humanitních inkarnací zla, abychom přesvědčivě ukázali, že z perspektivy takových jedinců si jejich přeměna v radostné činitele toho, co je v božích očích dobré, vyžádá projev síly. Stačí, když myslitelům jako je Gilles Deleuze připomeneme, že v rámci určitého hodnotového měřítka a určitého chápání lidské situace se občanství v novém Jeruzalémě může stát něčím právě tak sužujícím jako ocitnutí v jezeře hořící síry. V důsledku toho by boží přeměna určitého jedince ve svatého občana nového Jeruzaléma, která by neprobíhala v souladu s jeho vůlí, byla jím samým vnímána jako násilný čin. My tento čin přeměny pokládáme za přijatelný a nemáme chuť jej nazývat „násilím“, protože jako křesťané již sdílíme pohled božího subjektu této přeměny a ztotožňujeme se s jejím kýženým výsledkem. Božímu násilí na těch, kdo odmítají být změněni nenásilně, se vyhneme jedině tam, kde budeme předem předpokládat, že nikdo neodmítne být vábivostí boží lásky změněn. I když ti, jichž se dotkla boží láska, by se měli nadít její univerzální podmanivosti, zřetel na situaci lidského pokolení jim nedovolí s ní úplně počítat. Odtud možnost konečného odsouzení.

trpítrpelskou láskou. V zájmu pokoje božího dobrého stvoření smíme a musíme trvat na *tomto* božím hněvu a *tomto* boží násilí a přitom se současně držet naděje, že z vojska, které touží vést válku proti Beránkovi, nakonec zběhnou i jeho vlajkonosi.⁸¹

Neměl by milující Bůh být trpělivý a neměl by stále zlovolníky vábit k dobrotě? Přesně to ovšem Bůh dělá: Bůh zlovolníky po celou lidskou historii trpí tak, jako je trpěl na kříži. Avšak jek trpělivý by měl být. Den účtování nastat musí – ne proto, že by Bůh dychtil po tom, zmáčknout 'spoušť', ale proto, že každý den trpělivosti ve světě násilí znamená víc násilí a každé odložení rehabilitace jeho obětí dovoluje, aby křivdu doprovázela i pohana. „Kdy už, Pane svatý a věrný, vykonáš soud a za naši krev potrestáš?“ volají pod oltářem ti, kdo byli zabiti (Zj 6,10). Znepokojuje nás odpověď, která je vyzývá, „aby měli strpení ještě krátký čas, dokud jejich počet nedoplní spolumužníci a bratři a sestry, kteří budou zabiti jako oni“. Ta odpověď však zdůrazňuje, že boží trpělivost je drahá, a to ne prostě pro Boha, nýbrž pro ty nevinné oběti. Čekat na to, až zločinci přijdou k rozumu, znamená dovolit utrpení, aby pokračovalo.

Stvoření světa žádné násilí nezahrnovalo. Jak si všímá René Girard, „v příběhu o stvoření světa přichází zakládající moment na samém začátku – a není to cesta obětí“⁸². Není třeba přemáhat nějaké moci chaosu; svět vzniká tak, že je k bytí prostě povolán⁸³. Chaos se usazuje až jako deformace pokojného stvoření. Vykoupení světa proto nemůže být pouhým postulátem, ale žádá si negaci a zápas – a dokonce násilí. Nejprve trpí Bůh na kříži násilí pro spásu světa. Když potom jeho zápas s chaotickými silami, které odmítají vykoupení kříže, dospívá ke konci, použije Bůh sílu vůči tvrdošíjnému násilí, aby svému stvoření zjednal prvotní pokoj. V Apokalypse se proto z toho, co bylo za rozbřesku stvoření tvůrčím slovem, stává za soumraku a před započítím nového a nekončícího dne dvousečný meč. (Zj 19,15)

Má tedy násilí v lidských dějinách poslední slovo? Je přemožení posledním božím stvořitelem činem v původním stvoření? Nikoliv. Soud nad dravou šelmou a nad falešným prorokem je rubem spásy těch, kdo v jejich rukou trpí. Bůh může stvořit svět spravedlnosti, pravdy a pokoje jen tak, že všechnu lež, bezpráví a násilí ukončí. Cílem jeho soudu není

⁸¹ Moltmann shrnuje eschatologickou pozici, kterou předpokládá moje úvaha o božím hněvu, se svou charakteristickou přesností a elegancí. „Neexistuje žádný principiální partikularismus a není žádný automatický univerzalizmus.“ (Moltmann Jürgen: *The Dominy of God. Christian Eschatology*, Mineapolis, Fortress, 1996). Kdybychom totéž chtěli vyjádřit jinak, mohli bychom říci: „Já univerzalistou nejsem, ale je možné, že Bůh univerzalistou je.“
⁸² GIRARD René: *Things Hidden Since the Foundation of the Word*, Stanford, Stanford University Press, 1987, s. 492, ISBN 2-246-00583-3
⁸³ MILBANK, John: *Theology and Social Tudory. Secular Reason*, Oxford, Blackwell, 1990, s. 443, ISBN 0-631-14573-7

smrtný klid definitivně ukončeného děje, ale nikdy nekončící taneční rej rozdílností, jež se dávají jedna druhé v pokojném objetí. *Koncem světa není násilí, ale nenásilné a trvalé objetí.*

Nelíčí však Apokalypsa na konci jiný obrázek, více připomínající mocenskou symboliku Jezdcova vítězného tažení? Nevědodí poslední vizi „trůn“ (Zj 22,1), z něhož předtím „šlehaly blesky a dunělo hromobití“ (Zj 4,5)? A není to bezejmenný, který „sedí na trůnu“ (Zj 4,9; 5,1), dokonalou projekcí onoho konečného a nezdolatelného militantního mocnáře? Kdyby tomu tak bylo, pak by Apokalypsa jen zrcadlila násilí císařského Říma, které hodlala rozvrátit. Nejpřekvapivější na celé této knize je, že ve *středu* trůnu, v roli toho, skrze nějž je trůn s celým jím ovládaným kosmem spojen, nalézáme obětovaného *Beránka* (srv. Zj 5,6; 7,17; 22,1). V samém srdci „toho, jenž sedí na trůnu“, je kříž. Přicházející svět je pod vládou toho, kde vzal na kříži všechno násilí na sebe, aby přemohl nepřátelství a mohl své nepřátele obejmout. Vládu Beránka nelegitimuje „meč“, ale jeho „rány“; cílem této vlády není podrobení lidí, ale jejich „kralování na věky věků“ (Zj 22,5). S Beránkem ve středu trůnu se vzdálenost mezi „trůnem“ a „poddanými“ sesula do objetí trojjediného Boha.

5. 7. Ježíš nebo César

Rozhodující otázkou je: Kdo má uskutečňovat toto oddělení temnoty od světla? Kdo má použít sílu proti „divoké šelmě“ a „falešnému prorokovi“? Apokalypsa tu stejně jako celý Nový zákon zmiňuje pouze Boha samého. Co však toto mlčení o lidském činiteli znamená? Je to mlčení, které násilí v dějinách odsuzuje, nebo mlčení, které takové násilí implicitně schvaluje či na něm má dokonce svůj podíl?

Nemalý zástup teologů by takové otázky odmítl jako naivní, protože předpokládají přímou korespondenci mezi boží akcí a lidským jednáním. Jestliže primárním náboženským zájmem je „napodobení božstva“, pak vše, co Bůh koná, zplnomocňuje věřící k tomu, aby to konali též. Angažuje-li se váš Bůh v boji, stanete se válečníky i vy. Teze o korespondenci mezi boží a lidskou akcí správně podtrhuje, že základní teologickou otázkou ve vztahu k násilí je otázka směřující k Bohu: „Jaký je Bůh?“ – Bůh, který „miluje nepřátele a je tím nejpůvodnějším mírotvorcem“, nebo Bůh pomsty, který hledá, jak ztrestat nepoddajné? Taková teze má však jednu malou, ale osudnou vadu: lidé nejsou Bůh. Příkazu napodobení Boha předchází jeden jiný příkaz – příkaz *nechtít být sám Bohem*: Bohem ať je Bůh a lidé ať

jsou lidmi. Bez úkolu chránit boží božství by úkol napodobení Boha neměl smysl, protože náš pojem Boha by nebyl ničím jiným než zrcadlovým obrazem nás samých.

Biblická tradice, která základní rozdíl mezi Bohem a ne-Bohem zachovává, nás učí, že jsou věci, které může učinit jen Bůh. Jednou z nich je použití násilí. Izraelská politická teologie nepracovala, na rozdíl od mnoha jiných starověkých kultur, s „modelem zástupnosti“, podle kterého jsou boží znaky a vlastnosti také znaky a vlastnostmi panovníka. Králův hněv – když bychom použili příkladu eminentní politické emoce – byl podle tohoto modelu jen výrazem hněvu božího, jak ukázal Jan Assmann, místo aby sekularizoval boží hněv – tím, že by jej přenesl na krále – „teologizoval“ hněv královský: „přenesl jej ze země na nebe“. V důsledku toho nebyl výkon boží spravedlnosti vložen do rukou panovníka, nýbrž dějiny a osud byly naopak pod bezprostředním soudem boží spravedlnosti.⁸⁴

Nový zákon tento proces theologizace božího hněvu radikalizoval a směle vyhlásil *boží* monopol na násilí – alespoň pokud jde o křesťany. Ať už je vztah mezi božím a státním monopolem na násilí jakýkoli – Římanům 13 a Zjevení 13 tu představují radikálně odlišné odpovědi na tuto otázku – křesťané se nemohou chápat meče a nemohou se šikovat pod praporem Jezdce na bílém koni, ale musí vzít svůj kříž a následovat ukřižovaného Mesiáše. V 1. listu Petrově čteme: „Kristus trpěl za vás a zanechal vám tak příklad, abyste šli v jeho šlépějích. ... Když mu spílali, neodplácel spíláním; když trpěl, nehrozil, ale vkládal vše do rukou toho, jenž soudí spravedlivě.“ (1 P(t) 2,21.23; srov. Ř 12, 18-21)

Úzká souvislost, která je v Novém zákoně mezi lidským nenásilím a důrazem na boží odplatu, mluví sama za sebe. Trpící Mesiáš a Jezdec na bílém koni patří vsutku k sobě, ale ne tak, jak se domníval Deleuze. Nejsou to komplicové v prolévání krve, ale spojenci v prosazování nenásilí. Bez svěření Bohu, který soudí spravedlivě, by bylo těžké následovat ukřižovaného Mesiáše a odmítat odvetný úder tam, kde jsme obětí násilí. Jistota božího soudu na konci dějin je předpokladem odřeknutí násilí uprostřed dějin. Boží systém soudu není protějškem vlády lidského teroru, ale nutným korelátem lidského nenásilí. Protože od hledání pravdy a konání spravedlnosti nelze ustoupit, jediným způsobem, jímž lze dát ve světě násilí průchod nenásilí a odpuštění, je *přenesení* či *převedení* násilí, ne jeho úplné zrušení.

Židovský učenec Henry Atlan přišel na základě podobných úvah zcela oprávněně s radikální tezí, že máme-li vůbec v souvislosti s bojem proti násilí mluvit o Bohu, „je asi

⁸⁴ ASSMANN Jan: *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel*, Themen LII, ed. Heinrich Meuer, München, Carl Friedrich von Siemens Stiftung, 1992, s. 325, ISBN 3-406-36088-2

ekonomičtější – účinnější a méně ošidné – mluvit o Bohu násilí a ne o Bohu lásky“⁸⁵. I když „Bůh násilí“ a „Bůh lásky“ jsou v takové formulaci v silném kontrastu, Atlan ty dva nestaví proti sobě, ale výrazem „Bůh násilí“ odkazuje k „Bohu, který na sebe bere počáteční násilí“ a není proto ve vztahu ke světu „úplně láskou“. Pro křesťanského teologa je však i charakteristika „ne úplně láska“ pro Boha nepřijatelná a bude trvat na tom, že má-li být použití síly hodné Boha, který „je láska“ (1 J 4,8), musí se jednat o aspekt boží lásky. Atlanovo tvrzení o vztahu mezi božím násilím a lidským nenásilím má však něco do sebe. Říká, že vzhledem k tomu, že použití síly je ve světě násilí někdy nutné i oprávněné, „nejlepší způsob, jak svět zbavit svatého násilí, je vrátit jej transcendenci. Transcendence násilí ... kulminuje právě tím, že je z normálního horizontu věcí vyloučeno“⁸⁶. „Tomu, abychom se k násilí uchylovali „*my sami*“, lze zabránit, jen když budeme trvat na tom, že legitimní „je pouze násilí, které přichází od Boha“.⁸⁷ „Teologizace“ násilí je nezbytnou podmínkou politiky nenásilí.

Někdo může namítnout, že pro Boha se nehodí, aby třímal meč. Což Bůh není láska, nekonečně trpělivá a všemocná láska? Protiotázka by ovšem mohla znít: Není trochu arogantní představovat si, že náš současný cit pro to, co se srovnává s boží láskou, je o tolik lepší než ten, jenž provázel boží lid po celé dějiny židovství a křesťanství? Když připomenu argument o sebeimunizaci zločinců, dalo by se dokonce prohlásit, že ve světě násilí by bylo nedůstojné, aby Bůh *netřímal* meč. Kdyby Bůh *nebyl rozhněván* vůči bezpráví a lži a kdyby *neučinil* definitivní přítrž násilí, nebyl by hoden toho, abychom ho uctívali a vzývali. Nejde ovšem o to prokázat, že boží násilí není Boha nehodné, jako o to ukázat, že nám přichází k dobru. Atlan právem přitáhl naši pozornost ke skutečnosti, že ve světě násilí stojíme nevyhnutelně před dvěma alternativami: Buď boží násilí, nebo lidské násilí. Většina lidí, kteří hlásají boží „nenásilí“, neodolá tomu, aby nepoužila násilí sama (či tiše nesouhlasila s tím, když je použijí druzí). Mají za to, že mluvení o božím soudu je neuctivé, ale nijak jim nevadí, když je soud svěřován do rukou lidí, snad v přesvědčení, že to je humánnější a méně nebezpečné, než věřit v Boha, který koná soud. Naše „svržení vladařů z trůnu“ (L 1,51n) je pokládáno za projev odpovědnosti; že by to však měl učinit Bůh, jak to v písni této revoluční Panny výslovně stojí, se vnímá jako příliš drastické. A násilí vzkvétá – a víra v Boha, který odmítá třímat meč, je skrytě posiluje.

⁸⁵ ATLAN Henry: *Founding Violence and Divine Referent*, in: *Violence and Truth. On the Work of René Girard*, edited by Paul Dumouchet, Stanford, Stanford University Press, 1988, str. 206, s. 281, ISBN 2-85978-256-7

⁸⁶ Tamtéž, s. 207

⁸⁷ Tamtéž, s. 206

Teze, že praxe nenásilí si žádá víru v boží odplatu, je u křesťanů asi nepopulární – zejména mezi západními teology. Každému, kde je nakloněn k tomu ji odmítnout lze připomenout, aby si představil, že má vykonat přednášku ve válečné zóně. Mezi posluchači jsou lidé, jejichž města a vesnice byly nejprve vydrancovány a pak zapáleny a srovnány se zemí, jejich dcery a sestry byly znásilněny a jejich otcům a bratrům byl podřezán krk. Námětem přednášky je křesťanský postoj vůči násilí a její teze zní: odplácet bychom neměli, protože Bůh je dokonalá láska. Brzy přijdeme na to, že zrození teze o tom, že lidské nenásilí odpovídá božímu odmítnutí soudit, si žádá poklid maloměstácké domácnosti. Ve spálené zemi zmáčené krví nevinných vezme natrvalo za své. A kdo sleduje její umírání, udělá dobře, když si vzpomene ještě na mnohé další oblíbené fascinace liberální mysli. A to nepřipomínám raději hrůzy holocaustu.

5. 8. Vyhledky války a míru

Hans M. Enzensberger připomíná ve své knize *Vyhledky na občanskou válku* čtenářům Sisypa, tragickou postavu řecké mytologie, odsouzenou znovu a znovu tlačit na vrcholek těžký balvan. „Tímto balvanem je mír,“ říká Enzensberger v poslední větě své pesimistické knihy.⁸⁸ V její úplně první větě vysvětluje, proč jsou vyhledky války o tolik lepší než vyhledky míru:

Zvířata proti sobě bojují, ale nevedou spolu válku. Lidé jsou jediní primáti, kteří nadšeně provozují masové zabíjení svého vlastního druhu v plánovaných válkách. Válka patří k nejdůležitějším lidským vynálezům; schopnost dosáhnout míru je pravděpodobně výdobytkem pozdějšího data. Nejstarší tradice lidstva, jeho mýty a jeho epická poezie, hovoří převážně o zabíjení.⁸⁹

Podle Enzensbergera ponechává ohavný lidský návyk ničit a zabíjet, vepsaný do vlastní lidské přirozenosti, prostor jen pro negativní utopii – „hobbesovský mýtus o boji každého s každým“.⁹⁰ Mír nemůže být ničím jiným než krátkým a vratkým přerušením všudypřítomné a nevyhnutelné války. Násilí, které mělo v dějinách první slovo, bude mít také slovo poslední – a bude přicházet nejčastěji ke slovu i mezi tím.

⁸⁸ ENZENSBERGER, Hans Magnus: *Aussichten auf den Bürgerkrieg*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1993, s. 97, ISBN 3-518-40769-4

⁸⁹ Tamtéž, s. 9

⁹⁰ Tamtéž, s. 36

Porovnejme tento obraz sisyfovského boje proti válce s vizí pokoje, kterou nalézáme v bibli u proroka Izajáše (11,1-9). Kdyby se v textu nemluvílo o vlčích a o beráncích, o nuzácích a o svévolnících, o malých dětech a o kobrách, byli bychom v pokušení si myslet, že pojednává o světě, který s tím naším nemá vůbec nic společného. Je to však vize o našem světě – našem světě zbaveném bezpráví a destrukce, našem světě, kde poslední slovo nemá teror, ale mír.

Biblická vize, řekněme jí utopie, je radostnější než Enzensbergerova. Násilí tu není lidským osudem, protože Bůh pokoje stojí na začátku i na konci lidských dějin. Biblická vize pokoje ovšem vyzývá k úkolu, který je náročnější než ten Sisyfův. Není pochyb o tom, jak přetěžké je valit balvan pokoje do strmého kopce násilí – konat ty malé skutky sousedské pomoci, když dobře víme, že vrah se může vrátit už zítra, nebo za týden, nebo za rok. Je to však lehčí než nést svůj vlastní kříž ve šlépějích ukřižovaného Mesiáše. A to je to, co Kristus očekává od křesťanů. V ujištění o boží spravedlnosti a ve spolehnutí na jeho přítomnost mají lámat cyklus násilí tím, že odmítnou dát se zachytit automatismem odvety. Nelze popřít, že je to nemalá šance, že jejich pokusy milovat své nepřátele je dovedou až na kříž. A přece se náročné činy neodplacení zla zlem často stávají semenem, z něhož vyrůstají křehké plody „letničního“ smíru – pokoje mezi národy různých kulturních oblastí shromážděných na jednom prostoru, kde každý rozumí jazyku těch druhých a dělí se s nimi o plody jejich práce.

Je možné, že ve světě násilí je důsledné neodplacení a nenásilí nemyslitelné. Je možné, že tyrany je potřeba sesadit z trůnu a šílencům je třeba zabránit v rozsévání zkázy. Rozhodnutí Dietricha Bonhoeffera zúčastnit se pokusu o zneškodnění Hitlera je dobře známým a přesvědčivým příkladem takové úvahy. Je také možné, že jsou nutná určitá opatření zahrnující i připravenost použít násilí, aby se tyrané a šílenci vůbec nedostali k moci a aby se spouště běžných násilníků, kteří chodí po našich ulicích, zabránilo v jejich násilných činech. Je možné, že ve světě zaplaveném násilím není problémem, zda „násilí nebo mír“, ale spíše to, „jaké formy násilí lze tolerovat, abychom zabránili tomu společenskému ‚míru‘, který je udržován pod nátlakem prostřednictvím mlčky trpěného bezpráví“.⁹¹ Když se však člověk rozhodne, že na sebe místo svého kříže vezme vojenskou výstroj, neměl by pro to hledat ospravedlnění ve víře, která hlásá ukřižovaného Mesiáše. Ta totiž blahoslaví tiché, ne ty, kdo se odhodlají k násilí (Mt 5,5).

Jsou křesťané, kterým působí problémy odolat pokušení hledat pro svou dobře pochopitelnou potřebu použít meč náboženské ospravedlnění. Jestliže tomuto pokusu

⁹¹ SUCHOCKI, Marjorie Hewitt, *The Fall of Violence. Original Sin in Relational Theology*, New York, Continuum, 1995, s. 125, ISBN 0-687-02194-4

podlehnu, měli by se zřící všech pokusů očistit svou verzi křesťanství od spoluviny na šíření násilí. Mohou samozřejmě výslovně uvádět, že náboženskými symboly lze ospravedlňovat pouze *spravedlivou* válku. Ukažte mi však jedinou válečnou stranu, která není přesvědčena, že její válka *je* spravedlivá. Podle jednoduché logiky jih aspoň *polovina* musí být na omylu. Je ovšem možné, že na zmatený svět válek nelze jednoduchou logiku uplatnit. Pak by to znamenalo, že všechny jsou správné, což je totéž jako říkat, že všechny jsou špatné, a to by znamenalo vládu teroru – ve jménu bohů, které už nelze rozeznat od ďáblů.

6. Náboženský pluralismus a problém pravdivosti

6.1. Náboženský pluralismus a problém pravdivosti

Člověk nemusí být odborníkem na komparativní religionistiku, aby si všiml, že jednotlivé náboženské tradice se od sebe významně liší. Liší se bohoslužebná místa: křesťané uctívají Boha v kostelech a modlitebnách, sikhové se modlí v garudvárách, hinduisté mají své chrámy a muslimové se k modlitbám a uctívání scházejí v mešitách. Často se liší i jejich oblečení a dokonce i jídlo. Nejhlubší rozdíly napříč náboženstvími však nejsou na rovině budov či jídla, nýbrž na rovině základního pohledu na svět, tedy v otázce, jak různá náboženství chápou povahu reality. Každé náboženství se vyjadřuje o povaze reality a o to, jak bychom na tuto realitu měli svým životem reagovat. Právě na této rovině nacházíme napříč náboženstvími nejvýznamnější rozdíly – stejně jako určité významné rysy podobnosti. V této části své práce se zaměřím na otázku pravdivosti v náboženství, zejména na problém protichůdných pravdivostních nároků mezi náboženstvími.

Je jasné, že v jádru každého náboženství jsou určité názory na povahu vesmíru, na nejvyšší náboženskou hodnotu a na náš vztah k této nejvyšší náboženské hodnotě. Tyto názory pomáhají dané náboženství definovat a poskytují rámec pro to, co je považováno za náležité chování lidí. Skutečnost, že hlavní náboženství přinášejí velice odlišné názory na povahu skutečnosti, vede k tomu, co je často označováno jako „problém protichůdných tvrzení o pravdě“.

Některé konflikty mezi tvrzeními různých náboženství jsou významnější než jiné. Křesťanství, judaismus a islám se například rozcházejí v pohledu na identitu Abrahamova syna, který měl být obětován: hebrejská písmena ho identifikují jako Izáka, zatímco podle islámské tradice to byl Izrael.

Jiné neshody jsou však zásadnější povahy, jako například protichůdná tvrzení o tom, co je v daném náboženství ústřední. Ježíš je sice v křesťanství i islámu chován ve veliké úctě, ale neshoda mezi nimi ohledně jeho identity odhaluje zásadní rozdíl mezi těmito dvěma monoteistickými náboženstvími. Křesťané Ježíše přijímají jako jedinečné vtělení věčného, nekonečného Boha – Ježíš byl plně Bohem i člověkem. Naproti tomu muslimové toto tvrzení odmítají jako rouhačské. Ačkoliv Korán Ježíše zobrazuje jako velikého proroka, byl jenom člověkem. Kromě toho se křesťané a muslimové rozcházejí v konkrétní otázce, zda byl Ježíš skutečně ukřižován, protože mnozí muslimové vykládají súru 4:155 – 159 Koránu jako

výslovně vylučující Ježíšovu smrt na kříži. To nelze odsunout stranou jako pouze drobný rozdíl v chápání nejasné historické skutečnosti, protože smířcí dílo Ježíše na kříži je ústřední pro křesťanské poselství o spasení. Tradičně se tedy má za to, že islám a křesťanství nemohou být ve svých pohledech na osobu a dílo Ježíše z Nazareta pravdivé zároveň. Alespoň jeden z těchto pohledů na Ježíše musí být mylný.

Většina náboženství předpokládá, že lidské bytosti, a v některých případech vesmír jako takový, se v současné době nacházejí v určité nežádoucí nepříjemné situaci, jak jsem popsal v předchozí části práce, a že navzdory této nepříjemné situaci lze dosáhnout absolutně dobrého a žádoucího stavu. Vzhledem k této společenské struktuře se přirozeně objevují tři otázky, které můžeme klást různým náboženských tradicím: Jaké povahy je nejvyšší náboženská hodnota? V čem, z jejich úhlu pohledu, spočívá nepříznivá situace či problém lidí? Jaká je povaha spasení, osvětlení, osvobození? Tyto tři otázky jsou jasně vzájemně propojeny, protože názory na nepříznivou situaci lidí a na nejvyšší náboženskou hodnotu budou mít zásadní důsledky pro pohled na záchranu a na to, jak jí dosáhnout.

Jak na tři výše uvedené otázky odpovídají hlavní náboženské tradice? Je přijatelné tvrdit, jak to dnes dělají mnozí, že různá náboženství hlásají v podstatě totéž a vyučují víceméně stejnou pravdu? Pečlivé zkoumání jednotlivých náboženství ukazuje, že zdaleka nevyučují totéž a naopak předkládají zásadně odlišné pohledy na nejvyšší náboženskou hodnotu, na nepříznivou situaci lidí a na povahu záchrany. Jakýkoliv pokus o základní sjednocení mnoha náboženství povede k překroucení alespoň některých názorů stoupenců různých tradic. Nemohu se zde do hloubky zabývat tím, jak se jednotlivá náboženství k těmto otázkám staví, ale alespoň naznačím některé pohledy v rámci hinduismu, buddhismu, islámu a šintoismu. Tyto směry jsem vybral s ohledem na závěrečnou kapitolu této práce o hledání „světového étosu“.

Jaké povahy je nejvyšší náboženská hodnota? O tom, co je nejvyšší hodnotou v islámském monoteismu, není pochyb: nejvyšší náboženskou hodnotou je zde Alláh, věčný Bůh Stvořitel. Jakýkoliv pokus o smazání jasného rozdílu mezi Stvořitelem a stvořením je muslimy považován za modlářství. Islám se tak řadí k monoteistickým vyznáním, jako je křesťanství a judaismus, protože nejvyšší hodnotu připisuje jedinému věčnému Bohu Stvořiteli.

V případě ostatních tří náboženství však tato otázka není tak jednoznačná. Co máme například říci o buddhismu? Buddhistský směr théraváda nic jako monoteistického Boha neuznává, takže pokud vůbec musíme mluvit v těchto pojmech, nejvyšší hodnotu bychom měli ztotožnit s *nirvánou*, protože jen ta je údajně nepodmíněná a trvalá. Nirvána je stav

naprostého odpoutání se, něco, co přesahuje všechny lidské jazykové prostředky a kategorie. Buddhisté směru mahájána by jako nejvyšší náboženskou hodnotu naopak raději označili *Dharmakaju*, nejvyšší, vše zahrnující Zákon-tělo Buddha. Ani to však není osobní Bytost. Zen-buddhisté by nejvyšší hodnotu mohli připisovat *sunjátě* čili prázdnotě. Stoupenci buddhistického učení o Čisté zemi budou mít sklon vnímat jako nejvyšší náboženskou hodnotu Amitábhu, božskou bytost s určitými osobními rysy. Je zřejmé, že zde neexistuje společný pojem, který by fungoval jako nejvyšší náboženská hodnota pro všechny buddhisty.

I mezi hinduisty nacházíme různé názory. Stoupenci monistické *advaity-védanty* považují za nejvyšší náboženskou hodnotu nirvána Brahma, absolutně abstraktní Bytost. Filosoficky prostší hinduisté by mohli uznávat celou řadu různých božstev, z nichž jednomu nebo více z nich mohou věnovat zvláštní úctu a oddanost. Někteří hinduisté tak budou o Višnuovi, Šivovi nebo Kršnovi uvažovat v teistickém rámci a budou jim věnovat nejvyšší oddanost a úctu. Naproti tomu ateističtí hinduisté nebudou nejvyšší hodnotu ztotožňovat s žádným konkrétním božstvem, nýbrž spíše s celým vesmírným děním.

Není jasné, zda v případě šintoismu, původního japonského náboženství, lze pojem nejvyšší náboženské hodnoty vůbec uplatnit. Šintoismus je polyteistický a učí, že existuje mnoho, v podstatě bezpočet, *kami* (božstev). *Kami* však nejsou považována za ontologicky transcendentní či odlišná od světa jevů. V šintoismu není prostor pro monoteistické chápání ontologicky odlišného stvořitele, který z ničeho vytvořil vše, co existuje. Nejvyšší náboženská hodnota v šintoismu nepředstavuje něco mimo tento svět a spíše je v důležitém smyslu spojitá se světem naší zkušenosti.

Jaké povahy je nepříznivá situace lidí? I na otázku nepříznivé situace lidí dávají různá náboženství dosti odlišné odpovědi. Hinduismus a buddhismus v podstatě přijímají názor, že lidstvo je polapeno v *sansáře*, cyklu reinkarnací, během nichž se člověk převtěluje podle *karmy*. Hinduismus i buddhismus označují za kořen problému nevědomost, i když na povahu této nevědomosti mají výrazně odlišné názory. Základním problémem lidské existence tedy není hřích – záměrná morální vzpoura proti svatému a spravedlivému Bohu – ale spíše hluboká neznalost, slepota či zmatek ohledně pravé povahy skutečnosti.

Na rozdíl od křesťanství, buddhismu a hinduismu šintoismus nepůsobí dojmem, že by současný stav považoval za výrazně deformovaný či poškozený. Nepříjemná situace lidí je spíše záležitostí vesmírné nerovnováhy či disharmonie, kterou způsobilo něco, co uráží *kami*. Zlo pochází z poskvrnění či znečištění při spojení s něčím nečistým. Toto znečištění však nepramení z hříchu, vzpoury proti svatému Bohu, nýbrž ze spojení s něčím nečistým a nežádoucím – zejména se smrtí.

Naproti tomu islám pojem hříchu zná, byť ne tak jasně definovaný, jako to vidíme v křesťanské tradici. Největším hříchem je samozřejmě *širk*, spojování čehokoliv stvořeného s Alláhem. Modlářství je jednoznačně odsuzováno. V islámu však nápadně chybí důraz na zásadní zkaženost lidské povahy, vše zachvacující vliv hříchu a naprostou neschopnost lidstva osvobodit se ze zajetí hříchu. Hřích zde představuje spíše slabost, vadu či nedokonalost než zásadní porušení povahy a vůle. I když tedy Oblíš (satan) lidi neustále pokouší, aby Alláha neposlouchali, je v naší moci odolat a zůstat Alláhovi věrní. Lidstvo proto nepotřebuje Spasitele a Vykupitele, někoho, kdo může zkaženou hříšnou povahu proměnit v takovou, která se může líbit Bohu. Spíše je třeba, abychom věrně jednali v podřízenosti Alláhově zjevené vůli, která pro disciplinované a nábožensky vnímavé lidi údajně není nespílitelná.

Jaká je povaha spasení? Vzhledem k různému chápání povahy nepříznivé situace lidí lze očekávat, že čtyři zmíněná náboženství se budou odlišně dívat i na to, jak dosáhnout spasení či osvobození z nynější situace. Hinduisté obecně považují za duchovní cíl *mókušu*, naprosté uvolnění z řetězců *karmy* a z cyklu stále nových narození. Takového osvobození lze údajně dosáhnout rozmanitými prostředky, mezi něž patří: *karma márga*, cesta nezištného jednání, nekompromisní dodržování morálních a rituálních předpisů; *džňána márga*, cesta osvobozujícího pochopení povahy skutečnosti; nebo *bhakti márga*, cesta oddanosti nějakému osobnímu bohu. Někdejší hinduisté považují všechny tyto tři cesty za stejně legitimní, v závislosti na situaci a schopnostech daného člověka. Jiní si jako jedinou legitimní nebo alespoň jako lepší než ostatní vybírají jednu konkrétní cestu, například *bhakti márgu*.

Buddhisté chápou osvobození ze šandáry většinou jako nirvánu, naprosté vyloučení touhy a podmínek, jež vedou k dalšímu narození. Podle buddhistů ze směru théraváda může člověk nirvány dosáhnout v procesu přísné sebekázně, zaměřené na vznešenou osmidílnou cestu, která zahrnuje řadu životů. Na druhou stranu mnozí buddhisté ze směru mahájána pojem šandáry bagatelizují a spasení vnímají spíš jako osvícení v tomto životě. Buddhisté zastávající učení o Čisté zemi většinou ztotožňují spasení s novým narozením v Čisté zemi, určitém ráji po smrti.

Šintoismus žádnou jasnou eschatologii ani soteriologii nemá. Spasení je v šintoismu v podstatě otázkou dosažení zdravého a plného života v současnosti. Upřímné srdce, které se snaží uznávat přítomnost *kami* v celém životě a které pečlivě dodržuje obřady rituální čistoty, může očekávat požehnání *kami* v každodenních záležitostech života.

Naproti tomu spasení v islámu je především eschatologického rázu. V Soudný den budou do rozkoší Ráje vpuštěni jen ti, které Alláh prohlásil za hodné. Spasení není ani tak

současnou realitou, která dosáhne vyvrcholení v budoucnu, jako spíš slavnou budoucností, která čeká na ty, kdo dokážou svou věrnost Alláhově vůli.

Je tedy zjevné, že na otázky nejvyšší náboženské hodnoty, nepříznivé situace lidí a povahy spasení poskytují buddhismus, hinduismus, islám a šintoismus zcela odlišné odpovědi. Jejich odpovědi se výrazně liší od těch, které nacházíme v křesťanství.

Nepřekvapuje tedy, že vzhledem k tomuto problému protichůdných nároků na pravdu tradičně převládá názor, že ne všechna náboženství mohou být pravdivá. Někteří samozřejmě tvrdí, že tak hluboká rozporuplnost v těchto otázkách vypovídá o klamnosti všech náboženství a že žádné bychom neměli přijímat jako pravdivé. Zásadní spory mezi náboženstvími údajně snižují pravděpodobnost, že kterékoliv z nich je pravdivé. Takový názor zastával skotský filosof David Hume a hlásí se k němu i mnozí sekularisté.

Mezi náboženskými věřícími je mnohem častější názor, že zatímco jedno (jejich vlastní) náboženství je pravdivé, ostatní musí být v různé míře mylná. Křesťané se tak tradičně domnívají, že křesťanství je pravdivé a že ostatní náboženství sice také mají své pozitivní hodnoty, ale v zásadním smyslu jsou mylná či falešná. Podle již definovaného křesťanského partikularismu tedy tam, kde jsou ústřední tvrzení křesťanské víry neslučitelná s výroky jiných náboženských tradic, je nutné tyto odlišné výroky odmítnout jako nepravdivé.

Po výše načrtnutém komparativním přehledu bude již namístě uvést základní paradigma současné diskuse mezi náboženstvími a to v synchronní perspektivě, ačkoliv i mezi nimi spatřují někteří vztah vývojové posloupnosti. Budu se držet nejfrekventovanější a základní typologické alternativy, jimiž jsou náboženský exkluzivismus, inkluzivismus a pluralismus.⁹² V této práci se připojuji k názoru, že uvedené tři základní alternativy nejsou již v dnešní době dostačující. V jednotlivých oddílech věnovaných těmto základním alternativám se pokusím ukázat, že postoj k mimokřesťanským náboženstvím, vycházející z kterékoliv z těchto tří alternativ, nakonec tato náboženství nerespektuje v jejich svébytnosti a tím či oním způsobem je „přitérává“ k obrazu svému.

Toto selhání není podle mého názoru jen teologické povahy, ale zejména povahy etické. Etické vyrovnávání se s existencí a přítomností jiných (obvykle v podobě tradičního exkluzivismu) mělo často v dějinách církve otřesné důsledky v rovině mocensko-politické. Zdánlivě mnohem vstřícnější inkluzivismus a pluralismus ovšem vykazují stejně málo respektu k jinakosti a svébytnosti jiných náboženství jako tradiční exkluzivismus. Všechny tři alternativy podle mého mínění selhávají ve věci „epistemologického násilí“: jiný je

⁹² WANDERFELS Hans: *Kontextová fundamentální teologie*, Praha, Vyšehrad 2000, s. 662, ISBN 80-7021-407-4. Orig. Kontextuelle Fundamentaltheologie, Paderborn 2000

tematizován a vesměs také objektivizován v souřadnicích stejného, je natažen na skřípec či Prokrustovo lože předem hotového pojmového schématu. Tomuto násilí se navíc nemůže bránit, protože mu není přítomen, dochází k němu v monologické samotě, u psacího stolu, nikoliv v rámci dialogické interakce.

V této práci chci zároveň poukázat na některé nedostatky tradičních teologických schémat mezináboženských vztahů a navrhnout alternativu, která (spolu se stoupenci tzv. filosofie dialogu) zdůrazňuje odpovědnost a pokoru tváří v tvář jinému jakožto základní etické východisko v oblasti teorie a praxe mezináboženských vztahů. Základem této alternativy je přesvědčení, že ve vztahu křesťanů k jiným náboženstvím by mělo dojít k důležité změně, snad dokonce k jakémusi „etickému zlomu“. Domnívám se, že nové promýšlení vztahu křesťanství k jiným náboženským tradicím je jedním z nejnaléhavějších úkolů současné teologie a zároveň, že toto promýšlení bude o mnohých křesťanů vyžadovat změnu smýšlení, tedy právě ten postoj, který biblická tradice označuje slovem *metanoia*.

Po tomto diachronním přehledu bude následovat část práce věnovaná synchronnímu představení a kritickému zhodnocení základních paradigmat mezináboženského dialogu: a) exkluzivismu, b) inkluzivismu, c) pluralismu, d) postpluralismu. Mezi těmito paradigmaty není lineární chronologický či vývojový vztah, proto kladu důraz na jejich synchronní paralelitu.

Tomuto tématu musím v této části své práce věnovat tak velkou pozornost, neboť tato analýza mi poskytuje fundament pro promýšlení možností nejen mezináboženského dialogu ale také promýšlení etického základu, jenž je v bazálně shodný u všech velkých náboženských tradic, jak chci ukázat v závěru v této práci. Jen poctivý přístup k mezináboženskému dialogu může být nosným základem ke spolupráci nositelů těchto významných duchovních proudů na vytváření a prosazování globálního světového étosu pro 21. století.

6. 2. Exkluzivismus

Exkluzivismus je pojetí nejobvyklejší v dějinách křesťanské církve, a je to také velmi obvyklý pohled na ostatní tradice i v mimokřesťanských náboženstvích.⁹³ Exkluzivistické pojetí má také na své straně zřejmě nejsilnější exegetické argumenty, každopádně má právě exegetická argumentace proporcionálně největší váhu v pracích, které exkluzivistické

⁹³ Každopádně to platí o monoteistických tradicích, podle některých badatelů jsou ovšem duchovní tradice Výhodu (např. hinduismus) typické svou inkluzivistickou formou myšlení.

stanovisko obhajují,⁹⁴ ve srovnání s pracemi hájícími inkluzivismus či s pracemi psanými z východisek pluralismu, kde exegetická argumentace zpravidla úplně chybí.

Exkluzivismus trvá na výlučnosti, jedinečnosti a univerzálním dosahu a významu vlastní tradice, dnes se pro něj prosazuje méně zatížený pojem partikularismus. Velmi zjednodušeně řečeno, exkluzivismus vychází z přesvědčení, že právě „naše tradice“ (ať už hovoří muslim, buddhista či křesťan) je nejlepší, resp. jediná správná. Je to tedy vlastně „přirozený“ postoj: pokud bychom své přesvědčení považovali za jiné než nejlepší, neadekvátnější, proč bychom ho vlastně zastávali?

Jaký je vztah exkluzivismu ke komunitě věřících, tedy v případě křesťanů k církvi? Exkluzivismus v křesťanském provedení může, ale nemusí mít formu eklesiocentrismu. Eklesiocentrismus trvá na tom, že spása a její šíření jsou bytostně spojeny s církví. Nemusí se ovšem jednat přímo o členství v konkrétní instituci, jako je tomu v tradičním pojetí. Spíše se zde míní to, že ke spáse je nutné slyšet a přijmout zvěstované evangelium, tak jako je nese a předává Boží lid.⁹⁵ Tedy jiným slovy, ke spáse je více méně nezbytné dostat se do zprostředkujícího kontaktu se zvěstující církví.

Někteří exkluzivisté ovšem nechtějí přijmout soteriologickou skepsi, která z takové podmíněnosti plyne. Exkluzivismus ve své tradiční podobě totiž skutečně staví věřící před zásadní problém v otázce teodiceje: valná většina lidí, kteří kdy žili na této planetě, nikdy neslyšela evangelium. Ti všichni by tedy byli *massa damnata*. Něco jiného je trvat z dobrých teologických důvodů na nezbytnosti a výlučnosti zvláštního zjevení, něco jiného je zastávat světonázor, ze kterého nutně plyne, že pro většinu lidstva by bylo bývalo lepší (vzhledem k věčnému trestu), kdyby se vůbec nenarodili. Přičemž hlavním pilířem tohoto světonázoru je zvěst o Boží nekonečné otcovské lásce ke všem tvorům. Mnozí exkluzivisté/partikularisté z těchto důvodů své pojetí modifikují, protože jsou přesvědčeni o neobhajitelnosti teodiceje tradičního exkluzivismu. Odmítají tedy restriktivismus, který tvrdí, že Kristovo smíření je ke spáse nutné nejen ontologicky (muselo se stát), ale i epistemologicky (muselo to být vědomě přijato). Tito nerestriktivističtí exkluzivisté nechávají osud těch, kteří ne vlastní vinou neslyšeli evangelium, v Božích rukou a zachovávají v této věci pokorný agnosticismus.

⁹⁴ Jedná se o práce evangelikálních autorů, viz např. soubor exegetických studií editovaných E. Rommenem a H. Nestlandem *Christianity and the Religions*, s podtitulem *A biblical theology of world religions*, dále Shenk a Stutzman, *Practising Truth*, Richard, *The Population of Heaven*, s podtitulem *A Biblical Response to the Inclusivist Position on Who Will Be Saved*, dále Fernando, *The Christian's Attitude Toward World Religions* a další.

⁹⁵ Tradiční tezi „mimo církev není spásy“ tedy někteří exkluzivisté modifikují na „mimo Krista není spásy“, případně na „mimo Evangelium není spásy“, viz k tomuto pojetí RICARD, R.: *The Population of Heaven: A Biblical Response to the Inclusivist Position on Who Will Be Saved*, Chicago, Moody Press, 1994

Případně hovoří o možnosti evangelizace „svatých pohanů“ prostřednictvím andělů.⁹⁶ Také v návaznosti na výše zmíněná místa v 1. listu Petrově a s odkazem ke zmínce o Kristově sestupu do pekel v Apoštolském vyznání víry připouštějí někteří teologové možnost setkání s Kristem v momentě smrti či po smrti (včetně spekulací o evangelizaci *post mortem* resp. o tzv. druhé šanci (Origenes)).

Někteří partikularisté také upozorňují na možnost větší rozmanitosti a četnosti eschatologických údělů,⁹⁷ s odvoláním na Písmo a tradici (*limbo puerorum*), o limbu pro starozákonní svatě,⁹⁸ případně o tak zvaném „lůnu Abrahamově“ (podle Lk 16, 19-31), o limbu pro ctnostné pohany, dále hovoří o různých úrovních nebe (tzv. třetí nebe apoštola Pavla, sedmé nebe pozdější tradice) a také o různých úrovních věčného trestu.

Ve vztahu k údělu zavržených někteří exkluzivisté odmítají doslovné pojetí pekla a kloní se spíše k anihilačnímu pojetí věčného trestu, případně k dočasnosti či nedefinitivnosti pekla (peklo se může stát etapou, fází, tj. jakýmsi očištěm), případně zdůrazňují privativní, nikoliv punitivní charakter pekla (peklo si člověk dělá sám, není to trest zvnějšku, spíš dobrovolně zvolené věčné trápení duše, zakřivené do sebe sama).

Exkluzivisté, ať už se snaží zmírnit tristní soteriologické důsledky svého pojetí či nikoliv, každopádně trvají na diskontinuitě mezi církví a světem, resp. mezi křesťanstvím a jinými tradicemi – diskontinuitě kvůli Pádu a porušenosti, a také kvůli rozdílu zvláštního a všeobecného zjevení.

Jiná náboženství nahlízejí exkluzivisté velmi skepticky. Je známo pojetí některých církevních otců, že jiná náboženství jsou výtvoři d'ábla, který působí jako opice Boží, aby svedl mnohé. Velmi radikální a ve dvacátém století nesmírně vlivné exkluzivistické pojetí mimokřesťanských náboženství (resp. exkluzivistické pojetí mimokřesťanských náboženství přinesla tzv. dialektická teologie. Emil Brunner v návaznosti na Luthera a Kalvína (resp. jejich exegeze 1. kapitoly Pavlova listu Římanům) přichází s tzv. bipolární tezí o původu náboženství;⁹⁹ podnět k náboženství spatřuje Brunner ve všeobecném zjevení. Na toto univerzální zjevení člověk odpovídá, ovšem vesměs neadekvátně, modlářsky. Lidé chovají ve svých srdcích tušení Boha (*census divinitatis*), lidské srdce je však zároveň továrnou na modly. Z těchto dvou faktorů, tedy z Božího zjevení a lidských idolatrických deformací, tedy povstává náboženství.

⁹⁶ O těchto a jiných teoriích zmírňujících soteriologickou skepsi plynoucí z exkluzivismu SANDERS J.: *No Other Name: An Investigation into the Destiny of the Unevangelized*, Eerdmans, Grand Rapids, 1992

⁹⁷ HEIM, S. M.: *Salvations: Truth and Difference in Religion*. Orbis, New York, 1995

⁹⁸ HEIM, S. Mark: *Depth of the Riches: A Trinitarian Theology of Religious Ends*, Eerdmans, Grand Rapids, 2001

⁹⁹ BRUNNER, Emil: *Offenbarung und Vernunft*, Zwingli Verlag, Zürich, 1941, str. 258nn

Daleko vlivnější je ovšem pojetí nejvýznamnějšího zástupce dialektické teologie, Karla Bartha. Barth se polemicky vymezuje vůči širokému inkluzivismu liberální teologie a velmi razantně trvá na tezi diskontinuity a exkluzivity.¹⁰⁰ Teologie se v jeho díle vrací k výlučnosti reformačních hesel, *sola gratis, sola fide, solus Christus, sola skriptura*. Proto postulují Barth propastný rozdíl mezi zjevením a náboženstvím. Křesťanství podle něj vlastně není (resp. nemá být) náboženstvím, je odpovědí víry na zjevení. Křesťanství tedy nelze považovat za jednoho z členů obecné kategorie náboženství. Nakolik je křesťanství náboženstvím, nakolik vlastně není tím, čím má být.

Barth ovšem zároveň užívá tradičního rozlišení pravého a nepravého náboženství, a o křesťanství říká, že jej lze považovat za „pravé náboženství“, ovšem právě v tomto paradoxním smyslu, že v křesťanství se náboženství ruší. Zrušení náboženství chápe Barth ve smyslu hegelovské dialektiky, užívající německé slovo *Aufhebung* v ne zcela přeložitelném (paradoxním) smyslu zrušení a zároveň zachování, resp. pozdvižení na vyšší dialektickou rovinu a tím vlastně naplnění. Křesťanské náboženství je takto podle Bartha v situaci ospravedlněného hříšníka, mezi ostatními náboženstvími. Náboženství samo se naopak Božímu zjevení vzpouzí, klade mu odpor, odmítá milost. Náboženství je projevem nevěry, je to lidský (bezbožný) prostředek sebeospravedlnění.

Podobné chápání vztahu křesťanství a náboženství vedlo některé teology k závěru, že sekularizace Západu je vlastně kýženým výsledkem působení evangelia. Evangelium je nenáboženské a vlastně protináboženské, nemá nic společného s nějakým náboženským a priori v člověku, jak se domníval Troeltsch.¹⁰¹ Tuto nenáboženskou, resp. „civilní“ interpretaci evangelia rozvinul, jak známo ve svých listech z vězení německý teolog a mučedník D. Bonhoeffer¹⁰² a dále ji rozpracovali jeho žáci a pokračovatelé.

Vrátíme-li se k Bartlovi, viděli jsme, že podle jeho názoru je mezi křesťanstvím a světovými náboženstvími vztah „exkluzivní kontradikce“. Proti důrazu na kontinuitu, na „monismus vývoje“, na evolucionisticky optimistickou antropologii, typickou pro německou liberální teologii, trvá Barth na „dualismu Pádu“.¹⁰³ Hovoří o ontologické propasti mezi Bohem a tvory. Jediným východiskem teologie smí být víra hledající porozumění (*fides quaerens intellectum*), nikoli obecná náboženskost či metafyzická spekulace tzv. přirozené

¹⁰⁰ K Bartlově pojetí náboženství stručně viz WEBER O.: *Karl Barthus Kirchliche Dogmatik*, Buchhandlung des Erziehungsvereins, Neukirchen, 1950, str. 46nn

¹⁰¹ BONHOEFFER, Dietrich: *Na cestě ke svobodě*, Praha, Vyšehrad 1992, ISBN 80-7021-081-8

¹⁰² Viz soubor jeho dopisů vydaný pod názvem *Na cestě ke svobodě*, str. 198nn. Viz také Součkovu předmluvu k tomuto souboru, str. 22n, a Dvořáčkovu úvodní studii, zejména str. 33nn.

¹⁰³ Toto pojetí vychází z Augustinovy interpretace Izajášovy věty: „Nebudete-li stáli ve víře, neobstojíte“ (Iz 7,9)

teologie. Bůh je *totaliter aliter, das ganz Andere*,¹⁰⁴ říká Barth v linii Pascalově a Kierkegaardově.

Křesťanství je v tomto pojetí, jak jsme viděli, zrušením náboženství, na všechna náboženství platí Feuerbachova kritika, tj. jde o lidské výtvořky a projekce. Bartlovo vyhraněné pojetí náboženství později přejali a rozpracovali jeho žáci, v oblasti misiologie pak zejména holandský teolog H. Kraemer, který zejména ve třicátých letech dvacátého století významně ovlivnil teologickou linii Mezinárodní rady pro misi a později Světové rady církví.

Dialektická teologie se, jak jsme viděli, v otázce postoje k mimokřesťanským náboženstvím příliš neliší od tradičního exkluzivismu, resp. od teologických východisek čelných představitelů devatenáctého století.

Exkluzivismus má vedle silných stránek (exegetická zakotvenost, motivace k misi, silná opora v církevní tradici atd.) také některé problematické aspekty: jeho exegetické argumenty nejsou tak neotřesitelné, jak exkluzivisté často tvrdí, navíc jsou extrapolovány do oblastí, o nichž bible více méně mlčí. Obzvlášť restriktivistický exkluzivismus se zdá omezovat Boží svobodu v otázce spásy. A především: vzhledem k tomu, že většina lidstva žila a zemřela bez kontaktu se zvěstující církví, naději na spásu má nepatrný zlomek lidského rodu, zlo tedy v dějinách vyhrává („na skóre“). Formulujeme-li tuto námitku proti duchu sekulárního humanismu („všichni lidé mají nezpochybnitelné právo...“ atd.), dopouštíme se teologického tahu mimo šachovnici. Formulujeme-li ji ovšem teologicky, domnívám se, že restriktivistický exkluzivismus implikuje teodiceji, která není teologicky přesvědčivá a není kompatibilní s tím, co víme o Bohu, jak je dosvědčen v Písmu a v příběhu Ježíše Krista). V této námitce, jež vychází z teodiceje, se ztotožňuji s kritikou, kterou na adresu exkluzivismu vyslovují inkluzivisté a pluralisté. Alternativní řešení, která nabízejí, ovšem nejsou, jak se domnívám, prosta závažných problémů.

Exkluzivistické řešení vztahu křesťanství k jiným náboženstvím má ve dvacátém století velmi významnou a dnes již mezi teology početně převažující alternativu v pojetí inkluzivistickém. Hlavní a nejlépe viditelný rozdíl obou pojetí je v tom, že zatímco jiný je tradičním exkluzivismem viděn a priori v temných barvách, neboť se mu nedostává zjevení a pravděpodobně ani spasení, inkluzivismus volí a priori mnohem optimističtější perspektivu – jiný je obdařen jak zjevením, tak spasením v hojné míře. Obě pojetí ovšem k tomuto soudu jiného vůbec k ničemu nepotřebují.

¹⁰⁴ K tomuto pojetí u Bartla viz Brož, Luděk: *Cesta Karla Bartla*, Praha, ÚCN, Kalich 1988, str. 39

6. 3. Inkluzivismus

Inkluzivismus je pojetí, vycházející z univerzálního soteriologického optimismu. Tento optimistický výhled ale není, jak jsme viděli, neslučitelný ani s exkluzivismem, alespoň v jeho moderní verzi. Jak bylo uvedeno, i mnozí exkluzivisté doufají, že spásy dojdou i ti, kteří neslyšeli evangelium.

Například K. Barth byl jak známo pro svůj soteriologický optimismus podezírán z univerzalizmu, tedy z přesvědčení, že spásy nakonec dojdou úplně všichni.¹⁰⁵

Křesťanští teologové také od samých počátků církve řešili otázku (možnosti) spasení nemluvňátek, která zemřela, aniž dostala příležitost k obrácení¹⁰⁶, a také mentálně postižených lidí, kteří nikdy nebyli duševně způsobilí vyslechnout a přijmout zvěst evangelia. Většina teologů projevovala v této otázce soteriologickou velkorysost, někteří ji vedle nemluvnat a mentálně postižených rozšířili i na nevědomé pohany.

Přidržíme-li se názorového spektra mezi diskontinuitou a kontinuitou, inkluzivisté jsou ve srovnání s exkluzivitou rozhodně blíže k pólu kontinuity. Nicméně spolu s exkluzivitou trvají na nezbytnosti Kristova díla pro spásu člověka. Ovšem netrvají na nezbytnosti epistemologické. Proto bývá jejich pojetí někdy nazýváno christocentrickým paradigmatickým teologie náboženství. Smíření v Kristu je nezbytné ontologicky (muselo se stát), nikoliv však epistemologicky (ne vždy muselo být vědomě přijato). Inkluzivisté tedy odmítají eklesiocentrické pojetí, tak příznačné pro velkou část exkluzivistů v dějinách církve.

Člověk může podle inkluzivismu participovat na spáse (resp. „být v Kristu“), aniž by o tom věděl. Někteří, obzvláště pravoslavní teologové, poukazují na jistou autonomii Ducha vůči Slovu, tedy třetí osoby Trojice vůči druhé. Poukazují v této souvislosti na spor o *filioque*. V jejich pojetí, na rozdíl od západního pravověří, Duch vychází z Otce a ne zároveň ze Syna. *Neuma* není nutně vázáno na *Logos*.

Řada protestantských inkluzivistů ovšem nevychází ve svém pojetí mimokřesťanských náboženských tradic z učení o vnitrotrojičních relacích, ale z filosofického pojmu náboženství jakožto lidského zakoušení Absolutna.¹⁰⁷ Náboženství jsou v tomto smyslu kulturně a dobově

¹⁰⁵ K základnímu pojednání tohoto pojetí viz KNITTER Paul Francis: *Introducing Theologie of Religions*, New York, Orbis, 2002, str. 63nn, s. 242, ISBN 978-1-57075-627-6

¹⁰⁶ Známý je v této souvislosti teologický zápas Augustinův, který na otázku, zda nepokřtěná nemluvňátka budou trpět věčný trest (protože z nich svátostí křtu nebyl smyt dědičný hřích) odpovídá v zásadě kladně. Právě v této otázce se od něj odchyluje jinak věrný učedník Kalvín, srov. CALVÍN: *Institutio IV.15, 20*. K teologické diskusi o možnosti spasení nemluvňátek (případně nekřtěňátek) viz Sanders: *No Other Name*, str. 287nn.

¹⁰⁷ TILLICH, Paul: *Význam a dějiny náboženství pro systematického teologa*, in. Kuschel K. J.: *Teologie 20. století*, Praha, Vyšehrad 1995, ISBN 80-7021-074-5, s. 662, Orig. *Die Theologie des 20. Jahrhunderts*.

podmíněná vyjádření niterné spirituální zkušenosti. Jsou to více či méně adekvátní artikulace lidského setkávání s Nepodmíněnou skutečností, resp. odpovědi na její sebemanifestaci v náboženské zkušenosti. Je-li ovšem zdrojem numinózní zkušenosti Absolutno (to, čemu křesťané říkají Bůh), pak se v nich jedná o více či méně zdařilou recepci všeobecného zjevení.

Všechna náboženství mají v tomto smyslu alespoň dílčí pravdu. Lze je nahlížet jako jednotlivé fáze univerzálních duchovních dějin lidstva, tedy postupné „vynořování“ Absolutna v lidském nitru, v imanentním procesu samovývoje Ducha.

Nicméně je třeba se ptát, k čemu tyto duchovní dějiny směřují, případně kdy dospěly svého vrcholu, kde dosáhla idea náboženství své dokonalé realizace. Pro křesťanské myslitele je tímto bodem omega samozřejmě křesťanství, tento závěr je pak nejrůznějšími způsoby apologeticky zdůvodňován.

Typickým a zároveň asi nejznámějším příkladem tohoto typu protestantského inkluzivismu je pojetí náboženství euroamerického teologa Paula Tillicha¹⁰⁸. Toto pojetí je natolik reprezentativní pro protestantský inkluzivismus a zároveň pro jeho typický přerod v pluralismus, sledovatelný v Tillichově pozdním myšlení, že bude vhodné jej na tomto místě krátce rekapitulovat. V Tillichově pojetí je totiž názorně sledovatelné rozvolnění vazby mezi tím, co se v náboženství říká, a tím, co se „skutečně“ děje v lidském nitru. Toto rozvolnění ovšem, jak uvidíme, vede k jisté devalvací náboženských výpovědí včetně jejich závaznosti, normativisty, a také jejich pravdivostního nároku. Tato devalvace, typická pro inkluzivismus i pro pluralismus, je podle mého názoru hlavní slabinou těchto dvou pojetí.

6.3.1. Inkluzivismus Paula Tillicha

Tillich bývá řazen mezi stoupence tzv. nenáboženské interpretace křesťanství¹⁰⁹ či dokonce mezi stoupence tzv. teologie smrti Boha, naproti tomu jiní myslitelé jej kritizují pro příliš pozitivní hodnocení obecné náboženskosti a také náboženské dimenze křesťanství. K vyjasnění této problematiky bude nezbytné krátce načrtnout Tillichovo filosoficko – teologické pojetí náboženství.

V Tillichově pracích je patrný silný vliv německé idealistické filosofie, zejména Schellinga a jeho myšlení se v několika klíčových momentech podobá myšlení jednoho

¹⁰⁸ RICHARDS Glyn: *Towards a Theology of Religions*, Routledge, London, 1989, str. 63nn

¹⁰⁹ FUNDA, Otakar: *De profundis*, Knihovna filosofických textů FF UK, Praha 1997, s. 362, ISBN 80-86039-31-

z největších filosofů 20. století, Martina Heideggera. Podobně jako Heidegger Tillich trvá na tom, že má-li mít řeč o Bohu vůbec smysl, teolog si musí být vědom tzv. ontologické difference, nelze totiž vycházet (na základě učení o analogii entit) z předpokladu, že Bůh je sice jsoucnem nejvyšším (plus všechny ostatní superlativy), nicméně patří do téže „množiny“ jako ostatní entity¹¹⁰. Jinak řečeno, Bůh podle Tillicha není objekt, a to ani ten nejdokonalejší a nejvyšší objekt, jaký lze myslet. Jakékoli zpředmětnění Tillich v této souvislosti označuje za démonizaci a idolatrii.

Na výše zmíněných předpokladech Tillich staví tezi, že „Bůh je Bytí samo“. Tedy Bytí jako to, co podmiňuje všechno jsoucí a umožňuje všem jsoucům, aby *byla*. Tato teze je také pro Tillicha jediným nesymbolickým výrokem o Bohu. Všechny ostatní výpovědi o něm jsou pouhé symboly. Pochopitelně, vždyť koncepce analogie entit, kterou Tillich spolu s Heideggerem problematizuje (neboť myšlenka ontologické diferenciaci jej nutí zásadním způsobem revidovat), byla tradičně jediným ospravedlnitelným základem naší analogické řeči o Bohu samém. Cokoliv tedy dosadíme za kopulu *jest* ve větě „Bůh jest ...“, je pouhý více či méně adekvátní symbol, nejde o predikci v běžném slova smyslu. Tillich tímto způsobem problematizuje i tak zažitě teistické tvrzení, jako že Bůh jest osoba. I to je Tillichovi pouhá metafora, Tillich hledá Boha nad Bohem teismu, Boha, který je nadosobní, v jistém smyslu bližšího hinduistické koncepci brahma než personalistické verzi teismu, běžné v teologii Západu.

Tillich se se svým důrazem na zásadní neadekvátnost výpovědí o Bohu dostává do blízkosti stoupenců tzv. negativní (alifatické) teologie. O Bohu vlastně nemůžeme vypovědět nic, protože nepatří témuž řádu bytí jako my. Kdyby na tom Tillich přestal, nebylo by vlastně dále o čem hovořit.

Tillich ale vyvažuje svůj důraz na nezrušitelnou symboličnost, a tedy neadekvátnost, všech výroků o Bohu tvrzením, že symboly participují na moci a bytí toho, co symbolizují.¹¹¹ Symboly jsou tedy pro Tillicha živé, dynamické veličiny, přesněji řečeno mohou být živé a dynamické, protože participují na moci a bytí toho, co zastupují, tato moc bytí zasahuje příjemce symbolu, v jeho nitru dochází k dynamickému dění, k otevírání nových dimenzí významu. Nejedna se pochopitelně o nějaký imanentní automatismus, Tillich hovoří o tom, že symboly se rodí, žijí, slábnou, umírají a někdy také náhle povstávají z mrtvých.¹¹²

¹¹⁰ TILLICH Paul.: *Lidské tážení po nepodmíněném*, 3K, Brno 1997, . Str. 45, *Biblické náboženství a ontologie*, Praha, Kalich 1990, str. 58nn

¹¹¹ TILLICH Paul.: *Biblické náboženství a ontologie*, Praha, Kalich 1990, str. 114-115

¹¹² Tamtéž, str. 117

Symbols transcende, které jsou v daném okamžiku živé, tedy zpřítomňují moc Bytí. Bytí samo jejich prostřednictvím přichází ke slovu. Tuto sebezjevující moc Bytí člověk samozřejmě nemůže nikterak reglementovat, může se jí pouze otevřít a odpovědět, nebo nikoli. Proto Tillich neomezuje svou teorii symbolu a jeho působení na židovsko – křesťanský kulturní okruh, tedy na speciální zjevení, podobnou dynamiku předpokládá i v jiných náboženských tradicích, a dostává se tak do těsné blízkosti pluralistického pojetí.

Via negativa je takto paradoxně kompatibilní s mytopoetickým vypovídáním o Bohu či božství, je s ním naopak lépe slučitelná než s abstraktní metafyzickou spekulací. Bezejmenný Bůh je takto Tillichovi zároveň Bohem mnoha jmen.

Mytopoetická řeč o Bohu sama prozrazuje svou neadekvátnost (antropomorfní či dokonce teriomorfní charakter), a tím je svou vlastní sebenegací (jakoby dekonstrukcí v Derridově smyslu), a tak vhodnější prevencí idolatrie než metafyzické výroky, které vlastní neadekvátnost skrývají a předstírají doslovnost – a tím se snadněji sávají ideologiemi, tj. konceptuálními modlami.

Mytopoetickou řeč o poslední skutečnosti ovšem nacházíme ve všech náboženských kulturách. Není divu, vždyť dimenze Hlubiny se otevírá v principu všem lidem, ať žijí v kterékoli době či kultuře. Hlubina bytí je předmětem posledního zaujetí, zasahuje v principu každého člověka v náboženské zkušenosti, existenciálním sebezpřesazení, v němž se Hlubiny bytí dotýká a vztahuje se k ní. Hlubina bytí je ovšem podle Tilliche neadekvátnějším a v jistém smyslu normativním způsobem artikulována v židovsko-křesťanské tradici, v tomto smyslu zůstává Tillich inkluzivistou.

Z tohoto Tillichova pojetí pramení i jeho přitakání mimokřesťanským náboženským tradicím.¹¹³ Tillich se žije zajímal o dějiny jednotlivých náboženství, v nichž spatřoval záznam svědectví o postupně se proměňujícím vztahu člověka k Transcendenci, s posledním Základem a Zdroji, resp. k Hlubině bytí, tedy dějiny setkávání člověka s předmětem posledního zaujetí (*ultimate concern*), jímž je pod maskami nejrůznějších symbolů Posvátna Bytí samo.

Tím se ovšem vynořuje otázka, v čem podle Tilliche, jako křesťana, spočívá jedinečnost křesťanství. Tillich odpovídá po vzoru německých idealistických filosofů-teologů tak, že srovnává jednotlivá náboženství jakožto tradice symbolů Posvátna a hledá, v čem spočívá samotná idea náboženství, ke které se jednotlivé tradice více či méně a z různých stran přibližují. Jsou-li náboženské tradice svědectvími o symbolech Posvátna, ptá se Tillich, co je pravou podstatou symbolu“ v čem spočívá princip symbolického zastupování. Tento

¹¹³ Tamtéž, str. 5-7, TILLICH, P.: *Význam dějin pro systematického teologa*, in. Kuschel J., *Teologie 20. století*, str. 394nn.

princip identifikuje Tillich následovně: symbol má na jedné straně reprezentovat symbolizovanou skutečnost, na druhé straně má však odpoutávat pozornost od sebe sama a odkazovat mimo sebe, resp. nad sebe k transcendentnímu referentu. Obvykle symboly Posvátna v této funkci selhávají, pozornost člověka je naopak fixována na ně, jsou zpředměťňovány a mylně identifikovány s tím, k čemu mají pouze odkazovat, což vede k idolatrii.

Ideu pravé symbolizace, tedy transparentnosti a zároveň sebenegace symbolu spatřuje Tillich dokonale neplněnou v Kristu, resp. v kristově kříži. Kristus jakožto symbol resp. zástupce Posvátna *par excellence*, „ačkoliv byl způsobem bytí roven Bohu, přece na své rovnosti nelpěl, nýbrž sám sebe zmařil“ atd. (Fp 2,6nn). Právě Ježíšovo na sebe zapomínající odkazování k Otci až po samu mez kříže, je Tillichovi nepřekonatelným vyjádřením podstaty toho, v čem spočívá symbolizující zpřítomňování Transcedence. Symbol dialekticky osciluje mezi adekvátním zastupováním, participuje na moci a bytí toho, co symbolizuje a pokorným sebezřeknutím a odmítnutím adorace, resp. jejím směřováním za sebe a nad sebe, k tomu, co zastupuje.

V dokonalém naplnění ideje symbolizace Posvátna (Hlubiny bytí) spatřuje Tillich jedinečnost a výsadní postavení Krista resp. křesťanství. Toto východisko determinuje pochopitelně i Tillichovo pojetí vztahu křesťanství k mimo- a předkřesťanským náboženstvím.

V jakém smyslu ovšem Tillichovo pojetí tenduje k pluralismu s jeho tezí o naprosté rovnosti všech náboženství? V odpovědi na tuto otázku je nutno vycházet z Tillichova pojetí náboženských výpovědí, zejména z hlediska jejich pravdivostního nároku. Tillich jak známo rozvíjí svou teologii v korelaci s myšlením současnosti. Spolu s „moderním člověkem“ odmítá supranaturální (mytologický) obraz světa biblických pisatelů v jeho předmětné doslovnosti jakožto překonaný a neudržitelný. V tomto smyslu, ale pouze v tomto, patří Tillich mezi stoupence demytologizace. Ovšem nikoli demytologizace jakožto odstranění mýtu, ale demytologizace jakožto odstranění předmětného chápání mýtu, tj. mýtu v jeho metafyzickém či ontologickém nároku, tedy nýtu jakožto „falešného vědomí“. Mýtus samotný totiž podle Tillichea nemáme čím nahradit, snad jediné nějakým jiným mýtem.

Mýtus, včetně mýtického rámce christologie, musí být na jedné straně odhalen ve své pouhé mytičnosti, tj. jakožto falešná ideologie, jakožto mylný světónázor, tj. musíme se vzdát jeho metafyzické reference, na druhé straně však nesmí být odstraněn, vždyť „participuje na moci a bytí toho, o čem vypovídá“, a my k jeho referentu nemáme bezprostřední přístup, nemáme žádnou zkratku umožňující doslovné výpovědi o Nepodmíněném, možnost takových

výpovědi Tillich principiálně popírá. Mýtus, potom, co byl odhalen jako mýtus, nadále funguje jakožto „prasklý“ (těžko přeložitelný Tillichův výraz *broken myth*), ale nezastupitelný (tj. *aufgehoben*, zrušený a zároveň zachovaný). Podle Tilliche je ovšem mytopoetická řeč náboženství neredukovatelná, nepřeložitelná a nenahraditelná, jakkoli jí nelze přisuzovat ontologickou referenci (a tedy kognitivní funkci, tj. verifikovatelnost resp. falzifikovatelnost).

Tím se ovšem všechny náboženské výpovědi, nakolik jsou zakotveny v mytologickém obraze světa, resp. nakolik vycházejí z prvotního mytopoetického jazyka, zásadním způsobem relativizují, protože je, jak bylo naznačeno, zpochybněna resp. odmítnuta jejich historická a metafyzická referencialita.

Tillich ovšem v této věci nezachází tak daleko, jako někteří stoupenci pluralistického paradigmatu, kteří vyvozují z velmi podobného pojetí náboženského jazyka zásadní rovnost všech náboženství, jakožto různých kulturně podmíněných symbolizací Posvátna a s tím, související naprostý epistemologický relativismus ohledně pravdivostních nároků jednotlivých tradic.

Tillich věří, že relativní adekvátnost symbolických vyjádření posledního zaujetí lze přece jen vzájemně poměřovat a že je zde možné hledat a nalézat relativně nejadekvátnější a tudíž v jistém smyslu normativní, variantu, kterou je pro Tilliche ve výše naznačeném smyslu křesťanství.

Po tomto nástinu teologicko-filosofického pojetí jednoho z nejvýznamnějších protestantských inkluzivistů bude vhodné zaměřit pozornost na specifické důrazy římskokatolického typu křesťanského inkluzivismu. I v katolické verzi inkluzivismu jde o zásadě o důraz na kontinuitu všeobecného a zvláštního zjevení. Jinověrci tudíž jednoznačně mají naději na spásu, jakkoli jim není známa rozhodující zápleтка dějin spásy v příběhu Ježíše Krista, Božího Syna. Na zkušenostní, tedy předreflexivní a předverbální rovině, se setkávají s trojjediným Bohem, jakkoli neznají jeho pravé jméno, případně participují na „kosmickém Kristu“.

V rámci římskokatolické tradice znamenal rozhodující posun směrem k inkluzivismu 2. vatikánský koncil a vystoupení teologů jako K. Rahner či H. Küng, jak uvedu níže v kapitole věnované současné diskusi. Katoličtí teologové se museli vyrovnávat s tradičním učením o církvi v duchu teze „mimo církve není spásy“. Církve je ovšem i v recentní katolické věrouce nadále v ekonomii spásy nezbytná a nepostradatelná, ale nikoli instituční příslušnost k ní. Pohané mohou být, nevědomky, orientováni směrem k církvi, viditelná církev takto působí jakožto sakrament spásy.

Tato orientovanost směrem k církvi či implicitní obecenství s Kristem potom otevírá možnost přístupu k jinověrcům jako k anonymním křesťanům. Ve zvěstování evangelia je v tomto smyslu třeba počítat s Kristovou přítomností v náboženstvích. Toto pojetí, které proslavil už zmíněný K. Rahner, bylo z nejrůznějších důvodů kritizováno.

Český teolog V. Boublík¹¹⁴ hovoří raději o anonymních katechumenech, výraz anonymní křesťané je podle něj nepřiměřený. Podle Boublíka se jinověrci plně setkávají s Kristem až v okamžiku smrti.

Jiný český katolický bohoslovec C. Pospíšil v podobném smyslu hovoří o teologickém základu spasení jinověrců v učení o Kristově „sestupu do pekel“.¹¹⁵ V návaznosti na výše zmíněné pasáže z 1. listu Petrova Pospíšil chápe Kristův sestup do podsvětí jako zvěstování spásy pro starozákonní svaté. Vzhledem k tomu, že stoupenci mimokřesťanských náboženství, kteří neslyšeli evangelium, žijí v jistém smyslu „před Kristem“ (tedy „ve starozákonní dispensaci“), týká se Kristův spásonosný sestup do šeu i jich (což pochopitelně neznamená, že všichni budou automaticky spaseni).

V rámci katolické diskuse o mimokřesťanských náboženstvích lze sledovat poměrně široké spektrum názorů uvnitř inkluzivistického paradigmatu. Podle některých budou jinověrci spaseni navzdory svému náboženství, tedy jako jednotlivci, s nimiž trojjediný Bůh komunikuje a vede je ke spáse. Náboženství mohou obsahovat mnoho dobrého (patří do sféry *natura*), ovšem nemají nadpřirozený charakter (nepatří do sféry milosti – *gratia*).

Podle radikálnějších katolických inkluzivistů ovšem nelze milost a přírodu oddělovat, už n rovině lidské přirozenosti resp. jejích kulturních a náboženských projevů je přítomna milost. Jinověrci tedy budou spaseni prostřednictvím svých náboženství. Náboženství jsou takto nástroje prozřetelnosti, obsahují nadpřirozenou milost.

Katoličtí bohoslovci se také přou o otázku, zda se křesťané mohou od jinověrců něco zásadně nového dozvědět. Podle konzervativních inkluzivistů nacházíme v jiných náboženstvích kromě omylů a deformací a idolatrie i pravdu, dobro a krásu, ovšem tu pravdu, krásu a dobro, které už známe z vlastní tradice, která je koneckonců artikuluje lépe a adekvátněji. Podle radikálních inkluzivistů smíme hledat a nalézat v jiných náboženstvích pravdu, krásu a dobro, které jsme dosud neznali a které bychom jinak než prostřednictvím mezináboženského dialogu poznat nemohli. Jsou-li jiná náboženství alespoň do jisté míry

¹¹⁴ BOUBLÍK, Vladimír: *Teologie mimokřesťanských náboženství*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří, 2000, str. 320nn., s. 390, ISBN 80-7192-481-4

¹¹⁵ POSPÍŠIL Ctirad Václav: *Různé přístupy křesťanů k ostatním náboženstvím*, in Křesťané a jiná náboženství, Návrat domů, Praha 4/2004, ISBN 80-7255-040-3, str. 159, str. 107nn.

adekvátními svědectvími o zjevení, rozhodně nás mají čím obohatit, překvapit, případně zahanbit.

Zvláštním typem inkluzivismu je pojetí, které vychází z tributárního teologického rámce jakožto nejadekvátnějšího konceptuálního schématu mezináboženských vztahů. Dialektika singularity a plurality v Absolutnu, resp. jednoty a rozlišenosti, jak ji učení o Trojici symbolicky vyjadřuje, by mohla být relativně nejpřesvědčivějším vysvětlením dialektiky jednoty a plurality světových náboženství. Jednotlivé modality v Bohu (synovství, otcovství, resp. tributární relace) by mohly korespondovat s jednotlivými náboženskými tradicemi. Trojice by pak byla vnitřním principem a tajemstvím všech náboženství a jejich vzájemných vztahů, případně by trojiční učení mohlo vyjadřovat univerzální strukturu náboženské zkušenosti. Toto pojetí se už v podání některých svých stoupenců dostává na hranici mezi inkluzivismem a pluralismem. Je-li totiž jádro křesťanské dogmatiky (ať už tributární dogma či kristovský soteriologický princip) pouze specificky křesťanským vyjádřením univerzální náboženské zkušenosti, pak je jistě třeba se ptát, proč by právě křesťanská formulace této univerzální zkušenosti měla být v jakémkoli ohledu normativní. Podle některých teologů je skutečně třeba promýšlet inkluzivistický pluralismus či pluralistický inkluzivismus, tedy pojetí, které trvá na jedinečnosti a nepostradatelnosti každé jednotlivé náboženské tradice. Teprve společně, ve vzájemné dialogické interakci, světová náboženství adekvátně zrcadlí Tajemství. Náboženství se vzájemně potřebují, jsou to kameny jedné mozaiky, jejich vize jsou parciální, ale komplementární. Tím se dostáváme na práh třetího, pluralistického paradigmatu mezináboženských vztahů.

Exegetické zajištění inkluzivismu je z pochopitelných důvodů slabší, než v případě exkluzivismu. Písmo totiž otázku spasení těch, kteří ne vlastní vinou neslyšeli evangelium, vlastně nikde explicitně netematizuje, proto zde zpravidla exegetické manko musí nahradit tvořivá teologická syntéza.

Výtěžkem kapitoly o inkluzivismu může být zjištění, že i toto soteriologicky velkorysé pojetí nakonec trvá jak ne nezbytnosti Kristova díla smíření pro spásu člověka, tak na nezbytnosti misijního zvěstování. Inkluzivismus je v tomto smyslu měkčím, případně zdvořilejším (nebo také záludnějším) typem exkluzivismu resp. partikularismu. Vůči jinověrcům je každopádně mnohem „laskavější“ a optimističtější (a diplomatictější) než exkluzivismus, leckdy je ovšem tato velkorysost vnímána jako nevíтанé „přemožení objetím“ a jako akt myšlenkové kolonizace. Jiný nedostává šanci definovat se sám, naopak, inkluzivismus mu rozumí lépe než on sám sobě. V jistém smyslu je tak inkluzivismus problematičtější než tradiční exkluzivismus, protože je méně transparentní a v jistém smyslu

je to vlastně rafinovanější asimilace jiného. Jiný už není ke křtu nucen, je pokřtěn virtuálně, *in absentia*.

Z teologického hlediska nabízí ovšem inkluzivismus mnohem přesvědčivější řešení otázky teodiceje, než exkluzivismus. To je jeho silná stránka a zřejmě v jeden z důvodů jeho popularity. Toto řešení ovšem často spočívá v rozvolnění vazby mezi druhou a třetí osobou Trojice, mezi Slovem a Duchem, případně mezi Ježíšem evangelií a (kosmickým) Kristem resp. Logem. Ještě obvyklejší je analogické řešení na rovině epistemologie: tedy rozvolnění vazby mezi jazykem zkušeností, mezi *verbum externum* a *verbum internum*, mezi tím, co se v náboženských tradicích říká a tím, co se „ve skutečnosti“, „v nitru“ či „na rovině předreflexivní zkušenosti“ děje resp. prožívá. Tím se ovšem křesťanská teologie do jisté míry zbavuje kritérií a otevírá se svévolné spekulaci o tom, co a kde a kdy a jak Duch či Bůh či Logos působí či nepůsobí. Křesťanská teologie takto ztrácí jasné kontury a vykazatelnost. Obzvláště patrné je to v přerodu inkluzivismus v pluralismus, jak jsme jej viděli například v německé liberální teologii od Schleiermachera po Troeltsche, či v pozdní teologii Paula Tillicha.

6.4. Pluralismus

Řada křesťanských teologů posledních desetiletí ovšem považuje inkluzivismus, jakkoli je ve srovnání s exkluzivismem vstřícnější a optimističtější, za stále ještě neomluvitelně elitářské pojetí.¹¹⁶

Jsou-li všechny náboženské tradice dobově a kulturně podmíněné symbolické výrazy lidské religiozity, proč by právě křesťanství mělo být nejlepší, proč by křesťanský spasitel měl být univerzálním Spasitelem? Podle pluralistů je třeba „překročit Rubikon“ od inkluzivismus k pluralismu, musí dojít ke koperníkovskému obratu v našem smýšlení o mezináboženských vztazích. Přes onen symbolický Rubikon mohou vést tři různé mosty, jak vyplývá z programového spisu stoupenců pluralismu, který byl uveřejněn pod příznačným názvem *The Myth of Christian Uniqueness*.¹¹⁷ Je to 1) most historicko-filosofický, 2) most mystický a 3) most eticko-praktický.

¹¹⁶ K typicky inkluzivistickému pojetí vztahu zkušenosti a jazyka viz HOŠEK, Pavel: *Inkluzivismus C. S. Lewise*, in *Křesťané a jiná náboženství*, ISBN 80-7255-040-3, s. 159, str. 91nn.

¹¹⁷ HICK, KNITTER: *The Myth of Christian Uniqueness*, Orbis, New York, 1987

Historicko-filosofický most vychází z filosofického pojmu náboženství jakožto výrazu univerzálně lidské zkušenosti setkání se Svatým či s Poslední skutečností. Vnější, symbolické artikulace této zkušenosti ovšem nesou silné stopy historické a kulturní podmíněnosti daného společenství či osobnosti zakladatele. V tomto smyslu jsou na tom všechna náboženství úplně stejně. Nikdo nemá privilegovaný přístup k pravdě, nikdo nedisponuje patentem na zjevení.

Mystický most staví na přesvědčení, že společným jmenovatelem všech náboženství je niterná duchovní zkušenost, předcházející reflexi a verbalizaci. Všechna náboženství se v tomto smyslu vztahují k témuž Tajemství, s nímž se lze setkávat v hlubině mystické zkušenosti. Jazykové vyjádření této zkušenosti je sekundární a není plně směrodatné. Nese stopy lidské omezenosti situovanosti v té které době a kultuře. Právě tato omezenost a situovanost způsobuje, že v rovině věrouky si jednotlivá náboženství mnohdy protiřečí, jakkoli různými způsoby artikulují tutéž zkušenost.

Prakticko-etický most¹¹⁸ klade rozhodující důraz na teleologické resp. soteriologické aspirace jednotlivých náboženství. Podle tohoto pojetí všechna náboženství usilují o soteriologickou transformaci jednotlivců i společnosti, tedy o individuální i kolektivní praktickou proměnu, tj. osvobození-vykoupení-záchranu, o překonání odzicení vůči sobě samému, vůči druhým lidem, vůči přírodě, vůči poslednímu Základu a Zdroji bytí. Všechna náboženství tedy mají jakýsi „eschatologický“ úběžník, ať už jde o nirvánu, Boží království, splnutí atmanu s brahmou či přesun duše do Věčných lovišť. Za těmito symbolickými výrazy se skrývá tatáž soteriologická transformace, která se týká nejen individuální „spásy duší“, ale právě tak i proměny společnosti směrem ke spravedlnosti, solidaritě, míru atd.

Všechny tři varianty pluralismu tedy hledají za nesmírnou rozmanitostí náboženských jevů nějakou společnou podstatu, jednotlivá náboženství chápou jako partikulární uskutečnění náboženství jakožto obecně lidské zkušenosti. Někteří stoupenci pluralismu užívají fenomenologickou metodu intuitivního zření podstat s cílem nalézt za rozmanitými jevy a dějinnými útvary společného jmenovatele či alespoň jakési univerzální struktury.

Pluralismus bývá často vysvětlován pomocí dvou ilustrací: jednotlivá náboženství lze chápat jako stezky na svazích téže hory, ovšem vinoucí se z různých směrů. Všechny nakonec směřují k témuž vrcholu.¹¹⁹ Nebo lze náboženství přirovnat k názoru několika nevidomých, kteří ohmatávají z různých stran téhož slona. Jeden (sahající na nohu) má za to, že slon je

¹¹⁸ Tamtéž, str. 137nn.

¹¹⁹ Původnější variantou této klasické ilustrace je verze, která horu identifikuje jako horu Rádži, jejíhož vrcholu, ač k němu vedou různé cesty, je vidět tentýž Měsíc.

něco jako strom, jiný (sahající na chobot) se domnívá, že slon je nějaký had atd. Všichni mají dílčí pravdu a jejich výpovědi si protiřečí jen zdánlivě.

Asi nejpracovnější variantou pluralismu je pojetí britského filosofa J. Hicka.¹²⁰ Bude proto užitečné jej ve stručnosti nastínit. Hick se ve svém pojetí náboženství zaměřuje na období po tak zvaném velkém etickém zlomu resp. „axiální epoše“ (800 – 200 př. Kr.). Tehdy došlo, zjednodušeně řečeno v několika náboženských tradicích k rozhodujícímu posunu k etice. V „axiální epoše“ se nejdůležitější náboženské tradice vymanily z archaického či pohanského typu primitivní religiozity a nastoupily cestu vznešených etických resp. humanitních ideálů. V tomto smyslu tedy usilují o soteriologickou transformaci jedinců a společnosti. Cílem je spása-osvobození-vykoupení, etickým principem je to, čemu Hick říká *agapé-karuna* princip.¹²¹

Všechna post-axiální náboženství produkují světce, což je také podle Hicka měřítkem jejich autenticity. Produkují tedy jedince, u nichž se transformace od sebestřednosti k jinostřednosti prokazatelně a úspěšně uskutečňuje. A děje se tak ve více či méně stejné mře u všech velkých koaxiálních náboženství. Proto jsou více méně stejně úspěšná, jsou si vzájemně rovna. Jsou to kulturně podmíněné odpovědi na setkání s Poslední skutečností.

Tato poslední skutečnost je ovšem nevyslovitelná, přesahuje kategorie řeči, neplatí pro ni zákony logiky (tj. princip sporu: nelze o ní předikovat, že je osobní, ani že je neosobní, že je singulární, ani plurální atd.). Hick se tak dostává do těsné blízkosti pojetí tzv. negativní teologie. Poslední skutečnost je vlastně nepoznatelná, není přímo zakusitelná, Hick ji přirovnává ke Kantově věci o sobě (*Ding an sich*). Můžeme o ní pouze negativně vypovídat, čím není, ale nelze o ní tvrdit nic pozitivního, například jí připsat nějakou vlastnost atd. Poslední skutečnost jako taková zůstává podle Hicka *ineffabilis*, nevyslovitelná.

Toto Hickovo pojetí Absolutna vychází z jeho specifické epistemologické teorie. Svět kolem nás je totiž podle Hicka z náboženského hlediska nejednoznačný (*ambiguous*). Lze jej vnímat nábožensky i nenábožensky. Ani jednu z těchto alternativ nelze popřít, ovšem tím méně dokázat. Jedná se spíše o úhle pohledu, založený v nás samých, nikoli o zjistitelnou objektivní vlastnost skutečnosti samé. Pohledu víry se náboženský rozměr skutečnosti zdá evidentní, pohledu skepse se evidentním jeví opak. Verifikace náboženského pohledu je snad možná, ovšem pouze eschatologicky, až na konci dějin „se uvidí“. To, že věříme v Boha, vypovídá víc o nás, než o tom, zda Bůh existuje a jaký je.

¹²⁰ Zejména Hickovu práci: HICK J.: *An Interpretation of Religion: Human Response to the Transcendent*, Yale University Press, New Haven, 1989, s. 412, ISBN 0-333-39488-7

¹²¹ Tj. kombinace na sebe zapomínající lásky, jak o ní hovoří Nový zákon (viz např. 1. Kor 13) a centrální buddhistické ctnosti univerzálního soucitu, viz. Hick: *An Interpretation*, str. 325

Proto Hick, který se k náboženskému pojetí skutečnosti hlásí, prezentuje se jako věřící filosof, zároveň přiznává nedokazatelnost své křesťanské víry a v jistém smyslu se přiznává k tomu, že víra je jeho apriorní volbou, nezávislou na vnější skutečnosti a předmětné evidenci. Z víry nelze vyvodit žádné závěry ohledně existence a povahy Absolutna. To platí o každé náboženské víře, náboženství jsou si tedy rovna v tom, že jejich výpovědi se netýkají povahy Poslední skutečnosti, o níž tedy nelze nic pozitivního vypovědět. Náboženské výpovědi jsou kulturně a dobově podmíněné odpovědi na setká(vá)ní s Absolutnem, ovšem odrážejí specifickou situovanost jednotlivých náboženských komunit, ne charakter Absolutna jako takového.

Náboženské výpovědi patří v tomto smyslu do kategorie tzv. mytologické pravdy, vlastně ani neaspirují na ontologickou referencialitu, vyjadřují spíše existenciální zaujetí či sebeidentifikaci mluvčího. Proto i rozpory mezi jednotlivými náboženstvími jsou jen zdánlivé, jejich výpovědi jsou ve skutečnosti mimoběžné, takže nejsou konfliktní. Vyjadřují především, jak mluvčí vidí, resp. vnímá skutečnost, případně Poslední skutečnost. Tolik tedy Hickova verze pluralismu s jeho specifickou epistemologií.

V podobném smyslu hovoří i mnozí další teologové pluralistického pojetí o personální (tj. existenciální a expresivní) povaze náboženské pravdy, je chybou přičítat náboženským výpovědím přímou ontologickou referencialitu. Jejich původní kontext je spíše adorace, modlitba, liturgie atd., jedná se tedy o spontánní výrony niterné zkušenosti či výrazy existenciálního sebevydání, nikoli o reflexivní metafyzickou spekulaci s nárokem na pravdivost. Hovoří se v této souvislosti o náboženské řeči jako o *love language*. Nároky výlučnosti a jedinečnosti, které náboženství vznášejí, by pak vlastně neznamenalý konflikt, jednalo by se o výlučnost osobního vztahu ve smyslu „moje maminka je nejlepší na světě“, resp. o dikci existenciálního sebevydání.

Stoupenci pluralismu, kteří podobným způsobem nepovažují věroučné rozpory mezi jednotlivými tradicemi za zásadní problém, navrhují utváření „globální teologie“, univerzální teologie náboženství“ či univerzálního metajazyka, který se zrodí z interakce mezi náboženskými tradicemi. Navrhuje se dokonce, aby byl opuštěn samotný pojem náboženství, který je údajně naprosto zavádějící. Vytváří totiž dojem, že odkazuje k jakési reálně existující entitě. Takto chápané náboženství je totiž cosi statického a do sebe uzavřeného – a především iluzorního. Navrhuje se rozlišovat úroveň osobní víry (existenciálního vztahování se k Transcendenci) a kumulativní tradice, tedy jakéhosi sedimentu či dějinné stopy, kterou zanechala svědectví jednotlivců a kultur o společném zakoušení osobní víry. Všechny tyto kumulativní tradice nakonec vycházejí ze zkušenosti s toutéž Poslední skutečností, proto lze

mezi nimi nacházet četné konvergence, analogie a paralely. Jednou snad bude možné vytvořit všezahrnující globální teologii, obohacenou o příspěvky a perspektivy všech živých náboženských tradic.

Mnozí kritikové ovšem namítají, že takového pojetí pluralismu vůbec není pluralistické. Že místo aby respektovalo partikularistu, distinkce, specifičnost, všechny rozdíly dává do závorek či uvozovek, všechno jiné asimiluje na stejné, všechno nakonec uzavírá do univerzálního metapříběhu, do univerzálního vše-vysvětlujícího rámce, který je pak jakousi, značně ambiciózní, „teorií všeho“, podobně jako exkluzivismus a inkluzivismus. Kritikové pak za pluralistickými předpoklady spatřují typicky evropské, osvícenské pojetí náboženství. Pluralismus takto nereflektovaně užívá vlastních partikulárních, kulturně podmíněných kritérií evropského osvícenského modernismu. Pluralistické pojetí náboženství je navíc zcela nezproblematicky esencialistické, vycházející z hypotetické „esence náboženství“ ukryté za vnějšími jevy, a není založeno na empirickém výzkumu, ale na apriorních filosofických, případně krypto-teologických východiscích.

Pluralistické paradigma také nezproblematicky předpokládá prioritu předreflexivní, předverbální niterné náboženské zkušenosti, a právě to mu umožňuje relativizovat rozdíly a kontradikce na rovině věroučných formulací. Řada kritiků pluralismu upozorňuje na idiomatický charakter jednotlivých náboženských tradic, což značně omezuje možnosti vzájemné přeložitelnosti či převoditelnosti jedné „jazykové hry“, tj. společně sdíleného jazykového obrazu světa, na druhou na základě apriorně předpokládaného společného jmenovatele. Náboženství jsou tak rozdílná, jako jazyky, kterými mluví. Hovořit o společném základu je zajisté možné, jedná se ovšem o neprokazatelný apriorní předpoklad, či o krok víry.

Pluralismus, který v čisté podobě zastávají téměř výlučně jen křesťanští teologové, navíc čerpá svůj zřejmě nejsilnější apel ze specificky křesťanských (krypto)teologických východisek: milující a spravedlivý Bůh by přece nenechal pohany napospas nevědomosti a zkaže. Je-li nějaká spása lidem dostupná, musí být distribuována spravedlivě, podle principů demokracie. Tuto myšlenku je rozhodně třeba vzít vážně, připomeňme, že hlavní slabinou tradičního exkluzivismu, na kterou se snaží inkluzivismus i pluralismus odpovědět, je neuspokojivé řešení otázky teodiceje. Nicméně není zcela přesvědčivé vytvářet meta-teorii všech náboženství na základě partikulárních kritérií jedné konkrétní, tj. křesťanské tradice.

Pluralisté také musejí čelit námitce, že se sami dopouštějí toho, co nejvíce kritizují u exkluzivistů a inkluzivistů. Pluralisté totiž odmítají jako neetický předpoklad, sdílený exkluzivisty i inkluzivisty, že většina věřících mimokřesťanských náboženství se v některých

klíčových náboženských otázkách zásadně mylí ohledně povahy Poslední skutečnosti. Pluralisté sami ovšem mají za to, že muslimové adorující Alláha, křesťané uctívající trojjediného Boha, hinduisté spějící k identitě atmanu s brahmou, buddhisté toužící po nirvāṇě – ti všichni se nakonec vztahují k téže Poslední skutečnosti, jen prostřednictvím různých, v zásadě zaměnitelných jmen či symbolů. Tento předpoklad je ovšem pro drtivou většinu věřících všech tradic naprosto nepřijatelný.

Pluralisté tedy musí dojít k závěru, že většina věřících světových náboženství (resp. všichni kromě pluralistů samých) se zásadně mylí v klíčových náboženských otázkách ohledně povahy Poslední skutečnosti. Jedině pluralisté, na rozdíl od pošetilých tj. slepých věřících vidí „celého slona“, jediná pluralisté vidí (shora), že jednotlivé stezky se vinou po úbočí téže hory. Pluralismus se v tomto smyslu dokáže stavět velmi exkluzivisticky a elitářsky vůči těm, kdo s ním nesouhlasí. Vytváří vlastní kánony politické korektnosti a ortodoxie.

Otázkou také zůstává, k čemu je dobrý mezináboženský dialog, který pluralisté velmi doporučují, jestliže předem relativizujeme resp. neutralizujeme všechny rozdíly a všechna specifika. Například zřeknou-li se křesťané v mezináboženském dialogu svědectví o Kristu, těžko si představit, čím by mohli mezináboženské rozhovory obohatit.

Z hlediska křesťanské věrouky zůstává nezodpovězenou výtkou téměř naprosté absence exegetické argumentace u většiny stoupenců pluralismu, z nichž mnozí jsou profesionální teologové. Pluralistické paradigma skutečně nemá v Písmu příliš na čem stavět, a musí proto vycházet spíše z filosofického pojmu náboženství, nikoliv ze zjevení dosvědčeného v Písmu. Pluralistická teorie náboženství ovšem není, jak jsme viděli, o nic méně partikulární a „zaujatá“ než teorie založená na křesťanském partikularismu.

Výše uvedené kritické výhrady vůči pluralismu vedly pochopitelně řadu křesťanských myslitelů k příkrému odmítnutí tohoto pojetí jakožto vnitřně nekonsistentního a z teologického hlediska deviantního učení.

V posledních letech ovšem dochází k pokusům integrovat přesvědčivé momenty všech tří tradičních paradigmat (exkluzivismu, inkluzivismu a pluralismu), ale zároveň se vyhnout jejich slabinám a nekonzistencím. Postupně se tak možná rýsuje čtvrté pojetí, které není plně ztotožnitelné s žádným ze tří předchozích a pro které někteří navrhuji označení postpluralismus.

6. 5. Postpluralismus

Stoupenci tohoto „čtvrtého modelu“ odmítají schéma od tradičního „úzkoprsého“ exkluzivismu (partikularismu) přes velkorysejší, nicméně stále zaujatý inkluzivismus až po zcela demokratický pluralismus jakožto konečné stádium teologie – paradigma mezinábožeského dialogu. Postpluralismus naopak znamená v jistém smyslu návrat ke klíčovým důrazům partikularismu, ovšem včetně některých náhledů inkluzivismu a pluralismu, které jsou v postpluralismu integrovány. Přesněji řečeno: postpluralismus souhlasí s kritikou exkluzivismu v otázce teodiceje, jak ji vyslovují inkluzivisté a pluralisté. Avšak inkluzivistické a pluralistické řešení problému teodiceje resp. soteriologického pesimismu, které je vesměs založeno na rozvolnění vazby mezi jazykem a zkušeností, mezi tím, co se v náboženství říká a tím, co se „ve skutečnosti“ či „implicitně“ děje, toto řešení postpluralisté odmítají. V tom spočívá návrat k partikularismu s jeho důrazem na jazykově zakotvenou partikularistu.

Postpluralismus vychází do jisté míry také z postmoderní skepse vůči totalizujícím, monologickým metapříběhům, takovýto metapříběh demaskuje i v inkluzivismu a pluralismu, jak jsem viděli výše. Postpluralismus bývá proto někdy nazýván paradigmatickým akceptace. Pluralita náboženství má být akceptována jako neoddiskutovatelný fakt, a ne relativizována nějakou mazanou „teorií všeho“.

Postpluralismus a v tom se velmi podobá partikularismu, ovšem „partikularismu s lidskou tváří“ také poukazuje na rozhodující význam jazykové roviny každé náboženské tradice a jazyka vůbec sebepochopení a sebevymezení jednotlivců i kultur. Postpluralisté berou tuto jazykovou rovinu kódující partikularistu každé tradice s poslední vážností a odmítají jakoukoli devalvací či uzávorkování této roviny odkazováním k předreflexivní zkušenosti. Někteří postpluralisté navazují v tomto smyslu na teologickou linii K. Bartla: v kritickém odmítnutí liberalismu, který hlásal předchůdnost a prioritu niterné náboženské zkušenosti (*verbum internum*), která pouze sekundárně a odvozeně nabývá jazykového výrazu (*verbum externum*), klade Barth důrazy přesně opačně: první a rozhodující je zvěstované slovo (*verbum externum*), niterná zkušenost je sekundárním důsledkem zvěstovaného slova. Ta která tradice, předávaná katechezí z generace na generaci ve formě zakládajících příběhů a dalších narativních, liturgických a katechetických látek, je tedy rozhodujícím způsobem zakódována jazykově. Niterná zkušenost je posléze adekvátním korelátem tradované zvěsti.

Řada postpluralistů navazuje vedle dědictví dialektické teologie i na klíčové postřehy novodobé filosofie jazyka (Wittgenstein, Austin), sociologie náboženství (Berger) a kulturní antropologie (Geertz).

Rakousky filosof L. Wittgenstein nahlíží náboženské tradice jako zvláštní způsob užívání jazyka, jazykové hry. Tyto jazykové hry mají vnitřní koherenci a konsistenci, fungující na základě implicitních pravidel, hlubinné mluvnice. Jejich korelátem je specifický modus existence dané komunity, tj. konkrétní životní forma, kterou členové dané komunity společně realizují. Tyto jazykové hry mají ovšem idiomatický charakter, což značně komplikuje vzájemnou přeložitelnost jednotlivých tradic. Jazykové hry mohou mít pórovité okraje, mohou se i částečně překrývat. Ale každý prvek daného lingvistického systému, nesoucí význam, odvozuje tento význam z kontextu významových prvků, které jej obklopují. Máme-li tedy definovat, co znamená například *agapé*, museli bychom v jistém smyslu odrecitovat celý křesťanský metapříběh, máme-li definovat, co znamená *karuna*, museli bychom vyslovit celou jazykovou hru buddhismu.

Tato skutečnost značně omezuje možnosti vzájemné translace či komparace z kontextu vytržených pojmů, jako jsou *agapé* a *karuna*. Pravda jednotlivých náboženských výpovědí spočívá především v koherenci s pravidly té které jazykové hry, tj. s její hlubinnou mluvnicí (*depth grammar*). Herezi by pak bylo možné definovat jako „tah mimo šachovnici“. Postpluralisté, navazující na Wittgensteina, tedy z pochopitelných důvodů nedůvěřují snahám o vytvoření globální teologie či mezináboženského esperanta. Jednotlivá náboženství podle nich nejsou různé artikulace téže niterné zkušenosti, jsou to spíše tradice nesoucí a zprostředkující různé zkušenosti. Nejsou vzájemně přeložitelné a nelze je sjednotit společným metajazykem, tak jako neexistuje žádný obecný jazyk, jehož jsou španělština, ruština či čínština jednotlivé kulturně podmíněné exempláře. Náboženství nemají společný rámec, jako jej nemají jednotlivé jazyky. Náboženství nejsou regionální nářečí téhož jazyka, jsou to vzájemně nepříbuzné jazyky jako čínština, čeština a angličtina.

Podobně uvažuje i sociolog Peter Berger¹²², který definuje náboženské tradice jako společensky konstruovanou realitu, jako symbolická universa, která poskytují orientaci a identitu členům toho kterého společenství: jejich klíčovou vlastností je právě rozdílnost a specifičnost ve srovnání s jinými symbolickými univerzy. Náboženství je svého druhu

¹²² Viz jeho a Luckmannovu práci *The Social Konstruktion of Reality*, nedávno vyšla česky Sociální konstrukce reality, CDK Brno 1999, s. 214, ISBN 80-85959-46-1

sémantický kód, mřížka umožňující čtení a strukturování skutečnosti.¹²³ Tuto mřížku člověk přijímá od komunity, v níž se narodil nebo v níž byl posléze socializován. Také už zmíněný antropolog C. Geertz¹²⁴ chápe náboženství jako systémy symbolů, sloužící k zakotvení individuální a kolektivní identity.

Konečně podle J. Austina je náboženství něco, co slovy vlastně uskutečňujeme, vytváříme, ba „děláme“, původní kontext náboženských řečových aktů je adorace, modlitba, doxologie. Náboženské výpovědi v tomto smyslu fungují podobně jako manželský slib u oltáře. Svým „ano“ vytvářejí novomanželé smlouvu a vyjadřují odhodlání toto „ano“ uskutečňovat celý život. Podobně věřící svými řečovými akty artikuluji svůj vztah k Poslední skutečnosti, a právě tím uskutečňují svou bytostnou „vizi všeho“, tedy své vírou nesené náboženské přesvědčení s nadějným výhledem k eschatologické verifikaci této víry.

Opět vidíme, podobně jako u Wittgensteina, Bergera a Geertze, jak rozhodující funkci má verbální rovina každé náboženské tradice, tedy že to není pouze sekundární výraz toho skutečně podstatného, tj. předverbální zkušenosti. Spolu s důležitostí jazykově stabilizovaných společně sdílených obrazů světa ovšem vychází najevo i neoddiskutovatelná vzájemná jinakost jednotlivých tradic.

Znamená to, že spolu jednotlivé tradice vůbec nemohou komunikovat? Ne tak docela. Jeden z nejvýznamnějších exponentů postpluralistického smýšlení G. Lindbeck¹²⁵ navrhuje ve svém programovém spise *The Nature of Doctrine* možnou cestu dialogu. Jeho pojetí je natolik příznačné pro postpluralistické paradigma, že bude hodné jej velmi stručně nastínit.

Lindbeck nejprve uvádí čtyři pojetí náboženských výpovědí: Jako první uvádí pojetí kognitivistické, které předpokládá přímou ontologickou denotaci náboženských výpovědí v platónském smyslu slova, resp. v duchu korespondenčního pojetí pravdy jakožto adekvace myšlenky a skutečnosti (*adaeguatio rei et intellectus*). Toto pojetí považuje Lindbeck za epistemologicky naivní.

Druhým pojetím náboženských výpovědí, které Lindbeck analyzuje, je zkušenostně expresivistické pojetí, které vychází z priority niterné zkušenosti, která až sekundárně nabývá jazykového výrazu (viz výše také pojetí Tillichovo). I toto pojetí Lindbeck odmítá.

¹²³ K tomuto pojetí PADEN William E.: *Bádání o posvátnu*, Masarykova univerzita Brno, 2002, str. 178, ISBN 80-210-2977-3

¹²⁴ GEERTZ Clifford: *Interpretace kultur*, Slon, Praha, 2000, s. 565, ISBN 80-85850-89-3

¹²⁵ Lindbeck ovšem hovoří o svém pojetí jako o postliberalismu, neidentifikuje se explicitně jako postpluralista. Jeho pojetí nicméně vykazuje všechny základní rysy „čtvrtého paradigmatu“, viz k tomu Knitter ve své práci *Introducing Theologie of Religions* v kapitole věnované Lindbeckovi.

Třetí pojetí, které Lindbeck analyzuje, je vlastně jakási kombinace obou předchozích. I toto pojetí ovšem Lindbeck odmítá a nabízí jako alternativu čtvrté pojetí náboženských výpovědí, s nímž se ztotožňuje.

Nazývá jej kulturně lingvistické pojetí. Staví jej právě na výše uvedených myšlenkách K. Bartla, L. Wittgensteina, P. Bergera a dalších. V tomto pojetí mají náboženské výpovědi podobný status jako pravidla kolektivní hry, rituálu či tance. Kompetence v dané náboženské tradici spočívá v osvojení si jejího specifického „jazyka“ tj. specifické „slovní zásoby“ a hlubinné mluvnice.

Kulturně lingvistické pojetí náboženských výpovědí ovšem značně limituje možnosti mezináboženského dorozumění či možnosti apologetiky. Lindbeck poukazuje na to, že socializace dětí, nových členů a iniciace konvertitů v dané komunitě není sekvencí vysvětlovacích či přesvědčovacích argumentačních kroků, ten který adept je do daného prostředí spíše vržen jako do vody, a sám se musí, napodobováním, naučit plavat. Podobně při výuce jazyka je nutné co nejdříve přestat překládat a „namočit“ studenta do daného jazykového prostředí, už v době, kdy ještě většinu řečeného nerozumí. Socializace v dané náboženské komunitě nejvíce připomíná učení se kolektivnímu tanci nebo kolektivní hře (např. fotbalu) jaksi za pochodu, napodobováním spoluhráčů.

Je-li tedy iniciace takto obtížná, je vůbec možné se vzájemně dorozumět? Lindbeck říká, že ano, ovšem chápe dialog především jako práci na „dobrých sousedských vztazích“ (ke které ovšem patří i dobré a pevné ploty). V dialogu nelze usilovat o systematický překlad jedné tradice do druhé, to je vzhledem k jejich idiomatickému charakteru nemožné. Můžeme však hledat „*ad hoc*“ korelace, usilovat „*ad hoc*“ o dorozumění a případnou spolupráci, ale vždycky v kontextu situace, tedy vždycky pouze *ad hoc*.

Někteří stoupenci postpluralismu kladou rozhodující důraz na výše uvedený Justinův postřeh, že jazyk nejen utváří naši zkušenost, jazyk z nás v jistém smyslu dělá to, co jsme. To, jak užíváme jazyka, z nás utváří konkrétní typ lidské bytosti. Hrajeme-li tedy křesťanskou jazykovou hru a jí odpovídající životní formu, stáváme se vhodnými kandidáty pro Boží království, stáváme se specifickým typem člověka, takovým, který se nejlépe „hodí“ pro eschatologický cíl křesťanské víry. Podobně ovšem buddhista praktikující buddhistickou jazykovou hru a jí odpovídající životní formu získává habituální dispoziice pro vstup do nirvány, dá se říct, že vrůstá do nirvány už za pozemského života ve smyslu „realizované eschatologie“. Podobně jako virtuózní houslista či vrcholový sportovec, stává se praktikující věřící specifickým typem člověka, disponovaným právě a specificky pro cíl své vlastní

tradice. Různost jednotlivých tradic odpovídá různosti jejich cílů a různosti typů náboženské praxe.

Rozmanitost jazykové roviny jednotlivých tradic je proto v korelaci s rozmanitostí jim odpovídajících niterných zkušeností a také s rozmanitostí eschatologických destinací, ke kterým jednotlivá náboženství směřují. Právě na tuto eschatologickou diversitu upozorňuje další stoupenec postpluralismu M. Heim. Tento teolog upozorňuje na opomíjenou skutečnost, že i křesťanská tradice ví o celé řadě eschatologických destinací. Jak už bylo zmíněno v kapitole o exkluzivismu, Písmo a Tradice hovoří o pekle, očistci, předpekli, limbu starozákonních svatých, limbu ušlechtilých pohanů, limbu nemluvnátek, o třech až sedmi úrovních nebe, o Ráji atd. Tyto destinace by mohly představovat celou škálu eschatologických údělů mezi věčným zahynutím na jedné straně a dokonalou spásou na straně druhé.

Heim, podobně jako i někteří další postpluralisté, navíc poukazuje na tributární učení jakožto vhodný celkový rámec pro pluralitu eschatologických destinací. Jednotlivá náboženství by se potom vztahovala k různým aspektům, modalitám či osobám uvnitř Trojice. Heim připouští, že je-li křesťanské učení o trojici pokládáno za celkový rámec, vytvářející prostor pro pluralitu náboženství, dá se jeho pojetí označit jako určitý typ revidovaného inkluzivismu. Podle Heima je ovšem nárok univerzality (a tedy inkluzivistická aspirace) vlastní každému náboženství.¹²⁶ To vůbec nemusí bránit dialogu, dialog může vycházet z předpokladu, že se jej zúčastňují *inclusivists including inclusivists* („zahrnovači zahrnující zahrnovače“)¹²⁷. Vůči jiným je ovšem třeba podle Heima zachovat pokorný agnosticismus, předběžné zařazení jiných náboženství do vlastního apriorního rámce nesmí být fixní, ale velmi přibližné a otevřené permanentní revizi.

Heim spolu s ostatními postpluralisty hájí nezpochybnitelnou specifičnost a partikularitu každí tradice, a to právě s odkazem na mimoběžnost jejich kýžených vyústění. Buddhista, je-li dobrý buddhista, nesměruje do křesťanského nebe, křesťan v podobném smyslu nespěje do nirvány, hinduista neusiluje o vstup do muslimského Ráje atd. Z toho přirozeně plyne, že zcela legitimní a dokonce nezbytnou součástí dialogu je vydávání svědectví, které je ovšem podmíněno ochotou naslouchat svědectvím ostatních. Postpluralismus takto znamená, jak jsme viděli, v jistém smyslu rehabilitaci partikularismu, a také legitimacy zvěstování, které nemůže být nahrazeno dialogem, ale má v něm naopak

¹²⁶ HEIM S. Mark: *The Depth of the Riches: A Trinitarian Theology of religious*, Eerdmans, Grand Rapids, 2001, str. 8

¹²⁷ Tamtéž str. 32, str. 43 a jinde

nezastupitelné místo. Jednotlivá náboženství nahlíží postupluralismus spíše jako různé stezky vinoucí se po úbočích různých hor, či různé nevidomé ohmatávající různá zvířata (máme-li použít dvě výše uvedené ilustrace pluralismu).

Stoupenci jednotlivých tradic spolu ovšem mohou a mají komunikovat, jednotlivé tradice si mají sloužit vzájemným svědectvím, mají spolu láskyplně „soutěžit v dobrém“. Křesťané mohou být prostřednictvím dialogu obohaceni, inspirováni, ba nejednou také náležitě zahanbeni.

Dialog jako specifická situace setkání s jiným by se měl napříště stát zdrojem, nejen podnětem teologické reflexe. Jak navrhuje další stoupenec „modelu akceptace“ F. X. Clooney, je třeba rozvíjet nejen teologii pro dialog (*theology for dialogue*), ale také induktivní teologii dialogu (*theology of dialogue*).

Podle Clooneyho zpravidla docházíme vlastního sebepoznání prostřednictvím poznání jiného. Teologové by měli v tomto smyslu pěstovat komparativní hermeneutickou teologii, v níž se předmětem teologického promýšlení stávají vedle bible také svaté texty jiných tradic, tedy Korán, Védy, Upanišady atd.

Postpluralismus tedy ve výše naznačeném smyslu přejímá některé důrazy partikularismu, inkluzivismu, i pluralismu, zároveň se ovšem snaží poučit z jejich chyb. V jistém smyslu je partikularističtější než tradiční partikularismus a pluralističtější než tradiční pluralismus.

Odmítá omezování Boží svobody a milosrdenství a z toho plynoucí neuspokojivou teodiceji tradičního exkluzivismu, v této věci souhlasí s inkluzivistickou a pluralistickou kritikou. Zároveň ovšem odmítá svévolné a spekulativní rozpojení vazby mezi náboženskými výpověďmi a niternou zkušeností, kterého se dopouští inkluzivismus i pluralismus. Naopak spolu s partikularismem „bere náboženské tradice za slovo“, bere je vážně v tom, co říkají, trvá tedy na těsné vazbě mezi jazykovým obrazem skutečnosti (lingvistickým universem) jednotlivých tradic v jeho závaznosti a normativitě a niternou zkušeností, kterou tyto tradice nesou a zprostředkovávají.

Biblicky zakotvený postupluralismus ovšem zároveň trvá na univerzálním dosahu a významu evangelia. Tato „partikulárně založená univerzalita“ křesťanství vychází z biblické víry ve Stvořitele vesmíru a Pána dějin, resp. z biblického pojetí dějin lidstva, které mají společný počátek i konec, a rozhodující zápletku v příběhu Ježíše Krista.

Nicméně postpluralisté mají za to, že smíme, ba měli bychom zachovat pokorný agnosticismus ohledně toho, jak se křesťanský partikulárně založený univerzální horizont vztahuje k jiným tradicím, resp. jejich partikulárně založeným univerzálním horizontům.

Způsob, jakým na tuto otázku odpovídá jak exkluzivismus, tak inkluzivismus, tak i pluralismus, se postpluralistům jeví jako uspěchaný, povýšený a nepřipustně totalizující. Výzva, kterou představuje setkání s jiným (setkání s tváří Druhého) v sobě zahrnuje etický imperativ: umlknout, naslouchat, vzdát se apriorních definic a monologických „teorií všeho“.

Jak jsem se průběžně snažil ukázat ve shrnujících reflexích, tuto zdrženlivost postpluralismu vůči monologičnosti, apriornosti a totalizující tendenci všech tří standardních paradigmat pokládám za nanejvýš oprávněnou a potřebnou. Podle mého názoru je třeba pokračovat v teologických reflexích ve směru naznačeném postpluralismem. V následující kapitole věnované současným stanoviskům církví, konfesních sdružení a jednotlivých bohoslovců, bych chtěl doplnit a ukázat některé důležité souvislosti současné diskuse teologii náboženství a především upozornit na některé další slabiny tří standardních paradigmat této disciplíny. Pokusím se ukázat, že teologie náboženství, nechá-li se jimi určit, ocitá se ve slepé uličce. Poté se pokusím nastínit další možný směr rozvíjení postpluralistického pojetí mezináboženských vztahů, a to v navázání na základní myšlenkové trajektorie tzv. filosofie dialogu.

7. Současná diskuse o mezináboženských vztazích

Vedle diskuse, probíhající mezi jednotlivými teology, případně teologickými tábory, se k problematice mezináboženských vztahů vyjadřují také jednotlivé konfesní útvary a ekumenická seskupení. Dokumenty, které touto cestou vznikají, nebývají tak rozsáhlé a odborné jako teologická pojednání jednotlivých bohoslovců. Jsou totiž určena pro základní orientaci laických věřících. Jejich výhodou je ovšem těsnější vazba na aktuální situaci v církvi. Tato oficiální prohlášení navíc tvoří vzhledem ke své autoritě důležitý kontext pro akademický rozhovor mezi jednotlivými teology. Proto bude na tomto místě vhodné věnovat jim samostatně pozornost.

7.1. Stanoviska církví a konfesních útvarů

Evangeličtí a také evangelikální křesťané se obvykle zaměřují na obhajobu tradičního pojetí, nejrozšířenějšího v dějinách církve. Roku 1970 byla pod vedením německého teologa P. Beyerhause¹²⁸ zformulována tzv. Frankfurtská deklarace, polemizující s nejednoznačným postojem Světové rady církví vůči nekřesťanským náboženstvím. Frankfurtská deklarace trvá na tom, že při formování křesťanského postoje k jiným náboženstvím smíme legitimně vycházet pouze z Písma. Deklarace tudíž odmítá jakožto spekulativní a biblí nedoložený předpoklad, zastávaný některými představiteli SRC, že nekřesťanská náboženství jsou alternativními cestami ke spáse.

Další důležitý dokument, formulující protestantské stanovisko je prohlášení konference v Lausanne (2500 účastníků) z roku 1974. Prohlášení je polemicky zaměřeno proti synkretismu, liberalismu a s nimi souvisejících ochabnutí misijní a evangelizační aktivity křesťanů. Prohlášení uznává dílčí poznání Boha u stoupenců nekřesťanských náboženství, které je vysvětleno všeobecným zjevením. Toto poznání je ovšem nedostatečné pro spásu. Lausannské prohlášení také vyzývá k novému nasazení v sociální angažovanosti, včetně pomoci sociálně potřebným stoupencům jiným náboženství, a také k mezináboženskému dialogu.

¹²⁸ K Beyerhausově teologickým východiskům misie viz jeho *Mission in urchristlicher und endgeschichtlicher Zeit*

Dalším důležitým dokumentem evangelických křesťanů je Manilský manifest, dokument vzešlý z konference v Manile konané roku 1989. Tento dokument je polemicky zaměřen proti pluralismu a jednoznačně trvá na jedinečnosti Ježíše Krista. Zároveň ovšem konstatuje, že křesťané nejsou jednotní v otázce údělu těch, kteří nikdy neslyšeli evangelium, resp. kteří ho ne vlastní vinou nepřijali. Mezi křesťany tak najdeme, jak už bylo výše zmíněno, restriktivisty, kteří trvají na tom, že kdo nepřijal vědomě Ježíše Krista, nemůže být spasen, a nerestriktivní partikularisty, kteří tuto otázku ponechávají otevřenou.

Vedle ekumenických prohlášení evangelických křesťanů je namístě stručně pojednat o stanoviscích křesťanů hlásících se ke Světové radě církví. Tato organizace je dnes co se týče vztahu k jiným náboženstvím v paradoxní situaci. Je totiž vystavena velkým sporům a rozdělením kvůli otázkám misie a dialogu s jinými náboženstvími. Přitom to bylo právě misijní hnutí, které stálo jako rozhodující motivující faktor u jejího zrodu. Když SRC v roce 1948 vznikla, navázala na odkaz misijních konferencí v Edinburghu (1910), v Jeruzalémě (1928) a v Tambaram (1938). Stanovisko konference v Edinburghu vůči jiným náboženstvím se opíralo o tzv. teorii naplnění: v jiných náboženstvích jsou četné dobré a pravdivé momenty, jejich funkce je však přípravná (*praeparatio evangelica*), mimokřesťanská náboženství nacházejí své naplnění v křesťanství.

Na konferenci v Jeruzalémě a ještě více v Tambaram se silně projevuje vliv teologie K. Bartla a H. Kraemera, kladoucí důraz na diskontinuitu a radikální rozdíl mezi křesťanstvím, které ani není považováno za náboženství, ale spíš za odpověď víry na zjevení, a náboženskými tradicemi světa.

Když tedy roku 1948 došlo v Amsterdamu k založení SRC, měla tato organizace jasné misijní zaměření, ekumenické snahy o jednotu byly do značné míry motivovány právě záměrem spojit síly v naplňování úkolu církve, a nebyť negativním svědectvím v důsledku roztržitosti křesťanstva. V roce 1963 došlo v Mexico City k připojení Mezinárodní rady pro misii k SRC, stal se z ní Výbor pro světovou misii a evangelizaci. Roku 1971 bylo zřízené oddělení SRC pro dialog se stoupenci živých věr a ideologií. Z hlediska vztahů SRC k jiným náboženstvím je důležité stanovisko konference SRC v Nairobi roku 1975, kde se konstatuje, že Bůh svrchovaně působí i mimo sféru, kde je zvěstováno evangelium. Roku 1979 byl publikován důležitý normativní dokument Směrnice pro dialog se stoupenci živých věr a ideologií. S vedením oddělení pro dialog je spojeno i působení dvou známých stoupenců pluralistického paradigmatu S. Samarthy a W. Ariarajaha.

Roku 1982 vydala SRC dokument Misie a evangelizace: ekumenické prohlášení, které bylo později mírně upraveno a vydáno roku 2000 pod názvem Misie a evangelizace v jednotě

dnes. Hlavním teologickým tématem tohoto dokumentu je *missio dei*, ovšem ve velmi inkluzivistém pojetí.

Oddělení pro dialog vydalo roku 1991 prohlášení o náboženské pluralitě, které klade důraz na svrchované a svobodné působení Ducha svatého, a to i v mimokřesťanských kulturách a tradicích. Z prohlášení vyplývá, že spasení nelze omezit na explicitní osobní odevzdání se Kristu.

Nejnovější dokumenty SRD ohledně mezináboženských vztahů se blíží pojetí II. Vatikánského koncilu a pokoncilního Magisteria. Jistá celková rozpačitost či nejednoznačnost, a také stanoviska některých publikací SRC na pomezí inkluzivismu a pluralismu, vedla zástupce pravoslavných církví a některé evangelikální křesťany k opětovnému zvažování svého členství v SRC.

Poslední důležitý proud v rámci soudobého křesťanství je římskokatolická tradice. Rozhodující zlom v postoji katolíků vůči jiným náboženstvím souvisí s II. Vatikánským koncilem. Dokumenty tohoto koncilu znamenaly radikální posun v tradičním postoji k nekřesťanským náboženstvím – zejména jde o Deklaraci o vztahu církve k nekřesťanským náboženstvím *Nostra Aetate*. Věřoučnou kontituci o církvi *Lumen Pentium* a Dekret o misijní činnosti církve *Ad Gentes*.

V těchto dokumentech se hovoří o tom, že jiná náboženství obsahují prvky pravdy a milosti, že v nich lze nalézt semena Slova, že tedy musíme počítat s tajemnou Boží přítomností v jejich středu. Ta působí nejen v nitru, v lidských srdcích, ale i ve vnějších vyjádřeních těchto náboženských tradic. Zároveň se zde hovoří o tom, že v mimokřesťanských náboženstvích je dobro a pravda, působící jako příprava na přijetí evangelia (*praeparatio evangelia*). Dále se trvá na tom, že církev je nezbytná ke spasení, ale ne členství v ní, nekřesťané mohou být nevědomky orientováni směrem k církvi (*ad Populum Dei diversi rationibus ordinantur*). Jsou totiž mnozí, kteří ne svojí vinu nepřijali evangelium. V jejich ritech (*in propriis ritibus*) a zvycích je mnoho dobrého a pravdivého.

Dále jsou zde křesťané povzbuzeni ke sdílení lidství, přátelství a společenství se stoupenci jiných náboženství, v jejich tradicích jsou přítomny paprsky oné Pravdy, jež osvěcuje každého člověka. Křesťané jsou dále vybízeni k iniciativě v dialogu. Mezi katolíky se rozvinul spor o to, zda dokumenty II. Vatikánského koncilu učí spásanost jiných náboženství, nebo zda se k této otázce nevyjadřují. Roku 1975 vydal papež Pavel VI. Encykliku *Evangelii Nuntiandi*, zdůrazňující nutnost evangelizace a misie, která začala mimo jiné v důsledku nejednoznačnosti interpretace dokumentů II. Vaticana upadat.

Nedávno zesnulý papež Jan Pavel II. Byl taktéž velkým zastáncem dialogu. V encyklice *Redemptor Hominis* z roku 1979 trvá na tom, že i nekřesťané jsou vedeni Duchem, že všichni lidé jsou niterně nasměrováni k Bohu, neboť Duch svatý pracuje v jejich nitru a „vítr vane, kam chce“. V roce 1986 inicioval papež mezináboženské setkání modliteb za mír v Assisi.

Roku 1990 vydal encykliku *Redemptoris Missio*, kde opět klade důraz na působení Ducha svatého i v mimokřesťanských kulturách a náboženských tradicích, potvrzuje ovšem nezbytnost jak dialogu, tak misie, a trvá na tom, že zdrojem náboženské touhy všech lidí je právě Duch svatý.

Nejnovější dokumenty Magistera varují před bezbřehým pluralismem a obnovují christocentrický důraz (*Tertio Millennio Adveniente* a *Dominus Jesus*). Projevuje se v nich reakce na krizi evangelizačního úsilí, způsobenou zřejmě mimo jiné i rostoucím vlivem inkluzivistického a místy pluralistického smýšlení mezi vzdělanou katolickou veřejností.

Tolik tedy stručný přehled stanovisek církví a konfesních útvarů, byť rozhodně ne úplný, ale snad pro účel této práce reprezentativní, tvořících důležitý kontext pro recentní diskusi mezi náboženstvími. Je důležité si povšimnout, že žádné z uvedených církevních prohlášení nezastávalo pluralistické pojetí. Většina prohlášení se také tím či oním způsobem distancuje od exkluzivismu v jeho restriktivistické podobě. Spektrum oficiálních stanovisek je tedy někde mezi těmito dvěma krajnostmi. V poslední době také můžeme sledovat v rámci většinového inkluzivismu zřetelné obnovení některých partikularistických důrazů včetně obnovení christocentrického důrazu a z něj plynoucí výzvy ke zvěstování evangelia, odmítající nezběhá a vágní inkluzivismus. Na pozadí tohoto stručného pojednání o oficiálních prohlášeních církevních společenství můžeme nyní přikročit k nejnovějšímu vývoji v diskusi o adekvátních předpokladech teologie náboženství.

7.2. Postavy a projekty recentní teologie náboženství

Vzhledem k tomu, co bylo řečeno v kapitolách věnovaných exkluzivismu a pluralismu je zcela pochopitelné, že v recentních publikacích na téma teologických předpokladů mezináboženského dialogu a vztahů se objevuje rostoucí nespokojenost se všemi třemi tradičními alternativami teologie náboženství jako základu mezináboženského dialogu. Mnohým teologům se jeví inkluzivismus i pluralismus jako v jistém smyslu jemnější a

sofistikovanější formy exkluzivismu. Všechny tři alternativy jsou v zásadě apriorní myšlenkové konstrukce, tak říkajíc od psacího stolu. Všechny tři fungují naprosto soběstačně, bez sebemenšího kontaktu se stoupenci 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 a právem podezřelá.

Proto v posledních zhruba dvaceti letech řada teologů navrhuje zásadní posun v metodě teologie náboženství. Mezi navrhované změny patří úplné opuštění tradiční typologie. Tradiční paradigmaty 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 celkový rámec diskuse.

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 nálezů.

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 se zatím živě diskutuje, možná se dokonce postupně rýsuje rostoucí konsensus.

Už na přelomu osmdesátých a devadesátých let se objevuje celá řada originálních projektů teologie náboženství, které více či méně zapracovávají jednotlivé aspekty výše uvedených navrhovaných změn. V následujícím textu se pokusím uvést ilustrativní a snad reprezentativní ač rozhodně ne vyčerpávající výběr několika důležitých pojetí teologie náboženství, tak jak krystalizovala v uplynulých asi dvaceti letech na pozadí diskuse let předešlých.

7.2.1. Karl Rahner

Nad teologickou diskusí o „i,křesťanských náboženstvích v posledních letech se vznáší stín bohosloveckého genia K. Rahnera. Jako každý teolog musí v tomto kontextu vyrovnat s partikularismem K. Bartla a pluralismem J. Hicka, musí se teologicky vymezit také vůči

inkluzivismu K. Rahnera.¹²⁹ Rahnem jak známo klade rozhodující důraz na všeobecné zjevení resp. univerzální Boží sebesdílení. Každému člověku je vlastní otevřenost vůči transcendenci, resp. nadpřirozený existenciál. Rahnem je v tomto smyslu proti scholastickému oddělování přírody a milosti, Bůh je Rahnerovi svatým tajemstvím, základem a horizontem lidské subjektivity. Každý člověk je implicitně a nereflektovaně orientován směrem k tomuto Tajemství. Bůh je tajemstvím člověka, člověk je šifrou Boha. Kristus je Rahnerovi absolutní spasitel¹³⁰, je to *causa finalis* spásy člověka, je Duchem svatým přítomen v nekřesťanských náboženstvích. Rahnem ovšem nevychází z fenomenologického studia náboženských reálií. Věren své metodologii dogmatického teologa postupně a priori, ze zdrojů dogmatické teologie, ne z dějin náboženství.¹³¹ 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 náboženského společenství a jimi nesených tradic. Boží prozřetelností a spásná aktivita má tedy nezbytně sociální rozměr. Nekřesťané nejsou spaseni navzdory svému náboženství, ale jeho prostřednictvím. Mohou totiž participovat na mystickém Těle Kristově, ač nejsou součástí instituční 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. Rahnem tedy shrnuje své pojetí do těchto čtyř tezí: 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, 4) církev není exkluzivní množinou vykoupených, ale viditelným vyjádřením Božího spásného působení, které se děje i mimo ni.

Rahnerovo pojetí bylo a je nesmírně vlivné, některé jeho prvky ovlivnili oficiální učení římskokatolické církve. Nicméně rahnerovský typ inkluzivismu se dočkal také odmítavé kritiky. Jednotlivé projekty teologie náboženství devadesátých let minulého století se vesměs vůči Rahnerově pojetí kriticky vymezují, č na něj zároveň v mnohém přejně navazují.

¹²⁹ Základní Rahnerovy pojmy v problematice teologie náboženství (nadpřirozený existenciál, legitimní náboženství, anonymní křesťanství atd.) viz in RACE A.: *Christians and Religious Pluralism*, Patterns in the Christian Theology of Religions, SCM Press, London, 1993, str. 45-47

¹³⁰ RAHNER, Karl: *Základy křesťanské víry*, Trinitas, Svitavy 2002, str. 635, ISBN 80-86036-38-3.

¹³¹ Rahnem, *Základy křesťanské víry*, str. 415. K tomuto principu u Rahnera viz též KÄRKKÄINEN Veli-Matti: *An Introduction to the Theology of Religions*, Inter Varsity Press, Illinois, 2003, str. 193, s. 197, ISBN 0-7546-3645-3

7. 2. 2. Wulfhart Pannenberg

Evangelický teolog W. Pannenberg patří k teologům, kteří neodmítají standardní typologii a otevřeně se hlásí k inkluzivismu. V jeho teologii hrají mimokřesťanská náboženství důležitou roli. Své základní pojetí teologie náboženství, později do jisté míry revidované, vymezil již v práci *Grundfragen systematischer Theologie*,¹³² později je rozvinul a uceleně pojednal v prvním svazku své třídílné systematické teologie. Pro Pannenberga jsou dějiny lidstva jevištěm Boží komunikace s člověkem. Dějiny náboženství jsou podle něj dějinami zjevování Božského Tajemství, implikovaného v povaze lidské existence. Podle Pannenberga neexistuje žádná specificky náboženská 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 Pannenberga otázka pravdivosti a obecné ověřitelnosti křesťanské věrouky, na pozadí univerzálních dějin, klíčovou otázkou dogmatiky a také klíčovým tématem teologie náboženství. Východiskem teologie náboženství může být podle Pannenberga, oproti Rahnerovi, fenomenologické studium dějin náboženství.

Jsou-li dějinné události, tedy i dějiny náboženství, médii Boží sebemanifestace, 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, 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 mezinábožeský dialog. V něm jde podle Pannenberga především o společné hledání pravdy, je tedy třeba změřit pozornost právě na rozdíly a konfliktní nároky na pravdu, a nechat jednotlivá náboženství přátelsky a láskyplně soutěžit o nejpřesvědčivější, nejkoherentnější a nejuspokojivější výklad skutečnosti v jejím celku.

Dialog je tak pokračujícím procesem postupného objevování pravdy. Jak ovšem směřuje Pannenberg svou partikularistickou christologii se svým soteriologickým inkluzivismem? Pannenberg podobně jako Rahner předpokládá obecně lidskou otevřenost vůči transcendenci a univerzální Boží sebesdílení. Zároveň problematizuje tradiční učení o *filiogue*, rozvolňuje tedy vazbu druhé a třetí osoby Trojice ve své trinitologii. Zatímco událost

¹³² PANNENBERG W.: *Grundfragen systematischer Theologie*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1993, 3 Bd., ISBN 3-525-52185-5

Krista svědčí o partikularitě speciálního zjevení, pneumatologie emancipující Ducha od těsné vazby na Slovo umožňuje Pannenbergovi předpokládat Boží univerzální 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.

7. 2. 3. Gavin D'Costa

Britský teolog indického původu G. D'Costa rozvíjí svou teologii náboženství vědomě v rámci vymazaném závaznými dokumenty II. Vatikánského koncilu a pokoncilního Magistéria¹³³. Odmítá tradiční typologii, resp. hovoří o inkluzivismu a pluralismu jako o sofistikovanějších a v jistém smyslu zrádnějších formách exkluzivismu. Ač bývá často řazen mezi inkluzivisty, sám navrhuje jako alternativu k inkluzivismu a pluralismu tributární teologii náboženství. Vychází z předpokladu, že nelze vykročit z vlastní tradice resp. hermeneutického kruhu. Je naopak nezbytné zůstat uvnitř v duchu Anselmova hesla „víra hledající porozumění“. Tributární rámec teologie náboženství christo-pneumatocentrismus, a to pro důležitou roli, kterou připisuje působení Ducha svatého v náboženstvích. 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 Cíkev resp. Království.

Protože D'Costa počítá s přítomností Ducha v jiných náboženstvích, uzavřenost křesťanů vůči nim by se rovnala uzavřenosti vůči Bohu. 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. Nicméně D'Costa chce tato hledat a potkávat „Boží tvář v jiném“. Nicméně D'Costa odmítá Rahnerovo tvrzení, že jiná náboženství jako taková jsou spásanosná. Vyvrací interpretaci pokoncilního Magistera, která by vyznívala v tomto smyslu. Podle D'Costy Magisterium v této závažné věci záměrně mlčí, Rahnerovo pozitivní tvrzení spasitelnosti náboženství jako takových se nemůže odvolávat na oficiální autoritativní dokumenty, ba v mnohém je podle D'Costy jednoznačně překračuje.

¹³³ D'Costa Gavin: *Them meeting of religions and the Trinity*, Orbis, New York, 2000, s. 187, ISBN 0-567-08730-1

7. 2. 4. Jürgen Moltmann

Evangelický teolog J. Moltmann trvá na srovnání s W. Pannenbergem na zvláštním zjevení jako jediném legitimním východisku dogmatiky, a tedy i teologie náboženství. Nicméně křesťanská tradice sama otvírá univerzální horizont, a tím je eschatologické zvršení dějin lidstva v příchodu Božího království. Vzhledem ke globalizačním trendům srůstáme v jedno lidstvo, lidé mají před sebou jednu, společnou budoucnost. Moltmann tedy nestaví na obecném, přirozeném lidství a jeho vlastnostech, nicméně trvá na univerzálním eschatologickém horizontu, do něj je třeba zasadit i teologické promýšlení mezináboženských vztahů.¹³⁴

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. 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. 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: 1) život ohrožující situace, 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 diagnostiku současnou globální situaci jako volající po dialogu. Problémy jako nukleární ohrožení, ekologická situace, ekonomická krize, by měly mobilizovat křesťany k dialogu a to nejen s jinověrci, ale všemi lidmi dobré vůle, směřující k praktickému řešení globálních problémů. Jde o nepřímý dialog, tj. eticko-praktický dialog ne k obsahu jednotlivých tradic, ale o možnostech jejich mírové koexistence a spolupráce v rámci globalizovaného světa. Moltmann se tedy hlásí ke Küngově přístupu k dialogu jako cestě k nastolení a zachování světového míru a odstraňování bezpráví. Takový dialog není podmíněn kompromisy ohledně partikularisty a jedinečnosti křesťanství, naopak je veden

¹³⁴ MOLTSMANN Jürgen: *Bůh ve stvoření*, Centrum pro studium demokracie a kultury (ISBN 80-85959-25-9) a Vyšehrad (ISBN 80-7021-233-0, Praha 1999, s. 288. Orig. Gott in der Schöpfung.

z niterně křesťanského výhledu mesiášské budoucnosti, tedy uskutečňování hodnot Božího království pokoje a spravedlnosti s výhledem k jeho eschatologickému příchodu.

7. 2. 5. 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 konilu. 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.

Později ovšem Küng odmítá vedle exkluzivismu a pluralismu i inkluzivismus,¹³⁵ velmi ostře kritizuje Rahnerovu tezi o anonymních křesťanech¹³⁶ a posouvá se směrem k některým stanoviskům pluralismu. Nicméně ani pozdní Küng neopouští přesvědčení o ústředním a normativním významu události Krista a trvá na jejím univerzálním dosahu. 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. Ve studiu a hodnocení náboženství navrhuje Küng tři kritéria a kombinaci dvou perspektiv: 1) kritérium původu, tj. věrnosti vlastní zakládající tradici, 2) kritérium etické, tj. věrnost 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 zdlouhavé 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 nezákladních hodnotách lidskosti, mohou na tomto základě účinně spolupracovat,

¹³⁵ KÜNG Hans: *Světový étos, Projekt*, Archa, Zlín 1992, ISBN 80-900249-4-7, s. 129, str. 77-79. Orig. Projekt Weltethos.

¹³⁶ KÜNG Hans: *Být křesťanem, Křesťanská výzva*, Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno 2000, s. 295, ISBN 80-85959-76-3. Orig. Die christliche Herausforderung.

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, 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.

7. 2. 6. John Cobby

Teologie náboženství, jak jí rozumí protestantský bohoslovec J. Coby, 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. 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 nejadaptabilnější výchozí platformu, a v tom 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. Transformace je ovšem obousměrná, v budoucnu tedy můžeme vyhlížet buddhizované křesťanství a christianizovaný buddhismus. V devadesátých letech se Coby 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, potřebuje se měnit setkáváním s jiným. Adekvátním rámcem pro teorii mezináboženských vztahů je podle Cobba procesuální metafyzika whiteheadovského typu. 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 kři

¹³⁷ COBB John Boswell: *Beyond pluralism*, Orbis, New York, 1990, s. 189, ISBN 1-57075-271-0

současnosti, tj. vynaložit veškeré úsilí na to, abychom potomkům zanechali obyvatelnou planetu. Coby tak v devadesátých letech podobně jako Moltmann a Küng, k němuž se otevřeně hlásí klade hlavní důraz na mezináboženský dialog a spolupráci na prakticko-etické rovině.

7. 2. 7. 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 paradoxní „partikularistický nárok univerzality“.¹³⁸ Tato nepopíratelná rozdílnost, v zásadě potvrzovaná exkluzivity, 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, resp. na jeho kulturně-lingvistické pojetí náboženských výpovědí. V této kombinaci Bartlova partikularismu s Bergerovou sociologií poznání a Wittgensteinovou filosofií jazyka spatřuje DiNoia potvrzení neredukovatelné jedinečnosti každé náboženské tradice.

Jak už bylo nastíněno v kapitole o postpluralismu, DiNoia klade rozhodující důraz na skutečnost, že náboženské tradice mají vesměs teleologický rozměr, působí ve svých stoupencích transformaci k nejvyššímu cíli každé z nich. Připomeňme základní myšlenku tohoto pojetí: Jakožto jazykovým hrám odpovídají jednotlivým tradicím specifické životní formy, které disponují věřící ke konkrétnímu způsobu existence, jenž koresponduje s posledním náboženským cílem zakotveným v každé tradici (nirvána, společenství s trojjediným Bohem, splynutí atmanu s brahmou atd.). Náboženské cíle tedy vedou k rozličným způsobům života. Náboženskou praxi lze přirovnat k získávání stále rostoucí kompetence v osvojovaném jazyce. Uveďme příklad houslisty: 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, 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.

¹³⁸ DiNoia Joseph A.: *Pluralism theology of religions*, Catholic University of America Press, Washington, D.C., 1995, s. 199, ISBN 0-8132-0763-0

Podle DiNoiy je tato neoddiskutovatelná odlišnost náboženských tradic setřena přílišným soteriologickým důrazem tradiční typologie, 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: navazuje i v této věci na Lindbecka a hovoří o „prozřetelnostní různosti náboženství“ v Božím plánu s lidstvem.

DiNoia se ovšem zároveň brání relativismu, který by mohl z jeho pojetí vyplývat, a v otázce mezináboženských vztahů trvá na referencialitě náboženského jazyka, na nutnosti nevyhýbat se otázkám konfliktních nároků na pravdu a také na nezbytnost evangelizace a misie.

7. 2. 8. 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.¹³⁹ V tomto rozhovoru je třeba setkávat se se skutečným, nikoli s naší vlastní projekcí. Tracy se domnívá, že problematika mezináboženských vztahů je nejnaléhavějším úkolem teologie.

Navrhuje novou hermeneutiku pro autentický mezináboženský dialog. Pro hermeneutické úsilí spojené s dialogem navrhuje tři heuristická kritéria¹⁴⁰: 1) kritérium možnosti bytí ve světě, 2) kritérium koherence s ostatními sférami poznání, 3) eticko-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 povrchními či zdánlivými 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, Cobby a Küng hledá Tracy u jednotlivých náboženství potvrzení obecných hodnot lidskosti, jakými jsou mírumilovnost, spravedlnost, solidarita, atd.

V Tracyho nové hermeneutice je třeba vycházet z dialektiky mystického a prorockého, 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 i ostatním náboženským tradicím. Proto může křesťan prostřednictvím

¹³⁹ TRACY David: *Dialogue with the Other*, Eetdmans, New York, 1991, s. 123, ISBN 90-6831-208-1

¹⁴⁰ Tamtéž, str. 40nn.

dialogu znovuobjevovat opomíjené důrazy vlastní tradice. Podle Tracyho tak křesťanství může a mělo by znovuobjevit svou mystickou dimenzi prostřednictvím setkání s hinduismem, buddhismem či s archaickou religiozitou. Pro rozvíjení mysticko-prorocké křesťanské telogie, 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. Právě z dialogu vzejdou odpovědi, poté co exkluzivismus, inkluzivismus i pluralismus ztratili přesvědčivost.¹⁴¹

7. 2. 9. Jacques Dupuis

Pojetí belgického teologa J. Dupuise bývá označováno jako theocentrický christocentrismus.¹⁴² Dupuis bývá řazen mezi inkluzivisty i mezi pluralisty, sám navrhuje hledání inkluzivistického pluralismu resp. pluralistického inkluzivismu, 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, užívaje patristickou metaforu dvou paží Otcovy náruče, nicméně odmítá tezi o dvojí ekonomii spásy.

Proti DiNoiovi akcentuje a vyhlíží dějinnou a zejména eschatologickou konvergenci všech náboženství. V odbě před-eschatologické hovoří Dupuis o vzájemné komplementaritě náboženských tradic a také o nezbytnosti jejich spolupráce a dialogu, tj. o jejich relacionální jednotě. Jsou mu blízké důrazy teologie osvobození, jeho přístup tedy bývá označován jako regnocentrický (či *Kingdom-centered*). Náboženství mají spolupracovat v uskutečňování hodnot či principů Božího království.

Dupuis souhlasí také s některými metodologickými premisami teologie osvobození 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*).

¹⁴¹ TRACY David: *Dialogue with the Other*, Eetdmans, New York, 1991, str. 97

¹⁴² DUPUIS Jacques: *Christianity and religions, complementarity and convergence*, Orbis, New York, 2002, s. 410, ISBN 2-204-06950-7

7.3. Shrnutí

Jak jsme viděli, mnozí bohoslovci dospívají v poslední dekádě dvacátého století a na počátku jednadvacátého k závěru, který byl v této práci již několikrát naznačen a se kterým se ztotožňuji: tradiční trojí typologie mezináboženských vztahů je teologicky a eticky neadekvátní a je načase ji opustit. 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.

V posledních letech se naopak zdá, jak už bylo naznačeno výše, že dochází k jakési rehabilitaci partikularismu, tedy že navrhovaný postpluralismus či radikální pluralismus není lineárním pokračováním pluralismu standardního, ale v jistém smyslu vlastně návratem k partikularistickým důrazům prvního paradigmatu, nyní ovšem s pokorným agnosticismem ve vztahu k druhým, tedy s principiálním respektem k jinakosti druhého. K tomuto posunu ovšem nemohlo dojít jinak než v rozhovoru s inkluzivismem a také s pluralismem, jejichž přesvědčivé momenty, např. kritika restriktivistické teodiceje, budou nedílnou součástí každé budoucí teologie náboženství.

Snad se tedy ve světle dosud uvedeného mohu odvážit následujícího závěru: Jak jsem uvedl výše a jak vyplývá z argumentace jednotlivých teologů, v teologické reflexi mezináboženských vztahů by mělo dojít k několika rozhodujícím posunům: 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 praktisko-etickou rovinu mezináboženských vztahů, dialogu a spolupráce. 6) Má-li být ovšem kritériem pravosti a adekvátnosti v teologii náboženství také kontinuita s Písmem a tradicí, nelze v žádné budoucí teologii náboženství slevit z nároku evangelia na univerzální dosah a význam. Je tedy třeba zachovat věrnost partikulárnímu nároku univerzality. To ovšem otevírá problematickou otázku vztahu dialogu a zvěstování.

V následující části práce se pokusím načrtnout teologicko-etické předpoklady mezináboženského dialogu, navazující na klíčové momenty pluralistické kritiky tří tradičních paradigmat, v kombinaci se základní myšlenkovou trajektorií tzv. filosofie dialogu. Z těchto předpokladů by poté mělo vyplynout adekvátní řešení vztahu dialogu a zvěstování.

8. Církev československá husitská v ekumenickém rozhovoru

Církev československá, od roku 1971 s přízviskem husitská, vznikla v roce 1920, odchodem části reformního katolického duchovenstva z Církve římskokatolické. Odchod z jedné křesťanské pospolitosti nelze považovat za pouhou dobrodružnou a neukázněnou svévoli. Otcové zakladatelé nové církve v čele s Karlem Farským se pro tento odchod odhodlali až po letech usilování o dílčí reformy mateřské církve. Činili tak pro otázku víry a ve velkých konfliktech svědomí.

Vstoupila v život s koncem první světové války a to způsobem, který na dlouhá léta dopředu určoval její vztah k ekumenické otázce. Jak může být ekumenická taková církev, která vzešla z roztržky? Z katolické strany nemohla nová církev přirozeně očekávat porozumění. Sama zmítána protiřímským postojem, musela počítat s tím, že bude v zavržená, tím spíše, že český katolicismus ve srovnání se světem patřil k nejkonzervativnějším. A skutečně se propast mezi kdysi mateřskou římskokatolickou církví a novou církví jen prohlubovala. Od počátku také vztah obou těchto subjektů provázely třenice a nové společenství rodící se církve bylo zbaveno téměř všech shromažďovacích prostor.

Nová církev nenašla však ani pochopení ani v českého protestantismu. Nová církev se celou vahou svého probuzení přihlásila k odkazu a tradici husitství – Husovy sbory. Pro písmařský, resp. pietisticky laděné protestanty byla živelná československá církev příliš hřmotným a nepravověrným partnerem. V tolerančním protestantismu žilo také značné sebevědomí, které mělo k nové církvi českých proletářů despekt. Byl zde i rys soutěže, neboť také protestantismus těžil z počáteční nálady osvobozeného státu „pryč od Říma!“.

Nezralá církev však velmi toužila zůstat v kontinuitě s dějinným křesťanstvím. Nechtěla se stát nezakotveným experimentem. Proto i s odstupem můžeme hodnotit její zápas o to, aby zůstala v „apoštolské posloupnosti“, jinak, než kladně. Tato touha ji po zakotvení v dějinném křesťanství ji přivedla nakonec do styku s pravoslávím (srbská jurisdikce). Tento pokus selhal, neboť byl podmíněn zřeknutím se svébytnosti.

Církev československá zůstala sama. Nezbylo jí, než posilovat svůj „národní“ charakter a hledat složitě cestu vpřed. Obdobně jako celá republika potřebovala i nová církev klid a soustředění. Nesla v sobě samozřejmě též nejružnější extrémní rozpory doby, v níž vznikla, od neplodného liberalismu až po vizionářství. Ovšem místo toho, aby se československé církvi dostalo prostoru a času k duchovní integraci, byla stavěna před nutnost extenzivního rozvoje. Velmi mnoho energie se soustředilo se stavby celých desítek nových

sborů, modliteben a domů. Budovala se „jednota v akci“. Souběžně se rozšiřovala členská základna církve. Můžeme zároveň hovořit o velkém propagačním úsilí, které nová církev v obdivuhodné míře vyvíjela.

Ideově a věroučně byla nová církev značně neurčitá. Nesla v sobě všechny duchovní bolesti lidí, které křesťanství v ohni světové války zklamalo. V hloubi jejího života však proudil odkaz dobrého dědictví křesťanského svědectví, inspirované, byť idealizovaným, husitským odkazem. Byla vytvořena liturgie, jejímž středem se stal zpřítomněný Kristus biblického svědectví a při ní zpěvník, zachycující z velké části „pravověrnou“ zbožnost křesťanského společenství. Liturgie a zpěvník se staly úhelnými kameny jejího duchovního života. Tato zbožnost stavěla mladou církev do souvislosti s ekumenou, byť dosud nenašla vazbu k existujícím církevním útvarům a k jejich sdružením.

Zhruba za šest let došlo k základnímu křesťanskému sebeuvědomění církve československé. V roce 1925, kdy se ekumenické křesťanství schází na první světové konferenci o programu „praktického křesťanství“ ve Stockholmu a kdy otvírá otázku „víry a řádů“ (Lausanne r. 1927), stojí československá církev svým bytím na křesťanské půdě, ačkoliv se dosud nevyrovnala se všemi ústředními otázkami víry a řádů křesťanské církve. Mladá církev však zdůvodnila svou existenci *via facti*, životností svých sborů.

Československá církev se přibližovala k ekumenické otázce především ze dvou stran. Výrazně se v ní ozýval smysl pro sociální spravedlnost a pro potřeby života. To ji přiřazovalo k ekumenickému proudu „praktického křesťanství“, od něhož se jí dostalo pozvání ke spolupráci. Nabývala však trvale i ekumenický smysl pro obecnou církev a to tím, jak se víc a víc utvářela kristocentricky ve své zbožnosti a poté i ve svém bohosloví. Také motiv apologetický zde sehrál významnou úlohu; ekumenická naděje byla příslibem, že utichne náboženský boj, v jehož průběhu byly nejmladší církvi uštěďřeny velice ponižující rány.

V rozboru duchovních ideálů ČČS, jak je počátkem třicátých let pojmenoval F. M. Hník se říká: „Ačkoliv československá církev se ustavila jako církev národní, snaží se současně vyrovnat s projevy náboženské zkušenosti ostatního křesťanského světa ... Národní církev, která by necítila potřebu programového všelidského sblížení, byla by odsouzena k zániku ...“.

Světová ekumena nemizela z horizontu duchovního a praktického života československé církve. Byly zde kontakty do Švédska a Spojených států, byly zde čilé kontakty s mezinárodním hnutím křesťanského studentstva a mládeže, styky s německými teology atd. Oxfordským ekumenickým podnětům z roku 1937 věnovala církev značnou

pozornost. Bylo to v době, kdy proud světového křesťanství usiloval o nalezení „věroučné základny“.

Nyní se pro přehlednost zaměřím na nejdůležitější ekumenická grémia, v nichž dnešní Církev československá husitská působí.

8. 1. Historie vzniku Světové rady církví

Nejvýznamnějším grémiem, jehož je Církev československá husitská členem je Světová rada církví.

Vznik Světové rady církví má dlouhou historii počínající již v 19. století, kdy myšlenka misijního působení církví navzájem přiblížila křesťany různých konfesí. Přitom misijní myšlenka formovala především evangelikálně zaměřené skupiny a misijní společnosti, v nichž zkušenost probuzení převažovala nad dogmatickou stránkou, a tím i nad konfesní tradicí. Myšlenka sjednocení vyrostla v těchto kruzích ovlivněných probuzenectvím. V britském impériu za vlády královny Viktorie (1837 – 1901), které tehdy obepínalo celý svět, se zrodila myšlenka celosvětové odpovědnosti křesťanů, zvláště v anglicky mluvících zemích. Tato spolupráce získala organizační strukturu při světových misijních konferencích, které se konaly roku 1854 v New Yorku a v Londýně, 1860 v Liverpoolu, 1878 a 1888 opět v Londýně. Konference roku 1900 získala poprvé označení „ekumenická“. Tyto misijní konference, konající se zhruba v desetiletém intervalu, předznamenaly moderní ekumenické hnutí, jehož počátek je spojen s konferencí v Edinburgu v roce 1910.

Předtím, než ekumenické hnutí získalo instituční podobu ve SRC, vznikla ekumenická platforma mezi jednotlivými konfesemi. Církve stejných konfesí se slučovaly do světových a církevních svazů, aby tak napomohly svému světovému společenství. Roku 1867 vznikla Lambethská konference anglikánských církví, 1875 Světový reformovaný svaz, 1881 Ekumenický konference metodistů, 1891 Svaz kongregacionalismů a 1905 Světový svaz baptistů. Světový luterský svaz byl sice založen až roku 1947 v Lundu, měl však několik předchůdců. Tato ekumenická slučování byla pro ekumenické hnutí důležitým přínosem. I po založení SRC se v žádném případě nestaly přebytečnými, třebaže byly kritizovány jako záštita nesmiřitelného konfesionalismu.

8. 1. 1. Světová misijní konference v Edinburgu 1910

Za počátek moderního ekumenického hnutí bývá všeobecně považována Světová misijní konference konaná v Edinburgu roku 1910. Této konferenci se účastnilo mimořádně mnoho lidí. Deset dnů zasedalo 1335 delegátů, mezi nimiž ovšem jen 17 zástupců z misijních oblastí, jmenovitě z Asie. Afrika a Latinská Amerika zde nebyly zastoupeny vůbec. Také z konfesního hlediska nebyla konference obsazena vyrovnaně. Už z dřívější doby chyběly kontakty a pravoslavnými církvemi a s Římem. Zprvu se zdálo, že stranou zůstane i anglická církev. K účasti na jednání ji přivedlo teprve ujištění, že konference bude projednávat pouze praktické otázky spojené s „evangelizací světa v této generaci“. Naproti tomu „otázky, které se týkají rozdílu v učení a církevním řádu, nebudou na konferenci předmětem diskuse ani nebudou zmíněny v rezoluci“. „Víra a řád“ neměly být v Edinburgu na pořadu dne.

Z různých témat, projednávaných na konferenci, zasluhuje zvláštní pozornost zpráva osmé komise. Zde bylo poprvé středem diskuse téma „jednoty“. Ideálem misijní práce musí být nechat v každé křesťanské zemi růst jedinou nerozdělenou církev Ježíše Krista. Zde našla svůj základ myšlenka jednoty „všech křesťanů na určitém místě“, jak zní pozdější ekumenická formule.

8. 1. 2. Mezinárodní misijní rada

Nejvýznamnějším rozhodnutím edinburghské konference bylo ustavení řídicího výboru. V následujících letech po Edinburgu lidé z řídicího výboru iniciovali vznik 21 regionálních a národních konferencí. Užší mezinárodní spolupráce zprvu bránila první světová válka, až roku 1921 v Lake Mohonk vytvořily misijní společnosti a konference Mezinárodní misijní radu jako společný orgán. Ta vykonávala důležitou roli při přípravě a plánování misijních konferencí, svým časopisem *International Review of Missions* a rozmanitými projekty podporovala misii a sebevědomí mladých církví. A především nadkonfesní spoluprací a rozvinutou organizační strukturou významně přispěla k založení Světové rady církví, ke kterému došlo roku 1948 v Amsterdamu.

V roce 1961 se Mezinárodní misijní rada včlenila do Světové rady církví, která od ní získala rozhodující podněty, aniž by se hned při vzniku SRC k ní MMR připojila. Přijetí do SRC podstatným způsobem rozšířilo rozsah činnosti MMR. Prvního valného shromáždění po

integraci, konaného v roce 1963 v Mexico City, se poprvé zúčastnili delegáti z pravoslavných církví. Nové univerzalistické hledisko misie vyjadřovala formulace, přijatá na této konferenci hovořící o „misii na šesti kontinentech“.

Od konference konané v Bangkoku roku 1972/73 se do jednání dostávalo stále více politických problémů a kontroverzí, často spojených s vášnivými protesty ze strany mladých církví. Tváří v tvář těmto požadavkům a protestům byly konference stále méně schopny zformulovat jednotné svědectví, které by mělo politické a sociální dopad. Tak se stalo, že současně s konferencí v Malbournu roku 1980, která pod heslem „Přijď království tvé“ usilovala o to nalézt „co poznáváme v atmosféře modlitby jaké své křesťanské povolání“, se konala v Pattaya (Thajsko) evangelikální „konzultace o světové evangelizaci“ jako alternativní program k Melbourne.

8. 1. 3. Hnutí pro víru a řád

V Edinburgu v roce 1910 musely být otázky víry vypuštěny z jednání, aby se umožnila spolupráce konfesijním církvím, zejména anglikánům. V závěru konference vydal Charles Brent, biskup z americké episkopální církve působící na Filipínách, prohlášení, že právě otázky víry a řádu nemají být staženy z diskuse, jestliže jde skutečně o viditelnou jednotu křesťanů. Po pravdě řečeno, jsou to věroučné otázky, které vedly k rozštěpení církví, a nadále je rozdělují. Brent proto navrhl generálnímu konventu své církve, aby svolal konferenci, „Které by se zúčastnili zástupci všech křesťanských společenství z celého světa, přiznávající se k našemu Pánu Ježíši Kristu jako k Bohu a Spasiteli, která by měla za úkol projednat otázky z oblasti víry a řádu církve Kristovy.“

Přípravy přerušila první světová válka. Po jejím skončení zástupci organizátorů s pravoslavnými církvemi a také v Římě o možné účasti a byli přátelsky přijati, ovšem papež Benedikt XV. Přímou spolupráci odmítl.

V lednu 1920 uveřejnil ekumenický patriarchát v Konstantinopoli okružní dopis „všem kristovým církvím“, ať jsou kdekoli, s výzvou ke spolupráci ve společnosti církví podle vzoru Společnosti národů. Ve stejném roce uveřejnilo 252 anglikánských biskupů na Lambethské konferenci „Appeal to All Christian People“, v němž vyjádřil lítost nad rozdělením Kristova lidu a naději ve sjednocení a doporučili jako prostředek k tomuto cíli biskupský úřad.

Dne 3. srpna 1927 se v Lausanne sešlo 439 účastníků s hlasovacím právem k první Světové konferenci pro víru a řád. Byly zastoupeny všechny konfese kromě římskokatolické. Konference se zabývala tématy: 1. volání k jednotě; 2. poselství církví světu – evangelium; 3. podstata církve; 4. společné vyznání víry; 5. úřad ordinovaných služebníků v církvi; 6. svátosti; 7. jednota církve a vztah současných církví k ní. Tím byla načrtnuta mnohá z témat, která řídí ekumenicko-teologických diskusí až do dnešní doby.

Různé koncepce, řešící rozdíl ideální a možné jednoty, jednoty ve struktuře a v úřadu a jednoty v životě a vyznání postrádaly společného jmenovatele. Lausanne představovalo inventuru, která iniciovala další společnou snahu, vzájemné poznávání a vytvoření základny pro vzájemnou důvěru.

8. 1. 4. Hnutí pro praktické křesťanství

Důsledky první světové války, „tělo Kristovo krvácející z tisíce ran“, jak napsal Nathan Söderblom. Luterský arcibiskup v Uppsale, iniciátor Hnutí pro praktické křesťanství, zanechalo u křesťanských národů hlubokou stopu, takže bylo velmi obtížné ihned po válce hovořit o rozhovoru nad otázkami praktického křesťanství. Proto mohla být svolána až v roce 1925, na pozvání arcibiskupa Söderbloma, do Stockholmu Světová konference pro praktické křesťanství (Life and Work). Stockholmská konference byla prvním světovým setkáním, na které církve vyslaly své oficiálně jmenované delegáty. Od té doby je ekumena záležitostí oficiálních církví, nikoliv jen jednotlivců.

Jednání se nesla pod heslem: „Čiňte, co sjednocuje“.¹⁴³

Stockholm 1925 se setkal s velkým ohlasem. Lidé s nadšením přijímali skutečnost, že křesťanské církve v odpovědnosti za svět, společnost, a zvláště za nejvíce utištěné našly k sobě cestu a rány, vzniklé nacionálními postoji církví, již nebránily další spolupráci. Na druhé straně nechyběly ani kritické hlasy, které církvím vyčítaly politizování, případně viděly nebezpečí v tom, že by se nad církvemi etablovala učitelská autorita, a tak bylo zkresleno křesťanské vyznání.

¹⁴³ Tato věta, připisovaná prezidentovi Výboru německých evangelických církví H. Keplerovi, se stala vodítkem pro koncepci ekumeny, která očekává, že církevní rozštěpení bude překonáno společnými činy. Proti této naději došlo během kontroverzí k vystřízlivění, ba až k obrácení této věty: „Učení sjednocuje, ale činy rozdělují.“

8. 1. 5. Založení Světové rady církví roku 1948 v Amsterdamu

Navzdory překážkám, které se objevovaly, založila hnutí pro víru a řád a pro praktické křesťanství „Společný výbor“. Ten roku 1938 v Utrechtu vypracoval statut pro uvažovanou Světovou radu církví a ustanovil „Prozatímní výbor“, „Řídící výbor“ a generálního tajemníka. Do této funkce byl povolán Willem A. Visser’Hooft. Oficiální název byl nyní „Světová rada církví ve stavu zrodu“.

„Prozatímní výbor“ vyzval křesťanské církve, aby se připojily k ekumenickému hnutí. Do roku 1939 přijalo toto pozvání 55 církví, do konce války 90 církví.

Plán na svolání ustavujícího valného shromáždění roku 1941 nemohl být kvůli válce uskutečněn, přesto však církve i ve válečných letech udržovaly četné kontakty, i když dosud „Rada“ právně neexistovala. Církve zřizovaly vlastní oddělení péče o uprchlíky a duchovní péče o zajatce a internované. Pomoc zde našlo i mnoho uprchlých Židů. Centrála pro mezicírkevní pomoc vybudovala po válce kontakty mezi anglikánskými a evropskými církvemi a tak napomohla zmírnit nejhorší utrpení. Po ukončení války mohl „prozatímní výbor“ znovu jednat. V únoru 1946 se usnesl, že ustavující valné shromáždění bude svoláno v srpnu 1948 do Amsterdamu.

Pozvání došlo i Církvi československé. Její řádný sněm v roce 1946 potvrdil, že „Československá církev vidí svůj životní zájem v tom, aby zůstala zapojena do mezinárodní křesťanské spolupráce, soustředěné v blízkosti světové rady církví v Ženevě ...“, ale přímá odpověď církve na pozvání k ustavujícímu shromáždění Světové rady církví nemohla znít jinak, než sdělit výhrady: Dáváme výraz své vroucí naději, že dosavadní bohoslovecká základna SRC bude změněna tak, aby sdružovala církve, věřící v Ježíše Krista jako svého Pána a Spasitele. „Taková – či podobná – formulace by nám umožnila, abychom se ke členství přihlásili se ctí, radostně a bez výhrad.“¹⁴⁴ První valné shromáždění a ustavení Světové rady církví se uskutečnilo v Amsterdamu roku 1948. Konala se pod heslem „Lidský pořádek a Boží plán“.

Za zmínku stojí, že jeden z největších střetů v rámci zasedání druhé sekce s tématem: církev dosvědčuje Boží spasitelný plán, byl řečnický duel mezi Johnem Dullesem, americkým delegátem u Spojených národů a pozdějším americkým ministrem zahraničních věcí, a českým teologem Josefem L. Hromádkou. Zatímco Dulles obviňoval marxistický

¹⁴⁴ SALAJKA, Milan: *Ekumenické kapitoly*, Husova československá bohoslovecká fakulta, Praha 1970, str. 79, na str. 57

komunismus z agresivity opovrhující lidmi, Hromádka vyčítal Západu jeho až metafyzický strach z komunismu a neschopnost ocenit jeho sociální sílu, která jej staví do jedné řady s reformními průlomky v církvi, počínaje mnišskými řady až po reformaci a novověký humanismus.

Nejvážnější věroučné výhrady vůči tehdejší vyznavačské bázi Světové rady církvi vznesl systematik Alois Spisar. Vracel se až k počátkům vnutí pro „víru a řád“ a spatřoval v jeho původních záměrech bohosloveckou orientaci, která by československé církvi vyhovovala daleko lépe. Jeho partner Zdeněk Trtík, projevil porozumivější vztah k tradičnímu vyádření křesťanského dogmatu. Kladně oceňoval zejména hnutí pro „živo a dílo“, jemuž přednostně jde o vztahy mezi lidmi, založené na důvěře a lásce s Bohem skrze Ježíše Krista; nejde prvořadě o dogmatické výpovědi. Ekumenismus plní jeden ze základních předpokladů „jednoty ducha, víry, zřízení i praxe křesťanství“.

Ekumenismus podle názoru praktického teologa Otto Rutrleho „náleží k podstatě křesťanské víry, a úsilí o ekumenickou spolupráci patří k podstatným úkolům křesťanského života“.

Přesto, že československá církev nevstoupila do členství ve Světové radě církví, sledovala ustavování ekumenické organizace se zájmem. Uvědomovala si, „že pro své hledisko teologické a pro svůj poměr k bázi SRC může zůstat vně ekumenického společenství.

O vztahu čelných představitelů Církve československé si můžeme udělat názorný obrázek citacemi z práce Františka Maria Hníka *Církev v čase rozhodování*, kterou vydal Blahoslav v roce 1956.¹⁴⁵

„Největší překážkou mírového soužití národů, pro odstranění světového neklidu a pro obnovení důvěry v mezinárodních vztazích představují nesporně vojenská seskupení států s vyloženě útočným zaměřením proti Sovětskému svazu a zemím lidové demokracie, navazující na t. zv. Severoatlantický pakt. Signatáři zmíněného paktu vzbudili pobouření ve všech částech zeměkoule před rokem, když se zasazovali zcela beostyšně o uzákonění atomové války (prosinec 1954). A nebylo na tom dosti. Krátce před ženevskou konferencí šéfů vlád čtyř velmocí prohlásil vrchní velitel generálního štábu Organizace Severoatlantického paktu americký generál Gruenther znova za nejnaléhavější požadavek, aby byla dána možnost k použití atomových zbraní. Zároveň se snažil ubít ducha Ženevy ještě před jeho zrozením, když podtrhl v bojechtivém projevu zcela bez obalu své obavy před

¹⁴⁵ HNÍK, M. František, *Církev v čase rozhodování*, Blahoslav, Praha 1956, s. 383

možností mírového dorozumění mezi velmocemi. Stratégové atomové války a profesionální sabotážníci přátelské spolupráce mezi státy v globálním měřítku měli ve službách světovládných ambicí finančních a průmyslových magnátů až dosud příliš mnoho zloradného vlivu. Proto se jim loni na podzim bohužel podařilo zkaliti přeznivě ovzduší v mezinárodních vztazích, na červencových poradách v ženevě vyjasněné. Poslední zasedání Severoatlantického paktu (v prosinci 1955) opět vyznělo ve výzvě k vystupňovanému vyzbrojování západních kapitalistických států. Učinilo též další kroky, aby byly urychleně vzkříšeny útočné bašty německého militarismu. Kdyby záležel osud světa jen na amerických generálech a signatářích válečných paktů, ať už běží o t. zv. Severoatlantický pakt, nebo o Západoevropskou unii, či o Jihovýchodoasijský pakt a pakt Bagdadský, byly by vyhlídky pokojemilovného lidstva pro další budoucnost beznadějně.“ (str. 248 – 249)

Ihned při založení SRC v roce 1948 do ní vstoupily tři církve z Československa: československá evangelická, slovenská evangelická církev a. v. a křesťanská reformovaná církev na Slovensku.

8. 2. Ustavení Ekumenické rady církví v Československu

Formálním popudem k založení Ekumenické rady církví v Československu byla účast některých delegátů na 2. valném shromáždění SRC v Evanstonu r. 1954.

Šlo o čin mimořádný, neboť zde chyběla tradice ekumenické spolupráce a rozhovorů. V době protireformace žily ostrůvky evangelických vyznavačů, ale ty byly ve vzájemné izolaci, takže u nich přirozeně došlo k desintegraci. Toleranční doba jim poskytla jen naprosté minimum možností komunitního života. Také v krátkém období tzv. První republiky se nestačily pročistit mezicírkevní vztahy. Určité tendence k ekumenické spolupráci se projevovaly jen v díle biblické společnosti a v práci mezi křesťanskou akademickou mládeží. Došlo také k založení Federace evangelických církví v Československé republice, ale tato federace nezanechala po sobě výraznější odkaz. Mezicírkevně v období „První republiky“ působila pouze modlitební aliance a zejména Kostnická jednota, obě však pouze mezi evangelíky.

Církevní a univerzitní kontakty do zahraničí byly téměř zcela zlikvidovány po druhé světové válce, zejména však po únoru 1948. Politická situace z socialistickým

Československu a totální kontrola a dokonce represe vůči církvím ze strany tehdejšího režimu podvázala na dlouhá léta veškeré církevní aktivity, ekumenismus nevyjímaje.

Až v druhé polovině padesátých let dochází k mírnému uvolnění a k možnosti vytvořit v Československu ekumenické společenství. Organizačního úkolu se ujaly tři církve, které měly již v minulosti vybudované předmostí ke světovému křesťanstvu a byly členem Světové rady církví. Jejich členská základna však tvořila jen 7 % obyvatelstva ČSR. Pro ekumenickou spolupráci připadala v úvahu ještě Slezská církev evangelická a. v. a tzv. „malé“ církve: Jednota českobratrská, Evangelická církev metodistická, Jednota bratrská a Bratrská jednota baptistů. Československá církve a také církev pravoslavná však zůstaly stranou. Po dlouhém jednání plném rozbrojů a půtek došlo k založení Ekumenické rady církví v Praze 20. června 1955.

Jaké měla mít tato ekumenická spolupráce poslání a proč ji totalitní režim toleroval? Její zvláště počáteční činnost byla orientována především do zahraničí, kde měla propagandisticky reprezentovat život církví v tehdejší Československu. Samozřejmě v tom smyslu, aby otupovala antikomunistickou propagandu a zmírňovala nepříjemné důsledky studené války. Nejčinnější proto byl „zahraniční odbor“ Ekumenické rady církví, vedený Josefem L. Hromádkou a Bohuslavem Pospíšilem.

Od roku 1957 se ERC zabývala pouze otázkou společenské angažovanosti křesťanů. Ve zdůrazňovaném nebezpečí atomové války mezi Západem a Východem, vybízela křesťany k zápasu o mír. Samozřejmě se jí v tomto úsilí dostávalo podpory ze strany státu. Z konference teologů, konané na Slovenské evangelické fakultě v Modre, vzešel dokonce návrh na svolání ekumenického koncilu, který by se zabýval výlučně otázkou míru a války. Taková výzva došlo pochopení, jak doma, tak také v zahraničí. Na první křesťanské mírové konferenci roku 1958 spolupracovaly téměř všechny církve domácí, ale bez významu nebyla ani účast ze zahraničí. Dlužno říci, že Křesťanská mírová konference se stala zcela nástrojem v rukou státu a její reprezentanti byly povětšinou řízení speciálními policejními složkami (u nás StB).

S pokračujícími léty se církve vyrovnaly s podobnými otřesy a docházelo v nich k úvahám o koncepci příští práce. Také poměry v Československu se poněkud zlepšily a církve mohly s úlevou pozorovat pozitivnější vývoj. Roku 1963 dozrála situace k tomu, aby patriarcha dr. Miroslav Novák vydal pokyn k promyšlenému vstupu Církve československé do Světové rady církví a též do Ekumenické rady církví v Československu.

8. 3. Současná situace zapojení CČSH do ekumenického dění

8. 3. 1. Ekumenická rada církví v České republice

Ekumenickou radu církví v České republice, o níž jsme psali výše, představíme v současné podobě nejlépe citací z jejích Stanov, které byly schváleny prezidiem 7. 6. 2005.

8. 3. 1. 1. Věroučná báze, východiska a cíl, poslání a činnost

Ekumenická rada církví v České republice (dále jen *ERC*) je společenstvím křesťanských církví, které vyznávají Pána Ježíše Krista jako Boha a Spasitele podle Písem Starého a Nového Zákona a usilují uskutečňovat své poslání společně ke slávě jednoho Boha, Otce i Syna i Ducha svatého.

Křesťanské církve v České republice jsou si vědomy daru a závazku jednoty Kristových učedníků, navazují na tradice náboženské svobody, přítomné v českých dějinách, zvláště v tradici cyrilometodějské a reformační, usilují být české společnosti příkladem a svědectvím tolerance a vzájemné úcty, a proto se rozhodly vytvořit Ekumenickou radu církví v České republice jako společenství, které chce být základnou a nástrojem spolupráce a sbližování.

Posláním a činností ERC je zejména:

- a) Prohlubovat vědomí závazku jednoty Kristovy církve a umožňovat uskutečňování jednoty ve společném svědectví, praktické spolupráci a vzájemném porozumění.
- b) Podporovat a koordinovat zvěstovatelskou a evangelizační, biblickou, katechetickou a diakonickou práci, podněcovat společné záměry bohoslužebné a dialogy o otázkách učení a praxe, organizovat studium ekumenické problematiky a působit ke vzájemné informovanosti církví, provádět obecně prospěšnou činnost.
- c) Připravovat a konat ekumenické bohoslužby a aktivně se na nich podílet kázáním, modlitbami a dalšími formami.
- d) Iniciovat spolupráci církví na úrovni místní a regionální.
- e) Iniciovat a provádět vzdělávací a výchovné programy.
- f) Provádět vlastní činnost vydavatelskou a publicistickou. Spoluprací se sdělovacími a informačními prostředky pečovat o to, aby veřejnost byla řádně seznámena se životem církví a aby jejich tradice přispěly k rozvoji kultury celé společnosti.

- g) Spolupracovat a jednat se Světovou radou církví, s Konferencí evropských církví a s dalšími nadnárodními ekumenickými organizacemi ve věcech, jež se týkají společného zájmu členských církví.
- h) Spolupracovat a jednat s jinými církvemi a náboženskými společnostmi ve věcech, jež se týkají společného zájmu.

8. 3. 1. 2. Zástupci Církve československé husitské v Ekumenické radě církví

1) řídící orgány ERC

a) Valné shromáždění ERC

14.1.06: Ústřední rada schválila zástupce na 2. Valné shromáždění Ekumenické rady církví (VS ERC 2.2.06): br. biskup ThDr. P. Šandera, br. Mgr. R. Zapletal, s. Mgr. H. Tonzarová

b) Řídící výbor ERC – Mgr. Hana Tonzarová

(10.9.05: ÚR schvaluje zástupce CČSH pro 1. Valné shromáždění ERC ve složení: brněnský biskup ThDr. Petr Šandera, přednostka odboru pro vnější vztahy Mgr. Hana Tonzarová, referentka odboru pro vnější vztahy pro ekumenu Bc. Gabriela Čumplová jako laická zástupkyně. ÚR jmenuje z těchto tří delegátů Mgr. Hanu Tonzarovou jako členku Řídícího výboru.

15.10.05: ÚR nominuje ThDr. D. Tonzara ThD. za CČSH do komise pro tvorbu Jednacího řádu VS ERC a pověřuje ho zároveň zastupováním CČSH jako náhradníka s hlasovacím právem na 1. VS ERC 21. 10. 2005.)

2) pracovní komise ERC

Ústřední rada Církve československé husitské na svém zasedání 15. 4. 2005 pověřila prací v komisích ERC za CČSH níže uvedené členy:

Komise církev-stát: JUDr. Čáp Jiří

Komise mládeže: Mgr. Frýdl David, Mgr. Koukalová Jana

Komise pro Romy: Květa Carreretová, Lucie Hašková

Komise pro studium rekatolizace: Mgr. Červený Vladimír, PhDr. Koblíček Boris, ThDr. Hobza Radek

Komise pro uprchlíky: MUDr. Janák Antonín

Komise pro vzdělávání: Mgr. Buttová Jindřiška

Komise teologická: ThDr. David Tonzar ThD., Prof. ThDr. Sázava Zdeněk

Komise pro sdělovací prostředky: ThDr. Vaníček Jiří

Komise pro stanovy: JUDr. Čáp Jiří

Komise žen – nová: Silná Eliška

Ekumenická humanitární komise: Mgr. Mikulecká Eva

Duchovní péče ve zdravotnictví: Miroslava Mlýnková, Zdeněk Martiš

Změny k 18. 1. 2006: Komise pro Rómy: delegován další zástupce CČSH Pavel Navrátil, ÚR CČSH bude vyzvána k vyjádření se mandátu JUDr. Čápa v komisi církev a stát a v komisi pro stanovy.

8. 3. 1. 3. Vybraná usnesení ÚR CČSH z let 2004 – 2006 ve vztahu k ERC v ČR

Výsledky jednání Ekumenicko zahraničního sněm. výboru (EZSV) přijaté ÚR 14. 1. 2006

ÚR navrhla, aby z podnětu CČSH přijalo Valné shromáždění Ekumenické rady církví (VS ERC) návrh, aby jeden den v Týdnu za jednotu křesťanů v roce 2007 byl na žádost CEC věnován 3. ekumenickému setkání na téma: „Světlo Kristovo svítí kolem nás – Naděje pro obnovu jednoty v Evropě“.

ÚR navrhla, aby z podnětu CČSH přijalo VS ERC návrh, aby ERC ve spolupráci s ČBK uspořádala na žádost CEC v r. 2006 nebo 2007 regionální ekumenické setkání (v souvislosti s připravovaným 3. evropským ekumenickým setkáním).

ÚR doporučila, aby z podnětu CČSH přijalo VS ERC EA Praha (Evangelickou akademii) jako pozorovatele ERC.

ÚR doporučila, aby z podnětu CČSH přijalo VS ERC návrh obnovení tématu Dekády proti násilí v programech ERC.

8. 3. 2. Světová rada církví

"Světová rada církví je společenství církví, které vyznávají Pána Ježíše Krista jako Boha a Spasitele podle Písem, a proto společně usilují splnit své povolení pro slávu jediného Boha, Otce, Syna a Ducha svatého."

Světová rada církví (SRC), anglicky World Council of Churches (WCC), byla založena 23. srpna 1948 na svém prvním Valném shromáždění v Amsterdamu. V současné době sdružuje 341 církví z více než 100 států světa. Je tak společenstvím pro více než 400 milionů lidí, kteří se hlásí k anglikánské, protestantské, pravoslavné a starokatolické tradici. Více informací naleznete na <http://www.wcc-coe.org>.

Členské církve SRC z ČR jsou čtyři: Církev československá husitská, Českobratrská církev evangelická, Pravoslavná církev v českých zemích a na Slovensku a Slezská církev evangelická a.v. Ekumenická rada církví v ČR, jako i další národní a regionální ekumenické organizace, je přidruženou organizací, se kterou udržuje velmi čilé kontakty.

Sídlo SRC je v Ženevě (Švýcarsko). Se Světovou radou církví se ale můžete setkat i v americkém New Yorku. V tzv. Church Center je sídlo kanceláře SRC, které má za úkol být v téměř každodenním kontaktu s Organizací spojených národů. Komise pro Mezinárodní vztahy (CCIA), která je ve velmi úzkém kontaktu s touto kanceláří, pořádá každoroční seminář pro zástupce ekumenických organizací z celého světa na téma spolupráce SRC a OSN.

Nejvyšším orgánem SRC je *Valné shromáždění* (Assembly), které se schází jednou za 7 let a je složeno z delegátů všech členských církví. Valné shromáždění volí *Ústřední výbor* (Central Committee), který slouží jako řídicí orgán SRC, a nejvýše 8 prezidentů. *Prezidenti* tvoří (společně s volenými referenty) *Výkonný výbor* (Executive Committee) SRC, který řídí práci SRC mezi Valnými shromážděními. Výkonný výbor zároveň volí *vedoucího tajemníka* (General Secretary). Vedoucí tajemník řídí práci sekretariátu a zaměstnanců SRC.

SRC není žádnou supercírkví a ani tyto ambice nemá. Chce být místem, kde mohou křesťané členských církví společně přinášet svědectví o Ježíši Kristu.

SRC je institucí, která se snaží podporovat ekumenické aktivity a upevňovat mezidenominační vztahy. Zároveň také usiluje o to být platformou pro společné rozhovory, práci a vzájemnou podporu členských církví.

Tyto cíle se snaží naplňovat prostřednictvím svých programových skupin, odborných komisí a speciálních projektů.

Stále programové skupiny SRC jsou: *Diakonie a solidarita* (podpora církvím a ekumenickým organizacím v jejich snaze pomoci utlačovaným a nuceným lidem). *Víra a řád* (těžiště práce spočívá v setkávání teologů, kteří diskutují o otázkách, které církve rozdělují a zároveň se snaží nalézt možnosti potenciální shody. Na práci této komise se oficiálně podílejí zástupci římskokatolické církve, která jinak není plným členem SRC). *Mezinárodní vztahy, mír a lidská bezpečnost - CCIA* (předává informace o mezinárodních konfliktech, problémech a vztazích). *Spravedlnost, mír, stvoření* (monitoruje dodržování míru a spravedlnosti ve světě, prosazuje hodnoty jako jsou mír a solidarita s mladými, ženami a menšinami). *Misie a ekumenický rozvoj* (sdílení si zkušeností členských církví v oblasti misie v různém kulturním a sociálně-ekonomickém prostředí)

Každé desetiletí vyhlašuje SRC speciální program, kterým pro desetiletí 2001-2010 je *Dekáda proti násilí*. V rámci programu jsou připravovány různá setkání, semináře, kampaně. Ekumenická rada církví se v loňském roce oficiálně připojila ke kampani *Na křídlech holubice*, která byla zaměřená na překonávání násilí na ženách a dětech. Kampaň se konala 25. listopadu - 10. prosince 2004.

V současné době byl, také na podnět bývalého vedoucího tajemníka Dr. Konrada Reiserera, nastartován projekt tzv. rekonfigurace ekumenického hnutí jako snaha prohlubovat a zkvalitňovat již existující ekumenické vztahy, vedle současné snahy navazovat nové vztahy s dalšími subjekty.

8. 3. 2. 1. Zástupci CČSH ve SRC/WCC

Kristýna Mlýnková, zvolena na plenárním zasedání SRC v únoru 2006 v Porto Alegre období 2006 – 2013; předchozí zastoupení: Exekutivní výbor: Jana Krajčírříková – zvolena na plenárním zasedání SRC v Harrare na období 1999 –2006, s. Krajčírříková byla též v tomto období členkou speciální komise SRC pro vztah s pravoslavnými církvemi.

8. 3. 3. Konference evropských církví

Konference evropských církví (KEK) či anglicky Conference of European Churches (CEC) byla založena v lednu 1959 v Nybor Strandu v Dánsku. Hlavní snahou organizace, která vznikla jako odpověď křesťanů na rozdělení poválečné Evropy, bylo budovat mosty

mezi křesťany na Východě na Západě a tím ukázat, že železná opona mezi církvemi neexistuje. Tento úmysl nejlépe demonstruje fakt, že 4. Valné shromáždění KEKu se konalo v mezinárodních vodách na palubě lodi Bornholm, aby se zajistila účast i těch zástupců církví střední a východní Evropy, kteří by mohli mít problémy s obstaráváním víz.

V preambuli Ústavy KEKu se píše: „KEK je evropským ekumenickým společenstvím církví, které vyznávají Ježíše Krista jako Boha a Spasitele podle Písem a usilují uskutečňovat své poslání společně ke slávě jednoho Boha, Otce i Syna i Ducha svatého.“

8. 3. 3. 1. Vztah KEK k Ekumenické radě církví v ČR

Ekumenická rada církví v ČR je partnerskou organizací KEK. ERC V ČR, jako národní ekumenická organizace, je důležitou spojnicí mezi evropskou ekumenickou organizací a církvemi působícími na našem území. ERC v ČR je členem Komise Církev a společnost.

8. 3. 3. 2. Členstvo, organizace s spolupráce

KEK je společenstvím 125 pravoslavných, luterských, reformovaných, anglikánských, metodistických, baptistických, starokatolických a letničních církví. Přibližně dalších 40 organizací mají přidružené členství nebo jsou partnerskými organizacemi.

Nejvyšším orgánem KEK je Valné shromáždění, které se schází jednou za 6-7 let a je složeno z delegátů členských církví a zástupců přidružených a partnerských organizací. Poslední Valné shromáždění se konalo v roce 2003 v Trondheimu (Norsko), a účastnilo se ho více než 800 delegátů. Valné shromáždění volí čtyřicetičlenný Ústřední výbor (Central Committee), který je pode ústavy KEKu „zmocněn řídit chod KEKu v čase mezi Valnými shromážděními.“ Ústřední výbor se schází alespoň jednou za rok (v září roku 2004 se toto zasedání konalo v Praze) a ze svého středu si volí prezidium. Prezidium se skládá z prezidenta (President, Revd Jean-Arnold de Clermont, reformovaný, Francie), viceprezidenta (Vice-President, arcibiskup Anastasios, Pravoslavná církev, Albánie), zástupce viceprezidenta (Deputy Vice-President, Dean Margarethe Isberg, Luterská církev, Švédsko) a dalších sedm členů a slouží jako Výkonný výbor.

Výkonnou složkou KEKu je sekretariát vedoucího tajemníka. Do listopadu 2005 je vedoucím tajemníkem Dr. Keith Clemets (Velká Británie); nově zvoleným tajemníkem je Colin Williams (Velká Británie).

KEK má 3 komise:

- Církve v dialogu (Churches in Dialog), jejíž práce zahrnuje studium a implementaci dokumentu Charta Oecumenica; dialog s pravoslávím; spolupráce s jinými ekumenickými organizacemi; společná misie v Evropě; spolupráci teologických fakult Evropy a spiritualita a společné slavení v církvích a na ekumenických shromážděních.
- Církev a společnost (Church and Society) byla původně samostatnou komisí, která se stala integrální částí CECu v roce 1999. Mezi její pracovní skupiny patří např.: Evropská integrace; Legislativa EU; Bioetika; Ochrana životního prostředí a Dialog mezi Severem a Jihem.
- Církve v solidaritě (Churches in Solidarity), kde jsou hlavními tématy diakonie a ženská otázka.

V současné době probíhá proces integrace Komise pro uprchlíky v Evropě (Church Commission for Migrants in Europe – CCME).

KEK má tři kanceláře ve třech zemích Evropy. V Ženevě, kde má sídlo sekretariát vedoucího tajemníka, v Bruselu a ve Štrasburku, kde má své kanceláře Komise církev a společnost (CSC).

Konference evropských církví také úzce spolupracuje s Radou evropských biskupských konferencí (CCEE). Společně organizovaly již dvě Evropská Ekumenická setkání (European Ecumenical Assembly – EEA). Obě shromáždění (první se konalo v Basileji, druhé ve Štýrském Hradci) byla velkým přínosem pro vznik dokumentu Charta Oecumenica a založení organizace Evropská křesťanská environmentální síť (ECEN). Třetí EEA se bude konat v rumunském Sibiu v roce 2007 a hlavním tématem bude „Světlo Kristovo září nade vším – naděje na obnovu a jednotu v Evropě“.

KEK pravidelně informuje o své činnosti prostřednictvím svého bulletinu „Monitor“, který obsahuje články ve všech třech oficiálních jazycích KEKu – angličtině, němčině a francouzštině.

8. 3. 3. 3. Valná shromáždění KEK

I. 1959 Nyborg, Dánsko, II. 1960 Nyborg, III. 1962 Nyborg, IV. 1964 loď Bornholm (na moři), V. 1967 Pörschach, Rakousko, VI. 1971 Nyborg, VII. 1974 Engelberg, Švýcarsko, VIII. 1979 Chania, Kréta, IX. 1986 Stirling, Skotsko, X. 1992 Praha, XI. 1997 Štýrský Hradec, Rakousko, XII. 2003 Trondheim, Norsko.

8. 3. 3. 4. Zástupce CČSH v KEKu

Zástupcem CČSH v KEKu je Mgr. Hana Tonzarová (zvolena poprvé na plenárním zasedání KEK v Grazu v roce 1997 na období 1007 – 2003, od r. 1999 též členka komise Církev a společnost (The Church and Society Commission), která se stala po integraci tzv. „X“ komise, která se stala jednou ze tří komisí KEK, znovuzvolena na plenárním zasedání KEK v Trindheimu v r. 2003 na období 2003 – 2009, znovu též zvolena pro práci v komisi CSC KEK. Agenda CSC je velice široká – od problematiky evropské integrace, přes genové inženýrství, až po téma globalizace, mír a bezpečnost aj.

8. 3. 3. 5. Charta Oecumenica – významný dokument Konference evropských církví

Dokument Charta Oecumenica byl přijat ve Štrasburku dne 22. dubna 2001 a je nejvýznamnějším aktuálním dokumentem KEKu. Proto si z něj dovoleme na tomto úvést několik zásadních citací, označených příslušnými kapitolami tohoto dokumentu:

3. Společně hlásat evangelium

Nejdůležitější úlohou církví v Evropě je společné hlásání evangelia slovem i skutkem pro spásu všech lidí. Tváří v tvář mnohostranné dezorientaci, odcizení křesťanských hodnot, ale i nejrozumnějšímu hledání smyslu, jsou křesťané vyzýváni, aby svědčili o své víře. K tomu je třeba intenzivního nasazení a výměny zkušeností v oblasti katecheze, duchovní péče v místních společenstvích. Právě tak je důležité, aby veškerý Boží lid společně zprostředkoval evangelium veřejnosti a uplatňoval je společenským nasazením a přijímáním politické odpovědnosti.

Zavazujeme se,

- že budeme hovořit o našich evangelizačních iniciativách s ostatními církvemi, nacházet tak porozumění a zabráňovat nebezpečí konkurence nebo nových rozdělení;

- že budeme uznávat, že každý člověk se může podle svého svědomí svobodně rozhodnout pro náboženskou a církevní příslušnost. Nikdo nesmí být veden ke konverzi skrze morální nátlak nebo materiální podněty; právě tak nesmí být nikomu zabraňováno v konverzi, ke které se svobodně rozhodl.

3. Jít si vzájemně vstříc

V duchu evangelia musíme společně vyhodnotit dějiny křesťanských církví, které jsou charakterizovány mnohými dobrými zkušenostmi, ale i rozděleními, zneprátením a dokonce válečnými konflikty. Lidská vina, nedostatek lásky a časté zneužívání víry a církve pro politické zájmy těžce poškodily věrohodnost křesťanského svědectví.

Ekumena tedy pro křesťany začíná obnovou srdcí a ochotou k pokání a obrácení. V ekumenickém hnutí již vzrostlo smíření. Je důležité rozpoznat duchovní dary rozličných křesťanských tradic, učit se jedni od druhých, a tak se nechávat obdarovat. Pro další rozvoj ekumeny je především nezbytné brát v úvahu zkušenosti a očekávání mladých a aktivně podporovat jejich spolupůsobení.

Zavazujeme se,

- že budeme překonávat pocit vlastní soběstačnosti a odstraňovat předsudky, vyhledávat společná setkání, být jeden pro druhého;
- podporovat ekumenickou otevřenost a spolupráci při křesťanské výchově, teologickou formaci na všech úrovních, jakož i vědecké bádání.

4. Společně konat

Ekumena se v současnosti projevuje v rozličných formách společného konání. Mnozí křesťané z různých církví společně žijí a působí – jako přátelé, sousedé, spolupracovníci, rodinní příslušníci. Zvláště manželé rozdílného vyznání musejí být podporováni v tom, aby žili ekumenu ve svém každodenním životě.

Doporučujeme, aby byla organizována a podporována bilaterální a multilaterální ekumenická grémia ve prospěch spolupráce, a to jak na místní, regionální, tak na národní a mezinárodní úrovni. Je nezbytné, aby docházelo na evropské úrovni k posílení spolupráce mezi konferencí evropských církví a Radou evropských biskupských konferencí a realizaci dalších evropských ekumenických shromáždění.

V případě konfliktů mezi církvemi je třeba iniciovat a podporovat úsilí o nápravu a mír.

- Zavazujeme se,
- že budeme na všech úrovních křesťanského života společně konat tam, kde jsou k tomu dány podmínky a kde tomu nebrání jiné důvody – víra či důležitější cíle;
 - hájit práva menšiny, odbourávat nedorozumění a předsudky mezi většinovými a menšinovými církvemi v našich zemích.

6. Pokračovat v dialogu

Přes naše rozdílná teologická a etická stanoviska má zásadní význam naše sounáležitost založená na Kristu. Byla nám dána obohacující rozmanitost, avšak protiklady učení v etických otázkách a v církevně-právních normách vedly i k rozdělení církví; rozhodující roli tu často hrály zvláštní historické okolnosti a rozdílný kulturní kontext.

Abychom dosáhli hlubšího ekumenického společenství, musíme bezpodmínečně pokračovat ve snahách o konsensus založený na víře. Bez jednoty ve víře neexistuje žádné plné církevní společenství. Neexistuje žádná alternativa dialogu.

- Zavazujeme se,
- že budeme vědomě a intenzivně pokračovat v dialogu mezi našimi církvemi na různých církevních úrovních a zkoumat, co je možné a nutné prohlásit v závazné formě církevními autoritami za výsledky dialogu;
 - při rozepřích, zvláště když v otázkách víry a etiky hrozí rozštěpení, je třeba vyhledávat možnost rozhovoru za účelem společného projednání těchto otázek ve světle evangelia.
- „Blaze těm, kdo působí pokoj, neboť oni budou nazváni syny Božími.“ (Mt 5,9)

7. Spoluutvářet Evropu

V průběhu staletí se vyvinula Evropa, která se na rovině náboženské a kulturní vyznačovala převážně křesťanstvím. Selhání křesťanů současně způsobilo v Evropě a za jejími hranicemi mnoho zlého. Vyznáváme spoluzodpovědnost na této vině a prosíme Boha a lidi o odpuštění.

Naše víra nám pomáhá, abychom se poučili z minulosti a nasadili pro to, aby křesťanská víra a láska k bližnímu vyzařovaly naději pro morálku a etiku, pro vzdělání a kulturu, politiku a hospodářství v Evropě a na celém světě.

Církve podporují sjednocení evropského kontinentu. Bez společných hodnot není možné dosáhnout trvalé jednoty. Jsme přesvědčeni, že duchovní dědictví křesťanství představuje inspirující sílu k obohacení Evropy. Na základě naší křesťanské víry se nasazujeme pro humánnější a sociálnější Evropu, kde by platila lidská práva, základní hodnoty míru, spravedlnosti, svobody, tolerance, účasti a solidarity. Klademe důraz na hlubokou úctu k životu, na hodnotu manželství a rodiny, na přednostní službu chudým, ochotu k odpuštění a zvláště na milosrdenství.

Jakožto církve a jako mezinárodní společenství musíme čelit nebezpečí, že se Evropa rozvine v integrovaný západ a dezintegrovaný východ. Je třeba mít na zřeteli také rozdíl mezi severem a jihem. Současně je třeba zabráňovat jakémukoliv eurocentrizmu a posilovat odpovědnost Evropy za celé lidstvo, zvláště za chudé na celém světě.

Zavazujeme se,

- že se vzájemně dohodneme na obsahu a cíli naší sociální zodpovědnosti a budeme dle možností společně zastupovat žádosti a vize církví vůči sekularizovaným evropským institucím;
- budeme bránit základní práva proti jakýmkoli útokům;
- že budeme odporovat každému pokusu o zneužití náboženství a církve pro etnické nebo nacionalistické účely.

8. 3. 3. 6. Charta Oecumenica v CČSH

Na tento dokument, přijatý ve Štrasburku roku 2001 navázala CČSH řadou návrhů, posilujících viditelnou jednotu křesťanů vyjádřenou uznáním křtu a eucharistickým společenstvím. Především byl podán návrh na pořádání ekumenických bohoslužeb s připomínkou křtu a také s Večeří Páně.

Aby se zabránilo pocitům konkurence je nutno hovořit o evangelizačních aktivitách na pravidelných setkáních farářů, učitelů náboženství, laiků, kteří se podílí na životě obce v místě jejího působení.

Byla navržena přeshraniční setkání farářů, učitelů náboženství, viz iniciativu Atlantic bridže, nebo možnosti využít kontaktů a návštěv partnerských měst v zahraničí.

S cílem odstraňovat předsudky se uvažuje i zvaní hostů z jiných církví na biblické hodiny. Zakotvení ve vlastní církvi nesmí působit izolaci od ostatních. Na biblických hodinách je možné probírat i Chartu Oecumenicu.

Je nutno překonávat pocit vlastní soběstačnosti a vyhledávat společná setkání, odstraňovat předsudky, být jeden pro druhého, společně konat.

8. 3. 4. Leuenberské společenství v České republice

Leuenberské společenství (LS), anglicky The Community of Protestant Churches in Europe (CPCE, Společenství reformačních církví v Evropě), se formálně zrodilo přijetím dohody (konkordie) dne 16. března 1973 v Leuvenbergu u Basileje. Tento akt ukončil dlouhá léta přípravných rozhovorů, které začaly po druhé světové válce, a snah o optimální vyjádření toho, co spojuje církve, vzešlé z evropské reformace 16. století. Církve, které se k této konkordii připojily, vyhlásily tímto aktem plné vzájemné společenství. Plné společenství znamená uznání práva na samostatnou existenci po stránce instituční, bez jakékoli podřízenosti jedné církve církvi druhé, a zároveň také tzv. společenství kazatelny a stolu Páně. Vyhlášením konkordie byl sice ukončen dlouhý proces přípravy, ale zároveň nastartován proces delší a trvalejší: proces prohlubování vyhlášeného společenství službou a svědectvím.¹ 31. 10. 2003 změnilo Leuenberské společenství své oficiální jméno na

Společenství protestantských církví v Evropě (angl. zkratka CPCE). Třetí synod církví Leuenberského společenství v ČR usnesl ponechat v češtině stávající název Církve leuenberského společenství v ČR.

Signatářů Leuenberské konkordie je v současné době 104 – převážně z Evropy. Ke konkordii přistoupilo i pět církví Jižní Ameriky, které vznikly z imigrantských církví (kompletní seznam členů naleznete na webových stránkách CPCE). Do konkordie patří církve luterské, reformované (kalvinistické), spojené, husitské, valdenské a metodistické.

8. 3. 4. 1. Vztah k ERC v ČR a organizace LS v ČR

Jako již v předešlém díle, i dnes si představujeme ekumenickou organizaci, která je konfesním svazem, a proto členy této organizace jsou pouze církve. Členskými církvemi ERC a zároveň Leunberského společenství jsou tyto naše církve – Církev bratrská (CB), Českobratrská církev evangelická (ČCE), Církev československá husitská (CČSH), Evangelická církev metodistická (ECM), Jednota bratrská (JB) a Slezská církev evangelická a.v. (SCEAV). Tyto církve tvoří regionální Leuenberské společenství, které existuje v České

republiky od r. 2000. Bratrská jednota baptistů ČR je jeho pozorovatelem. Církve Leuenberského společenství v České republice se dohodly, že svému společenství dají výraz konáním společného synodu. Česká republika je v konání synodu unikátní v Evropě. Do této chvíle proběhly tři společné synody (1. Praha, ČCE, 2000; 2. Brno, CČSH, 2002; 3. Plzeň, ECM, 2004). Témata jsou – na rozdíl od Ekumenické rady v ČR – výhradně teologická. V rámci společenství pracují různé pracovní skupiny: pro výklad a autoritu Písma, pro ordinaci, dále pro vztah k islámu, pro homosexualitu a pro misijní podobu církve v současné sekulární společnosti. Prvořadým úkolem Leuenberského společenství je hledání shod ve výkladu Písma svatého, možnost sdílení formulářů, zejména liturgických, sdílení služebníků a služeb církve dovnitř i navenek (misie).

8. 3. 4. 2. Zaměření činnosti

Nejdůležitějšími oblastmi, ve kterých se CPCE angažuje, jsou tyto:

- rozhovory s jinými konfesními rodinami (např. s Anglikánskou církví, s Evropskou Baptistickou Federací a s pravoslavnými církvemi);
- doktrinní rozhovory, které vedou k vyjasňování teologických otázek mezi signatáři (např. studie Církve Ježíše Krista byla přijata na Valném shromáždění LS v roce 1994 ve Vídni, studie Církve a Izrael na Valném shromáždění 2001 v Belfastu aj.);
- přeshraniční konzultace na aktuální témata (např. konzultace na téma Výuka teologie v Berlíně roku 2003)
- každoroční Týdny Bible pro laiky členských církví LS, které se uskutečňují na pozvání Spojené evangelické církve v Berlíně;
- CPCE reprezentuje společné postoje reformovaných církví v Evropě v evropských institucích.

8. 3. 4. 3. Organizační struktura

Organizační struktura CPCE je ponechána úmyslně velmi volná, aby byla zachována flexibilita. Valné shromáždění (VS), které je nejvyšším orgánem, se koná jednou za šest let (to nejbližší se bude konat v Budapešti v září 2006). VS nastiňuje oblasti další spolupráce, rozhoduje o nových tématech teologických debat a volí třináctičlenný Výkonný výbor. Doposud se konala tato VS: 1. Sigtuna (Švédsko) 1976; 2. Driebergen (Holandsko) 1981; 3. Štrasburk (Francie) 1987; 4. Vídeň (Rakousko) 1994; 5. Belfast (Severní Irsko) 2001.

Výkonný výbor, který je veden Prezidiem (tříčlenné), je odpovědný za práci organizace mezi jednotlivými VS. Agendu LS vyřizuje sekretariát, který se ze své práce zodpovídá Výkonnému výboru a v současné době sídlí v Berlíně.

8. 3. 4. 4. Vztah k dalším ekumenickým organizacím

Jelikož je Leuenberské společenství jen jednou částí v širokém spektru ekumenických organizací a je si vědomo svých limitů, spolupracuje s dalšími, nejen evropskými, ekumenickými společenstvími. Většina členských církví LS je členkami jiných ekumenických svazů, jako např. Konference evropských církví, Světové rady církví, Světového luterského svazu, Světového reformovaného svazu (všechny tyto organizace jsme si již v našem seriálu představili). LS vede rozhovory s Anglikánskou církví a Evropskou baptistickou federací.

8. 3. 4. 5. Zástupci CČSH v komisích Leuenberského společenství v ČR

Práce komisí je vymezena zasedáním synodů LB v ČR (zpravidla dvouletý cyklus)

Ústřední rada CČSH v roce 2002 schválila zástupce do pracovní skupiny:

Ordinace a kněžství: ThDr. D. Davida Tonzara

Autorita a výklad Písma: Prof. ThDr. Zdeňka Sázavu

V březnu roku 2005 schválila do pracovní skupiny k tématu:

Misijní podoba církve - sestru Dr. Světlu Košíčkovou

Vztah křesťanů k islámu - bratra Davida Hrona

Homosexualita – bratra Mgr. Tomáše Michnáče

Autorita a výklad Písma – sestru Mgr. Hanu Tonzarovou

8. 3. 5. Ekumenická akademie Praha

Občanské sdružení Ekumenická akademie Praha je nevládní nezisková organizace, která se zabývá vzděláváním dospělých a mládeže formou přednášek, studijních pobytů, seminářů a konferencí a dalšími způsoby, jako je publikování a dokumentace. Obsahově se zaměřuje na otázky kultury, politiky, vztahů církve a společnosti, sociální spravedlnosti,

udržitelného rozvoje a ve významné míře otázkami vztahů Severu a Jihu. Záměrem akademie je vytvářet fórum pro otevřenou diskusi o těchto otázkách a to v široké spolupráci s partnerskými institucemi doma i v zahraničí. EAP začala pracovat v roce 1995 a za dobu své existence uspořádala kolem 200 akcí s vesměs pozitivním ohlasem. Jejími členy jsou v současné době církve (Československá husitská; Pravoslavná; Slezská evangelická a.v.; Starokatolická, Obec křesťanů), Evangelická akademie Míšeň a Ekumenické informační centrum v Drážďanech (SRN), a řada jednotlivců (církevní příslušnost není v žádném případě podmínkou členství). EAP byla iniciátorem a zakladatelem Jubilee Czech, je členem Ekumenické asociace akademií a laických center v Evropě (EAALCE), zakládajícím členem Českého fóra pro rozvojovou spolupráci (FoRS) a podílí se na práci několika evropských sítí nevládních organizací. Na některých programech spolupracuje se Světovou radou církví a s Konferencí evropských církví.

V čele Ekumenické akademie Praha stojí kněz Církve československé husitské ThDr. Jiří Silný.

Dne 14. ledna 2006 Ústřední rada CČSH souhlasila, aby ji ředitel Ekumenické akademie Praha ThDr. Jiří Silný seznámil s celosvětovou kampaní proti chudobě a spravedlivým obchodem, aby se na základě toho mohla rozhodnout o připojení se k této kampani a pomoci podporou spravedlivého obchodu.

8. 3. 6. Partnerství CČSH s jinými církvemi

Církev československá husitská navázala krátce po zhroucení totalitního režimu partnerství s Evangelickou zemskou církví Anhaltu. Smlouva o partnerství byla podepsána v Praze a Dessau 28. října 1994. Smlouva smluvně zakotvila víceleté navzájem praktikované partnerství a pomoc ze strany Evangelické zemské církve Anhaltu.

Mimo závazku spolupráce při práci v grémiích Leuenberského společenství a Konferenze evropských církví, se obě církve zavázaly ke spolupráci v oblasti liturgie, práce s dětmi a mládeží, v oblasti diakonie. Stranou nezůstal ani závazek spolupráce na poli teologického vzdělávání, ale také v podpoře rekreace rodičů a farářů.

9. Mezináboženský dialog

Sluší se připomenout, že v posledních desetiletích je stále zřejmější, že teologická reflexe mimokřesťanských náboženství a mezináboženských vztahů se nesmí zastavit na teoretické rovině, ani na rovině misiologické pragmatiky. Na mnoha místech dnešního světa přispívají náboženství k narůstání napětí, xenofobie, ba nejednou je nábožensky legitimováno násilí a vykořisťování. Vzhledem k těmto skutečnostem a vzhledem k postupující globalizaci se teologové musí zabývat jinými náboženstvími nejen teoreticky, ale i prakticky. Multikulturní a multináboženský charakter většiny dnešních společností staví před křesťanské teology imperativ dialogu. Náboženské tradice už nikdy nebudou existovat ve vzájemné izolaci. Otázka interakce a vzájemného vlivu náboženských tradic dnes není otázkou „zda“, ale otázkou „jak“. Náboženství mají jak známo nesmírný motivační potenciál. Mohou vést k eskalaci napětí i k jeho zmírňování. Tato dvojsečnost náboženské motivace může z živých náboženských tradic učinit strůjce míru a budovatele spravedlivé společnosti, nebo na druhé straně podněcovatele nesnášenlivosti, fanatismu a násilí.

Otázka mezináboženského dialogu je tudíž otázkou nanejvýš praktickou. Nejde o intelektuální hobby hrstky nadšenců. Má-li pravdu velký stoupenec dialogu H. Küng, buď spolu povedeme dialog, nebo po sobě budeme střílet. Naléhavou potřebu interkulturního a mezináboženského dialogu dnes pocítuje většina křesťanských teologů. Co to vlastně ale dialog je? Jaké by měly být jeho cíle? Jaké předpoklady? V jakých kontextech a na jakých platformách by měl být dialog veden?

9. 1. Dialogický princip

Dříve než přistoupím k jednotlivým typům mezináboženského dialogu, bude nezbytné položit zásadní otázku, kterou část stoupenci i kritikové mezináboženského dialogu vůbec nereflektují a sice, co to vlastně dialog je.

V rámci tradice evropského myšlení můžeme se značným zjednodušením hovořit o dvou základních typech dialogického myšlení¹⁴⁶, či o dvou velkých školách dialogu. První z nich je spojená se zlatým věkem řecké filosofie, tedy s působením největších filosofů starověku Sókrata, Platóna a Aristotela. U této první školy dialogu se zastavíme jen krátce,

¹⁴⁶ POLÁKOVÁ Jolana: *Filosofie dialogu*, Ježek, Praha 1995, str. 106, ISBN 80-85996-01-4.

Zásadním přínosem sókratovsko-platónského dialogického myšlení je tzv. sókratovská metoda kladení vhodných otázek, jejichž prostřednictvím dotazovaný sám dochází k poznání pravdy, kterou takto nalézá latentně přítomnou v sobě.

Právě v tomto smyslu se pravda rodí v dialogu, prostřednictvím vzájemného tázání a odpovídání se účastníci rozhovoru společně přibližují pravdě. Sokratův přístup k dialogu je ovšem interpretován velmi různě, zejména ve vztahu k filosofii Platónově. Ať už je to s kontinuitou mezi myšlením obou velikánů jakkoli, hovoříme-li souhrnně o tradici sókratovsko-platónovského dialogického myšlení, můžeme snad s jistým zjednodušením konstatovat, že Sokrates/Platón chápou dialog jako metodu, techniku odhalování skryté pravdy, v dialogu jde primárně o výměnu intelektuálních obsahů, nikoli o dialogický vztah, sókratovsko-platónské myšlení je proto spíše dialektické než dialogické, jde v něm o postupné odkrývání věčných idejí, partner v dialogu je v principu nahraditelný resp. postradatelný.

V zásadě je tedy možné a žádoucí budovat všezahrnující metafyzický systém, jak jej Platón ve svých spisech načrtává. Lidská duše se prostřednictvím anamnéze rozvzpomíná na ideje, které nazírala v preexistenčním stavu ve světě idejí, tyto ideje se prostřednictvím methexe odrážejí ve smysly vnímatelné realitě. Díky této dvojí relaci lidské duše a smyslové skutečnosti ke světu idejí je možné pravdivé poznání, které ovšem v jistém smyslu veškerou skutečnost absorbuje. Smyslová realita je zde koneckonců postradatelná proti tomu se ostře ohradí antidualistický Aristoteles, právě tak je ovšem v zásadě postradatelný partner v dialogu. Pravda je v nitru, při pohroužení do vlastního nitra lze prostřednictvím myšlení, které Platón definuje jako vnitřní dialog duše se sebou samou, nazírat pravdu – v dialogu, který je ovšem monologem.

Právě pro tuto „nedialogickou“ podstatu sókratovsko-platónovského dialogického myšlení přichází ve dvacátém století řada myslitelů s návrhem jiného, opravdu radikálně dialogického typu myšlení. Základním kamenem této druhé dialogické tradice evropského myšlení je tzv. dialogický princip. Abychom tento princip náležitě objasnili, musíme se na okamžik znovu vrátit zpět do období zlatého věku řecké filosofie, ba ještě hlouběji do minulosti, na samo rozhraní předfilosofického, archaického myšlení a prvních pokusů o myšlení filosofické, tedy do tak zvaného „období přechodu od mýtu k logu“.¹⁴⁷

Smíme-li věřit rekonstrukcím kulturních antropologů, religionistů a historiků, byli lidé předfilosofického věku ve světě zabydlení prostřednictvím mýtu. Mytické narace jim zprostředkovali smysl existence a představovali bezpečný úkryt před chaosem. Kritické

¹⁴⁷ PAVLINCOVÁ Helena, HORYNA Břetislav: *Filosofie náboženství*, pokus o typologii, Masarykova univerzita, Brno, 1999, s. 250, ISBN 80-210-1978-6

filosofické myšlení se postupně emancipovalo právě jakožto odmítnutí nezproblematizované recepce mytického řádu. Logo s filosofů klade mýtu kritickou otázku proč, na základě zkušenosti údivu či nesamozřejmosti hledá poslední principy skutečnosti. Nalézá je zprvu ještě vlastně v mytických pralátkách či živlech (voda, vzduch, apeiron atd. u presokratiků). Tyto první filosofické pojmy jsou zároveň posledními mytickými veličinami. Předfilosofické myšlení můžeme označit jako kosmocentrické: myticky garantovaný řád vládne a chrání člověka před chaosem. Cílem lidské existence je najít své místo v univerzálním řádu kosmu a participovat na něm.¹⁴⁸

Tázání filosofů tento spánek předkritického myšlení ruší, boří zproblematizované jistoty a snaží se čelit pochybnostem a prázdnotě, které takto vznikají. Dříve či později ovšem vyplňuje prázdnotu univerzálním řádem jiného, snad vyššího, druhu: hledá univerzální struktury skutečnosti, ontologické principy, nebo jinými slovy, hledá logos bytí. Myšlení filosofů snad můžeme nazvat logocentrické. Za pomíjivosti smyslové reality hledá nadčasové principy, ideje, formy. Platónům epistemologický vzorec je využit a teologicky přeznačen Augustinem, Aristotelova méně dualistická variace téhož je přijata a zdokonalena Tomášem Akvinským. Nicméně základní intence kosmocentrického myšlení, tj. zahrnout všechnu skutečnost do jednoho univerzálního řádu, zůstává v logocentrickém myšlení zachována: prostřednictvím přesné práce s pojmy, tedy už nikoli s mnohoznačnými mytickými veličinami, usilují filosofové a teologové o vytvoření univerzálního systému, o zahrnutí veškeré skutečnosti do jedné grandiózní „teorie všeho“.¹⁴⁹

Filosof a člověk vůbec chce svět, ve kterém může „bydlet“, který může vnímat jako uspořádaný útulný domov, kde všechno má své místo a kde nehrozí žádná překvapení. Logocentrické myšlení je principiálně monologické, partnera v dialogu nepotřebuje a nechce, naopak jej musí zařadit do prefabrikované kategorie resp. cely v rámci monolitního systému.

V tomto typu myšlení se ovšem objevují trhliny – tam, kde se člověk setkává s mezními situacemi, kdy naléhavě zakouší nesamozřejmost svého bytí a bytí vůbec, kdy prožívá vykořeněnost a samotu, tehdy, když se na světě necítí doma. Tento typ „nezakotveného“ myšlení je typický pro židovskou intelektuální tradici¹⁵⁰, nazývanou někdy příznačně „nomádské myšlení“. Židovští myslitelé biblické doby (proroci, Ježíš) žijí a myslí principiálně dialogicky, protože chápou lidskou existenci jako zápas o autentický dialog s Jiným.

¹⁴⁸ Podrobněji k tomu viz Eliadeho práci *Posvátné a profánní*, ČKA, Praha, 1994, s. 155, ISBN 80-85795-11-6

¹⁴⁹ HEJDÁNEK, Ladislav: *Filosofie a víra*, Oikumene, Praha, 1999, s. 255, ISBN 80-86005-66-6

¹⁵⁰ Ke vzniku „hebrejského myšlení“ viz například Sokol, Jan: *Čas a rytmus*, str. 72nn., s. 291, ISBN 80-86005-15-1

V dějinách křesťanského Západu můžeme poukázat na myslitele, kteří v situaci osamění a vykořeněnosti pronikají k tomuto existenciálnímu dialogu s Jiným jakožto k esenciální struktuře lidského pobytu. Augustin ve svých Vyznáních, Pascal ve svém odmítnutí Boha filosofů, Kierkegaard ve svém útoku proti Hegelově vznešené „teorii všeho“, ti všichni pronikají k základnímu rozvrhu lidského bytí jakožto odpovědnosti tváří v tvář Jinému.

O něco méně dramaticky se v rámci evropských intelektuálních dějin problematizuje monologičnost logocentrické tendence k „teorii všeho“ s nástupem nominalismu, připraveným voluntaristickou polemikou Dunse Scota proti Tomášově ontologii¹⁵¹. Nominalismus emancipuje lidský subjekt z všeobjímajícího systému a připravuje tak reformaci s její rehabilitací subjektivity. Ockhamovský nominalismus ovšem ústí mimo jiné i do intelektuálních patologií jako je fideismus či iracionalismus, stejně jako posílení subjektivity v protestantismu může vést k idolatrii subjektivity, jak se s ní setkáváme v současném západním individualismu.

Nominalistická epistemologická skepse spolu s mnoha jiným faktory jako např. diskreditace náboženských autorit krvavé lázni třicetileté války připravuje také půdu pro radikální pochybnost Descartovu a jeho paradigmatický posun epistemologického tázání.

Osvícenství v tradici a duchu Descartově tedy vychází z archimédovského bodu vlastní subjektivity (*cogito ergo sum*). Kosmocentrické, logocentrické, případně teocentrické myšlení starověku a středověku je v Descartovi překonáno myšlením antropocentrickým. Smyslová realita, svět ba i to, co jej přesahuje, čerpají nyní svoji legitimitu nebo dokonce odvozují svoje bytí od myslícího subjektu.

Právě v tomto smyslu později Kant problematizuje veškerou metafyziku. O světě věcí o sobě nevíme vlastně téměř nic, v poznávacím procesu člověk poznává především vlastní stín. Uspořádává počítky podle své apriorní výbavy do smysluplných celků, výsledné poznání, resp. zkušenost však vypovídá více o něm, než o skutečnosti, ke které nemá žádný nezprostředkovaný přístup. Od Kantova antropocentrického epistemologického východiska je ovšem již jen krok k Fichtemu¹⁵², který směle ruší autonomii světa věcí o sobě a považuje jej za produkt nevědomí. Veškerá skutečnost je takto interiorizována, přivlastněna, je absorbována do myslícího subjektu (do čistého já), její autonomie a exteriorita je zrušena.

¹⁵¹ Srovnej k „františkánské“ revoltě proti tomistickému racionalismu např. DRTINA, František: *Dějiny filosofie I.*, Laichter, Praha 1914, str. 460

¹⁵² SOBOTKA, Milan, ZNOJ, Milan, MOURAL, Josef: *Dějiny novověké filosofie od Descarta po Hegera*, Filosofický ústav AV ČR, Praha, 1994, s. 268, ISBN 80-7007-057-9

Právě s tímto problémem zápasí ve svém myšlenkovém díle Edmund Husserl. Po důsledném provedení fenomenologické epoché se totiž každé jsoucno stává pouhým jevem, a navíc jevem mého vědomí. Jak může fenomenologie zaručit transcendenci jevů, resp. toho, čeho jsou jevy projevy vůči intendujícímu transcendentálnímu vědomí? Vždyť nejen neživé objekty, ale i živí lidé se stávají po fenomenologické redukci pouhé fantomy uvnitř vlastního zorného pole, tj. uvnitř vlastního, artistického světa, tj. jediného světa o němž lze smysluplně hovořit.

Husserl nabízí fundaci intersubjektivitě prostřednictvím analogie: tak jako já jsem středem mého světa, jsou druzí autonomními středy svých světů, a ne pouze loutkami v tom mém. Toto zaručení svébytnosti jiného *per analogiam* ovšem mnohé Husserlovy kritiky nepřesvědčilo. Autonomie exteriority tak zůstává klíčovým problémem fenomenologické filosofie, kolem kterého krouží i filosofické myšlení největšího českého Husserlova žáka Jana Patočky.

Evropské myšlení se takto jeví ve své kosmocentrické, logocentrické i antropocentrické variantě jako myšlení monologické, totalitní, tíhnoucí k ideologickému zpředmětnění všeho, co se vyskytne v jeho zorném poli.¹⁵³ Právě takto formulují svou kritiku evropského myšlení stoupenci filosofie dialogu, tedy druhého typu dialogického myšlení v rámci evropské intelektuální tradice.

Evropské myšlení se podle nich vyznačuje vášní po systému, posedlostí po jednotě, opřádáním všeho a všech „pavučinami rozumu“. Typická je pro toto myšlení slavná Hegelova odpověď na námitku, že jeho filosofie dějin neodpovídá historickým faktům. „Tím hůř pro fakta!“ odpověděl razantně veliký německý filosof.

Logocentrické myšlení tohoto typu je podle některých jeho kritiků v principu násilnické, je to uchopovací myšlení, které do sebe absorbuje všechno, co se rozhodne tématizovat. Je pro něj charakteristická tendence k anexi, instrumentalizaci, ovládnutí. Evropské filosofické myšlení je v tomto smyslu filosofií Neutra¹⁵⁴, převádí všechno a všechny do třetí osoby, v reflektující distanci nazírá skutečnosti jakožto panorama, jako sousled vedle sebe jsoucích předmětů, resp. věcí.

Proti těmto tendencím evropského myšlení navrhuji stoupenci filosofie dialogu zásadní obrat, ba exodus filosofického myšlení z dosavadního egyptského zajetí: proti kosmocentrickému, logocentrickému a antropocentrickému myšlení navrhuji myšlení

¹⁵³ Poláková, Jolana: *Filosofie dialogu*

¹⁵⁴ LAPIDE Pinchas, PANIKKAR Raimon: *Miníme téhož Boha?* Vyšehrad, Praha, 2003, s. 84, ISBN 80-7021-670-0. Orig.: Meinen wir denselben Gott?

alocentrické, v jehož centru je Druhý, bližní, jiný, myšlení, které se děje jako odpovídání tváří v tvář jinému. Toto myšlení se chce vyvarovat vší monologičnosti, jeho východiskem je neredukovatelná a nedisponovatelná jinakost jiného.

Jak ukazují stoupenci filosofie dialogu, myšlení je inherentně jazykové (nelze myslet mimo jazyk, i když přemýšlíme potichu, přemýšlíme v jazyce). Je-li myšlení neodmyslitelně jazykové, je také neodmyslitelně dialogické, protože jazyk resp. řeč nutně předpokládá nějaké já, hovořící k nějakému Ty.

Dialogičnost myšlení takto zrcadlí neodmyslitelnou socialitu lidské existence, jak o ní hovoří už Feuerbach a němečtí filosofové jazyka (Hamann, Herder, von Humboldt a další). Protějškem člověka v jeho existenci není Fichtovo ne-já, je jím Feuerbachovo Ty. To platí i ontogeneticky: matčino Ty je pro lidské mládě základní skutečností, teprve díky Ty, které jej láskyplně oslovuje, se může dítě odvážit klást své já.

Vlastní já je takto nezrušitelně závislé na předchůdném Ty. Člověk tedy neexistuje jinak než jako já stojící tváří v tvář Ty a odpovídající na jeho oslovení. V tomto elementárním vztahu není symetrie a reciprocita, jak se domnívá Buber, je v něm asymetrie, upřednostňující Druhého, tak to alespoň vidí Levinas¹⁵⁵.

V setkání s Druhým má etika přednost před ontologií, výzva, kterou přede mne staví tvář Druhého, nezpředměnitelná a neredukovatelná na věc, představuje imperativ osmého přikázání Dekalogu, přikázání Nezabiješ. Toto přikázání neznamena jen zákaz fyzické likvidace druhého, ale jakéhokoli aktu násilí, uchopování, včetně myšlenkové anexe, zpředmětnění, absorpce do apriorního systému či asimilace jiného na stejné.

Všemi těmito intelektuálními akty je Druhý umlčen, převeden z Ty v ono, z osoby na věc. Setkání s Druhým má být setkáním bez alergie, setkáním v duchu starozákonní etiky pohostinnosti. Tvář Druhého je stopou Nekonečna, jeho zranitelnost, ba nahota má vést k pokornému naslouchání, k uzavorkování všech apriorních definic. Dialogické setkání s Druhým nelze předem naplánovat, ani anticipovat jeho výsledky. Jiný je skutečně jiný¹⁵⁶. Nevím, kdo je, nevím to předem. Právě v tomto smyslu má v dialogu přednost slyšení před viděním. *Theoria* (nazírání) je typická pro filosofii panoramatu, vše je uspořádáno přehledně v jeden grandiózní systém. Naproti tomu slyšení je neodmyslitelně časové, otevřené budoucnosti, neukončené. Nemohu předem vědět, jak Druhý odpoví.

¹⁵⁵ K Buberově koncepci základních slov já-Ty a já-ono viz jeho *Já a Ty*, Votobia, Olomouc, 1995, str. 7nn, s. 163, ISBN 80-7017-020-4 a také BLAHA Josef: *Tóra a moderní židovská filosofie*, Dobrá kniha, Trnava, 2002, str. 130nn, s. 160, ISBN 80-7141-402-6

¹⁵⁶ LEVINAS, E.: *Existence a ten, kdo existuje*, Oikumene, Praha 1997, s. 85, ISBN 80-86005-36-4

Ba nemohu vědět ani to, jak odpovím já. Nejsem ani sám sobě neproblematicky dán, dokud se nesetkám s Druhým, nevím, kdo jsem. Bez jeho Ty není moje já. Až prostřednictvím dialogu mohu postupně poznávat sebe sama. I s mým vlastním sebepochopením narážím na prioritu vztahu. To ovšem neznamena relativizaci mé vlastní tradice či mého zakotvení v ní. Otcové dialogické filosofie Martin Buber, Franz Rosenzweig, Emanuel Levinas byli jak známo zakořeněni ve své vlastní, židovské tradici, stejně jako Ferdinand Exner či Gabriel Marcel v tradici křesťanské. Ovšem znamená to jistý pokorný agnosticismus v otázce, jak se má tradice vztahuje k jiným tradicím nebo lépe řečeno k tradicím jiným. To se smím dozvědět, lépe řečeno dozvídat, teprve a jenom prostřednictvím dialogu, v autentickém setkávání s nimi.

Snad jsem při vši stručnosti a místy ve velkém zjednodušení naznačil základní kontury specifické kritiky evropského myšlení, kterou představuje novodobá filosofie dialogu. Co z této kritiky vyplývá pro teologii náboženství, resp. pro teologicko-etické předpoklady mezináboženského dialogu?

Jak jsme viděli v předchozích kapitolách, v dějinách křesťanské teologie, v nichž dominovali různé typy kosmo-, teo-, logo-, a antropocentrického či egocentrického myšlení docházelo zpravidla k ne zcela adekvátní a ne zcela etické tematizaci jiných náboženství. Biblické texty byly často jednostranně využívány i ideologickým konstrukcím, jejichž cílem bylo především ospravedlnění animozity či přímo agrese vůči jinověrcům. Charakteristickým příkladem tohoto zneužití bible jsou dějiny křesťanského antijudaismu či násilná christianizace pohanské Evropy, v novější době pak problematické spojení misijní expanze do „třetího světa“ s mocensko-politickou kolonizací.

Jiná náboženství byla obvykle tematizována v temných barvách, jejich stoupenci démonizováni a dehumanizováni. Místy bylo ovšem hodnocení mimokřesťanských kultur pozitivní, např. pohanská filosofie v období patristiky, v novější době např. o rovnosti náboženství. I toto pozitivní hodnocení je ovšem z hlediska filosofie dialogu aktem intelektuálního násilí, nevyžádané komplimenty nakonec umlčují Druhého a jeho sebepochopení stejně jako paušální klasifikace jinověrců jakožto *massa damnata*.

Tyto pozitivní a negativní tematizace nakonec slouží vlastním potřebám křesťanské civilizace, která potřebuje nějak nadefinovat, teologicky ošetřit, případně odvysvětlit znepokojující, ohrožující a nevídanou přítomnost jinověrců. Potřebuje se zajistit proti nevypočitatelné jinakosti, kterou raději, po dobrém či zlém, pacifikuje, uplácí, neutralizuje, k čemuž se exkluzivismus, inkluzivismus i pluralismus výtečně hodí. Máme-li se odpovědně

vyrovnat z výzvou filosofie dialogu, je napříště třeba brát mnohem vážněji sebezpočtení druhých, a ne je prostě ignorovat či jim „rozumět lépe než oni rozumí sami sobě“.

Máme-li vzít vážně prioritu vztahu a autonomie exteriority, je třeba odmítnout všechny apriorní teologie (ideologie?) náboženství, které jsou kompletní dřív, než vůbec vstoupíme do rozhovoru s živými stoupenci jiných tradic, či dokonce dřív, než si o nich něco přečteme v odborné literatuře. Snad je dokonce třeba v tomto smyslu přijmout dočasné moratorium na rámové teoretické uchopení mezináboženských vztahů, jak navrhuji někteří stoupenci postpluralismu, jiný musí zůstat pro teorii mezináboženských vztahů neabsorbovatelným hraničním pojmem. Dosavadní teorie totiž vesměs vedly k domestikaci jiného.

Adekvátní teologie náboženství, má-li se zřeknout totalizující „teorie všeho“, musí být zřejmě partikularističtější než partikularismus (exkluzivismus) a pluralističtější než pluralismus a tedy jít cestou dál naznačenou postpluralismem. Musí jít úzkou cestou mezi Skyllou absolutismu a Charybdou relativismu. Musí naplnit dvojí závazek 1) věrnosti vlastní tradici s jejím partikulárně založeným nárokem univerzality, 2) pokorného agnosticismu tváří v tvář neredukovatelné jinakosti jiného. Musí se stát heterologií, tedy „slovem o jiném“. V dialogu má tedy legitimní místo jak pokorné naslouchání partikularitě druhého, tak věrné svědectví o partikularitě vlastní tradice, včetně pozvání k následování Krista. S tím, že nemůžeme vědět ani anticipovat, jak dobrodružství dialogu dopadne.

V této věci nezůstávají křesťané bez opory v biblické tradici. Písmo na mnoha místech nabádá k „pohostinnosti vůči cizinci“, a také k „pokornému agnosticismu“, který snad nejpregnantněji vyjadřuje apoštol Pavel slovy „částky zajisté poznáváme“ (1 K 13,9), rozumí se v tomto předeschatologickém věku. Úhelný kámen křesťanské víry Ježíš nehlásal jak známo soubor teologických tezí ani metafyzických „teorií všeho“. Zval a nadále zve své učedníky k následování pravé cesty, pravdy a života. Ve slavném Kázání na hoře vyhláší s otřesnou radikalitou etiku Zlatého pravidla: „Jak chcete, aby lidé jednali s vámi, tak vy ve všem jednejte s nimi“. To se jistě týká pozorného naslouchání, vzájemného vydávání svědectví, sdílení víry, lásky a naděje (1 K 13,13), a to i tehdy, když nám zdá, že partner v dialogu tyto postoje neopětuje.

Teologie náboženství, která předem vyhrazuje věřícím jiných náboženství statickou lokaci v panoramatu univerzální teorie, porušuje centrální Ježíšův příkaz. Její zastánci nejednají s jinými tak, jak by chtěli, aby oni jednali s nimi. Nikdo nechce být apriorně nadefinován a zařazen v rozporu v vlastním sebezpočtením. Podobné teologické aspirace působí jako král Midas, který všechno, čeho se dotkl proměnil bezděky ve zlato a tím to usmrtil.

Teologie náboženství tak často pracuje s vlastní projekcí jiného, ne se skutečným jiným. Důvody nedostatečného respektu k autonomii alteruj ovšem často vůbec nejsou teologické. Nezřídka se jedná o „dychtivost definovat“, o neurotické lpění na vlastní mapě skutečnosti, o touhu ovládat realitu uspořádaným systémem tvrzení, o neschopnost zpracovat kognitivní disonanci, či o nezdravé přecenění vlastních myšlenkových struktur, tedy o konceptuální resp. pojmovou idolatrii, tj. zbožnou úctu k abstrakcím (jimž v dějinách nezřídka padli za oběť živí lidé).

Tyto teologicky neadekvátní a především neetické postoje je třeba reflektovat a opustit, namísto nich je třeba rozvíjet induktivní teologii dialogu jako korektiv deduktivní teologie pro dialog, to jest dovolit nepředvídatelné situaci dialogu, jakožto setkání s jiným, aby se stala legitimním zdrojem teologické reflexe, tj. chápat ji jako *locus theologicus*.

Křesťanství možná stojí na pokraji nové epochy, epochy autentického setkání s jiným, před který až dosud více méně uhýbalo. Kdysi se setkal s Platónem a Aristotelem, jejichž názory se jevily mnohým právě tak nekompatibilní s evangeliem, jako například buddhismus či taoismus. V průběhu staletí vzájemné transformace se platonismus i aristotelismus a řecká filosofie vůbec staly neodmyslitelnou součástí křesťanské tradice, dnes bez nich neumíme vyslovit trojiční ani christologické krédo. Augustinův (novo)platonismus je nadále určující pro teologické myšlení Západu. Tomášův aristotelismus je v rámci katolické tradice dodnes normativním vrcholem teologické myšlenkové práce.

Možná čeká křesťanství podobně dalekosáhlá transformace v interakci s moudrostí Východu, a možná také že ne. Na takové prognózy je každopádně brzy. Otevřenost nepředvídatelnému setkávání s jiným v každém případě neznamena relativizaci evangelia. Křesťané nemohou do dialogu vstupovat ničím jiným než s evangeliem, tedy se specificky křesťanským partikulárně založeným nárokem univerzality - v tomto smyslu musí být každá příští teologie náboženství přinejmenším stejně partikularistická jako partikularismus.

Jaký je vztah tohoto křesťanského nároku univerzality k podobným nárokům jiných tradic by ovšem mělo, alespoň částečně, zůstat otevřenou otázkou. Relativizovat vlastní východiska, tedy idiomatickou specifičnost resp. „slanost“ základních výpovědí křesťanství, by bylo stejně fatální chybou jako pokračovat v totalizujících projektech asimilace jiného na stejné.

Teologie náboženství takto naráží na podobnou mez, jakou si v poslední době uvědomuje religionistika jako taková: ve skutečnosti nevíme, co je vlastně náboženství. Začneme-li své tázání apriorní definicí, budou všechny nalezené odpovědi implicitně obsažené v otázkách, zmocníme se nepoddajné exteriority, ovšem za tu cenu, že v takto

uchopené a deformované exterioritě spatříme jako v zrcadle jen vlastní obraz, vlastní projekci. Proto dnes religionistika upouští od ne zcela plodného hledání jedné univerzální definice náboženství. Taková definice smí být „eschatologickým úběžníkem“ či „pracovní hypotézou“ religionistické práce, nikoli však dogmaticky postulovaným výchozím bodem. Tím spíše, že religionistika jako dítě osvícenské moderny nese ve svých genech partikularistu evropského myšlení. V tématizaci neevropských náboženských tradic je religionistika buď nereflektovaně zaujatá, nebo takřikajíc bezmocná. Tuto bezmoc tváří v tvář jinému lze ovšem chápat také jako příležitost k novému začátku, příležitost k pokornému naslouchání, k hermeneutickému usilování o mezikulturní dorozumění. V tomto ohledu je dnes evropská religionistika v podobné situaci jako křesťanská teologie náboženství. Tuto situaci můžeme chápat jako výzvu, jako volání k etickému rozhodnutí, k odpovědnosti vůči Druhému.

9. 2. Typy dialogu

Naznačme nyní aplikaci výše navrženého „dialogického postpluralismu“ v oblasti mezináboženského dialogu. V zájmu přehlednosti nejprve představím jednotlivé typy a roviny mezináboženského dialogu, a zároveň možnosti aplikace dialogického principu v těchto jednotlivých typech mezináboženských rozhovorů. Nakonec se pokusím načrtnout důsledky plynoucí z navrhovaného pojetí vztahu dialogu a zvěstování.

Z hlediska předmětu mezináboženského dialogu lze rozlišit dialog konceptuální či diskursivní, dialog spirituální, a dialog eticko-praktický, popřípadě ještě dialog komunální neboli tzv. dialog života.

Konceptuální dialog se týká věroučných výpovědí. Tento typ dialogu musí dříve či později dojít k problematice konfliktních pravdivostních nároků jednotlivých náboženských tradic. Optimisté konceptuálního dialogu obvykle hledají, jak jsme viděli výše, společnou platformu či transkulturní a trans-kontextuální kritéria smyslu a pravdivosti. Stoupenci konceptuálního dialogu, vycházející z inkluzivistických a pluralistických východisek, kladou zpravidla důraz na univerzální struktury lidské religiozity. Pokoušejí se o alespoň dílčí vzájemný překlad základních výpovědí jednotlivých tradic. Zdůrazňují konvergence, paralely, analogie. Zároveň ovšem pochopitelně narážejí na nesmiřitelnost některých věroučných tezí. Tu ovšem obvykle obcházejí odkazem k symboličnosti a neadekvátnosti náboženského jazyka

ve vztahu k předjazykové niterné zkušenosti, což jim umožňuje jazykově zakotvenou partikularistu jednotlivých tradic uzávorkovat, resp. nebrat ji úplně vážně.

Stoupenci postpluralistického paradigmatu, jak jsme viděli, ovšem podobně postupovat nemohou. Jsou tudíž vůči dialogu na konceptuálně-věroučné rovině do jisté míry zdrženliví. Nicméně i oni uznávají jeho legitimitu, protože otevírá možnost vzájemného svědectví o partikularitě a jedinečnosti všech zúčastněných tradic. Z hlediska dialogického postpluralismu ovšem nejde o hledání společného metajazyka, ale o situační setkání, o *ad hoc* korelace mezi jinak těžko souměřitelnými tradicemi, umožňující vzájemné obohacení a praktickou spolupráci.

Dialog na spirituální rovině není nebo nemusí být dialogem ve vlastním slova smyslu, jedná se spíše o společnou spirituální praxi, vzájemnou liturgickou participaci a o výměnu duchovních zkušeností. Proti této formě dialogu se ozývá silná teologická kritika: jaký má smysl, aby se společně sešli věřící různých tradic a každý adoroval „své“ Absolutno? Lze vůbec zabránit dojmu, že taková spirituální praxe implicitně zahrnuje předpoklad, že referentem všech modliteb a adorací je tatáž Poslední skutečnost, kterou někteří vzývají jako Alláha, jiní jako brahma, jiní jako Hospodina, jiní jako Otce, Syna a Ducha svatého? Tento dojem je skutečně velmi častý.

Je-li společná adorace opravdu takto míněna, pak je samozřejmě nanejvýš problematická. Spirituální dialog může být ovšem účastníky chápán spíše jako vzájemné svědectví: ovšem nikoli formou zvěstování, ale formou přizvání druhých. Aby byli tichými svědky modlitby a uctívání. Argument, že sdílení na rovině duchovní zkušenosti je nepřevoditelné do slov a tudíž nenahraditelné verbální interakcí, je jistě třeba brát vážně. Spirituální kázeň, usebrání resp. meditativně kontemplativní atmosféra dialogu rozhodně mohou přispět k hloubce a opravdovosti vzájemného naslouchání.

Dialog na rovině prakticko-etické se zaměřuje na zdroje etického učení jednotlivých tradic – na této rovině lze, jak jsme viděli výše v souvislosti s pojetím H. Konga, vykázat mnohem větší konsensus než na rovině věroučné. Jednotlivá náboženství se do značné míry shodují na nejvyšších mravních ideálech lidského života resp. na pravidlech mezilidských vztahů. Zdůvodnění těchto pravidel jsou ovšem různá a často i konfliktní, zahrnují totiž nutně věroučnou rovinu, kterou nikdy nelze od roviny etické zcela oddělit. Pro praktické účely je ale do jisté míry možné tato věroučná zdůvodnění „uzávorkovat“ a vytvořit společnou mezináboženskou platformu a také společný akční program na základě etického konsensu, tak se alespoň domnívají stoupenci tohoto třetího typu dialogu.

Jedná se vlastně o dialog nepřímý, protože jeho předmětem nejsou věroučné obsahy jednotlivých tradic a protože cílem tohoto typu dialogu není vytvoření syntetické syntézy či hledání téhož Absolutna v jednotlivých tradicích. Dialog na etické rovině naopak respektuje integritu a partikularistu zúčastněných náboženství, nezastírá konfliktní pravdivostní nároky a divergence mezi nimi. Stoupenci dialogu na etické rovině se ovšem těmito nepopíratelnými rozdíly nenechávají odradit. Jejich cílem je spojit síly v boji za lepší svět, za spravedlnost a pokoj, za solidaritu mezi lidmi a mezi národy, proti bezpráví a násilí. Vzhledem k pojetí teologicko-etických předpokladů mezináboženského dialogu, které popisuje a navrhuje tato práce, se tento typ dialogu jeví jako zvláště doporučeníhodný. Plně respektuje jinakost jiného, a zároveň umožňuje spolupráci na naléhavých úkolech dnešní doby.

Křesťanští teologové se v tomto typu dialogu nemusejí vzdávat svých partikulárních východisek a přecházet na platformu sekulárního humanismu. Vždyť spolupráce se všemi lidmi dobré vůle v uplatňování spravedlnosti a pokoje znamená uvádět do praxe principy Božího království a tím zároveň připravovat eschatologický příchod. Angažovanost v mezináboženském dialogu na etické rovině není žádným kompromisem či ztrátou vlastní identity, je to věrnost nejvnitřnějším imperativům křesťanské tradice.

Jsou-li náboženství zároveň potenciálním mírotrvenci a zároveň potenciálními líhněmi fanatismu, xenofobie, terorismu a válek, a je-li dnešní rychle se globalizující svět stále více multikulturní a multináboženský, musí být křesťané nejen teoreticky připraveni, ale také prakticky vyzbrojeni k dialogu a spolupráci se stoupenci jiných věr a ideologií.

Dialog a spolupráce se ovšem nesmí týkat úzkého kruhu odborníků, musí mít naopak co nejširší základnu, jinak budou výsledky mizivé. Dialog a spolupráce se mohou a mají rozvíjet na lokální rovině, v otázkách komunální politiky, kultury a sociálních služeb, vedle diskursivního, spirituálního a etického.

Dialog a spolupráce se myjí rozvíjet také na národní úrovni, náboženství mají společně co říct k otázkám školství, zdravotnictví, legislativy. Mají se rozvíjet také na mezinárodní úrovni, v oblastech jako je hospodářská pomoc zemím „třetího světa“ či oblastem postiženým katastrofami, předcházení válečným konfliktům, zmírňování mezikulturního napětí atd.

Z hlediska zúčastněných partnerů lze potom hovořit o bilaterálním dialogu, kdy křesťané hovoří s představiteli jedné další náboženské tradice, dále o trilaterálním dialogu – např. tří abrahámovských náboženství judaismu, křesťanství a islámu, či o multilaterálním dialogu, resp. multináboženské konferenci.

Čím více zúčastněných stran, tím problematičtější je pochopitelně dorozumění a tím méně lze očekávat věcný konsensus. Proto někteří teologové navrhnou specializované teologie náboženství a s tím související specifické platformy dialogu. Teologie židovsko-křesťanských vztahů má svá pochopitelná specifika vzhledem ke společným kořenům, komplikované společné historii a sdílení některých základních teologických nauk. Podobně teologie křesťansko-islámských vztahů tematizuje specifické okruhy otázek. Teologie křesťansko-buddhistických vztahů bude v některých bodech podobná teologii křesťansko-hinduistických vztahů, nicméně každá z těchto specializovaných teologií náboženství má dostatek vlastní agendy a specifické pracovní pole. Každá proto promýšlí teologicko-etické předpoklady dialogu s odpovídajícím partnerem odlišně, protože každá z nich se setkává s „jiným jiným“.

9. 3. Dialog a kerygma

Ať už se jedná o kterýkoliv typ dialogu a o kteréhokoli náboženského partnera, vždy je nezbytné nějakým způsobem tematizovat dialektický vztah dialogu a zvěstování. Podle některých teologů má dnes být zvěstování zcela nahrazeno dialogem. Podle jiných není dialog nic jiného než konkrétní forma či příležitost zvěstování – dialog je takto plně instrumentalizován v zájmu plnění misijního pověření církve. Většina současných bohoslovců se ovšem vyhýbá oběma těmito krajnostem a vzájemný vztah dialogu a zvěstování vnímá diferencovaněji. Smysluplnost dialogu totiž v jistém smyslu souvisí se smysluplností zvěstování.

Podívejme se nyní optikou dialogického postpluralismu na jednotlivé možnosti či návrhy vzájemného vztahu dialogu a zvěstování a z nich plynoucí misiologické principy. V těchto návrzích vesměs vycházím z teologických předpokladů, kterými jsme se zabývali v tomto stručném pojednání o teologii náboženství: na jedné straně je zde tzv. skandál partikularity, který neodmyslitelně patří ke křesťanství ve všech jeho historických podobách, jak jsme viděli výše: křesťanství vystupuje se skandálním nárokem, že rozhodujícím ohniskem dějin spásy je příběh galilejského tesaře, Ježíše z Nazaretu. Právě v něm se Bůh, Stvořitel vesmíru a Pán dějin, rozhodujícím způsobem sklonil k člověku a otevřel cestu záchrany a smíření. Dosah a význam této partikulární události je univerzální. Odtud tedy partikulárně založený nárok univerzality, typický pro zvěstování evangelia.

Z tohoto přesvědčení křesťanství nemůže dost dobře slevit aby zůstalo křesťanstvím. Zároveň ale musí ve svém řešení vztahu dialogu a zvěstování obstát eticky, nedopouštět se teologických anexí či kolonizací, sklonit se před neredukovatelnou jinakostí jiného. Z tohoto dvojího závazku vyplývá pro vztah zvěstování a dialogu následující principy:

9. 4. Dialog jako předpoklad zvěstování

Mezináboženský dialog je z hlediska dialogického postpluralismu nepostradatelným předpokladem zvěstování. Náboženským tradicím a s nimi spojeným kulturám je třeba důkladně rozumět. Křesťanská misie v minulosti často narážela na nepřekonatelné potíže, způsobené necitlivostí vůči adresátům misijního zvěstování. Evangelium musí být v každé kultuře kontextualizováno (ikarnováno) specifickým způsobem. Misionáři nesmějí spolu s evangeliem vyvážet vlastní kulturu, a měli by se vyvarovat nedorozumění a pohoršení způsobených nepochopením kulturního kontextu. V tom všem nevystačí se znalostmi získanými studiem odborné literatury, jakkoli je takové studium důležité. Misionáři potřebují zkušenost z první ruky, potřebují pozorně a pokorně naslouchat, potřebují tedy vstoupit do otevřeného dialogu se stoupenci jiných náboženství.

V této souvislosti je třeba brát na Západě velice vážně nezápadní regionální teologie, rozvíjené domorodými, nezápadními křesťany, kteří jsou v každodenním styku se stoupenci mimokřesťanských náboženství. Teologické myšlení křesťanstva je dosud neúměrně určováno západními myšlenkovými kategoriemi, přitom křesťanství v Africe, Asii či jižní Americe je dnes ve srovnání s evropským vitálnější a dynamičtější. Evangelium inkarnované v kultuře adresátů misijního zvěstování má mnohem větší šance proniknout k jejich srdcím než importované evangelium euroamerických misionářů. Transkulturní misie zůstává zřejmě nadále legitimní formou zvěstování, obzvláště přemoudré dělbě práce s místními křesťany, ale bez otevřeného dialogu se stoupenci mimokřesťanských náboženství těžko vybředne z vlastních nereflektovaných kulturních stereotypů a ze zbytečných nedorozumění. Právě v tomto smyslu je dialog neodmyslitelným předpokladem (citlivého a srozumitelného) zvěstování.

9. 5. Dialog jako forma zvěstování

Mezináboženský dialog je také z hlediska dialogického postpluralistického jednou z důležitých a legitimních forem zvěstování. Křesťané by neměli v dialogu se stoupenci jiných tradic své partikulární přesvědčení tajit, kompromitovat či nějak kamuflovat: naopak je třeba ve vší transparentnosti „nést kříži na trh“ a „vydat svědectví svěřené pravdě“, samozřejmě včetně pokorného pozvání k následování Krista.

Pochopitelně i křesťané musí být ochotni pozorně naslouchat svědectví druhých, podle již zmíněné zásady „Jak chcete, aby lidé jednali s vámi, tak vy ve všem jednejte s nimi“. K upřímnému hledání pravdy patří ochota nechat se poučit, inspirovat, případně i usvědčit a zahanbit na základě svědectví dialogických partnerů. Vedle tradičních forem zvěstování se může dialog stát v dnešním multikulturním světě velmi důležitým způsobem sdílení evangelia. Pokorná vstřícnost, obzvláště neformálního dialogu dnes působí často přesvědčivěji než sebejisté monologické zvěstování, obvyklé v dobách minulých.

9. 6. Dialog a spolupráce

Jak jsme viděli výše, jedním z nejdůležitějších úkolů mezináboženského dialogu je připravovat podmínky pro mezináboženskou spolupráci v oblasti naléhavých potřeb a výzev současnosti, jako je ekologická krize, ohrožení světového míru, problém hladu, negramotnosti, nespravedlnosti, nedostatku lidské důstojnosti a neuspokojivé lékařské péče v zemích „třetího světa“ atd. Svou angažovanost v této oblasti křesťané chápou jako uplatňování Božího království a připravování jeho eschatologického příchodu. Projekty mezináboženské spolupráce na pomoc potřebným jsou zároveň jedinečnou příležitostí ke křesťanskému svědectví, tedy zvěstování prostřednictvím činů, nikoli slov. Křesťané takto mohou v rámci mezináboženských vztahů rozvíjet své vzdělávací, diakonické, charitativní a humanitární aktivity, a to v plodné spolupráci se všemi lidmi dobré vůle, bez ohledu na náboženskou příslušnost.

9. 7. Dialog jako sebepoznání

Mezináboženský dialog může z hlediska dialogického postpluralismu prospívat misijnímu zvěstování i nepřímo: prostřednictvím setkání s jiným docházíme plnějšího poznání sebe sama. Teprve v setkání s Ty dospívám k vlastnímu já. Teprve díky dialogu s jinými tradicemi křesťané lépe chápou vlastní víru, dokážou lépe rozlišit to hlavní a podstatné od okrajového a nepodstatného. Křesťané takto v jistém smyslu potřebují stoupence jiných náboženství, potřebují partnera, aby v setkání s ním docházeli hlubšího pochopení sebe sama. Aby v dialogu pronikali ke kořenům vlastní identity.

Křesťané by měli reflektovat a opustit postoj majitelů pravdy, měli by být „sami sobě otázkou“, neměli by nezpřoblematizovaně vycházet z předpokladu, že sami sebe mají, že pevně drží v ruce vlastní sebevymezení a vlastní bytí, že této věci vůbec není co řešit, a že jd jen o to jak předem hotovou a danou pravdu srozumitelně předat nevědomým.

Křesťané angažovaní v mezináboženském dialogu často překvapeně konstatují, že jim teprve setkání s jinověrci umožnilo odkrýt poklady vlastní tradice, že teprve v rozhovoru s hinduisty a buddhisty objevili mistry duchovního života křesťanského Západu a Východu atd.

V setkání s jiným ovšem křesťané docházejí také k momentům, které pro ně rozhodně přijatelné nejsou, vedle konvergencí, analogií a paralel objevují také divergence, konfliktní nároky na pravdu a nesouměřitelnost. Díky přátelskému tříbení v kriticko-sebekritickém dialogu dokážou takto jasněji vnímat kontury vlastního přesvědčení. Díky lepšímu porozumění vlastní identitě a tradici mohou potom být autentičtější svědky evangelia.

9. 8. Dialog jako způsob existence

V širším slova smyslu lze dialog (v intencích dialogického postpluralismu) označit za způsob existence, nejen za konkrétní účelové jednání, legitimované nějakým vnějším cílem, jako je například misie nebo předcházení válečným konfliktům.

V dialogu tedy v tomto smyslu nemusí jít primárně o výměnu obsahů, věroučných, spirituálních, eticko-praktických či jiných. Takový dialog by mohl nakonec být v principu postradatelný, k obousměrným informačním tokům může koneckonců docházet prostřednictvím četby knih a práce i internetem.

Jak jsem se snažil ukázat v kapitole o dialogickém principu, dialogická existence je etický postoj, je to způsob bytí, který má účel sám o sobě, nepotřebuje být ospravedlňován ničím vnějším. Dialog je účelem o sobě, jde v něm především o vztah, o autentické setkání s jiným. S dialogickým principem je nedílně spojena etická výzva neuhnout před setkáním, nevyhnout se vztahu, neuchýlit se k monologu. Dialog by v tomto smyslu neměl být instrumentalizován ve jménu nějakého externího cíle.

Křesťané jsou pozváni k dialogické existenci, protože jejich Bůh, jak symbolicky napovídá učení o Trojici, je Bohem dialogickým. Křesťanské vyznání připisuje Bohu neodmyslitelnou dynamickou relacionalitu, ba socialitu. Trojici je možné chápat jako jeden grandiózní Dialog. Dialogická otevřenost tedy patří neodmyslitelně ke křesťanskému způsobu existence. Bůh křesťanů je skutečně „Bohem dialogu“. Křesťanská angažovanost v dialogu je v tomto smyslu participací v Božím dialogu s člověkem.

V části své práci věnované mezináboženskému dialogu a jeho typům jsem se pokusil ukázat teologickou a etickou neadekvátnost tří standardních paradigmat teologie náboženství, a to kombinací postpluralistické kritiky exkluzivismu, inkluzivismu a pluralismu se základními myšlenkami filosofie dialogu. Domnívám se, že jsem upozornil na hlavní nedostatky tradičních pojetí teologie náboženství: neuspokojivá teodicea exkluzivismu, svévolné a spekulativní rozvolnění vazby mezi rovinou náboženských výpovědí s jejich normativistou a závazností a rovinou niterné náboženské zkušenosti, dále u všech tří tradičních paradigmat apriornost, předurazení soteriologické otázky, a především intelektuální hybrid totalizující, monologické „teorie všeho“, pramenící často z etického selhání, jímž je nedostatek pokory a respektu tváří v tvář neredukovatelné jinakosti jiného.

V práci se zabývám možnou alternativou, pracovně (a velmi předběžně) nazvanou dialogický postpluralismus, která se snaží poučit z nedostatků tří standardních paradigmat a zároveň integrovat jejich nosné momenty: chce být partikularističtější než partikularismus a pluralističtější než pluralismus, chce tedy dostát dvěma elementárním etickým závazkům: věrnosti propeku křesťanské tradice s jejím partikulárně založeným nárokem univerzality a pokorné otevřenosti tváří v tvář jinému.

Křesťanští teologové by podle mého názoru měli na jedné straně „nést kůži na trh“, tj. vydávat svědectví svěřené pravdě. Teologie je a musí zůstat myšlením víry, *fides quaerens intellectum*, v tom má zajisté pravdu Karl Barth. Naše perspektiva je určena partikulární hermeneutickou spirálou, a to je naprosto v pořádku.

Na druhé straně by ovšem křesťanští teologové měli dovolit onomu, aby byl jiný. Jiný, než očekáváme a jiný, než chceme. Jiný, než doufáme a jiný, než potřebujeme. Měli by mu

dovolit, aby zůstal nedisponovaně vně, aby pro každou teorii zůstal neabsorbovatelným hraničním pojmem. Teprve tehdy má autentický mezináboženský dialog svůj smysl a svou nenahraditelnost: jsme odkázáni na jiného, na to, co nám o sobě řekne i na to, co nám řekne o nás a jaké nám nastaví zrcadlo. Ne v abstraktním bezčase, ale v situační aktuálnosti dnešního a zítřejšího setkání. Právě v tomto smyslu se mezináboženský dialog stává, vedle Písma tradice, nepostradatelným zdrojem teologické reflexe.

Tyto dva závazky jsou nepochybně ve vzájemném napětí. Toto napětí je ovšem třeba vydržet a unést, ne jej zrušit příklonem k jedné z krajností, jak činí dogmatický exkluzivismus i relativistický pluralismus. Řešením tohoto napětí není podle mého názoru ani kompromis – zlatá střední cesta – mezi oběma krajnostmi, tedy cesta, kterou se ubírá inkluzivismus. Tato práce si dovoluje navrhnout úzkou cestu po ostří nože, jíž je paradoxní dialektická poslušnost oběma závazkům v jejich neslabené, nerozmělněné radikalitě. Právě takto lze podle mého názoru učinit zadost dialektice partikularisty a univerzality, která je vlastní biblické tradici.

Teologicko-etické předpoklady mezináboženského dialogu, vyplývající z navrhovaného dialogického postpluralismu, jsem v poslední kapitole snažil ilustrovat jejich aplikací na problematiku vztahu dialogu a zvěstování.

Mezináboženský dialog můžeme vnímat jako součást „eschatologického pohybu“ s otevřeným koncem. Pravdivostní nároky jednotlivých tradic je jistě třeba brát vážně a ne je bagatelizovat, nicméně i otázky spojené s jejich verifikací je zřejmě třeba vnímat v eschatologické perspektivě, a některé budeme možná muset alespoň dočasně odložit.

Dáme-li stranou všechny –ismy a ideologická schémata, snad můžeme konstatovat, že ve skutečnosti nevíme, alespoň zatím, co vlastně přesně jsou mimokřesťanská náboženství, co a jak prožívají jejich stoupenci a jak blízcí či vzdálení jsou té pravdě, které sloužíme my, křesťané. Nevíme, nakolik a jakým způsobem se jejich víra vztahuje k víře naší. Například je možné, že navržený model mezináboženských vztahů, tj. dialogický postpluralismus je v eschatologické perspektivě dobře kompatibilní s nějakou formou soteriologického inkluzivismu. Ovšem tvrdit to nelze, jistě nechceme nikoho křtít proti jeho vůli. K podobným apriorním soudům není ani důvod.

Domnívám se, že pokorný agnosticismus v této otázce, jak jej navrhuje dialogický postpluralismus, neznamena žádnou relativizaci křesťanské víry. Potřebujeme mít definitivní teorii mimokřesťanských náboženství, abychom věděli, jak se jako křesťané v rámci pluralitního, globalizovaného světa autenticky setkávat s jejich stoupenci? Myslím, že jsem ukázal, že ne. Že principy křesťanské koexistence, interakce a kooperace se stoupenci jiných náboženství nezávisí na definitivní, apriorní teorii. Všechno, co opravdu potřebujeme vědět,

víme: Máme v dialogické otevřenosti slovy i činy sdílet „věci podstatné“, tj. víru, lásku a naději (1. Kor 13,13), tedy přinášet pokorné svědectví pravdě evangelia, která nám byla svěřena. Máme ve věrnosti této pravdě respektovat své bližní, kteří jsou jiní, a upřímně jim naslouchat. Máme s nimi v dialogické interakci „láskyplně soutěžit v dobrém“. Máme v intenzivní spolupráci s nimi odpovídat na palčivé problémy současnosti, tedy vnášet do tohoto světa hodnoty Božího království, mír, solidaritu, spravedlnost, a tím připravovat jeho eschatologický příchod.

Závěr

V této doktorská disertační práce se zamýšlel nad významem křesťanské víry v dnešní, tzv. postmoderní společnosti. Jako podklad pro přemýšlení nad tímto tématem sloužila nejen teologické literatury evropské a americké provenience, ale také spisy filosofické. Velkým přínosem byly však zejména také práce sociologické a politologické. Domnívám se, že bez studia a sledování sociologické a politologické literatury nelze být v důkladném teologickém uvažování práv současným nárokům na vědeckou práci.

Pozorujeme, jak jsou křesťanské církve u nás i v jiných zemích Evropy stále více zatlačovány na okraj svých společností a křesťané se stávají menšinami. Znepokojuje mne, že církve, zdá se, nepochopily znamení času. Nejsou schopny přitažlivým a přesvědčujícím způsobem přetlumočit základní důrazy křesťanské zvěsti, která po dlouhá staletí formovala život zejména evropského a severoamerického kontinentu. Neuvědomují si vážnost krize, do které se každým rokem hlouběji propadají. Krize o níž pojednávám, je patrná v tom, že církvím chybí takové pojetí Evangelia, které by se stalo živoucí silou údů sborů, obcí a farností a vyzařovalo z nich do všech oblastí společenského života.

Každý pokus určit společenskou pozici evropského křesťanství naráží na protikladné tendence a na vývoj plný kontrastů. To je základním znamením naší epochy. Modernu a vše, co v ní existuje, lze dostatečně pochopit jen tehdy, vezmeme-li v úvahu její protiklady a ambivalence. Součástí dialektiky osvícenství je, že modernu můžeme objasňovat pouze prostředky dialektiky. To platí i pro určení aktuálního vztahu křesťanství a společnosti v evropském i světovém kontextu.

Moderna či postmoderna se na první pohled jeví jako období, ve kterém dochází ke společenské „exkulturaci“ křesťanství. To by napovídalo závěru, že v moderně může obstát jen to, co odpovídá sekulárním podmínkám. Z této domněnky je pak často vyvozováno, že modernost a religiozita si buď konkurují, nebo se vylučují. K této tezi jsem se ve své práci nepřipojil a pokusil se zformulovat její vyvrácení. Nevycházel jsem tolik z „náboženství ohrožujících“, nýbrž spíše z „nábožensky produktivních“ tendencí současnosti a ptal jsem na to, jak k nim může přistupovat církev. Vycházel jsem přitom z toho, že existují nové sociálně kulturní konstelace, ve kterých se ptáme po náboženství. Tradičně jsou tyto konstelace spojovány se „zkušenostmi kontingence“. Tezí práce je, že ke „starým“ daným zkušenostem kontingence, které se rozvíjejí v proměnách a zlomových bodech lidského života (narození a smrt, vina a utrpení), a které byly postoupeny tradičně náboženskému „zvládnutí“, přistoupily

nové „sociogenní“ danosti. „Nové“ otázky týkající se smyslu se vnucují na základě politicko ekonomického procesu moderny, na základě požadavků a nároků technicko průmyslové kultury: Jaké oprávnění stojí za možností popř. nutností lidské existence uhájít skrze výkon své místo ve společnosti? Co je smyslem lidského bytí, když se člověk stal nahraditelným, když na jeho místo může nastoupit kdokoli jiný (a když toto platí nejen v zaměstnání, nýbrž dokonce v osobních, intimních vztazích)? Jak může člověk překonat skutečnost, že jeho myšlenky, slova a činy ho nemohou udržet na světě věčně, a že smysl života, který si sám dal, je stejně tak vratký jako tento jeho původce?

Jak se má církevní křesťanství zachovat vůči tomuto náboženskému individualismu a pluralismu? Jedna odpověď souvisí s přesnějším zjištěním toho, jak dalece jsou lidé dnes náboženštití. To pak dále vede ke shromáždění informací o tom, co je dnes ještě obsahem náboženských přesvědčení a součástí náboženského vědomí. Z těchto studií můžeme konstatovat pozvolné mizení akceptace tradičních prvků křesťanské dogmatiky. Sem se řadí např. úpadek osobních představ o Bohu a pokles souhlasu s „eschatologickými“ články víry (týkajících se nebe, pekla, očistce). Následující úvahy sice přijímají výsledky těchto sociologických výzkumů, sledují však ještě jinou stopu. Neptají se, v co lidé věří, nýbrž jak věří. Jde v nich o vypátrání změn postojů, které lidé mají k obsahům náboženského vyznání. Dá se vypořádat proměna ve stanoviscích, která souvisí se společenskými převraty a změnami postojů? Jaké motivy vedou lidi dnes (ještě nebo znovu) k tomu, že jsou náboženštití? Co může dnes probudit zájem o náboženské myšlenky a symbolické úkony, sakrální prostory a duchovní tradice?

Základní teze, kterou je třeba rozvinout na tomto pozadí zní: Pluralizaci a diferenciaci sociálního života odpovídá na straně subjektu změna postoje vůči náboženství, kterou je možné charakterizovat „postavením subjektu do centra“, „estetizací“, „psychologizací“ a „orientací na požitky“. S touto tezí je spojeno ještě sociologickými studiemi zjištěné zostření tendencí k privatizaci a individualizaci náboženského chování. „Zostřením“ je zde míněno jak další setrvávání na dnes již zřejmých liniích proměn náboženského chování, tak i konfrontace se zavedenými církevními způsoby pohledu a s reakcí na tuto proměnu. Něco z toho by se mohlo zdát přehnané.

Paradigma „orientace na nitro“ a „vlastní zkušenost“ nacházejí svůj empirický odraz také v psychologizaci náboženské zkušenosti. Zdůraznění pocitu a návrat k mystickým tradicím poukazují na to, že horizont přijatelnosti pro akceptování náboženských názorových nabídek není založen příliš společensky; podpora tohoto akceptování je dána spíše v individuálně psychologicky určitelných souvislostech.

Člověk nemusí být odborníkem na komparativní religionistiku, aby si všiml, že jednotlivé náboženské tradice se od sebe významně liší. Liší se bohoslužebná místa: křesťané uctívají Boha v kostelech a modlitebnách, sikhové se modlí v garudvárách, hinduisté mají své chrámy a muslimové se k modlitbám a uctívání scházejí v mešitách. Často se liší i jejich oblečení a dokonce i jídlo. Nejhlubší rozdíly napříč náboženstvími však nejsou na rovině budov či jídla, nýbrž na rovině základního pohledu na svět, tedy v otázce, jak různá náboženství chápou povahu reality. Každé náboženství se vyjadřuje o povaze reality a o to, jak bychom na tuto realitu měli svým životem reagovat. Právě na této rovině nacházíme napříč náboženstvími nejvýznamnější rozdíly – stejně jako určité významné rysy podobnosti. Část práce je zaměřena na otázku pravdivosti v náboženství, zejména na problém protichůdných pravdivostních nároků mezi náboženstvími.

V práci jsem poukázal na některé nedostatky tradičních teologických schémat mezináboženských vztahů a pokusil se navrhnout alternativu, která (spolu se stoupenci tzv. filosofie dialogu) zdůrazňuje odpovědnost a pokoru tváří v tvář jinému jakožto základní etické východisko v oblasti teorie a praxe mezináboženských vztahů. Základem této alternativy je přesvědčení, že ve vztahu křesťanů k jiným náboženstvím by mělo dojít k důležité změně, snad dokonce k jakémusi „etickému zlomu“. Domnívám se, že nové promýšlení vztahu křesťanství k jiným náboženským tradicím je jedním z nejnaléhavějších úkolů současné teologie a zároveň, že toto promýšlení bude o mnohých křesťanů vyžadovat změnu smýšlení, tedy právě ten postoj, který biblická tradice označuje slovem *metanoia*.

Část práce je věnovaná synchronnímu představení a kritickému zhodnocení základních paradigmat mezináboženského dialogu: a) exkluzivismu, b) inkluzivismu, c) pluralismu, d) postpluralismu. Mezi těmito paradigmaty není lineární chronologický či vývojový vztah, proto kladu důraz na jejich synchronní paralelitu.

Tomuto tématu jsem ve své práci věnoval tak velkou pozornost, neboť tato analýza mi poskytuje fundament pro promýšlení možností nejen mezináboženského dialogu ale také promýšlení etického základu, jenž je v bazálně shodný u všech velkých náboženských tradic, jak jsem ukázal v závěru v této práci. Jen poctivý přístup k mezináboženskému dialogu může být nosným základem ke spolupráci nositelů těchto významných duchovních proudů na vytváření a prosazování globálního světového étosu pro 21. století.

Sluší se připomenout, že v posledních desetiletích je stále zřejmější, že teologická reflexe mimokřesťanských náboženství a mezináboženských vztahů se nesmí zastavit na teoretické rovině, ani na rovině misiologické pragmatiky. Na mnoha místech dnešního světa přispívají náboženství k narůstání napětí, xenofobie, ba nejednou je nábožensky legitimováno

násilí a vykořisťování. Vzhledem k těmto skutečnostem a vzhledem k postupující globalizaci se teologové musí zabývat jinými náboženstvími nejen teoreticky, ale i prakticky. Multikulturní a multináboženský charakter většiny dnešních společností staví před křesťanské teology imperativ dialogu. Náboženské tradice už nikdy nebudou existovat ve vzájemné izolaci. Otázka interakce a vzájemného vlivu náboženských tradic dnes není otázkou „zda“, ale otázkou „jak“. Náboženství mají jak známo nesmírný motivační potenciál. Mohou vést k eskalaci napětí i k jeho zmírňování. Tato dvojsečnost náboženské motivace může z živých náboženských tradic učinit strůjce míru a budovatele spravedlivé společnosti, nebo na druhé straně podněcovatele nesnášenlivosti, fanatismu a násilí.

Otázka mezináboženského dialogu je tudíž otázkou nanejvýš praktickou. Nejde o intelektuální hobby hrstky nadšenců. Má-li pravdu velký stoupenec dialogu H. Küng, buď spolu povedeme dialog, nebo po sobě budeme střílet. Naléhavou potřebu interkulturního a mezináboženského dialogu dnes pociťuje většina křesťanských teologů. Co to vlastně ale dialog je? Jaké by měly být jeho cíle? Jaké předpoklady? V jakých kontextech a na jakých platformách by měl být dialog veden? O odpovědi na tyto otázky se pokouším v závěr práce.

Domnívám se, že jsem v této práci nastínil nové odpovědi na položené naléhavé otázky. Jistě nebylo možné na poměrně malé ploše doktorské disertační práce jít do hloubky v oblastech, jichž se práce dotkla. Ale doufám, že jsem alespoň nastínil směr, kterým by se další promýšlení tématu mohlo ubírat.

Autor vidí perspektivu náboženství, a v našem kulturním kontextu křesťanství v dialogu se soudobou vědou, s jinými světovými náboženstvími a v otevřenosti vůči ostatním společenským vědám. Budeme-li chtít rozumět současnému člověku, který žije stále více v „informační společnosti“, budeme se muset obírat i těmito vědeckými disciplinami. Nicméně ve shodě s mnoha současnými vynikajícími vědci se domnívám, že intelekt i budoucnost člověka budou v nejbližších desetiletích ovlivňovat nejvíce biologické vědy a sociální vědy. A my křesťané musíme být na tyto trendy připraveni.

Autor se přiznává, že má velmi blízko k prof. Hansi Küngovi a jeho Nadaci Světový étos (Stiftung Weltethos) v Tübingen, s ním hodlá spolupracovat na díle této nadace v České republice.

Velká část práce je věnována na doporučení Prof. ThDr. Zdeňka Kučery ekumenickému dialogu křesťanských církví a zejména zapojení ČČSH do aktuálního dění na tomto poli. Ekumenický dialog je v současnosti neméně důležitý jako dialog mezináboženský, ba na formování identity nově se rodící multikulturní Evropy může mít zcela zásadní význam. Jsem rád, že díky pochopení a ochotě přednostky odboru pro vnější vztahy Ústřední rady

CČSH Mgr. Hany Tomzarové jsem mohl citovat také nejaktuálnější usnesení ÚR a práce obsahuje zcela aktuální údaje o osobnostech, které reprezentují církev na poli ekumenické spolupráce.

Jmenný rejstřík

A

Alheit, Petr	38
Anastasios	133
Apel, Karl-Otto	61
Ariarajaha, Seevaratnam Wesley	103
Aristoteles	119, 120, 126
Assman, Jan	63, 66
Atlan, Henry	58, 67
Augustinu, Aurelius	63, 120, 121, 126
Austin, James	96, 97

B

Barth, Karl	79, 80, 81, 98, 103, 107, 113, 135
Barz, Heiner	31
Bauckham, Richard	61
Bauer, Hannes	37
Bauman, Zygmund	46
Beckford, James A.	48, 49
Benedikt XV.	122
Berger, Peter	96, 97, 98
Blaha, Josef	123
Bloch, Maurice	52
Blumenberg, Hans	29
Boenhoeffer, Ditrich	79
Boublík, Vladimír	87
Brent, Charles	122
Brož Luděk	81
Brunner, Emil	78
Buber, Martin	123, 124
Bulgakov, Michail	56
Buttová, Jindřiška	130

C

Calvin, Jean	81
Carreretová, Květa	129
Clooney, Francis Xavier	100,
Cobb, John B.	112, 114
Colin, Williams	134
Čáp, Jiří	129, 130
Červený, Vladimír	130
Čumplová, Gabriela	129

D

Dahm, Karl Wilhelm	28
Dalles, John	124, 125
D'Costa, Gavin	109
De Clermont, Jean-Arnold	133
Deleuze, Gilles	53, 54, 55, 56
Derrida, Jacques	84
Descartes	121
DiNoia, Joseph A.	113, 114, 115
Drtina, Prokop	121
Duerr, Hans Peter	46
Dumouchel, Paul	58
Duns Scotus	121
Dupuis, Jacques	115, 116

E

Ebertz, Michel	33
Eliade, Mircea	120
Elias, Norbert	45
Englert, Rudolf	39
Enzensberger, Hans Magnus	47, 68, 69
Exner, Ferdinand	124

F

Farský, Karel	118
Feuerbach, Ludwig	80, 123
Fichte, Immanuel Hermann	121, 123
Foucault, Michel	53, 54, 60
Frank, Manfréd	55
Frýdl, David	129
Funda, Otakar A.	82

G

Gadamer, Hans-Georg	114
Geertz, Clifford	96, 97
Giddens, Anthony	46
Girard, René	58, 65
Gräb, Wilhelm	30, 41,

H

Hamann, Albert	123
Hanson, Anthony Tyrrel	63
Hašková, Lucie	129
Hauerwas, Stanley	43
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich	121

Heidegger, Martin	83, 114
Heim, S. Mark	78, 99
Hejdánek, Ladislav	120
Herder, Johann Gottfried	123
Herodes	56
Hick, John	50, 89, 91, 107
Hildegarda z Bingen	34
Hitler, Adolf	53
Hník, Maria František	119, 125
Hobza, Radek	130
Höhn, Hans-Joachim	21, 29
Horyna, Břetislav	119
Hošek, Pavel	89
Hromádka, Josef Lukl	127
Hron, David	141
Humboldt, Wilhelm von	123
Husserl, Edmund	122

I

Isberg, Dean Margaretce	133
-------------------------	-----

J

Jan Pavel II.	105
Jan z Patmu	52
Janák, Antonín	130
Jones, L. Gregory	59
Juergensmeyer, Mark	48, 52

K

Kaifáš	42
Kant, Emmanuel	45, 121
Kärkkäinen, Veli-Matti	107
Keith, Clemets	134
Kehl, Medard	29
Keřkovský, Pavel	18
Kierkegaard, Søren	80, 121
Klaassen, Walter	63
Klaassen, William	62
Knitter, Peter	81, 89
Kobrlé, Boris	130
Košíčková, Světlá	141
Koukalová, Jana	129
Kraemer, Hans	80, 103
Krajčíríková, Jana	132
Küng, Hans	49, 50, 51, 86, 111, 113, 114, 118
Kuschel, Karl-Josef	51, 84

L

Lapide, Pinchas	122
Levinas, Emmanuel	123
Lindbeck, Georg A.	97, 98, 113
Luhmann, Niklas	27

M

MacIntyre, Alasdair	55
Marcel, Gabriel	124
Martiš, Zdeněk	130
Midas	126
Michnáč, Tomáš	141
Mikulecká, Eva	130
Milbank, John	59, 65
Miller, James E	56
Mlýnková, Miroslava	130
Moltmann, Jürgen	64, 110, 113, 114
Moural, Josef	121

N

Navrátil, Pavel	130
Nietzsche, Friedrich	52, 53, 60
Novák, Miroslav	127
Nüchtern, Michael	35

P

Paden, William E.	97
Panikkar, Raimon	122
Pannenberg, Wolfhart	108
Pascal	80, 121
Patočka, Jan	122
Pavel z Tarzu	52
Pavel VI.	104
Pavlincová, Helena	119
Pilát	42
Platon	119, 120, 126
Pospíšil, Bohuslav	127
Pospíšil, Ctirad Václav	87
Poláková, Jolana	118, 122

R

Rahner, Karl	84, 87, 106
Reiser, Konrád	132
Richards, Glyn	82
Rosenzweig, Franz	124
Rubenstein, L. Richard	47, 48

Rutle, Otto 125

S

Samarthy, Stanley Jedidiah 103
Sázava, Zdeněk 130, 141
Schelling, Friedrich Wilhelm Jos. 83
Schulze, G. 27
Silná, Eliška 130
Silný, Jiří 142
Söderblom, Nathan 123
Sobotka, Milan 121
Sokol, Jan 120
Sokrates 119
Spásat, Alois 125
Suchocki, Marjorie Hewitt 70
Šandera, Petr 129

T

Tenbruck, Fridrich 26
Tillich, Paul 82, 83
Tomáš Akvinský 120, 126
Tonzur, David 129, 130, 141
Tonzarová, Hana 129, 135. 141
Toulmin, Stehen 44
Troeltsch, Ernst 79
Tracy, David 114
Trtík, Zdeněk 125

V

Vaníček, Jiří 130
Vetlesen, Arne Johan 47
Visser'Hooft, Willem Adolph 124

W

Wanderfels, Hans 75
Weber, Max 21
Weber, Otto 79
Wiederkehr, Dietrich 33
Williams, James G. 60
Wittgenstein, Ludwig 96, 97, 98, 113

Z

Zapletal, Robert 129
Znoj, Milan 121

Použitá a citovaná literatura

ALHEIT, Peter: *Religion, Kirche, Lebenslauf*. Überlegungen zur 'Biographisierung' des Religiösen, v: *Theologia practica* 21 (1986) s. 131

APEL, Karl-Otto: *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988, 487 s., ISBN 3-518-57924-X Gewebe

ARENDT, Hannah: *O násilí*, přel. Petr Fantys, Praha, Oikúmené, 2004. Orig.: *On Violence*. 78 s., ISBN 80-7298-126-5

ASSMANN Jan: *Aspekte einer Theorie des unkommunikativen Handelns*, in: *Kultur und Konflikt*, ed. Jan Assmann and Ditrich Harth, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990, 460 s., ISBN 3-518-11612-6

ASSMANN Jan: *Kultura a paměť: písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku*, přel. M. Pokorný, Praha, Prostor, 2001. Orig. *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, 317 s., ISBN 80-7260-051-6

ASSMANN Jan: *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel*, Themen LII, ed. Heinrich Meuer, München, Carl Friedrich von Siemens Stiftung, 1992, 325 s., ISBN 3-406-36088-2 Gewebe

ATLAN Henry: *Founding Violence and Divine Referent*, in: *Violence and Truth. On the Work of René Girard*, edited by Paul Dumouchet, Stanford, Stanford University Press, 1988, 198-208, 281 s., ISBN 2-85978-256-7

AUGUSTINUS Aurelius, *O obci Boží*, přel. J. Nováková, Praha, Vyšehrad, 1950, 693 s., ISBN -

BARZ, Heiner: *Religion ohne Institution? Der sozialwissenschaftlichen Forschung*, Leverkusen 1995, 321 s., ISBN 3-8100-0993-8 Bd. 1

BAUCKHAM, Richard: *The Theology of the Book of Revelation, New Testament Theology*, ed. James D. G. Dunn, Cambridge, University Press, 1993, 169 s., ISBN 0-521-35610-5 geb.

BAUMAN, Zygmund: *Modernita a holocaust*, přel. J. Ogrocká. Orig. *Modernity and the Holocaust*, Praha, Sociologické nakladatelství, 2003, 331 s. ISBN 80-86429-23-7

BAUMANN, Zygmund: *Úvahy o postmoderní době*, přel. M. Petrusek, Praha: Sociologické nakladatelství, 1995, s. 165, ISBN 80-85850-12-5

BECKFORD, James A.: *Religion and Advanced Industrial Society*, London, Undin Hyman, 1989, s. 189, ISBN 0-04-301228-0

BEYERHAUS, Peter: *Mission in urchristlicher und endgeschichtlicher Zeit*, in: *Eine Welteire Religion?*, Asslar: Schulte&Gertl 1989, s. 318, ISBN 3-87739-775-1

BLAHA, Josef: *Tóra a moderní židovská filosofie*, Dobrá kniha, Trnava, 2002, s. 160, ISBN 80-7141-402-6

BLOCH, Maurice: *Prey into hunter. The Politics of Religious Experience*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, s. 117, ISBN 0-521-41154-8 geb.

- BLUMENBERG, Hans: *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt 1986, s. 378, ISBN 3-518-57725-5
- BONHOEFFER, Dietrich: *Na cestě ke svobodě*, Praha, Vyšehrad 1992, s. 189, ISBN 80-7021-081-8
- BOUBLÍK, Vladimír: *Teologie mimokřesťanských náboženství*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří, 2000, s. 390, ISBN 80-7192-481-4
- BROŽ, Luděk: *Cesta Karla Bartla*, ÚCN - Kalich, Praha 1988, s. 171, ISBN -
- BRUNNER, Emil: *Offenbarung und Vernunft*, Zwingli Verlag, Zürich, 1941, s. 320, ISBN -
- BUBER, Martin: *Já a Ty*, Votobia, Olomouc, 1995, s. 163, ISBN 80-7017-020-4
- BULGAKOV, Michail: *Mistr a Markétka*, přel. A. Svobodová, Praha, Lidové nakladatelství, 1987, s. 260, ISBN 80-85769-54-9
- CALVIN, Jean: *Institute*, 1936
- COBB, John Boswell: *Beyond pluralism*, Orbis, New York, 1990, s. 189, ISBN 1-57075-271-0 pbk
- DAHLM, Karl Wilhelm: *Sonntags nie? Die Zukunft des Wochenendes*, Frankfurt/New York, 1989, s. 214, ISBN 3-593-34154-9
- D'Costa Gavin: *The meeting of religions and the Trinity*, Orbis, New York, 2000, s. 187, ISBN 0-567-08730-1
- DELEUZE, Gilles: *Kleine Schriften*, Berlin, Merve, 1980, s.128, ISBN 3-88396-015-2
- DELEUZE, Gilles: *Nietzsche a filosofie*, přel. Č. Pelikán aj. Fulka, Praha, Hermann & synové, 2004, Orig.: Nietzsche und die Philosophie, s. 343, ISBN -
- DiNoia J. A.: *Pluralism theology of religions*, Catholic University of America Press, Washington D.C., 1995, s. 199, ISBN 0-8132-0763-0 geb.
- DRTINA, František: *Dějiny filosofie I.*, Laichter, Praha 1914, s. 608
- DUERR, Hans Peter: *Obszönität und Gewalt: Der Mythos vom Zivilisationsprozeß*, Frankfurt, Suhrkamp, 1993, s. 741, ISBN -
- DUMOUCHEL, Paul: „Introduction“, in: *Violence and Truth. On the Work of René Girard*, ed. Paul Duchouchel, Stanford, Stanford University Press, 1988, s. 221, ISBN 2-89489-042-7
- DUPUIS, Jacques: *Christianity and religions, komplementarity and konvergence*, Orbis, New York, 2002, s. 410, ISBN 2-204-06950-7
- EBERTZ, Michael N.: *Die Erosion der konfessionellen Biografie*, v: WOHLRAB-SAHR M., Biografie und Religion. Zwischen Rituál und Selbstsuche, Frankfurt/New York, 1995, ISBN 1432-3265
- ELIADE, Mircea: *Posvátné a profánní*, ČKA, Praha, 1994, s. 155, ISBN 80-85795-11-6

- ELIAS, Norbert: *The Civilizing Process. The History of Maners and State Formation and Civilization*, Oxford, Blackwell, 1994, s- 166, ISBN 0-7456-1276-8
- ENGLERT, Rudolf: *Christlicher Glaube als Lebensstil*, Stuttgart 1996, s. 322, ISBN 3-17-014412-X
- ENZENSBERGER, Hans Magnus: *Aussichten auf den Bürgerkrieg*, Frankfurt, Suhrkamp, 1993, s. 97, ISBN 3-518-40769-4
- FOUCAULT, Michel: *Dějiny sexuality*, přel. Č. Pelikán, Praha, Hermann & synové, 1999. Orig.: *History of Sexuality. Volume I. Introduction*, s- 189, ISBN -
- FOUCAULT, Michel: *Power/Knowledge. Selected Interview and Other Writings 1972-1977*, New York, Pantheon Books, 1980
- FOUCAULT, Michel: *The Ethic of Care of the Self as a Prakteice of Freedom*, in: *The Final Foucault*, ed. James Bernauer and David Rasmussen, Cambridge, MIT Press, 1988
- FRANK, Manfréd. *Co je neostrukturalismus?* Přel. M. Petříček, Praha, Sofis 2000. Orig.: *Was ist Neostrukturalismus?* S. 433, ISBN 80-902785-1-5
- FUNDA, Otakar A.: *De profundis*, Knížnice filosofických textů FF UK, Praha 1997, s. 362, ISBN 80-86039-31-5
- GEERTZ, Clifford.: *Interpretace kultur*, Slon, Praha, 2000, s. 565, ISBN 80-85850-89-3
- GRÄB Wilhelm: *Auf den Spuren der Religion. Notizen zur Lage und Zukunft der Kirche*, in: *Zeitschrift für evangelische Ethik* 39 (1995)
- GIDDENS, Anthony: *The Kation-State and Violence*, Berkeley, University of Kalifornia Press, 1985, s. 402, ISBN 0-7456-0006-9
- GIRARD, René: *The Scapegoat*, Baltimore, The Johns Hopkána University Press, 1986, s. 302, ISBN 3-545-25069-5
- GIRARD, René: *Things Hidden Since the Foundation of the Word*, Stanford, Stanford University Press, 1987, s. 492, ISBN 2-246-00583-3
- HANSON, Anthony Tyrrel: *The Wrath of the Lamb*, London, SPCK, 1957, s. 393, ISBN -
- HAUERWAS, Stanley: *In Praise of Centesimus Anus*, in: *Theology* 95 (1992)
- HEIM, S. Mark: *Salvations: Truth and Diference in Religion*. Orbis, New York, 1995, s. 242, ISBN 1-570-75040-8
- HEIM, S. Mark: *Depth of the Riches: A Trinitarian Theology of Religious Ends*, Eerdmans, Grand Rapids, 2001
- HEJDÁNEK, Ladislav: *Filosofie a víra*, Oikumene, Praha, 1999, s. 255, ISBN 80-86005-66-6
- HICK, John: *An Interpretation of Religion. Human Response to the Transcendent*, New Haven, Yale University Press, 1989, s. 412, ISBN 0-333-39488-7
- HICK, KNITTER: *The Myth of Christian Uniquennes*, Orbis, New York, 1987
- HNÍK M., František, *Církev v čase rozhodování*, Blahoslav, Praha 1956, s. 383

HÖHN, Hans-Joachim: *GegenMythen. Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart*, Freiburg/Basel/Sien 1996; s. 150, ISBN 3-451-02154-4

HÖHN, Hans-Joachim: *Vernunft, Glaube, Politik. Reflexionsstufen einer Christlichen Sozialethik*, Paderborn 1990, s. 208-225, s. 296, ISBN 3-506-70230-0

HOŠEK, Pavel: *Inkluzivismus C. S. Lewise*, in Křesťané a jiná náboženství, ISBN 80-7255-040-3

JONES, L. Gregory: *Embodying Forgiveness. A Theological Analysis*, Grand Rapids, Eerdmans, 1995, s. 313, ISBN 0-8028-0861-1

JUERGENSMEYER, Mark: *The New Colt War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*, Berkeley, University of Kalifornia Press, 1993, s. 315, ISBN -

KANT, Emmanuel: *On History*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1963

KÄRKKÄINEN Vali-Matti: *An Introduction to the Theology of Religions*, Inter Varsity Press, Illinois, 2003, s. 197, ISBN 0-7546-3645-3

KEHL Medard: *Eschatologie*, Würzburg 1986, s. 173, ISBN 3-451-27015-3

KLAASSEN, Walter: *Vengeance in the Apocalypse of John*, Catholic Biblical Quarterly 28, 1992, s. 150, ISBN 0-8191-8506-X

KLAASSEN, Walter, ed., *Anabaptism in Outline*, Scottdale, Herold Press, 1992, s. 112, ISBN 0-8361-3577-6

KNITTER Paul Francis: *Introducing Theologie of Religions*, New York, Orbis, 2002, s. 242, ISBN 978-1-57075-627-6

KÜNG, Hans et al.: *Christentum und Weltreligionen, Islam*. München, Piper 1994, s. 203, ISBN 3-492-11980-5

KÜNG, Hans and KUSCHEL Karl-Josef, ed.: *Prohlášení ke světovému étosu: deklarace Parlamentu světových náboženství*, přel. K. Osolobě, CDK, Brno 1997, Orig.: A Global Ethic. The Declaration of the Parliament of the World's Religions

KÜNG, Hans: *Světový étos, Projekt*, Archa, Zlín 1992, Orig. Projekt Weltethos, s. 129, ISBN 80-900249-4-7

KÜNG, Hans: *Být křesťanem, Křesťanská výzva*, Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno 2000, s. 295, ISBN 80-85959-76-3. Orig. Die christliche Herausforderung

LAPIDE, Pinchas, PANIKKAR, Raimon: *Míníme téhož Boha?* Vyšehrad, Praha, 2003, s. 84, ISBN 80-7021-670-0. Orig.: Meinen wir denselben Gott?

LEVINAS, Emanuel: *Existence a ten, kdo existuje*, Oikumene, Praha 1997, s. 85, ISBN 80-86005-36-4

LUCKMANN Thomas, Berger Peter L.: *Sociální konstrukce reality*, přel. Jiří Svoboda, Orig. The Social Konstruktion of Reality, Brno, CDK 1999, ISBN 80-85959-46-1

MacIntyre, Alasdair: *Three Rival Version of Moral Enquire: Encyklopaedia, Genealogy, and Tradition*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1990, ISBN 3-445-02318-2

MILBANK, John: *Theology and Social theory. Betone Secular Reason*, Oxford, Blackwell, 1990, s. 443, ISBN 0-631-14573-7

MILLER, James: *Passion of Michel Foucault*, New York, Simon & Shuster, 1993, s. 491, ISBN 0-00-255267-1

MOLTMANN, Jürgen: *The Dominy of God. Christian Eschatology*, Mineapolis, Fortress, 1996

MOLTMANN, Jürgen, *Bůh ve stvoření*, Centrum pro studium demokracie a kultury (ISBN 80-85959-25-9) a Vyšehrad (ISBN 80-7021-233-0, Praha 1999, s. 288. Orig. Gott in der Schöpfung.

NIETZSCHE, Friedrich: *Soumrak model čili kterak se filosofuje kladivem*, přel. A. Procházka, Praha, Kawana, 1993; Orig. Twilight of the Idols and the Anti-Christ, s. 93, ISBN -

NÜCHTERN, Michael: *Fluchtpunkt Erlebnis, Kirche in Konkurrenz*, Stuttgart 1997, s. 101, ISBN 3-874476-301-3

PADEN, William E.: *Bádání o posvátnu*, Masarykova univerzita Brno, 2002, str. 178, ISBN 80-210-2977-3

PANNENBERG, W.: *Grundfragen systematischer Theologie*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1993, 3 Bd., ISBN 3-525-52185-5

PAVLINCOVÁ, Helena, HORYNA, Břetislav: *Filosofie náboženství*, pokus o typologii, Masarykova univerzita, Brno, 1999, s. 250, ISBN 80-210-1978-6

POLÁKOVÁ, Jolana, *Filosofie dialogu*, Ježek, Praha 1995, str. 106, ISBN 80-85996-01-4

POSPÍŠIL, Ctirad Václav: *Různé přístupy křesťanů k ostatním náboženstvím*, in Křesťané a jiná náboženství, Návrat domů, Praha 4/2004, ISBN 80-7255-040-3

RACE, Alan: *Christians and Religious Pluralism*, Patterns in the Christian Theology of Religions, SCM Press, London, 2002, s. 228, ISBN 0-7546-0479-9

RAHNER, Karl: *Základy křesťanské víry*, Trinitas, Svitavy 2002, str. 635, ISBN 80-86036-38-3.

RICARD, R.: *The Population of Heaven: A Biblical Response to the Inclusivist Position on Who Will Be Saved*, Chicago, Moody Press, 1994

RICHARDS, Glyn: *Towards a Theology of Religions*, Routledge, London, 1989, s. 214, ISBN 0-333-64492-1

RUBENSTEIN, Richard Libman: *The Cunning of History*, New York, Harper, 1978, s. 358, ISBN 0-8018-4284-0

SANDERS, Paul J., *No Other Name: An Investigation into the Destiny of the Unevangelized*, Eerdmans, Grand Rapids, 1992, s. 468, ISBN 90-04-10648-0

SALAJKA, Milan: *Ekumenické kapitoly*, Husova československá bohoslovecká fakulta, Praha 1970, str. 79

SAUER, H.: *Abschied von der säkularisierten Welt?*, In Theologie-praktische Quartalschrift 143 (1995) 345.

- SCHULZE, G.: *Die Erlebnisgesellschaft der Gegenwart*, Frankfurt/New York 1992
- SOBOTKA, Milan, ZNOJ, Milan MOURAL, Josef: *Dějiny novověké filosofie od Descarta po Hegera*, Filosofický ústav AV ČR, Praha, 1994, s. 268, ISBN 80-7007-057-9
- SOKOL, Jan: *Čas a rytmus*, Oikumene, Praha 2004, s. 291, ISBN 80-86005-15-1
- SUCHOCKI, Marjorie Hewitt: *The Fall of Violence*. Orig. Sin in Relational Theology, New York, Continuum, 1995, s. 125, ISBN 0-687-02194-4
- TENBRUCK, Fridrich: *Der Fortschritt der Wissenschaft als Trivilisierungsprozess*, in: STEHR N./KÖNIG H., Wissenschaftssoziologie, Opladen 1955
- TILLICH, Paul: *Význam a dějiny náboženství pro systematického teologa*, in. Kuschel K. J., Teologie 20. století, Praha, Vyšehrad 1995, ISBN 80-7021-074-5, s. 662, Orig. *Die Theologie des 20. Jahrhunderts*
- TILLICH, Paul: *Lidské tážení po nepodmíněném*, 3K, Brno 1997, . Str. 45, In: Biblické náboženství a ontologie, Praha, Kalich 1990, s. 86
- TILLICH, Paul: *Biblické náboženství a ontologie*, Praha, Kalich 1990
- TOULMIN, Stephen: *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*, Frankfurt am Main: Sürkhamp 1991, s. 364, ISBN 3-518-58104-X
- TRACY, David: *Dialogue with the Other*, Eetdmans, New York, 1991, s. 123, iISBN 90-6831-208-1
- VETLESEN, Arne Johan: *Perception, empathy, and judgment. An Inquiry into the Procenditions of Moral Performance*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 1994, s. 391, ISBN 0-271-01012-6
- WANDERFELS, Hans: *Kontextová fundamentální teologie*, Praha, Vyšehrad 2000, s. 662, ISBN 80-7021-407-4. Orig. Kontextuelle Fundamentaltheologie, Paderborn 2000
- WEBER, O.: *Karl Barthus Kirchliche Dogmatik*, Buchhandlung des Erziehungsvereins, Neukirchen, 1950, s. 312
- WIEDERKEHR, Dietrich: *Individualisierung und Pluralisierung des Glaubens: Not und Chance der Kirchen*, Regensburg: Pustet 2000, s. 112, ISBN 3-7867-8356-X
- WILLIAMS, James G.: *The Bible, Violence, and the Sacred. Liberation from the Myth of Sactioned Violence*, Halley Forge, Trinity Press International, 1991, s. 288, ISBN -
- <http://www.wcc-coe.org> Světová rada církví
- <http://cec/kek.org> Konference evropských církví
- <http://leuenberg.net> Leuenberské společenství
- <http://ekumenickarada.cz> Ekumenická rada církví
- <http://ekumakad.cz> Ekumenická akademie Praha

Summary

Náboženství a postmoderní společnost

Tato doktorská disertační práce se zamýšlí nad významem křesťanské víry v dnešní, tzv. postmoderní společnosti. Jako podklad pro přemýšlení nad tímto tématem sloužila nejen teologické literatury evropské a americké provenience, ale také spisy filosofické. Velkým přínosem byly také práce sociologické a politologické.

Pozorujeme, jak jsou křesťanské církve u nás i v jiných zemích Evropy stále více zatlačovány na okraj svých společností a křesťané se stávají menšinami. Autora znepokojuje, že církve, zdá se, nepochopily znamení času. Nejsou schopny přitažlivým a přesvědčujícím způsobem přetlumočit základní důrazy křesťanské zvěsti, která po dlouhá staletí formovala život zejména evropského a severoamerického kontinentu. Neuvědomují si vážnost krize, do které se každým rokem hlouběji propadají. Krize o níž pojednávám, je patrná v tom, že církvím chybí takové pojetí Evangelia, které by se stalo živoucí silou údu sborů, obcí a farností a vyzařovalo z nich do všech oblastí společenského života.

Každý pokus určit společenskou pozici evropského křesťanství naráží na protikladné tendence a na vývoj plný kontrastů. To je základním znamením naší epochy. Modernu a vše, co v ní existuje, lze dostatečně pochopit jen tehdy, vezmeme-li v úvahu její protiklady a ambivalence. Součástí dialektiky osvícenství je, že modernu můžeme objasňovat pouze prostředky dialektiky. To platí i pro určení aktuálního vztahu křesťanství a společnosti v evropském i světovém kontextu.

Moderna či postmoderna se na první pohled jeví jako období, ve kterém dochází ke společenské „exkulturaci“ křesťanství. To by napovídalo závěru, že v moderně může obstát jen to, co odpovídá sekulárním podmínkám. Z této domněnky je pak často vyvozováno, že modernost a religiozita si buď konkurují, nebo se vylučují. K této tezi jsem se ve své práci nepřipojil a pokusil se zformulovat její vyvrácení. Nevycházel jsem tolik z „náboženství ohrožujících“, nýbrž spíše z „nábožensky produktivních“ tendencí současnosti a ptal jsem na to, jak k nim může přistupovat církev. Vycházel jsem přitom z toho, že existují nové sociálně kulturní konstelace, ve kterých se ptáme po náboženství. Tradičně jsou tyto konstelace spojovány se „zkušenostmi kontingence“. Tezí práce je, že ke „starým“ daným zkušenostem kontingence, které se rozvíjejí v proměnách a zlomových bodech lidského života (narození a smrt, vlna a utrpení), a které byly postoupeny tradičně náboženskému „zvládnutí“, přistoupily

nové „sociogenní“ danosti. „Nové“ otázky týkající se smyslu se vnucují na základě politicko ekonomického procesu moderny, na základě požadavků a nároků technicko průmyslové kultury: Jaké oprávnění stojí za možností popř. nutností lidské existence uhájit skrze výkon své místo ve společnosti? Co je smyslem lidského bytí, když se člověk stal nahraditelným, když na jeho místo může nastoupit kdokoli jiný (a když toto platí nejen v zaměstnání, nýbrž dokonce v osobních, intimních vztazích)? Jak může člověk překonat skutečnost, že jeho myšlenky, slova a činy ho nemohou udržet na světě věčně, a že smysl života, který si sám dal, je stejně tak vratký jako tento jeho původce?

Jak se má církevní křesťanství zachovat vůči tomuto náboženskému individualismu a pluralismu? Jedna odpověď souvisí s přesnějším zjištěním toho, jak dalece jsou lidé dnes náboženštití. To pak dále vede ke shromáždění informací o tom, co je dnes ještě obsahem náboženských přesvědčení a součástí náboženského vědomí. Z těchto studií můžeme konstatovat pozvolné mizení akceptace tradičních prvků křesťanské dogmatiky. Sem se řadí např. úpadek osobních představ o Bohu a pokles souhlasu s „eschatologickými“ články víry (týkajících se nebe, pekla, očistce). Následující úvahy sice přijímají výsledky těchto sociologických výzkumů, sledují však ještě jinou stopu. Neptají se, v co lidé věří, nýbrž jak věří. Jde v nich o vypátrání změn postojů, které lidé mají k obsahům náboženského vyznání. Dá se vypořádat proměna ve stanoviscích, která souvisí se společenskými převraty a změnami postojů? Jaké motivy vedou lidi dnes (ještě nebo znovu) k tomu, že jsou náboženštití? Co může dnes probudit zájem o náboženské myšlenky a symbolické úkony, sakrální prostory a duchovní tradice?

Základní teze, kterou je třeba rozvinout na tomto pozadí zní: Pluralizaci a diferenciaci sociálního života odpovídá na straně subjektu změna postoje vůči náboženství, kterou je možné charakterizovat „postavením subjektu do centra“, „estetizací“, „psychologizací“ a „orientací na požitky“. S touto tezí je spojeno ještě sociologickými studiemi zjištěné zostření tendencí k privatizaci a individualizaci náboženského chování. „Zostřením“ je zde míněno jak další setrvávání na dnes již zřejmých liniích proměn náboženského chování, tak i konfrontace se zavedenými církevními způsoby pohledu a s reakcí na tuto proměnu. Něco z toho by se mohlo zdát přehnané.

Paradigma „orientace na nitro“ a „vlastní zkušenost“ nacházejí svůj empirický odraz také v psychologizaci náboženské zkušenosti. Zdůraznění pocitu a návrat k mystickým tradicím poukazují na to, že horizont přijatelnosti pro akceptování náboženských názorových nabídek není založen příliš společensky; podpora tohoto akceptování je dána spíše v individuálně psychologicky určitelných souvislostech.

Člověk nemusí být odborníkem na komparativní religionistiku, aby si všiml, že jednotlivé náboženské tradice se od sebe významně liší. Liší se bohoslužebná místa: křesťané uctívají Boha v kostelech a modlitebnách, sikhové se modlí v garudvárách, hinduisté mají své chrámy a muslimové se k modlitbám a uctívání scházejí v mešitách. Často se liší i jejich oblečení a dokonce i jídlo. Nejhlubší rozdíly napříč náboženstvími však nejsou na rovině budov či jídla, nýbrž na rovině základního pohledu na svět, tedy v otázce, jak různá náboženství chápou povahu reality. Každé náboženství se vyjadřuje o povaze reality a o to, jak bychom na tuto realitu měli svým životem reagovat. Právě na této rovině nacházíme napříč náboženstvími nejvýznamnější rozdíly – stejně jako určité významné rysy podobnosti. Část práce je zaměřena na otázku pravdivosti v náboženství, zejména na problém protichůdných pravdivostních nároků mezi náboženstvími.

V práci jsem poukázal na některé nedostatky tradičních teologických schémat mezináboženských vztahů a pokusil se navrhnout alternativu, která (spolu se stoupenci tzv. filosofie dialogu) zdůrazňuje odpovědnost a pokoru tváří v tvář jinému jakožto základní etické východisko v oblasti teorie a praxe mezináboženských vztahů. Základem této alternativy je přesvědčení, že ve vztahu křesťanů k jiným náboženstvím by mělo dojít k důležité změně, snad dokonce k jakémusi „etickému zlomu“. Domnívám se, že nové promýšlení vztahu křesťanství k jiným náboženským tradicím je jedním z nejnaléhavějších úkolů současné teologie a zároveň, že toto promýšlení bude o mnohých křesťanů vyžadovat změnu smýšlení, tedy právě ten postoj, který biblická tradice označuje slovem *metanoia*.

Převážná část práce je věnovaná synchronnímu představení a kritickému zhodnocení základních paradigmat mezináboženského dialogu: a) exkluzivismu, b) inkluzivismu, c) pluralismu, d) postpluralismu. Mezi těmito paradigmaty není lineární chronologický či vývojový vztah, proto kladu důraz na jejich synchronní paralelitu.

Tomuto tématu jsem ve své práci věnoval tak velkou pozornost, neboť tato analýza mi poskytuje fundament pro promýšlení možností nejen mezináboženského dialogu ale také promýšlení etického základu, jenž je v bazálně shodný u všech velkých náboženských tradic, jak jsem ukázal v závěru v této práci. Jen poctivý přístup k mezináboženskému dialogu může být nosným základem ke spolupráci nositelů těchto významných duchovních proudů na vytváření a prosazování globálního světového étosu pro 21. století.

Sluší se připomenout, že v posledních desetiletích je stále zřejmější, že teologická reflexe mimokřesťanských náboženství a mezináboženských vztahů se nesmí zastavit na teoretické rovině, ani na rovině misiologické pragmatiky. Na mnoha místech dnešního světa přispívají náboženství k narůstání napětí, xenofobie, ba nejednou je nábožensky legitimováno

násilí a vykořisťování. Vzhledem k těmto skutečnostem a vzhledem k postupující globalizaci se teologové musí zabývat jinými náboženstvími nejen teoreticky, ale i prakticky. Multikulturní a multináboženský charakter většiny dnešních společností staví před křesťanské teology imperativ dialogu. Náboženské tradice už nikdy nebudou existovat ve vzájemné izolaci. Otázka interakce a vzájemného vlivu náboženských tradic dnes není otázkou „zda“, ale otázkou „jak“. Náboženství mají jak známo nesmírný motivační potenciál. Mohou vést k eskalaci napětí i k jeho zmírňování. Tato dvojsečnost náboženské motivace může z živých náboženských tradic učinit strůjce míru a budovatele spravedlivé společnosti, nebo na druhé straně podněcovatele nesnášenlivosti, fanatismu a násilí.

Otázka mezináboženského dialogu je tudíž otázkou nanejvýš praktickou. Nejde o intelektuální hobby hrstky nadšenců. Má-li pravdu velký stoupenec dialogu H. Küng, buď spolu povedeme dialog, nebo po sobě budeme střílet. Naléhavou potřebu interkulturního a mezináboženského dialogu dnes pociťuje většina křesťanských teologů. Co to vlastně ale dialog je? Jaké by měly být jeho cíle? Jaké předpoklady? V jakých kontextech a na jakých platformách by měl být dialog veden? O odpovědi na tyto otázky se pokouším v závěr práce.

Protože práce vznikla na půdě Husitské teologické fakulty Univerzity Karlovy, která připravuje duchovní na práci v Církvi československé husitské, byla v této práci věnována poměrně rozsáhlá 8. kapitola současnému zapojení této církve do ekumenického dialogu v České republice i ve světě. Poté co si Církev československá prošla nelehkým obdobím v době tzv. První republiky, nastala jí neméně složitá situace i po únoru 1948. Bohužel počátkem 60. let rezignovala na členství v nově vzniklé Světové radě církví. Dlužno však podtrhnout, že ihned po částečném uvolnění a po roce 1989 po změně politických poměrů v naší zemi se CČSH zapojila plně do práce evropských i světových ekumenických grémií.

Summary

Religion and the Postmodern Society

This PhD thesis is considering the importance of the Christian faith in today's so-called postmodern society. The basis for thinking about this topic was formed not only by European and American theological literature, but also by philosophical writings. Sociological and political works were also of great use.

We can observe how Christian churches are increasingly more pushed to the society's margin and Christians are becoming a minority in our country as well as in other European countries. The author is concerned that, as it seems, churches have not understood the omen of the times. They are not capable of conveying, in an attractive and persuasive manner, the basics of the Christian tidings, which have formed the life of the European and North American continent, in particular, for many centuries. They do not realise the seriousness of the crisis, which they are sinking into deeper every year. The crisis I am discussing is obvious in the fact that the churches lack such a concept of the Gospel, which would become a living strength of the congregations, communities and parishes and which would radiate from them into all areas of social life.

Every attempt to determine the social position of European Christianity runs up against conflicting tendencies and development full of contrasts. This is the basic sign of our era. Modernism and everything that exists in it can be properly understood only if we take into account its contrasts and ambivalence. The fact that we can explain modernism only by the means of dialectics is a part of the dialectics of the Enlightenment. This also applies to defining the current relation of Christianity and the society in the European and world context.

At first sight, modernism or postmodernism seems as a period in which Christianity is socially removed from culture. This would suggest the conclusion that only things corresponding to secular conditions may stand up in the modern times. This assumption leads to the conclusion that modernism and religiosity either compete with each other or exclude one another. I have not associated myself with this proposition in my work and I have tried to formulate its disproving. I have worked on the current "religiously productive" tendencies rather than on the "religiously dangerous" ones and I have asked how the church can approach them. My assumption is that new socially cultural constellations exist, in which we ask for religion. These constellations are traditionally connected to the "contingence

experience". The work's presumption is that new "sociogenic" determinateness has approached the "old" given experience of contingency, which develops in the transformations and break points of a human life (birth and death, guilt and suffering), and which are traditionally assigned to religious "handling". "New" questions regarding meaning are arising on the basis of the political and economic process of modernism, on the basis of demands and claims of the technical and industrial culture: What justification lies behind the possibility or necessity of human existence to assert its position in the society by performance? What is the purpose of human life, when the man has become replaceable, when anybody else can take his place (and when this does not apply only to work but also to personal, intimate relationships)? How can a man overcome the fact that his ideas, words and acts cannot keep him in the world forever, that the meaning of life, which he has chosen himself, is just as unstable as his creator?

How should church Christianity act against this religious individualism and pluralism? One answer is connected to more accurate findings of how much religious people are today. This then leads to gathering information about what forms the contents of religious beliefs today and what is a part of religious awareness. Based on these studies we can ascertain gradual disappearance of acceptance of the traditional elements of Christian dogmatics. This includes, for example, a decline in personal ideas of God and agreeing with "eschatological" elements of faith (regarding heaven, hell, purgatory). The following ideas accept the results of this sociological research; however, they also follow another path. They do not ask what people believe in, but how they believe. Their aim is to discover the changes in attitudes that people have towards the contents of religion. Can we observe a change in the views that is connected to the social revolution and changes in attitudes? What motives drive people today (still or again) to be religious? What can arouse interest in religious ideas and symbolic acts, sacral places and spiritual traditions?

The basic proposition that must be developed in this context is: On the part of the subject, pluralisation and differentiation of social life is matched by a changed attitude towards religion, which can be characterised by "placing the subject in the centre", "aesthetisation", "psychologisation" and "focus on pleasures". Findings of sociological studies also link this proposition to the aggravation of tendencies towards privatisation and individualisation of religious behaviour. In this context, "aggravation" means both further dwelling in now already apparent courses of changed religious behaviour, as well as confrontation with traditional religious perspectives and with the reaction to this change. However, some things might seem exaggerated.

The paradigms of “inside focus” and “own experience” are empirically reflected also in the psychologisation of religious experience. Emphasising emotion and returning to mystical traditions point to the fact that the horizon for accepting the offered religious opinions is not much socially based; the support for this acceptance is rather defined in individually and psychologically determinable context.

You do not have to be an expert on comparative religion studies to notice that individual religious traditions differ from one another significantly. The places of worship are different: Christians worship God in churches and chapels, Sikhs pray in Gurdwaras, Hindus have their temples and Muslims meet in mosques to pray and worship. Often their clothes and even food differ. However, the greatest differences among religions are not in the category of buildings or food, but at the level of the basic view of the world, i.e. in the question how different religions understand the nature of reality. Each religion has its opinion of the nature of reality and how we should react to this reality in our life. And it is at this level where we find the most substantial differences among religions – as well as some important aspects of similarity. A part of the work focuses on the issue of the truth in religion, particularly the problem of opposing demands on the truth among the religions.

In the thesis I have pointed to some drawbacks of the traditional theological constellations of inter-religious relations and I have tried to propose an alternative that emphasises (along with the advocates of the so-called dialogue philosophy) responsibility and humility when facing others as the basic ethic principal in the theory and practice of inter-religious relations. The essence of this alternative is the belief that an important change should occur in the relation of Christians towards other religions, perhaps even an “ethic break point”. I believe that the new consideration of the relation of Christianity to other religious traditions is one of the most urgent tasks of contemporary theology, and at the same time this consideration will require many Christians to change their way of thinking, i.e. the attitude defined by the biblical tradition as *metanoia*.

A predominant part of the work is devoted to a synchronous introduction and critical evaluation of the basic paradigms of the inter-religious dialogue: a) exclusivism, b) inclusivism, c) pluralism, d) postpluralism. There is no linear chronological or developmental relation among these paradigms; therefore I emphasise their synchronous parallelity.

I have paid so much attention to this topic in my thesis because this analysis gives me the fundament for considering the possibilities of not only the inter-religious dialogue, but also the ethic base, which is basically the same for all great religious traditions, as I have shown in the conclusion of this work. Only an honest approach to the inter-religious dialogue

can form a productive basis for the co-operation of the representatives of these significant spiritual trends on creating and asserting a global world ethos for the 21st century.

It should be mentioned that in the recent decades it has become increasingly more apparent that a theological reflection of non-Christian religions and inter-religious relations cannot stop at the level of theory or the level of missiological pragmatics. There are many places in today's world where religion contributes to the growth of tension, xenophobia, in several cases religion even justifies violence and exploitation. Due to these facts and due to the progressing globalisation, theologians must deal with other religions not only in theory, but also in practice. The inter-cultural and inter-religious nature of most contemporary societies places the dialogue imperative in front of Christian theologians. Religious traditions will no longer exist in mutual isolation. Today, the issue of interaction and mutual influence of religious traditions is not a matter of "whether", but a matter of "how". As we all know, religions have an enormous motivation potential. They can lead to an escalation of tension and also to its reduction. This double-edged nature of religious motivation may turn live religious traditions into initiators of peace and creators of a just society, or, on the other hand, instigators of intolerance, fanaticism and violence.

Thus the issue of the inter-religious dialogue is most practical. It is not just an intellectual hobby of few enthusiasts. If the great advocate of dialogue H. Küng is right, either we will hold a dialogue or we will shoot one another. Today, the pressing need for an inter-cultural and inter-religious dialogue is felt by most Christian theologians. But what is really a dialogue? What should its aims be? What are the preconditions? In what contexts and what platforms should the dialogue be held? I have tried to answer these questions in the conclusion of the thesis.

