

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

Husitská teologická fakulta

**Exkluzivita Božího zjevení podle Bible a jeho
vztah k některým světovým náboženstvím,
jmenovitě islámu a buddhismu**

Diplomová práce

Vedoucí práce:
Prof. ThDr. Ján Liguš ThD

Autor:
Bc. Ivan Stanko, Dis

Praha 2011

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

Husitská teologická fakulta

**Exkluzivita Božího zjevení podle Bible a jeho
vztah k některým světovým náboženstvím,
jmenovitě islámu a buddhismu**

**The exclusivity of God's revelation according
to the Bible and the relationship to other world
religions namely Islam and Buddhism**

Diplomová práce

Vedoucí práce:
Prof. ThDr. Ján Liguš, PhD

Autor:
Bc. Ivan Stanko, Dis

Praha 2011

Anotace

Diplomová práce „Exkluzivita Božího zjevení podle Bible a jeho vztah k ostatním světovým náboženstvím, jmenovitě islámu a buddhismu“ pojednává o srovnání náboženské zvěsti podle Bible se základními věroučnými pozicemi u jiných světových náboženství, konkrétně islámu a buddhismu. Pojednává o tom, zda Bible samotná si činí nárok na exkluzivitu, a také ve kterých oblastech je tato exkluzivita nejvíce patrná, a jaký má dosah do života věřícího. Tato práce také hledá, jaké jsou vztyčné body mezi duchovními principy islámu, buddhismu a křesťanství, jakož i s tím, které principy jsou naprosto odlišné a nepropojitelné. V závěru práce pojednávám o možnostech mezináboženského dialogu v rámci velkých světových náboženství.

Annotation

Diploma work “The exclusivity of God’s revelation according to the Bible and the relationship to other world religions namely Islam and Buddhism” is about comparison between the Biblical revelation and the basic faith statements of others religions particularly Islam and Buddhism. The work also tries to answer the question if the Bible expresses the exclusivity by itself and in which area the exclusivity is the most significant for the life of believers. The aim of this work is also to look for spiritual principles that could be common with other religions as well as the principles that lead to disconnection between these religions. In the end, the work is concerning the possible ways of inter religion discussion in the context of world religion systems.

Klíčová slova

náboženství, exkluzivita, islám, buddhismus, zjevení, Bible, Kristus, Korán, Buddha.

Key words

religion, exclusivity, Islam, Buddhism, revelation, the Bible, Christ, Koran, Buddha.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracoval samostatně a použil jen uvedené prameny a literaturu. Současně dávám svolení k tomu, aby tato diplomová práce byla umístěna v Ústřední knihovně UK a používána ke studijním účelům.

V Praze dne 15. června 2011

Ivan Stanko_____

Poděkování

Na tomto místě bych rád poděkoval předně svému vedoucímu práce, Prof. ThDr. Jánů Ligušovi, PhD., za trpělivou pomoc a výborné podněty, kterými mě neustále obohacoval, jakož i za velmi vstřícný přístup během školního roku.

Rád bych také poděkoval své ženě, která mi svým moudrým jednáním poskytla dostatek času, abych mohl tuto práci napsat.

Obsah

Úvod	9
1. Vymezení pojmů	10
1.1 Náboženství	10
1.2 Boží zjevení	11
1.2.1 Zjevení obecné (revelatio generalis)	12
1.2.2 Zjevení speciální (revelatio specialis)	12
1.3 Exkluzivita	12
2. Boží zjevení podle Bible a jeho exkluzivní charakter	14
2.1 Boží zjevení podle Starého zákona	14
2.1.1 Bůh jako Stvořitel	14
2.1.2 Boží vztah k člověku	15
2.1.3 Svrchovaný Bůh	17
2.1.4 Jedinečnost Božího jména	18
2.2 Boží zjevení v Novém zákoně	19
2.2.1 Zlomení moci hříchu	19
2.2.2 Kristova obět	21
2.2.3 Křesťanská zkušenost	23
2.2.4 Jedinečnost křesťanské víry	25
2.3 Boží zjevení v osobě Krista	25
2.4 Boží zjevení v osobě Ducha	27
2.5 Boží zjevení v Kristu v dějinách křesťanství	28
2.5.1 Kristus od christologických dogmat až po úsvit novověku	28
2.5.2 Osvícenské pojetí Božího zjevení v Kristu	29
2.5.3 Boží zjevení v Kristu v teologickém myšlení 20. století	30
3. Islám a jeho vztah k jedinečnosti Božího zjevení podle Bible	34
3.1 Stručné historické pozadí vzniku islámu	34

3.1.1 Život a dílo proroka Muhammada	34
3.1.2 Raná expanze prorokových myšlenek	35
3.2 Pět pilířů islámské víry	37
3.2.1 Svědectví – vyznání (šahada)	37
3.2.2 Modlitba (salát)	38
3.2.3 Dávání almužny (zakát)	40
3.2.4 Půst (saum)	41
3.2.5 Vykonání poutí (hadždž)	42
3.3 Exkluzivita Božího slova v kontextu náboženského učení islámu	43
3.3.1 Jedinost Boha	44
3.3.2 Zjevení	47
3.3.3 Člověk a jeho spasení	49
3.3.4 Etický rozměr	52
3.4 Společná základna pro dialog?	53
4. Buddhismus a jeho vztah k jedinečnosti Božího zjevení podle Bible	55
4.1 Duchovní východiska buddhismu.....	55
4.2 Osobnost Siddharthy Gautamy	57
4.2.1 Raný život Siddharthy Gautamy	57
4.2.2 Siddharthovo osvícení a proměna v Buddha	58
4.2.3 Buddhismus po Buddhovi	58
4.3 Čtyři základní pravdy Buddhova učení	59
4.3.1 První pravda - všechen život je utrpení	59
4.3.2 Druhá pravda - utrpení jest v touze	60
4.3.3 Třetí pravda – potlačení nevědomosti poznáním	61
4.3.4 Čtvrtá pravda – cesta osvobození	62
4.4 Exkluzivita Božího slova v kontextu náboženského učení buddhismu	63
4.4.1 Nejvyšší bytost - Bůh	64

4.4.2 Osvícení - zjevení	67
4.4.3 Vysvobození - spasení	68
4.4.4 Etický rozměr víry buddhismu.....	70
4.5 Shrnutí.....	73
5. Ekumenický aspekt	75
5.1 Křesťansko – islámský vztah v historickém kontextu	75
5.2 Křesťansko – buddhistický vztah v historickém kontextu.....	76
5.3 Efektivní cesty ekumenismu z pohledu religionistiky	77
5.3.1 Exkluzivismus	77
5.3.2 Inkluzivismus	78
5.3.3 Pluralismus	79
5.4 Efektivní cesty ekumenismu z pohledu teologa	79
5.4.1 Mít zájem – předpoklad dialogu	80
5.4.2 Minimalizace snah o konverzi druhého	80
5.5 Shrnutí kapitoly.....	81
Závěr	82
Použitá literatura	84
Resumé.....	89
Summary	89

Úvod

V této práci bych chtěl postavit biblickou zvěst a její exkluzivitu do kontextu dvou velkých náboženských systémů, jmenovitě islámu a buddhismu, s cílem zkoumat jejich vzájemný vztah.

Pro celou práci jsem si zvolil analytickou metodu jednotlivých náboženských tradic, pro níž jsem získával materiály čtením odborné literatury a dostupných pramenů s následnou komparací s biblickou zvěstí, jejíž hlavní metodou byla literární exegeze biblického textu.

V první části bych se chtěl pokusit jednoduše vydefinovat základní pojmy, vztahující se ke zkoumanému tématu, zjistit, zda biblická zvěst samotná se považuje za exkluzivní, a v případě, že ano, potom tuto exkluzivitu v biblickém textu vytýčit jak ve Starém zákoně, tak v Novém zákoně. Součástí tohoto zkoumání je také krátký historický pohled na to, jakým způsobem se na tuto biblickou exkluzivitu dívala církev, tedy jak se tato výjimečnost biblické zvěsti prosazovala v historicko – teologickém kontextu.

Ve druhé části bych chtěl stručně pojednat o historických okolnostech vzniku obou výše jmenovaných náboženství, poukázat na jejich dobovou podmíněnost a povahu jejich zakladatelů, kteří, jak se domnívám, vtiskli svým náboženstvím nezapomenutelnou podobu. Nedílnou součástí je také popis hlavních pilířů víry islámu a buddhismu.

Vzhledem k tomu, že biblické křesťanství, islám a buddhismus jsou příliš rozmanité duchovní směry, pokusím se systematicky vytýčit pouze ty nejobecnější prvky, pro které mají jednotlivá náboženství svůj výraz. Jsou to oblasti pojetí Boha, zjevení, spasení a etického rozměru víry. V těchto oblastech se pokusím najít jak oblasti společné, tak oblasti, ve kterých se biblická zvěst výrazně vzdaluje od obou směrů. V těchto oblastech, domnívám se, mohu předpokládat jistou exkluzivitu biblické zvěsti proti těmto náboženstvím

Závěrečná kapitola bych chtěl věnovat problematice ekumenismu, chci hledat východiska pro možnost společného dialogu jak z hlediska religionistického přístupu, tak z hlediska teologie.

Na konec úvodu bych chtěl říct, že tato práce by měla být výrazem mého vlastního zápasu o přibližování či nepřibližování se k ostatním duchovním tradicím, má být snahou o větší porozumění lidem těchto náboženství, stejně jako samotnému náboženskému jazyku těchto systémů.

1. Vymezení pojmů

Tato kapitola si klade za cíl seznámit čtenáře s významem jednotlivých pojmů, které se nejtěsněji vztahují ke zvolenému tématu, a které budu v této práci užívat. Samozřejmě je nutno mít na paměti, že vymezení téměř každého pojmu by mohlo být předmětem samostatné práce. Já se chci omezit pouze na nejzákladnější definice jednotlivých termínů. V současné době je běžné, že se různé pojmy používají ve významech, které mají jenom málo společného s původními významy těchto slov. Proto doufám, že tato kapitola pomůže vyjasnit, které obsahy si pod jednotlivými pojmy představují, čímž, jak doufám, pomůžu k srozumitelnějšímu pochopení celé práce. Vzniklý slovníček budu rozšiřovat v průběhu celé své badatelské práce.

1.1 Náboženství

Definice tohoto pojmu se zdá být velmi náročným úkolem, a to hlavně proto, že pojem náboženství má široké spektrum definovatelnosti, tzn. je možné k tomuto pojmu přistoupit z mnoha úhlů pohledu. V Novém zákoně se pro slovo náboženství používá řecký termín „εὐσέβειαν“, převážně ve významu osobní zbožnosti jako životního stylu, zbožného života. V listu Titovi se toto slovo objevuje ve spojitosti se systémem víry a pravdy (Titovi 1,1). V tomto kontextu připomínám, že pravda není otázkou po předmětném zkoumání, tedy co se má věřit, ale jak se má víra projevit v životě. Zbožnost podle Bible není tedy pouhým světovým názorem, ale je verifikovatelná způsobem našeho života. Zbožnost podle biblického modelu zdůrazňuje, že náboženství je a musí být spojeno těsně se životem. Projevuje se postojem k životu (1. Timoteovi 2,2)¹.

Budeme-li vycházet z etymologie tohoto slova, tedy latinského *religio*, budeme muset jít po stopách jeho chápání v historickém kontextu. Ivan Štampach ve své knize „Náboženství v dialogu“ připomíná chápání tohoto slova starověkými autory. Cicero odvozoval toto slovo od lat. *relegere*, znamenající znovu číst, Lactancius odvozoval toto slovo od lat. *religie*, znamenající znovu spojit, a Augustýn odvozoval toto slovo od lat. *reelegere*, znamenající znovu zvolit. Toto augustínovské pojetí bylo však hluboce motivováno jeho teologickým postojem.² V tom se však ukázala svízel teologicky motivované definice náboženství, neboť se opírala pouze o úzké porozumění a tím i vymezení tohoto pojmu. V dnešní komplikované a duchovně pluralitní společnosti se však stále více odklání od etymologického definování a

¹ Bible: Písmo Svaté Starého a Nového zákona. Ekumenický překlad. Všechny následující citace v této práci jsou použity ze stejného zdroje, tj. ekumenického překladu Bible.

² ŠTAMPACH, I. *Náboženství v dialogu: kritické studie na pomezí religionistiky a teologie*. s. 28.

hledají se přístupy komplexnější, které by byly schopny pojmut náboženství jako fenomén v širších společenských kontextech. Proto jsou navrhovány definice *funkcionálně motivované*, kde jde o to, zaobírat se náboženstvím jako procesem v lidské mysli, a roli náboženství v životech lidí i společnosti. E. Durkheim vymezuje definici náboženství jako „*jednotlivý systém přesvědčení a praktik, které mají vztah k věcem posvátným, tj. vyloučeným, zakázaným, seskupující jeho stoupence v jedno společenství, zvané podle něj církve.*“³

Tato definice sice vystihuje mnoho z podstaty náboženství, avšak podle mého názoru přílišně předpokládá ustálenou podobu společenského zřízení, ve kterém se náboženství realizuje. Náboženství je potom spojeno pouze s církví či organizací. Jako příklad mnohem obecnější definice náboženství uvádí Štampach E. Brunnera, který ji definuje jako „*starost člověka o to, aby našel oporu v nadpozemských silách a tak došel spásy.*“⁴ Spása je jistě diskutovatelnou otázkou například v různých východních náboženských směrech, ale obecně bych tuto definici považoval za nejobecnější definici náboženského snažení.

Dalším souvisejícím podpojemem je *křesťanské náboženství*, který ovšem budí určité rozpaky způsobené obavou, že křesťanská zvěst se halí do náboženského hábitu a tím ztrácí svoji svěžest. Na druhou stranu je potřeba uznat, že i „svrchované zjevení Boží“ je komunikováno prostřednictvím obecných náboženských jevů. K. Barth se ve svém dialektickém hloubání vyrovnává s fenoménem křesťanského náboženství tak, že „*Boží zjevení je skutečně Boží přítomnost, a tedy i Boží skrytost ve světě náboženského myšlení. Tím, že se Bůh zjevuje, skrývá se to božsky zvláštní v něčem lidsky obecném, božský obsah v lidské formě, a tedy to božsky jedinečné v něčem lidsky pouze svérázném.*“⁵ Teologie je podle Bartha postavena před problém náboženství, ať chce, či nikoliv.

1.2 Boží zjevení

Dalším podstatným pojmem je pojem *Božího zjevení*. Mám tady na mysli zjevení jako opakovaná lidská zkušenost, nikoliv zjevení jako obecný fenomén, ať už bude na něj pohlíženo z hlediska religionistiky, psychologie či jiných vědních oborů.

„*Tradiční křesťanský úzus většinou zjevením rozumí akt božího sebezjevení lidstvu a zároveň poznání Boha, které z toho božího aktu vyplývá.*“⁶

³ ŠTAMPACH, I. *Náboženství v dialogu: kritické studie na pomezí religionistiky a teologie*. s. 29.

⁴ Tamtéž.

⁵ ŠTEFAN, J. *Karel Barth a ti druzí: pět evangelických teologů 20 století. Barth – Brunner – Tillich – Althaus – Iwand*. s. 173.

⁶ MCGARTH, E., A. *Blackwellova encyklopedie moderního křesťanského myšlení*. s. 552.

Boží zjevení se nejčastěji v teologii dělí na *zjevení obecné* (revelatio generalis) a *zjevení speciální* (revelatio specialis).

1.2.1 Zjevení obecné (revelatio generalis)

Zjevení obecné je zjevení, kterému se také říká přírodní, či přirozené. Jde o to, jak se Bůh Stvořitel podepsal na svém stvořitelském díle, tedy na jeho vzniku a trvání a jakým způsobem může tento podpis identifikovat člověk, aniž by mu bylo známo jakékoliv další svědectví. V obecném zjevení můžeme Boha hledat v přírodě, dějinách, svědomí.

1.2.2 Zjevení speciální (revelatio specialis)

Tímto zjevením je myšlena komunikace Boha Hospodina a člověka v průběhu dějin spásy, počínající s postupným Božím sebeodhalováním jeho vyvolenému lidu Izraeli a končícím Boží inkarnací v Božím Synu Ježíši Kristu.

Profesor Liguš píše ve své publikaci k tématu Božího zjevení toto: „*Boží zjevení v Božích slovech a činech spojuje s dějinami. Písmo zvěstuje slova i činy Boží. To se dokazuje již v Božím jménu: JSEM KTERÝ JSEM (2. Mojžíšova 3,14). Bible je svědectvím o Božích činech spasení, o tom, že Bůh konal se svým lidem nové věci, že ho vysvobodil, vedl a přivedl až do zaslíbené země.... Vyústění všech činů zjevení se stalo v Pánu Ježíši Kristu, ve vtěleném věčném Slovu v jeho životě, utrpení a smrti na kříži, ve vzkříšení Pána Ježíše z mrtvých a v jeho oslavení.*“⁷

1.3 Exkluzivita

Exkluzivitou (od lat. předložky *ex* a *claudio*, což jest *uzavírat, zamykat, být omezený, předem stanovený; excludo, -ere, -clusi, -clusum*) rozumíme vzdalovat, vylučovat z něčeho.⁸ Exkluzivitou tedy rozumíme to, že dané náboženství má výlučný charakter, je speciální jak ve svém teologickém obsahu, tak ve svém náboženském projevu (hierofanii). Exkluzivita náboženství také předpokládá univerzální nárok na Boží zjevení. Teologickou výlučností chápeme „*dokonalou, závěrečnou eschatologickou a všeobecnou povahu smlouvy církve s Otcem zjeveným v Synu a nezastupitelnou a nutnou povahu poslání církve uskutečnění proměny lidského pokolení na Kristův lid.*“⁹

⁷ LIGUŠ, J. *Propedeutické systematicko – teologické reflexie o kresťanskej viere v Boha: dogmatika 1.* s. 49.

⁸ KOLEKTIV AUTORŮ. *Latinsko – český slovník.* s. 79, 167.

⁹ BOUBÍK, V. *Teologie mimokřesťanských náboženství.* s. 272 .

Z této definice je zřejmé, že v případě křesťanství nepůjde jenom o obsah náboženské zkušenosti, ale také o církev, která je nositelkou této zkušenosti a v níž se tato náboženská zkušenost odehrává.

2. Boží zjevení podle Bible a jeho exkluzivní charakter

Exkluzivitou Božího zjevení podle Bible mám na mysli fakt, že samotná Bible mluví na mnoha místech o jedinečnosti své vlastní zvěsti. Jedinečnost biblického zjevení znamená, že Bůh, který se rozhodl odhalit sebe sama mnohými způsoby, jenž jsou patrné od první knihy Bible Genesis až po poslední spis Zjevení, je jedinečný ve svém vlastním postavení, jakož i ve svém vztahu a jednání s člověkem. Ústředním pilířem jedinečnosti božího jednání ve vztahu ke světu je jeho jednání v inkarnaci, smrti a vzkříšení Ježíše Krista. Především zde bych chtěl najít biblickou látku, která hovoří o jedinečnosti a významu tohoto konání v dějinách člověka. Ostatní, ač neméně důležité aspekty Boží jedinečnosti podle Bible, vyvstanou na povrch právě v kontextu ostatních náboženství, která jsem si vybral.

2.1 Boží zjevení podle Starého zákona

Starý zákon nám ukazuje jedinečnost zjevení především v tom, že mluví o jediném Bohu, který jako Bůh Hospodin ve srovnání se všemi ostatními pojmy pro boha má svůj reálný obsah a význam. Bůh, který je skutečným Bohem Stvořitelem.

2.1.1 Bůh jako Stvořitel

Hned v úvodu knihy Bible najdeme záznam o stvoření nebe a země, který je třeba více než jako popisnou událost historického charakteru vnímat jako teologické vyjádření jedinečnosti izraelské víry v Boha. Genesis 1,1 – 3 uvádí:

„Na počátku stvořil Bůh nebe a zemi. Země byla pustá a prázdná a nad propastnou tůňí byla tma. Ale nad vodami vznášel se duch Boží. I řekl Bůh: "Bud' světlo!" A bylo světlo.“ Bůh svým slovem povolává všechno z ničeho (ex nihilo). Hebrejské slovo „בְּרָא“ se pro lidskou tvořivou činnost nikde nepoužívá.

„Již samo toto slovo vybavuje představu nové a předivné události. Boží stvoření je vskutku jedinečné a nesrovnatelné.“¹⁰ V chaosu, který vládne nad vším a ve všem, který je veškeré možnosti života nepřátelský, zní zponenáhlu Boží činné slovo, které chaos ovládá a mění jej v prostředí přející životu. *„Je to jedinečné zaslíbení, jimž se otvírá biblická zvěst. Zjevuje nám nejvlastnější plány stvořitelské: vytvořit dobré podmínky pro život a pro obecenství Boha a člověka“¹¹* Bůh Hospodin není božským řemeslníkem, který by pouze

¹⁰ KOLEKTIV AUTORŮ: *Starý zákon: překlad s výkladem. První kniha Mojžišova – Genesis*. s. 15 – 16.

¹¹ Tamtéž.

přetvářel věčnou hmotu, jako tomu věřili například pohanští filozofové. Jeho slovo je slovo, které není samo pro sebe, ale je vždy spojeno s dynamickým pohybem, skutkem. Tato myšlenka provází starozákonní zvěst od počátku do konce. V prorocích čteme, že Boží slovo se stalo, nikoliv řeklo. V této souvislosti bych pouze připomněl, že Boží slovo se právě pro toto konání, nikoliv mluvení, nemůže bezprostředně krýt s žádným posvátným textem, či knihou. Boží slovo je svobodný čin Boha ve prospěch člověka, který se za textem skrývá a skrze text se projevuje. V církvi je toto slovo spojeno s Duchem Svatým, který slovo Boží činí živé a aktuální pro naše konkrétní životní situace. „*Bible je inspirované Boží slovo v tom smyslu, že sám Bůh se váže svými sliby na toto slovo.*“¹² Duch Svatý, který působí, že biblická zvěst se stává Božím slovem působícím víru v našich srdcích, činí samotnou Bibli jedinečnou knihou, nikoliv jako literární či historické dílo, ale jako dílo, ve kterém je slyšet Boží hlas.

2.1.2 Boží vztah k člověku

Dalším podstatným rysem starozákonní zvěsti je skutečnost, že Bůh Hospodin, ač sám přesahující všechno naše chápání a naše možnosti (Deus totalliter aliter), se k člověku osobně sklání, aby mu vdechl život a aby s ním měl exkluzivní vztah, který je skutečností prostupující veškeré dějiny národa Izraelského stejně jako i církve. Prvně se o tomto faktu dovídáme již ve zprávě o stvoření.

V Genesis 2,7 – 8 čteme:

„*I vytvořil Hospodin Bůh člověka, prach ze země, a vdechl mu v chřípí dech života. Tak se stal člověk živým tvorem. A Hospodin Bůh vysadil zahradu v Edenu na východě a postavil tam člověka, kterého vytvořil.*“ Bůh Hospodin vytvořil člověka tak, že jej *zformoval* z prachu země. Hebrejské sloveso „יצר“ je používáno ve smyslu formovat, jako když hrnčíř formuje hlinu a dává jí takový tvar, aby sloužila jeho záměrům. Výraz *zformovat* vyvolává představu trpělivosti a péče (Izajáš 43,1; 45,9; 64,7), zároveň však ukazuje Boží svrchovanost (Jeremiáš 18,4 – 6) a závislost lidí na Hospodinu.

Sklonění Boha k člověku však nečiní člověka božského. Text dává jasné hranice biblické antropologie. Na jednu stranu je člověk tvořen podle obrazu Božího (Genesis 1,26), čímž mu dává Hospodin velikou hodnotu a rovněž úkol, ale na druhou stranu je tvořen z prachu země, aby bylo patrné, že člověk není bohem ani polobohem, ale jenom Bohu Hospodinu podřízeným stvořením. V tomto je patrná jedinečnost Božího zjevení o člověku, neboť se

¹² LIGUŠ, J. *Propedeutické systematicko – teologické reflexie o kresťanskej viere v Boha: dogmatika 1.* s. 74.

odlišuje ode všech mytologických nauk, které se snaží přiblížit člověka Bohu. Bible však mluví o nedílném spojení člověka a přírody. Přesto je člověk vyvýšen nad ostatní tvory a vsazuje jej do blízkého vztahu s Bohem Hospodinem. Toto je vyjádřeno obrazem vdechnutí života. Tím se stal živým tvorem. Hebrejské slovo „נְשַׁמַּת חַיִּים“ znamená *dech života*, který činí člověka živého stejně jako ostatní tvorstvo. Nemluví se tady o lidské duši, která by mohla žít jako samostatný princip oddělený od těla, kdy tělo je žalářem duše, jak tomu rozuměli v řeckém myšlení, například dobře reprezentovaným směrem, který se nazýval *gnosticismus*. Jedinečnost Božího zjevení je tedy v tom, že Bůh nejen stvořil člověka, ale s člověkem také neustále komunikuje.

V tom se stává Boží zvěst jedinečnou, že nemluví o Božím jednání jenom jako o historické události, ale o tom, že Bůh neustále promlouvá k člověku. Podstatou každého vztahu je komunikace. Komunikace Boha a člověka se děje především skrze Boží slovo, tzv. *verbální komunikaci*. Charakteristické znaky této verbální komunikace jsou podle knihy „Mezilidská komunikace – teologická propedeutika“:¹³

a) *srozumitelnost* – kdy člověk odpovídá v komunikačním procesu s Bohem proměnou svého konání a tím i svého života. Tuto srozumitelnost potvrzují všichni bibliční svědkové tím, že nejenom vyslechli, ale také byli poslušní tomu, co slyšeli. Tak např. praotec Abraham, který byl povolán k cestě, aniž věděl, kam jde, přesto šel v důvěře, že Boží řeč není omyl, který zazněl z člověka, ale je to dílo Boží.

b) *nesrozumitelnost* – kdy člověk může rozumět, ale nechce. Boží komunikace jde k srdci člověka, který ovšem ve svém vzdoru nemusí na toto Boží snažení odpovídat (Genesis 11,4 – 9; Exodus kap. 3 - 12).

c) *událostně* – kdy Boží slovo k člověku je vždy událostí, která se neopakuje, neboť je mluveno vždy do konkrétní situace, která se má pod váhou tohoto slova proměnit.

Dalším způsobem komunikace je *komunikace skutky*, kdy Bůh komunikuje tím, co učinil nebo co případně činí. Slovo Boží není slovem pravdivým proto, že je Božím, ale je Božím, protože se děje. Hospodin sám se prokazuje skutkem, krásně je to vyjádřeno ve známé preambuli k desateru:

„*Já jsem Hospodin, tvůj Bůh; já jsem tě vyvedl z egyptské země, z domu otroctví.*“ (Exodus 20,2) V tomto okamžiku Bůh deklaruje, že je to on, kdo první vstoupil do vztahu s člověkem a je to jen a pouze On, kdo učinil první krok a proměnil úděl utiskovaného člověka v člověka svobodného. Proto, aby takto člověk zůstal, je nutno držet se přikázání zachovávající život. S tímto a proto je také nutné číst a chápat celé desatero.

¹³ LIGUŠ, J. *Mezilidská komunikácia – teologická propedeutika*. s. 75.

I tato komunikace skutky však nemusí najít u člověka odezvu, jak tomu můžeme být svědky v listu Římanům 1,20 – 25.

Dalším způsobem komunikace Boha k člověku, na kterou se v různých dobách a i dnes často zapomíná, je *komunikace symboly*. Ve Starém zákoně vidíme, že symbolika měla vždy svoje místo v náboženském kultu Izraele. Tato symbolika se projevuje kdykoliv se mluví o *znameních*. Od duhy jako znamení smlouvy s Noem po světové povodni, přes obřizku jako znamení oddělenosti, krev jako znamení vykoupení a záchrany, měděného hada na poušti (Nechustám, v Numeri 21,9), až po kříž jako znamení smrti a vzkříšení jsou znamení nedílnou součástí náboženského života každého člověka i dnes. Bůh ponechal symboliku, protože je to člověku blízký způsob komunikace.

Bůh komunikuje s člověkem, aby člověk mohl žít. Jeho komunikace není jednostranná. Je to komunikace, která formuje člověka jednak tím, že ho napomíná, a jednak tím, že jej povzbuzuje. Krásným výrazem tohoto je řecký výraz slovesa „παρακαλέω“, které znamená přimlouvat se, napomínat, tedy mluvit, domlouvat z vedlejší koleje. To je podstatou Boží promluvy k člověku. Bůh jako přítel přichází k člověku ztracenému ve svém lidství, aby mu ukázal směr. Boží komunikace není ani jednostranný monolog. Bůh do této komunikace přizval člověka. V knihách Žalmů najdeme niterné volání zlomeného člověka k Bohu, který se nechce smířit se svojí těžkou situací jako s nějakým osudem, ale hledá u Boha vysvětlení své tíživé situace. Bůh je naprosto nezávislý na našem lidském konání, člověka naprosto převyšuje, i přesto však se k nám neustále sklání jako Bůh, jako „ὁ καρδιογνώστης“, tedy ten, který zná naše srdce (Skutky 15,8). Je to Bůh osobně angažovaný v dějinách spásy, jako i v konkrétních životních situacích člověka. Bůh však nekomunikuje jenom k člověku, ale také komunikuje jako „παράκλητος“ v sobě samotném o člověku. Bible uvádí Krista a Ducha Svatého do přímělných pozic, které mají mediační charakter mezi Bohem a člověkem (Jan 14,26; 15,26; 16,7; Skutky; 1. Janova 2,1).

2.1.3 Svrchovaný Bůh

Dalším faktem, který ukazuje na jedinečnost Božího zjevení ve Starém zákoně, je zjevení týkající se Boží svrchovanosti:

„Já jsem Hospodin a jiného už není, mimo mne žádného Boha není. Přepásal jsem tě, ač jsi mě neznal, aby poznali od slunce východu až na západ, že kromě mne nic není. Já jsem Hospodin a jiného už není. Já vytvářím světlo a tvořím tmou, působím pokoj a tvořím zlo, já Hospodin konám všechny tyto věci.“ (Izajáš 45,5 - 7)

Text v Izajášovi je napsán do situace, kdy Izrael je osvobozen a znovu je mu umožněno navrátit se zpět do své země královým ediktem z roku 538 př. K. vydaným pohanským králem Kýrem. V této souvislosti však přichází otázka, zda a jak by mohl být takový pohanský král nástrojem Božím. Bůh v této části knihy Izajáš připomíná, že není Bohem omezeným na určité místo, či určitý lid, a není Bohem, který by měl jakoukoliv pozici mezi ostatními pohanskými bohy. Hospodin je sám, jediný, mimo něho žádní bohové nejsou. Slova prorokova znamenají, že Hospodin je Pánem nad dobrem i zlem. Tvořením tmy označuje prorok skutečnost, že Bůh jedná pokojně ve prospěch těch, kdo mu věří a ve stejný čas donáší zkázu těm, kteří se mu protíví.¹⁴ Tato skutečnost, nad kterou pouze v bázni můžeme přemýšlet, nám vyobrazuje příběh faraona egyptského a Mojžíše.

Na počátku knihy Exodus čteme, že srdce faraona bylo zatvrzeno deseti ranami, ale všechno zlo i zatvrzení, které potkalo faraona, nebylo dílem nějakého jiného boha, ale dílem samotného Hospodina. Co pro faraona znamenalo zkázu, znamenalo vysvobození pro jeho lid. Podobně ani národy, které přitáhly, aby zpusťily Izrael, který byl těmto národům předtím vydán, nezůstaly bez viny, ale Hospodin na nich vykonal svůj soud. V tomto textu je také možné vidět hráz proti jakémukoliv dualismu, který byl blízký perským náboženským systémům. Tento dualismus stavěl na představě, že existují dvě sféry duchovního vlivu, dobrá a špatná. Tyto sféry proti sobě neustále musí bojovat s často střídavou úspěšností. Bůh Hospodin je jedinečným a svrchovaným Pánem a vládcem. Zlo ani jiní bohové nejsou pro biblického Hospodina partnery. Hospodin je králem nad dobrem i zlem a vše si používá k naplnění svého plánu s člověkem.

2.1.4 Jedinečnost Božího jména

Na dotaz tápajícího Mojžíše, který chce vědět, na koho se má odvolat, až mu nebude lid věřit a bude pochybovat o jeho úkolu vyvést v Hospodinově moci zotročený lid z Egypta, mu Hospodin odpovídá *JSEM KTERÝ JSEM* (אֲנִי אֲשֶׁר אֲנִי). Jelikož jsou obě hebrejská slova v imperfektu 1. os sg. s možným překladem v budoucím čase, bylo by možné toto přeložit také jako *BUDU KTERÝ BUDU*. Hospodin má s Mojžíšem takový blízký vztah, že mu toto jméno oznámí byť v podivuhodné formě.

„*Nejde tu o jméno, které by Hospodina jen odlišovalo od jiných bohů, a stavělo jej přitom s nimi na jednu rovinu, nýbrž o jméno, které vyjadřuje samotnou podstatu Boží.*“¹⁵ Jméno

¹⁴ KOLEKTIV AUROTŮ: *Starý zákon: překlad s výkladem. Izajáš. s. 286 – 287.*

¹⁵ KOLEKTIV AUTORŮ: *Starý zákon: překlad s výkladem. Druhá a Třetí Mojžíšova - Exodus - Leviticus. s. 30 - 31.*

Jahve způsobilo Izraelcům mnoho problémů, různě se opisovalo a nahrazovalo dle punktace, kterou se tetragram opatřoval. Běžně ze strachu ze zneužití tohoto jména jej Izraelci nevyslovovali, ale nazývali jej *Adonai* či *Adonai Elohím*.

Jedinečností biblické zvěsti Starého zákona je tedy to, že Bůh se rozhodl odkrýt svoji anonymitu a svěřit člověku něco málo ze své podstaty. Udělal to proto, že s člověkem vstoupil do vážného vztahu. Jméno v Izraeli se vždy spojovalo s tím, kým je daný člověk. *Jahve* je tedy Bohem, který zaručuje neměnnost, stálost, ale také naprostou svrchovanost a naprosté převýšení člověka, a to jak v přítomnosti, tak i v budoucnosti. Člověk Boha není schopen ovládnout ani jeho jménem. Bůh nebude sloužit člověku, který má neustálou touhu si věci a jevy kolem sebe pojmenovávat, a tím je také ovládat. V tomto duchu je to vysloveno také v knize Izajáš 42,8:

„Já jsem Hospodin. To je mé jméno. Svou slávu nikomu nedám, svou chválu nepostoupím modlám.“

2.2 Boží zjevení v Novém zákoně

V Novém zákoně najdeme především dva důležité pojmy, které se zabývají jedinečností spásných událostí v dějinách. Jsou to řecká slova „ἄπαξ“ a „ἐφάπαξ“. Všimněme si nyní, kde se následující termíny vyskytují a co znamenají.

2.2.1 Zlomení moci hříchu

Řecké slovo “ἐφάπαξ” znamená *najednou, jednou*, nebo také *navždy*. V kontextu Kristova díla se tento řecký termín objevuje v listu Římanům 6,9 -10:

„Vždyť víme, že Kristus, když byl vzkříšen z mrtvých, už neumírá, smrt nad ním už nepanuje. Když zemřel, zemřel hříchu jednou provždy, když nyní žije, žije Bohu. Tak i vy počítejte s tím, že jste mrtvi hříchu, ale živi Bohu v Kristu Ježíši.“ Zde je užito tohoto slova, aby byla zdůrazněna jednorázovost a definitivnost Kristovy oběti a touto smrtí dosaženého vykoupení.

„Kristova jednorázová smrt je praradigmatická a dynamicky působí i nadále pro nás. Jako Kristus, tak i člověk může totuto smrti zemřít pouze jednou, a stejně tak vstát z mrtvých pouze jednou.“¹⁶ Mluví-li apoštol Pavel o tom, že jsme umřeli hříchu, má tím bezpochyby na mysli, že se jedná o „*radikální odklonění se od hříchu a přikolnění se k Bohu. Kdo zemřel*

¹⁶ KITTEL, G. *Teologický slovník k Novej zmluve*. s. 69.

*totuto smrtí, ten – podle Pavla - žije jednou provždy, tzn. ve věčnosti společně s Kristem.*¹⁷ Apoštol Pavel užil tohoto tehdejší době známého příměru kvalitativní proměny života, která se jednorázově udává v životě toho, který přijal Krista, ke zkušenosti smrti. Kristus dokončil svoje vykupitelské dílo svojí smrtí na kříži. Svým vzkříšením však dal na srozuměnou, že ani smrt jej jako Božího syna nemůže trvale udržet pod svou mocí. Vzkříšení znamenalo jedinečné podrobení smrti pod moc Kristovu, nikoliv dočasný stav či historicky omezenou zkušenost, nýbrž událost mající věčný dosah. Mluví-li Pavel o Kristově umření hříchu, pak to neznamená, že by tím skoncoval Kristus s vlastním hříchem, ale to, že se s realitou lidského hříchu vyrovnal tím, že dal sebe sama jako výkupné, aby tím hřích odzbrojil, a tak jednou provždy zlomil jeho moc.

Hřích, ač je stále skutečností a člověk se s ním musí potýkat, již nemůže člověka ovládat jako konečná realita. Kristus oddělil věřící pro jedinečnou a věčnou spásu, díky své oběti, prolitím krve očistil přijímacího člověka od moci hříchu nikoliv pouze pro časnost, ale hlavně pro věčnost. Zlomil jho, které uzavřelo člověka do otroctví hříchu a následné smrtící odplaty. Naše víra vede k neopakovatelnému sjednocení se s osobou a dílem Krista (*communio cum Christi*).¹⁸ Jedná se o to, že srosteme s tím, nejen co je, ale také s tím, co znamená Kristova smrt. Karel Barth tímto srústem nazývá skutečnost, kdy *„Patříme k tomu velikému, co má původ v jeho smrti a pohřbu do té míry, že je o nás možno vážně říct: tam na Golgotě jsme zemřeli my sami, tam v oné zahradě jsme my sami byli pochováni.... To, co vyrůstá z jeho zmrtvýchvstání a k čemu patříme, to, do čeho jsme vrostli svým křtem je však právě nový život, v němž nyní od křtu, ne teprve máme chodit, nýbrž již chodíme, v němž kráčíme vstříc budoucnosti.*¹⁹ Sjednocení, které se koná s Kristem jak ve smrti tak ve vzkříšení, sjednocení, jehož vnějším vyznáním je křest, není pokračováním, ale vstupem do nového bytí. Je to událost, která není ohraničena v čase ani v prostoru, ale tyto kategorie naprosto překračuje, neboť svým rozměrem sahá ku věčnosti. Proto ono navždy (ἐφάπαξ) se díky Kristu a jeho pozvání do vzájemného společenství s ním vztahuje také na nás lidi, na naše lidství, na naši budoucnost. Kristova oběť na kříži je událostí, do které byl zaangažován také člověk, a která nemá pro lidskou situaci a lidský stav žádnou jinou alternativu. Z hlediska dějin spásy představuje tato událost jednou provždy platnou změnu, pod níž se mění celá perspektiva lidského života.

¹⁷ KITTEL, G. *Teologický slovník k Novej zmluve*. s. 69.

¹⁸ TORRANCE, D; TORRANCE, T. *Calvin's commentaries: the Epistles of Paul the Apostle to the Romans and to the Thessalonians*. s. 127.

¹⁹ BARTH, K. *Stručný výklad listu Římanům*. s. 66 – 67.

2.2.2 Kristova obět

O zcela jedinečném postavení Krista mluví text k Židům v 7,26 - 27:

„To je ten velekněz, jakého jsme potřebovali: svatý, nevinný, neposkrvněný, oddělený od hříšníků a vyvýšený nad nebesa, který nemusí jako dřívější velekněží denně přinášet oběti napřed za vlastní hříchy a pak teprve za hříchy lidu. Ježíš to učinil jednou provždy, když obětoval sebe sama.“

List Židům se dívá na Kristovu obět v kontextu dopadu na náboženský kult. Konkrétně se zabývá velekněžskou úlohou Krista. Slovo „ἐφάπαξ“ znovu ukazuje na jedinečnost Kristovy činnosti. Autor listu se v kapitolách 4 – 8 zabývá kněžstvím a zejména jeho kultickým významem. Kněz měl několik úloh, které přímo souvisely s jeho kněžským povoláním, neboli službou Bohu. V kultickém významu byl kněz především prostředníkem mezi svatým Bohem na straně jedné a hříšným člověkem na straně druhé. Celý chrámový kult byl jedním s důsledků ztráty přímého vztahu člověka s Bohem. Chrám si Bůh vyvolil jako místo, kde se může člověk znovu a znovu setkávat se svým stvořitelem tak, aby Bůh znovu a znovu mohl měnit úděl člověka. Přímým prostředníkem byl velekněz. Podle starozákonního přikázání byly všechny podmínky, za kterých mohl konat kněz svoji zprostředkovatelskou činnost, předem dány. Postava kněze a krále Melchisedeche jde však jakoby mimo tyto mojíšiovské řady pro izraelský kult uctívání Boha Hospodina. Zmínka o něm je v Genesis 14,18 – 20, kde jako kněžský král se vydal vstříc Abrahamovi, praotci Božího lidu, který se vracel z boje, aby mu požehnal, a posilnil jej nápojem a jídlem. Abrahám mu za to dává desátky své kořisti. Fakt, že není o tomto knězi známa genealogie, z něj činí nadlidskou bytost, jejíž kněžství je rovněž kněžstvím převyšujícím kněžství předepsané Mojžíšovým zákonem. Podle pisatele listu Židům je Melchisedech nadlidskou bytostí stejně jako Kristus. Jeho kněžstvím začíná nový kněžský řád, který převyšuje řád určený rodem Levijců. Tento řád je řádem, který vede až za řád předepsaný zákonem, tedy k době zrušení zákona i celého kultu chrámového uctívání Hospodina.²⁰ Pisatel k Židům vidí v Melchisedechově kněžství symbol věčné nutnosti, čímž se stává pravým předobrazem Kristovy kněžské role.

Jedinečnost Kristovy oběti se ukazuje ve verši 26, kde Kristus je velekněz, který zcela převyšuje starozákonní velekněze z rodu Levitů. Kristus je na jedné straně veleknězem, na straně druhé samotnou obětí. Ať velekněz či obět, obojí musí před Svatým Bohem obstát. Proto je Kristus „ἀμίαντος“, což je řecký výraz pro *neposkrvněnost, ryzost a čistotu*. Starý zákon přesně vymezoval požadavky na velekněze, kteří sloužili v chrámu. Ve 3. knize

²⁰ NOVOTNÝ, A. *Biblický slovník*. s. 412.

Mojžíšově v 16. kapitole čteme velmi podrobný návod, podmínky a okolnosti, za kterých mohl velekněz jednou za rok přinášet oběti smíření pro člověka s Bohem. Zvláštní požadavky se týkaly veleknězova oblečení, osobní přípravy, rituálních nástrojů a konečně také samotných obětí za hřích. Protože se mohl velekněz během přípravy na obětování kdykoliv poskvřnit, ať již vlastní činností nebo důsledkem poskvřnění někoho z rodiny, byla součástí přípravy také koupel a rituální očišťování.²¹ I přes dodržení všech nařízení si velekněz nemohl být jist tím, že je hoden předstoupit před Boha, proto ještě před obětováním za hřích lidu musel obětovat nejprve jednu oběť sám za sebe a potom za celý lid. Všechna nařízení měla jediný teologický smysl, a to ukázat, jak nezměrnou propast je nutno hříšnému člověku překonat, aby se mohl setkat se svatým Bohem; měla ukázat nezměrný rozdíl mezi Bohem, který je na nebi a člověkem, který je na zemi. Kristus však v tomto se stává jedinečným a neopakovatelným, že samotný je dokonalým člověkem, který je oddělen (κεχωρισμένος) od ostatních lidí. Toto oddělení však není myšleno tak, že by Kristus nebyl člověkem v plném smyslu tohoto slova. Kristovo lidství je plnohodnotné stejně jako Kristovo božství.

Vztahy mezi Kristovými přirozenostmi byly hlavními tématy prvních čtyř ekumenických koncilů a já se touto problematikou vzhledem k zaměření práce zabývat nebudu. Omezím se pouze na fakt, že Kristovo lidství podstoupilo veškeré utrpení našeho lidství, podstoupilo všechnu slabost člověka i všechno pokušení. Výsledek Kristova života je vítězství v poslušnosti Boha Otce, které otvírá jedinečnou cestu spásy pro člověka (srov. Římanům 5 – 21).

Oddělení Krista je oddělením od hříchu, oddělením pro svatého Boha, který by jinakost v tomto smyslu ve své svatosti nepřijal. Kristus je oddělen jako kněz pro tento neopakovatelný úkol a stejně tak jako oběť neopakovatelného významu (srov. Židům 9,12; 10,10).

Kněží z potomstva Aronova si sice mohli očistit své zevnějšky od vnější nečistoty, ale nemohli očistit svědomí, které člověk musí sebou nést každý den. Kristovo obětování se je unikátním aktem vnějšího i vnitřního očištění, a tím i smíření s Bohem.

„Díky tomuto formálnímu systému obětování byl Izraelcům opakovaně připomínán jejich pád, proto museli obětování neustále opakovat, aby znovu získali usmíření. Dílo Kristovo nás propouští z tohoto zkrušujícího mlýnského kola a získává pro nás věčné odpuštění.“²² Díky této jedinečné události Kristovy oběti smíme trvale přistupovat na to nejsvětější místo před Boha Hospodina. V tomto smyslu rozumíme jedinečnosti Kristová díla.

²¹ TIDBALL, D. *The Message of the Cross*. s. 68 – 70.

²² Tamtéž, s. 83.

„Kristova oběť tedy způsobuje bezprostředním způsobem naše posvěcení a dává mu jistou jednorázovou, která přísluší této oběti. Smíme a máme přistupovat před Boží trůn s nadějí, která neleží v člověku, ale v osobě a díle Kristově.“²³

Ještě více tuto myšlenku jedinečnosti a neopakovatelnosti najdeme pod významem řeckého slova „ἄπαξ“. Podle Kittelova slovníku je tento řecký pojem užíván v Novém zákoně pro „definitivnost křesťanského stavu a neopakovatelnost pokání.“²⁴

2.2.3 Křesťanská zkušenost

List židům v 6,4 - 6 mluví o jedinečnosti a neopakovatelnosti křesťanské zkušenosti, ve které se člověk stává *účastníkem Ducha svatého*, tedy zakouší milost odpuštění skrze Kristovu oběť a očištění od starého života. Právě proto, že jedině mocí Ducha svatého jsme schopni rozpoznat a přijmout zvěst evangelia. Osvícení (v. 4) naznačuje, že člověk žije bez zásahů zvenčí v temnotě vlastní mysli. Kristus je světlem, které prosvěcuje tmu, ve které tápe člověk ve svém přirozeném lidství (Jan, 1. kapitola).

Text o jedinečnosti zkušenosti s odpuštěním a očištěním od hříchu pod mocí Ducha svatého byl a je předmětem různých teologických sporů. V rané církvi byli tací, kteří tomuto textu rozuměli ve vysoce moralistním pojetí a tvrdili, že tato zkušenost je úzce spojena se křtem, a tudíž člověk, který byl pokřtěn, již nemůže počítat s odpuštěním v případě, že znovu bude hřešit.

„V době poapoštolské se rozumělo, že křesťan měl jedinou příležitost u pokání ve křtu, jenž mu dal očištění hříchu. Nové pokání není možné... Nechápal se dost, že má být pokáním celý křesťanův život. O odpuštění běžných hříchů ujišťovala večěře Páně.“²⁵ Tyto myšlenky vedly nakonec ke křestní praxi, která se oddalovala na poslední možnou chvíli před smrtí, aby bylo sníženo riziko, že člověk po křtu odpadne kvůli svému hříchu. V pohnutých dobách první církve, kdy církev byla pronásledovaná ze všech stran, bylo teologicko – etickým problémem, jak je to s odpuštěním těm, kteří během pronásledování zapřeli víru, aby se vyhnuli smrti mučením. Tento problém byl předmětem hlubokých rozporů, které byly překonávány pouze za cenu narušení jednoty církve.

Bylo by ovšem nepochopení smyslu textu k Židům, kdybychom jej interpretovali tak, že se zde mluví o nemožnosti činit pokání z hříchu spáchaného po křtu. Nemluví se tady o konkrétním hříchu, pro který by nemohl věřící počítat s odpuštěním. Tento text ukazuje

²³ KITTEL, G. *Teologický slovník k Novej Zmluve*. s. 69.

²⁴ Tamtéž.

²⁵ ŘÍČAN, R.; MOLNÁR, A. *Dvanáct století církevních dějin*. s. 105.

k celkovému postoji člověka, který odpadá od milosti evangelia, nikoliv v jednotlivosti, ve které přestupuje Boží nařízení, ale v celkovém odmítnutí Boží milosti.²⁶ Ani tímto se ovšem neřeší všechny teologické otázky tohoto biblického místa. Předně se nabízí otázka, jestli ten, který byl osloven z boží milosti Duchem svatým, může následně od této milosti odpadnout. Je takový člověk osvícen pouze částečně, chápe evangelium pouze v nějaké povrchní rovině, aniž by jej přijal celým svým srdcem? Je křesťanství a víra takového člověka dočasným divadlem, které má předurčeno svůj konec mimo Boha? Nebo snad tento text poukazuje na skutečnost svobodného rozhodnutí člověka pro Boha či proti němu? Tyto otázky ať jsou jakkoliv palčivé, nejsou předmětem této práce. Proto bych zdůraznil, že text je pro mě stejně jako celé téma setrvání ve víře a spasení jedním z velkých tajemství Božího záměru, které nemůže být nikdy dostatečně uchopeno lidskými kategoriemi, neboť spasení je úradkem Božím, nikoliv rozumností lidskou.

Podstatná je však pro mě skutečnost, že naše osvícení je událostí, kterou nemá člověk ve své moci, nemůže si o ni rozhodovat podle svých měřítek a hodnot. To je hlavním důvodem, proč píše autor listu židům tato varovná slova. To, co Kristus učinil objektivně pro naši spásu, není možno podříditi naším subjektivním plánům a potřebám. S Kristovým skutkem není možné zacházet jako s lacině dostupným zbožím. Naše účastenství na této neopakovatelné události je rovněž neopakovatelné. Není to povrchní rozhodnutí, které je třeba opakovat každý den, ale hlubinná proměna celého našeho lidství. Text k Židům nemluví o tom, že by člověk byl jaksi „polospasen“. Člověk nemůže být více spasen nebo méně. Jeho usilovné snažení o vlastní nápravu nezmění nic na Božím úradku člověka spasit. Člověk není spasen na podkladě své morální virtuozity, ale na základě milosti. Konsensus panuje v tom, že jsme spaseni milostí, ovšem nikoliv bez účasti člověka. (*Sola gratia non sine homine.*) V Kompendiu evangelické dogmatiky je tato milost popsána jako „*Milost působící vertikálně i horizontálně a zároveň jako od věčnosti předurčena. Boží milost vychází vertikálně od Boha, jako milost pro člověka přichází horizontálně k člověku, s nímž se setkává jako s partnerem a bližním, nedopadá na něho svisle shora jako bomba. Samojediné působení milosti nevyřazuje, nýbrž zařazuje neztracenou personalitu člověka. Není to brutální, nýbrž humánní milost, která nenutí, která se táže.*“²⁷ Do jaké míry, zda a jakým způsobem se člověk může spolupodílet na svém spasení, je otázkou, která je předmětem systematicko – teologických sporů mezi jednotlivými teologickými směry. Důležité je, že Kristus učinil jednou provždy spasení

²⁶ TORRANCE, D.; TORRANCE, T. *Calvin's commentaries: the Epistles of Paul the Apostle to the Hebrews and the First and Second Epistles of St. Peter.* s. 74 – 75.

²⁷ PÖHLMANN, H., G. *Kompendium evangelické dogmatiky.* s. 293.

přístupné člověku a člověk tuto milost přijímá ve své neopakovatelné zkušenosti, z níž vychází i jeho odpověď, kterou je celý křesťanův život.

Pojem „ἄπαξ“ tedy ukazuje na fakt, že všechny události, vztahující se k našemu spasení, byly jenou provždy uzavřeny, že není potřeba k nim ničeho více dodávat.

2.2.4 Jedinečnost křesťanské víry

Řecké slovo „ἄπαξ“ je zde použito ve významu jednou provždy odevzdané křesťanské zvěsti svatým věřícím. Tato zvěst je spásně ukončena a předána jednou provždy skrze apoštoly církvi. Přesto je tato víra neustále vydávaná v nebezpečí deformace ať již zevnitř či zvenku. Věřící ovšem tápat nemusí.

„Křesťané jsou lidé, kteří vědí všechno potřebné ke spáse, proto ve smyslu autora to skutečně mají.“²⁸

V podobném duchu se vyjadřuje také 1. list Janův 2,26 – 27. Osvícení Duchem svatým je zárukou toho, že naše víra zůstane nedeformována. Zvěst v tomto smyslu je jedinečnou v tom, že nepotřebuje dalších prostředníků, dalších vyjevení Božích tajemství, dalších posvátných spisů. Nepotřebuje nových proroků, kteří by museli být přímým komunikačním kanálem či prostředníky mezi Kristem a člověkem.

2.3 Boží zjevení v osobě Krista

Jako jeden z vrcholů veškeré exkluzivity Božího slova je samotná osoba Ježíše Krista. Evangelia vykreslují Krista jako poslední promluvení Boží k člověku poté, co na jiné způsoby člověk neodpověděl kladně (Matouš 21,37). Janovo evangelijní svědectví však přináší zprávu o jedinečnosti Ježíšovy osobnosti zcela nepokrytě. Jednou z významných charakteristik Janova evangelia jsou opakující se výroky „*Já jsem*“, které poukazují na Ježíšovu jedinečnost a jedinstvo, nenahraditelnost a neopakovatelnost. Toto Janovské „*Já jsem*“ (dveře, pastýř, vinný kmen, světlo, vzkříšení a život, atd.) se často vyskytuje v souvislosti s Ježíšovou jedinečností v kontextu našeho hledání spásy. Nejmarkantnějším příkladem Kristovy nepostradatelnosti je verš z Janova evangelia 14,6:

„Ježíš mu odpověděl: 'Já jsem ta cesta, pravda i život. Nikdo nepřichází k Otci než skrze mne.'“ Tato slova zazní v rozhovoru s učedníkem Tomášem, když Ježíš mluví o svém odchodu. S přicházejícím časem Ježíšova odchodu se otázka cíle jeho cesty stávala stále aktuálnější. Kam vlastně Ježíš šel? Co bylo cílem jeho životní cesty? Ježíš odpovídá na

²⁸ KITTEL, G. *Teologický slovník k Novej zmluve*. s. 69.

Tomášovu otázku po cíli zjevení, které je uvozeno slovy „*Já jsem*“, a potom pokračuje slovy o cestě, tedy o jedinečném přístupu k Bohu Otci právě jenom skrze Krista. Těmito slovy vznáší Ježíš nárok na to, že je „*jedinečným a výlučným přístupem k Otci*.“²⁹ Cesta (ὁδός) je výrazem směřování, kterým má následovník jít. Věřící člověk má jistotu, že Kristus je tou správnou a otevřenou cestou k Bohu Otci, že tedy není potřeba hledat jinou cestu ať v rámci křesťanství nebo prostřednictvím jiných duchovních cest ostatních světových náboženství. Kristus se zde staví do pozice jediného prostředníka mezi Bohem, který je nepřístupný obrazně vyjádřeno v nebesích a člověkem, který je nad zemí. Pojem pravda „ἀλήθεια“ není nějakým termínem vyjadřujícím filozofickou spekulaci, není to ani to, co se samo prosadí (marxismus), či je prospěšné co nejvíce lidem (utilitarismus), ale je to slovo, o které se může člověk naplno opřít. Je to pravda, která uchvacuje srdce člověka, a proměňuje ho v celé jeho hloubce. Je to pravda nesloužící k intelektuálnímu obohacení, ale k osvobození se od veškerého strachu (srov. Jan 8,32). Ježíš nemá pravdu, ale je tou pravdou on sám bytostně. Ve prospěch určitého náboženského dialogu by svědčilo to, že křesťanská pravda není ani tak otázkou předmětnou (tázající se na *co je pravda*) ale spíše otázkou vztahovou (tázající se, *jak se pravda děje*). Kristus, který nemá jenom rozměr dějinně předmětný, ale také kosmologický by tedy snad mohl navrhnout určitou společnou základnu pro duchovní reflexi ostatních náboženských tradic.

Jiný termín, který se vyskytuje pro označení Ježíšova poslání, je slovo život „ζωή“. Janovo evangelium 11,25 říká:

„*Ježíš jí řekl: 'Já jsem vzkříšení i život. Kdo věří ve mne, i kdyby umřel, bude žít.*““ Nový zákon používá dva termíny pro české slovo život. Jednak je to slovo „βίος“, které se objevuje ve významu život biologický, a potom je to již zmíněné slovo „ζωή“, kterým je označován duchovní či duševní život. Když Ježíš mluví o sobě jako o životě, potom má na mysli nový život, do kterého vstupuje ten, který byl osvěcen Duchem Svatým a rozpoznává Krista jako svého Pána. V Janově evangeliu čteme, že Kristus dechl na své učedníky a odevzdal jim Ducha Svatého. Takto dle Janova evangelia tak ožívá duchovní člověk, který stejně jako ten stvořený člověk v Edenu potřeboval k životu Boží oživující dech, tak potřebuje ke svému duchovnímu životu i Ježíšův následovník Kristův oživující dech. Jen tak může povstat k novému kvalitativně změněnému lidství ve společenství církve.

„*Kdo přijímá Ježíše jako cestu, pravdu i život, přichází k Otci. Společenstvím s ním, které Ježíš zprostředkovává je konečným cílem, definitivním naplněním lidského hledání a tužeb...*“

²⁹ PORSCH, F. *Malý Stuttgartský komentář: Nový zákon, Evangelium Sv. Jana*. s. 143.

Takto jsou slova Ježíšova odpovědi na otázku člověka po smyslu. Smysl má život toho, kdo spoléhá na Ježíše.“³⁰

Ježíš ukazuje spojením slov „*Já jsem*“ na starozákonní zjevení Božího jména, které se zjevilo Mojžíšovi na otázku, jak doloží, že jej poslal opravdu Bůh Hospodin.³¹ Tímto se Kristus hlásí ke „spolupodstatnosti“ s Bohem Otcem. Je-li tomu opravdu tak, potom je zřejmé, že cesta k opravdovému Bohu vede přes cestu skrze jediného Boha. Neustála a nábožensky přirozená snaha člověka o zprostředkující duchovní bytost, či lidského prostředníka je snahou nadbytečnou a zavádějící. Centrem novozákonní exkluzivity je osoba a dílo Krista Ježíše, na kterém je celá novozákonní teologie také postavena. Bez událostí kolem kříže, tedy smrti a vzkříšení Krista, by byla zvěst Nového zákona jedním z mnoha pokusů o reflexi náboženské zkušenosti, pokusem o zachycení, či kontakt s tím, co nás totálně převyšuje, ovšem bez nároku a možnosti ovlivnit naše osobní, duchovní i pozemské životy.

2.4 Boží zjevení v osobě Ducha

Když se Ježíš v Janově evangeliu zmiňuje o prospěšnosti svého odchodu od učedníků ve prospěch příchodu Ducha Svatého, je zřejmé, že osoba Ducha stojí na vrcholu evangelia, a je tedy úplným vrcholem exkluzivity Božího zjevení.

„Říkám vám však pravdu: Prospěje vám, abych odešel. Když neodejdu, Přímluvce k vám nepřijde. Odejdu-li, pošlu ho k vám.“ (Jan 16,7)

V tomto biblickém textu nacházíme nejzávažnější funkci pro Ducha Božího. Řecký termín pro Ducha „*παράκλητος*“, tedy přímluvce, pomocník ten kdo volá ze strany. J. B. Souček ve svém komentáři k Novému zákonu překládá toto slovo v původním pasivním významu jako „*ten, který byl přivolaný, totiž na pomoc a obranu. Snad spolupůsobil – vliv lat. advocatus... obhájce před soudem... V Novém zákoně však je možné forenzní pochopení: obhájce... Duch svatý je jednak obhájcem Božím v životě lidském, jednak obhájcem člověka ve chvíli zkoušky před soudem lidským.*“³² V později vžitém aktivním významu se toto slovo spojuje se slovem „*παρακαλειν*“ - „*přivolat, zvat, volat o pomoc, vyzývat, domlouvat, povzbuzovat a těšit.*“³³ S tímto souvisí hlavní činnost Ducha Svatého, který se přimlouvá za člověka (srov. Římanům 8,26 - 27); vyučuje ho (Jan 14,26); povolává ke službě (Skutky

³⁰ PORSCH, F. *Malý Stuttgartský komentář: Nový zákon, Evangelium Sv. Jana.* s. 143.

³¹ Viz kapitola 2.1.4 Jedinečnost Božího jména.

³² SOUČEK, J., B. *Řecko-český slovník k Novému zákonu.* s. 194.

³³ Tamtéž.

13,2); uvádí v obecnství s Kristem (1. Korintským 6,17); ospravedlňuje (1. Korintským 6,11) apod.³⁴

Duch Svatý staví uvěřivšího člověka do naprosto nové situace. Kristovo vykupitelské dílo má svoje spásné pokračování. Je-li Kristus tělem celého evangelia, potom Duch je jeho srdcem. I když v systematické teologii v kapitole o Duchu svatém najdeme nepoměrně méně, než o ostatních osobách Boží trojice, přesto je to právě Duch, který dává, udržuje a ochraňuje naši spásu. Duch Svatý je ten, který osvobozuje člověka především od něho samotného. Oprošťuje jej od všech jeho vlastních pokusů uchvátit to božské pro vlastní potřebu. Činí Boha blízkého, protože Duch je přítomen v každém věřícím a každému ukazuje na Krista, stejně jako na Boha vzdáleného, protože Boží působení a komunikace není spoutaná lidskou náboženskou formou, neboť Duch si vane, jak a kam chce. Duch svatý staví člověka do pozice, ve které se musí rozhodnout. Je to síla Božího působení, kterou člověk musí brát na vědomí a nejednat proti ní. V opačném případě zvedá Bible výstražný prst. Jestliže Duch zpřítomňuje veškeré jednání Boží, stavět se proti němu je totožné, jako stavět se proti Bohu samotnému v jeho nejintimnějších projevech. Takové jednání je v Bibli nazváno jako hřích proti Duchu svatému (viz Marek 3,29; Lukáš 12,10), které již nemá svoje odčinění.

Součástí této práce není popsat aspekty tohoto jednání, omezím se tedy pouze na to, že hřích proti Duchu svatému není nikde v Bibli ztotožněn s konkrétním jednáním, ale vždy s konkrétním postojem člověka. Nejedná se tedy o závažný čin, ale o závažný postoj odporu vůči Bohu.

S Duchem je člověk na jednu stranu oproštěn od závislosti na lidsky chápaném zjevení Božího slova, jako je tomu například u islámu, nebo sekt, na druhé straně však činí člověka plně odpovědného za motivy, které určují jeho veřejné i soukromé chování, je dynamickou silou určující každodenní vztah, životní hodnoty a dokonce vlastní obsah víry.

2.5 Boží zjevení v Kristu v dějinách křesťanství

2.5.1 Kristus od christologických dogmat až po úsvit novověku

Pomineme-li Markiona a jeho gnosticismus,³⁵ případně další judaistické hereze typu ebonitů či nazaréňů,³⁶ pak zejména první čtyři století jsou charakteristická především spory o

³⁴ NOVOTNÝ, A. *Biblický slovník*. s.132

³⁵ BERKHOF, L. *Dějiny dogmatu*. s. 30 – 35.

³⁶ Tamtéž. s. 29 – 30.

Kristovo Božství,³⁷ a potom také spory o vztah Kristové božské stránky a jeho lidské stránky.³⁸

První dva ekumenické koncily v Nicei (325) a Konstantinopoli (381) se tak mohly zabývat tím, zda je Kristus totožné podstaty s Bohem Otce od věčnosti, jak prosazoval Athanasius, či zda byl stvořen a je podřízeným Bohu Otci, jak prosazoval Arius. Byla to století plná teologických disputací, které nezřídka končily otevřeným nepřátelstvím mezi zastánci jednotlivých směrů. Mnohdy do tohoto teologického zápasu musela zasáhnout i mocná ruka císaře, jindy se teologické směřování dělo pod rouškou politických tahů, které měly spíše pragmatický než teologický záměr. Neposlední úlohu v celém procesu hrála také snaha filozoficky vyvozovat důsledky evangelia pro lidstvo jako celek. Souviselo to zejména s apologetickou snahou prvních křesťanů, kdy chtěli prokázat, že janovský Logos má univerzální dosah. Justin Martyr například považuje Logos za vesmírný řád, který je jedinečnou manifestací Boha Otce. V takovém pojetí se křesťanství vztahovalo i na ty, kteří žili mimo Krista, protože všichni společně s Adamem mají v sobě částku tohoto Logosu.³⁹ Klement Alexandrijský zase považoval filozofii za propedeutickou část evangelia. V zásadě se však podařilo udržet myšlenku jedinečnosti Krista a jeho oběti pro spásu člověka podle zvěsti evangelí. Přímým teologickým výsledkem bylo Nicejsko-Konstantinopolské vyznání víry. Biblická zvěst si i během těchto pohnutých staletí podržela svoji nezastupitelnou úlohu zjevení, a to i přesto, že čas od času ustupovala do pozadí za dynamicky se formující scholastickou křesťanskou tradici. Reformace v tomto smyslu znovu vyvýšila Kristovu oběť jako dynamický prvek pro křesťanský život a jeho spásu, což se ukázalo jako svěží vítr proti strnulému sakramentálnímu katolickému pojetí, avšak ani reformace se nedokázala vyvarovat pozdější teologické strnulosti v církevních dogmatech vyjadřovaných v nesčetných věroučných konfesích. Toto období známe pod názvem luteránská či reformovaná ortodoxie.

2.5.2 Osvícenské pojetí Božího zjevení v Kristu

S obdobím nástupu lidsky sebevědomého osvícenství 18. století však dochází ke změně v chápání náboženství obecně, což vedlo také k novému přehodnocování církevních dogmat. Období temného středověku, charakterizovaného četnými válkami, inkvizičními procesy či násilné rekatolizace spojované s neblaze proslulým řádem Jezuitů, vedlo člověka k myšlenkové revoluci proti stávajícímu řádu. Tato revoluce začala již racionalizmem, kdy si

³⁷ BERKHOF, L. *Dějiny dogmatu*. s. 64 – 72.

³⁸ Tamtéž. s. 78 – 84.

³⁹ HOŠEK, P. *Na cestě k dialogu: křesťanská víra v pluralitě náboženství*. s. 40 – 41.

člověk začal uvědomovat sílu a přirozenost svého vlastního myšlení, v období osvícenství však dosáhla všeobecného trendu ve vědě, umění i kulturním životě. Člověk se začal domnívat, že duchovně dospěl, již nepotřebuje „berličky středověku“, aby věděl, co má dělat, či jak má žít. Touha stát se svobodným a nezávislým člověkem, podpořená optimistickým náhledem na lidskou podstatu a důvěru v lidskou schopnost stvořit lepší svět (Kant), svedla člověka k tomu, že zbavil náboženství jeho metafyzických kategorií, zbavil náboženství přídavku zjevení, a ponechal z něj pouze morální apel na člověka. Náboženství mělo být přirozeným nástrojem společnosti k morálnímu formování člověka. Kantovo porozumění významu náboženství je takové, že se náboženství kryje s morálkou, kde morálka je tím původním a náboženství k ní přistupuje.

„Náboženství je poznání našich povinností jako Božích příkazů... rozdílná náboženství vznikla tím, že lidé říší (jediného) náboženství vyplnili mnoha články víry, které všechny (neprávem) vydávali za Boží příkazy.“⁴⁰ Mluvíme-li o křesťanství, potom se tyto tendence projeví také v pochopení evangelia a osoby samotného Krista.

Osvícenství navrhlo řešení otázky osoby Krista směrem, který stál na racionální snaze vyhnout se všemu, co není uchopitelné lidským rozumem. Tyto tendence dosáhly vrcholu v 19. a na počátku 20. století v tzv. *liberální teologii*. Bylo nutné odmítnout všechno supernaturalistické v Bibli, tedy zpochybnit veškerá dogmata, která není možné vysvětlit z lidské zkušenosti. Kristus se stal prorokem, učitelem, vizionářem, morálním virtuosem či pedagogickým příkladem morálního chování. Kristovo Božství a tím i jeho jedinečnost v tomto období dočasně ustoupilo na smetiště náboženských mýtů. Tak se dělo jak v německém osvícenství, tak ve francouzském (Diderot) či anglickém (Hume).

Změnila se také situace ve vztahu k exkluzivitě Božího zjevení v kontextu ostatních světových náboženství. Tím, jak bylo odebráno mnoho ze speciálního zjevení Bible, se srovnala křesťanská zvěst ve svém obsahu s ostatními náboženstvími. Snaha pojmout křesťanství jako nutný vývojový stupeň společnosti otevřela dveře pro absorbování ostatních náboženství, jakožto sice kulturně vzdálenějších, ale přece svou podstatou stejných fenoménů. Své nezastupitelné místo v liberální teologii měla také biblická kritika jejíž charakteristickým snažením byla demytologizace evangelijní zvěsti a snaha o harmonizaci s moderní vědou.

2.5.3 Boží zjevení v Kristu v teologickém myšlení 20. století

Liberalní teologie se rozpadla pod tíhou událostí 1. světové války, člověk ztratil optimistické iluze o sobě a začal znovu hledat pevný bod, o který by se mohl opřít.

⁴⁰ STÖRIG, H., J. *Malé dějiny filozofie*. s. 298.

V evropském myšlení se tato snaha projevila v *neoortodoxii*, jejíž hlavním představitelem byl Karel Barth. Sám Barth začal svoji dráhu teologa v liberálních vodách, avšak záhy pochopil, že při hledání Boha se nedá začít u člověka, protože mezi člověkem a Bohem je lidskými možnostmi nepřekonatelná propast. Bůh je „*totalliter aliter*“, tedy úplně jiný Bůh z druhého břehu. Ač s mnohými postoji Karla Bartha můžeme mít jistý problém, přece je dobré si uvědomit, že tento teolog dal znovu Bibli a tím i Kristu jedinečné místo v dějinách spásy. Barth znovu přistoupil k Bibli s požadavkem, aby byla hlavní normou všech norem pro teologické hledání pravdy. Znovu se zvěst o Kristově kříži stala sumou teologie i filozofie. Barth šel však ještě dál. Postavil události kříže do centra veškerého dění, které jako střed všeho udává místo pro všechny ostatní události. Kristus je úběžníkem, ke kterému směřují všechny tahy v našem obraze. Takto jsou Kristovi podřízeny všechny jevy a události v tomto světě, a nic nejde mimo něj, ale všechno jím jest posuzováno. Zcela jinou reakci na liberální teologii představila *teologie fundamentální*, která se snažila vzkřísit podlomenou důstojnost Bible a vrátit jí její někdejší autoritu. Těžištěm křesťanského fundamentalismu je zápas o Bibli, který je patrný v doktríně o vědecké a historické neomylnosti Bible. V tomto kontextu se fundamentalisté zaměřili na to, jakým způsobem je Bible Božím slovem, a přilnuli k různým přesvědčením o přímém diktování slova Božího. Pisatel Bible byl tak buď pasivním nástrojem, který byl pod absolutní mocí Ducha Svatého (*diktační teorie inspirace*)⁴¹ nebo byl jeho organismus Duchem proměněn, čímž získal potřebné znalosti a duchovní vhled, aby mohl psát autentické slovo Boží (*organická inspirační teorie*)⁴². Bezesporu přínosem tohoto přístupu bylo, že se zmatený člověk 18. a 19. století mohl opět navrátit k víře, že Boží slovo není pouhou náboženskou reflexí člověka, ale je to živé slovo, které je i pro moderního člověka stále velice aktuální.

Slabší stránkou těchto fundamentálních tendencí je fakt, že se jejich zastánci nepoučili ani reformovanou ani luteránskou ortodoxií a svými někdy až přehnanými důrazy na neomylnost Písma se nemohu kriticky vyrovnat se složitějšími úseky v Bibli, aniž by tyto úseky nemuseli četnými teologickými přemety učinit poslušny jejich věrouce. Mám za to, že fundamentální teologie nevzala vážně skutečnost, že exkluzivita Božího zjevení v Kristu je právě v Kristu vtěleném. To je to Slovo, které se stalo tělem, nikoliv knihou. Exkluzivita, o které mluví Bible, se nevztahuje k litéře této knihy, ale k vykupitelskému dílu v Kristu. Jinou slabinou fundamentálního přístupu je častá ignorace biblické kritiky, a to i tam, kde může být biblická kritika prospěšná k pochopení textů, či situace novozákonní doby. Jako poslední

⁴¹ LIGUŠ, J. *Propedeutické systematicko – teologické reflexie o křesťanskej viere v Boha: dogmatika 1.* s. 68 – 69.

⁴² Tamtéž.

nevýhodu bych snad zmínil to, že mnozí fundamentálně ladění křesťané se snaží ve jménu zachování korektnosti literárního podání biblické zvěsti o „pseudovědecké“ důkazy (např. proti evoluci), které mají za cíl uchránit literární podobu biblické zprávy, čímž podle mého názoru zachovávají určitou formu středověkého tmářství.

Současné modení teologické trendy se snaží jít cestou reinterpretace náboženských dogmat a to takovým způsobem, aby byly srozumitelné a relevantní moderně smýšlejícímu člověku. Tímto směrem jde například teologie Církve Československé husitské, která nahlíží na Kristovu osobu právě jen v kontextu trojičního vyjádření, které interpretuje nikoliv předmětně, jako tomu bylo běžné po minulá staletí, nýbrž personalisticky, tedy vztahově. Vychází již z Bubera a jeho personalistické filozofie a teologicky nechává tento směr dozrát v dílech E. Brunnera. Bůh je poznatelný jenom v osobním vztahu. Bůh touží po obecnství s člověkem, zároveň má sám Bůh společenství v sobě samém.

„Vtělení Boha v Ježíši Kristu je zjevením jeho přirozenosti... Na Ježíši Kristu jasně vidíme, co znamená mluvit o Bohu jakožto osobnosti i zároveň v čem je Boží osobnost lidské nepodobná... Jen v Synu máme Otce, jen skrze Ducha máme Syna a tedy i Otce.“⁴³

Zjevení v Kristu vyjádřeno trojičním dogmatem je snahou člověka postihnout dynamičnost vztahu Boha k člověku. Jedinečnost zjevení v Kristu tedy závisí na přiměřeném pochopení trojičního vyjádření vztahu Boha v sobě samotném a následně jeho vztahu k člověku.

„Vzájemná ekonomie spásy a vnitřního Božího života záleží v tom, že jeden jediný Bůh jako Otec, Syn, Duch svatý je subjektem spásy, která spočívá v pravém vztahu člověka k Bohu jako subjektu spásy.“⁴⁴

Při pohledu zpět do historie církve vidíme, že jedinečnost Božího zjevení v Kristu se vždy vázala na pochopení trojičního dogmatu a na autoritě Božího slova. Církev se musela prodírat spletitými cestami, které mnohdy zakryly bytostnou povahu evangelia pod vrstvou filozofických spekulací. Přesto všechno se podařilo novým zaujetím po podstatě křesťanství znovu toto jádro evangelia, kterým je jedinečná událost smrti a vzkříšení Ježíše Krista, objevovat, a tím také obnovovat smysl a poslání církve na zemi, a to až do dnešních dnů. Bezsporným úkolem dnešních teologů je nalézt vhodnou formu interpretace evangelijní skutečnosti tak, aby mohla být srozuměna, pochopena a niterně přijata moderně smýšlejícím člověkem. Teprve z takového pochopení evangelijní skutečnosti se nám může vynořit opravdová výjimečnost Boží komunikace s člověkem skrze jeho slovo.

⁴³ KUČERA, Z. *Trojiční teologie: základ teologie ve zjevení*. s. 136.

⁴⁴ Tamtéž. s. 162

Ve shrnutí této kapitoly bych chtěl konstatovat, že Bible samotná o své výjimečnosti nepokrytě mluví a církve měla plné ruce práce, aby tuto exkluzivitu Božího zjevení neztratila pod nánosy vlastních myšlenek. Exkluzivita Božího jednání s člověkem však nemůže být omezena na jednu knihu, je to exkluzivita, která se pořád děje, Bůh se snaží jedinečně přimlouvat, prolamovat se ke každému člověku. Z toho vyplývá, že exkluzivita Božího zjevení není a nemůže být další z teologických kategorií, a to proto, že je živá, že člověk je znovu a znovu uchopován Duchem k rozpoznání, že když k němu promluví Hospodin, je to událost, která je jiná, než všechny ostatní události, které se dějí v jeho životě. Boží promluva se děje, neboť Duch Boží ji vždy zasazuje do aktuálního kontextu našeho života. Je výjimečná již proto, že vyžaduje naši angažovanou odpověď. Nestojí tedy na literárních informacích, ale literu vždy přesahuje. Neoslovuje pouze rozum, ale také srdce a vede ke změně.

3. Islám a jeho vztah k jedinečnosti Božího zjevení podle Bible

V této kapitole bych se rád zabýval vznikem a historií islámu, životem jeho hlavního zakladatele a základním pilířům islámské víry s nadějí, že pochopení okolností kolem Muhammadova života a jeho zjevení nám mohou hodně napovědět, v jakém vzájemném vztahu se nachází zjevení Muhammadovo ke zjevení podle Bible.

3.1 Stručné historické pozadí vzniku islámu

3.1.1 Život a dílo proroka Muhammada

Jak jsem již zmínil, Muhammad se narodil někde mezi roky 570 – 580 n.l. v Mekce do bohaté větve kmene Kurajšovců. Traduje se o něm, že ačkoliv otec Muhammada byl krásný statný muž, „*Muhamed byl bledé tváře, slaboučké a neveselé dítě, které nejraději šlo vlastní cestou... Přes veškerou láskyplnou péči nechtěl chlapec prospívat.*“⁴⁵ Když chlapec trochu odrostl, rozhodl se podle stejného vyprávění, že půjde do školy, aby z něj vzdělání učinilo opravdového muže. Jeho matka, která svého syna milovala, mu to nechtěla dovolit jednak kvůli jeho tělesné slabosti a časté únavě, pro kterou by si vysloužil maximálně posměch a jednak kvůli tomu, aby se nepřetrhlo citové pouto mezi ní a chlapcem. Muhammad byl však neústupný a školu si za přispění svého dědy Abd al-Mutalliba vynutil. Muhammad pocházel z židovské rodiny, ačkoliv se traduje, že jeho matka se hlásila ke křesťanství, jeho otec a tím i dědeček byli židé. Protože výchovu převzal z matčiných rukou jeho děd, šel mladý Muhammad do školy rabína ben Marsocha. Ve škole se výrazně zlepšil Muhammadův tělesný stav i díky tomu, že škola nerozvíjela pouze znalosti svých žáků, ale také jejich tělesnou zdatnost. Muhammad se na začátku nechtěl podrobit tlaku, aby studoval židovskou školu, ale později se z něj stal vynikající žák. Brzy po nástupu do školy mu také zemřela jeho matka na nakažlivou chorobu. Jeho děd zemřel, když bylo Muhammadovi osm let a po jeho smrti nad budoucím prorokem převzal ochrannou ruku jeho strýc Abu Talib.⁴⁶

Budoucí náboženské směřování určilo několik významných milníků v životě budoucího proroka islámu. Jednak to byla jeho matka, která vyprávěla křesťanské příběhy malému Muhammadovi, kdy nikdy nezapomněla dát důraz na kříž, na kterém zemřel Ježíš. Stejně tak vyprávěla o Ježíši malému Muhammadovi i jeho chůva Sára. Z těchto vyprávění se Muhammad těšil poznání, že Mesiáš, na kterého v jeho rabínské škole stále čekají, již přišel. Na druhé straně ovšem musel podstoupit těžký zápas s myšlenkou, že by milostivý Bůh mohl

⁴⁵ *Mohamed: život a působení připravovatele cesty v Arábii.* s. 10.

⁴⁶ Tamtéž. s. 15 – 19.

obětovat svého nevinného syna za ostatní lidi. Chápal, že židé Ježíše zavraždili, ale nedokázal pochopit, že by v tom Bůh mohl mít svůj plán. Sáře, která se snažila formovat Muhammadovo křesťanské smýšlení po smrti jeho matky, jednou odpověděl:

„Sáro, jestliže je to s Bohem takto, potom mi bereš i víru v Boha! Otec, který nechá dobrovolně zavraždit svoje dítě? A Bůh tak, jak se o něm učím, je lepší než všichni otcové světa. Ty ho však chceš snížit.“⁴⁷

Tato slova jako by signalizovala počátek Muhammadova rozchodu s oběma velkými náboženskými systémy; jak s křesťanstvím, tak s židovstvím. Námitky budoucího proroka zůstaly hlavními námitkami celé islámské víry až podnes.

Po té, co se Muhammada ujal jeho strýc Abu Talib, začal mladý chlapec cestovat a poznávat svět i jeho názory a stejně tak se učil obchodním dovednostem. Muhammad doprovázel svého strýce na cestách do Sýrie a stal se vůdcem karavan, což byla práce, na kterou si jej najala také jeho budoucí žena Chadidža. Muhammadovi bylo 25 let, když vstoupil do služeb zámožné vdovy, která se později stala jeho o 15 let starší ženou. Zplodil s ní dva syny, kteří ovšem zemřeli a čtyři dcery, z nichž získala věhlas a posvátnou úctu pouze nejmladší Fatima.⁴⁸ Muhammad si však sňatkem s bohatou vdovou získal lepší postavení v obchodu, více jmění a významnou osobní podporu především v počátcích svého prorockého působení.

3.1.2 Raná expanze prorokových myšlenek

Zpočátku byly myšlenky Muhammadovy šířeny tajně prostřednictvím malé skupinky věřících, nebylo jich ani dvacet. Pravidelně se scházeli, aby vyslechli nové proroctví z úst tohoto proroka. Muhammad zavedl noční modlitbu a zřejmě již tenkrát stanovil některé kultovní pohyby a výroky.⁴⁹ V počátcích veřejného vystoupení se stával Muhammad terčem posměšků. Navzdory tomu všemu se skupina jeho přívrženců rozrůstala a roku 614, tedy asi 4 roky po prvním zjevení, již nestačil Muhammadův dům, aby se do něj všichni jeho posluchači vlezli. Ivan Hrbek ve své předmluvě k překladu Koránu nás informuje o zajímavé sociologické struktuře u prvních muslimů. Nebyli to chudí, kteří viděli v Muhammadovi sociálního reformátora, jak se původně předpokládalo, ale byli to jednak mladí muži z nejvlivnějších rodin a blízcí příbuzní vládnoucích rodů, kteří tvořili většinu jeho prvních přívrženců, jednak muže „trícátníky“ z méně významných rodů a nakonec ostatní, kteří stojí

⁴⁷ *Mohamed: život a působení připravovatele cesty v Arábii.* s. 18.

⁴⁸ *Korán.* [překl.] Hrbek, I. s. 20.

⁴⁹ Tamtéž. s. 22.

mimo rodový a kmenový systém.⁵⁰ Zdá se, že počáteční motivy lidí, kteří přijali islám, nebyly ani politické ani náboženské. Muhammad sám měl pramalou představu o tom, jak by měla vypadat náboženská obec. Na počátku tedy šlo především o touhu najít novou náboženskou identitu v pluralistickém a synkretistickém náboženském systému. Teprve později, se Muhammad samotný, a tím i celá zvěst Koránu začala víc a víc dotýkat sociálně – politických témat. Způsobila to mezi jiným změna osobní situace v životě Muhammada. Třináct let trpěl Muhammad otevřené nepřátelství a posměšky jednak od Židů, a také od vlastních pohanských Arabů, kteří byli přesvědčení, že Muhammadovo počínání zbaví posvátnou Kábu jejího významu, čímž dojde k poklesu její navštěvovanosti, a tím i výnosů z obchodů. Ve snaze utlumit opozici se sice Muhammad pokusil o kompromis, kdy připustil existenci duchovních bytostí typu bohyně al-Uzza, Manat či al-Lat jako přímluvců u jediného Boha Allaha, což také zavedl do veršů Koránu. Později, když si uvědomil důsledky tohoto kompromisu a dozrál v myšlence nutnosti monoteistického uctívání Allaha, svůj kompromis učiněný s lidmi jeho vlastního rodu Kurajšovců odvolal. Nahradil příslušná místa novými texty a předchozí texty byly pozdějšími vykladači označovány jako „*Satanské verše*“, tedy verše, kterými se snažil Satan obloudit proroka.⁵¹ Nakonec se Muhammad rozhodl, že Mekku opustí a vydá se do Mediny. Toto období se nazývá „*Hidžra*“ neboli emigrace, a datuje se do roku 622. Pro muslimy je to počátek kalendáře. Pro pochopení islámu je nutné si uvědomit, že naprostá většina jeho věrouky vznikla v letech 610 – 622, tedy v období Mekkánském, které je charakteristické úporným bojem proti opozici, období, ve kterém dozrávali Muhammadovy náboženské představy na pozadí četných polemik s jeho odpůrci.⁵² Medinské období dodalo k definitivní podobě islámu pouze málo.

Myslím, že při studiu historického pozadí Muhammadova života a jeho životních okolností není možné si nevšimnout úzkého vzájemného vztahu mezi aktuální situací a obsahem příslušných zjevených veršů. Nabízí se tak otázka, nakolik předcházelo „boží zjevení“ situaci, ve které se prorok právě nacházel, s cílem osvětlit tuto situaci z pozice boží perspektivy, podobně jako např. v prorockých knihách Starého zákona, a nakolik předcházela daná situace „božímu zjevení“, kdy zjevení pouze poskytovalo argumenty a dávalo váhu, případně legitimitu Muhammadovu jednání. Muhammada jistě nejde považovat ze vzdělance a ani samotní muslimové jej za takového nepovažují. Jasně je, že v období působení v Medině se Muhammad stal pragmaticky smýšlejícím politikem a vojenským stratégem, ale především

⁵⁰ *Korán*. [překl.] Hrbek, I. s. 23.

⁵¹ Tamtéž. s. 25.

⁵² Tamtéž. s. 24.

mužem s hořícím srdcem, jemuž Korán dobře posloužil jako sjednocující ideologie k naplnění jeho politických vizí. Nutno vzít na vědomí, že muslimové vždy považovali a považují všechny militantní aspekty související s jejich prorokem za nezbytně nutnou a Bohem přikázanou obranu utiskovaných a nikdy jako sebemenší náznak prorokova selhání.

Pozorování životních principů a myšlení, na kterých stál *Nejvyšší prorok Muhammad*, nám může pomoci co nejobjektivněji zhodnotit samotnou povahu islámu, a to už proto, že každé učení vždy v sobě nese pečeť svého zakladatele. Je samozřejmě obtížné se oprostít od prorokova jednání, které bylo skutečně vynuceno tehdejšími okolnostmi už proto, že nemáme dostatečný počet objektivních informací, které by nebyly zabarveny náboženským cítěním. Proto nemůže být samotný život proroka tím nejvyšším měřítkem pro posouzení celého systému a je nutné věnovat se vlastnímu obsahu zvěsti a tu srovnávat v tomto případě se zvěstí biblickou.

3.2 Pět pilířů islámské víry

3.2.1 Svědectví – vyznání (šahada)

Jedním z prvních a zároveň základních pilířů tohoto světového náboženství je *šahada*. Toto slovo znamená svědectví, dosvědčení v náboženském významu, potom vyznání víry.⁵³ Transkripce zní toto vyznání „*Ašhadu an lá ilaha illá wa Muhammadan rasúlu Illáh*.“⁵⁴ Toto vyznání má jak formální, tak rituální i obsahový význam. Z formálního hlediska se tímto vyznáním završuje proces konverze nevěřícího člověka na islám. Toto vyznání zvýrazňuje uvědomění si člověka, který přestupuje na víru, že islám je ryze monoteistické náboženství. Z formálního hlediska přednáší konvertita tuto šahadu před významným islámským činitelem, kterým může být islámský státník, místodržitel dané oblasti. Z hlediska rituálního se šahada pronáší při každé modlitbě či jiných významnějších náboženských úkonech. Z hlediska obsahového má šahada být jakýmsi nejobecnějším vyjádřením skutečnosti existence jednoho Boha, který je nejvyšší, věčný, nekonečný, milosrdný a laskavý stvořitel. Skutečné víře však nepostačí samotné vyjádření věroučné formulky, musí mít hluboký obsah a tím i dopad na každodenní životy věřících. Víra je pro muslima hlubokou a naprostou důvěrou ve stvořitele, odevzdáním se do jeho vůle a spoléháním na jeho pomoc.⁵⁵

Vyznání víry postačující pro spasení je známo také z Nového zákona. Ačkoliv zde nemáme nic o nějaké spásonosné formulce k vyznávání, přece se klade důraz na vyznání

⁵³ KROPÁČEK, L. *Duchovní cesty islámu*. s. 92.

⁵⁴ Tamtéž.

⁵⁵ ABD AL-'ATI, H. *Zaostřeno na islám*. s. 28.

Ježíše jako Pána. Řecké slovo „ὁμολογέω“ použité v listu Římanům 10,9 známe jako označení pro souznění s něčím, prohlášením něčeho za pravé. Bible nám ukazuje, že prohlašujeme vedení našeho života za totožné s tím, co chce Pán Ježíš. Nejde tu o to, jakou použijeme formulku, ale do jaké míry souzní náš život s Kristovým panstvím. Toto je svědectví, které má misijní dosah. Jde o souznění víry srdce s našimi slovy a vůli Kristovou. Svědectví vycházející z niternosti srdce, bez něhož takové souznění není možné.

Druhá část šahady vyjadřuje exkluzivitu Muhammadova zjevení i celé jeho osoby. Muslimové uznávají, že každý národ má svoje místní proroky. Tito proroci byli učitelé morálky, obhájci práva, vybral je sám Bůh, aby lidstvo učili a vykládali jeho poselství. Korán uvádí jména 25 proroků a všichni mají plnou legitimitu božího poslání. V muslimských očích všichni tito proroci hlásali islám v jeho nejširším pojetí. Muhammad je v tomto smyslu posledním a nejvyšším prorokem, kterému zjevil archanděl Gabriel jedinečné slovo, které bylo postupně zjevováno v Koránu, aby odpovídalo na určité problémy a sporné otázky tehdejší doby. Muhammadova autorita je přímo závislá na autoritě Koránu. Pro muslimy je Korán jediným písmem, které „bylo uchováno v úplné plné verzi bez sebemenší změny ve stylu nebo dokonce v interpunkci. Historii zaznamenávání Koránu nezpochybňují nejen muslimové, ale ani poctiví a seriózní vědci... Jde vlastně o důkaz Muhammadova zázraku. Kdyby totiž veškeré lidstvo pracovalo společně, nebylo by schopné napsat nic, co by se přiblížilo jediné kapitole Koránu.“⁵⁶

Samozřejmě stejně jako křesťanské církve rozlišují mezi tradicí a samotným písmem, tak i muslimové. Korán má naprostou nadřazenost muslimské tradici (Sunně) na straně jedné, avšak na straně druhé se snaží vycházet z předpokladu, že „opravdová Muhammadova tradice nemůže být nikdy v rozporu s Koránem.“ Jestliže přece dojde k rozporu mezi těmito dvěma prameny islámské víry, potom je to vždy otázkou badání, které musí vést ke konečnému souladu sunny a Koránu.

3.2.2 Modlitba (salát)

Druhým z pilířů islámské víry je *salát* neboli modlitba. Modlitba je, podobně jako např. v křesťanství, základním prvkem všech rituálních setkání a tvoří také osu denního praktikování víry. Pro každého muslima je povinnost modlit se za geografického směřování k Mekce pětkrát za den. Opomene-li muslim pravidelné modlitby, má možnost si je nahradit v takovém pořadí, v jakém tyto modlitby zanedbal. Tato povinnost se nevztahuje na modlitby,

⁵⁶ ABD AL-'ATI, H. *Zaostřeno na islám*. s 43.

kteře nebyly vykonány kvůli výjimečnému stavu člověka, např. u žen při menstruaci, šestineděli, psychické poruše u člověka apod.⁵⁷ Bezdůvodné nemodlení se považuje za těžký hřích, už jenom proto, že se to podle muslimů přiči lidské přirozenosti.⁵⁸ Modlitba se rozděluje na povinnou (*farad*) dobrovolnou (*sunna muakkada*) podle potvrzené sunny a modlitbu dobrovolnou podle nepotvrzené Sunny. Přísné předpisy platí jenom pro modlitbu povinnou (*salát*). Modlitba je povinná pro každého dospělého muslima, který není duševně chorý. Geograficky se modlitební směr změnil po rozchodu Muhammada s židy ze směru na Jeruzalém na směr k Mekce. Veřejná modlitba je platná tehdy, když jsou splněny základní požadavky. Jedná se zejména o čistotu šatů, těla, náležitého odění, znalost a dodržování modlitebních časů a zbožné předsevzetí.⁵⁹

Důležité pro správnou modlitbu jsou modlitební časy. Ty jsou sice naznačovány v koránu, jejich dnešní počet i časové určení pochází z prvních Chalífátů. Volání k modlitbě je úkolem Muezzína, který ve stanovený čas svolává věřící ze svého minaretu. V současnosti se hojně využívá televize a pouličních amplionů. Všechny tělesné pohyby při modlitbě mají přesně stanovený účel i provedení. Jednotlivé školy postupy při modlitbách drobně upravují. Pro ortodoxního muslima je modlitba „*nevyrovnatelný bezpříkladný způsob rozumové meditace a duchovní oddanosti, morálního růstu a fyzického cvičení... Je to výlučně islámská zkušenost, v níž se každý sval lidského těla spojuje s duší a myslí při uctívání Allaha.*“⁶⁰

Biblická zvěst modlitbu neopomíjí, avšak staví ji do zvláštního napětí. Na jedné straně totiž říká, že Bůh zná naše potřeby a modlitba se jeví více jako pedagogický nástroj (Matouš 6,7), který má také svoji formu (Lukáš 11, 1 – 4), jímž budujeme svůj niterný vztah k Bohu, na straně druhé jsou věřící v obci vyzýváni, aby se neustále modlili (Marek 14,38; Lukáš 26,46; Efezským 6,18 apod). Modlitba je oboustrannou komunikací s Bohem, ve které člověk volá i naslouchá. V biblickém pojetí jde o niternou rozmluvu, někdy i dohadování s osobním Bohem, vycházející z víry v milostivého Boha, který se v minulosti vždy osvědčil jako zachránce a milostivý Bůh, kterému není osud člověka lhostejný⁶¹.

Starý zákon předkládá nesčítelně mnoho druhů niterného volání k Hospodinu, jehož nejhlubším výrazem je kniha žalmů. Hebrejské slovo označující modlitbu v nejobecnějším smyslu je „תְּהִלָּה“ (Žalm 65,2; 80,4; Izaiáš 1,15 apod.). Přímluvná modlitba člověka za druhého člověka se skrývá pod pojmem „פְּלִלָּה“ (Genesis 20,7; Deuteronomium 9,20). Dále

⁵⁷ ABD AL-'ATI, H. *Zaostřeno na islám*. s 96

⁵⁸ Tamtéž. s 79

⁵⁹ KROPÁČEK, L. *Duchovní cesty islámu*. s. 96 – 97.

⁶⁰ ABD AL-'ATI, H. *Zaostřeno na islám*. s. 107.

⁶¹ NOVOTNÝ, A. *Biblický slovník*. s. 441

ještě výraz „תַּחַת“, který znamená očekávat na Hospodina.⁶² Bible nám říká, že modlitba a poslušnost jsou dvě strany jedné mince. Pro intenzivní volání je používán termín „צַעַק“, který znamená volání, křik ze strachu a obav k Hospodinu, pro které máme v češtině slovo úpění. Křesťanská zvěst nejčastěji používá pro modlitbu řecký výraz „προσεύχομαι“ (Matouš 5,44; 6,5 – 7; Marek 1,35; 14,38).

Nový zákon mluví o modlitbě jako o nástroji společenství, ve kterém se budujeme právě tím, že jeden druhého předkládáme Bohu (Efezským 6,18). Je to součástí našeho spolulidství, ve kterém se angažujeme ve prospěch druhého (1. Tesalonickým 5,25; Jakub 5,16). Biblická modlitba je nástrojem poznávání Boha, stejně jako je nástrojem pro budování nás i našeho společenství, to všechno však v atmosféře svobodné možnosti, kterou není podmíněna naše spása, ale hloubka našeho vztahu s Bohem.

3.2.3 Dávání almužny (zakát)

Třetím pilířem islámského náboženství je *zakát*. Samotné slovo je historicky nepřesné, původně bylo toto slovo odvozováno od slovesa vyjadřující čistotu.⁶³ Tím se uvedla dobová představa morálního očištění majetku činnou sociální solidaritou. Muslimové tvrdí, že „*Zakát očišťuje majetek zámožných lidí od dilů, které mu nenáleží, které musí být rozděleny mezi oprávněné příjemce... Zakát nejen očišťuje majetek vlastníka, ale očišťuje také jeho srdce od sobectví a od touhy po bohatství.*“⁶⁴ Zakát v sobě tedy skrývá povinnost platit almužnu. Tato praxe nebyla neznámá ani v židovství a křesťanství. V islámu se jedná o almužnu povinnou, dobrovolná almužna se nazývá *sadaqa*. Původně mnohem více rozšířená dobrovolná almužna se měnila v povinnou daň odváděnou do státní kasy. Muhammad uzavíral dohody o placení odvodů s beduínskými kmeny, které přestupovaly na islám. Postupem vznikaly funkce výběřčích. Zakát je možné odevzdávat přímo tomu, komu má připadnout nebo jej svěřit úřadům k rozdělení. Postupem času se stal zakát významnou součástí příjmů do státní hospodářské politiky, avšak jeho původní charitativní význam se ztrácí. V křesťanské tematice se objevuje také prvek placení povinné částky, tzv. desátků. Je to praxe, která navazuje na starozákonní biblický pokyn platit desetinu ze všeho (Levitikus 27,30; Numeri 18,24; Micheáš 3, 8; Matouš 23,23; Lukáš 11,42). Je zajímavé, že tato část je prvotně zmíněna u Abrahama, který dal desátek bez zákonné povinnosti, tedy jako výraz a předobraz

⁶² UNGER, F., M. *Unger's Bible Dictionary*. s. 878

⁶³ KROPÁČEK, L. *Duchovní cesty islámu*. s. 105.

⁶⁴ ABD AL-'ATI, H. *Zaostřeno na islám*. s. 108.

vděčnosti (Genesis 14,20). Novozákonní pokyn však vychází z předpokladu, že nejde o částku, ale o štědrost našeho srdce (2. Korintským 9,7). Dary, a tím více finanční dary, jsou tedy důsledkem našeho proměněného života, proměněného srdce a stejně jako u modlitby výrazem spoluodpovědnosti za naše spoluvěřící (Filipským 4,18). Jde také o výraz spolehnutí se na providenci Boží, je to krok víry s jejím praktickým naplněním. V mnohých církvích nese štědrost v dávání břemeno veškerého evangelizačního působení církve.

3.2.4 Půst (saum)

Čtvrtým pilířem islámu je *saum*, což znamená předepsaný půst. Jedná se o naprosté odmítání potravin, nápojů, intimního styku a kouření od úsvitu do západu slunce, každého dne měsíce ramadánu, kterým je devátý měsíc islámského kalendáře. Muslimové chovají k tomuto prvku své víry velikou úctou.

„*Když islám tuto jedinečnou tradici zavedl, zasadil tak neustále rostoucí strom nekonečné ctnosti a nedocenitelných plodů.*“⁶⁵ Tuto tradici zavedl Muhammad na jaře v Medině roku 624.⁶⁶ Je to snad odpověď a určitá snaha o vyhranění se proti židovství. Půst má mnoho důležitých duchovních, pedagogických, zdravotních, psychologických a sociologických významů. Učí člověka principům upřímné lásky, protože půst se drží z lásky k Bohu, pěstuje v člověku bdělé a zdravé sebevědomí, půst prostupuje člověka skutečnou ctností, cvičením skromnosti a síly vůle, utvrzuje člověka v nesobeckosti, uvádí člověka ke zdravému přežití, vyvolává ducha společenské sounáležitosti a v neposlední řadě je to příkaz Boží na získání zdravé sebedůvěry.⁶⁷ Půst stejně jako modlitba je povinná pro každého zdravého muslima. Kromě půstu v ramadánu existují také Muhammadem doporučené půsty během roku. Někdy se půst doporučuje jako náhrada nebo odčinění nesplněného slibu či jiných prohřešků. Povinnost půstů se nevztahuje na děti pod 14 let, neboť nejsou považovány za pohlavně a rozumově dospělé. Tyto děti se vedou pouze k fyzické a duchovní přípravě na půst. Povinnost půstu se také nevztahuje na ty, kteří jsou v době půstu mimo svůj domov ve vzdálenosti více než 80 kilometrů. Stejně povinnosti půstu jsou zproštěny ty osoby, které mají vážný důvod se domnívat, že by jim mohl půst způsobit vážné zdravotní obtíže. Ženy v období svého cyklu, těhotné ženy a staří lidé jsou od půstu rovněž osvobozeni.

V biblické zvěsti hraje půst také důležitou roli. Je to podobné jako s modlitbou, a také se s modlitbou často spojuje. Půst je výrazem pokání (Joel 1,14; Jonáš 3,5; Ezechiel 8,21).

⁶⁵ KROPÁČEK, L. *Duchovní cesty islámu*. s. 107.

⁶⁶ Tamtéž. s. 107.

⁶⁷ ABD AL-'ATI, H. *Zaostřeno na islám*. s. 105 – 106.

Biblický půst, tak jak mu rozumíme ve světle Nového zákona, je otázkou znovuzískání vlastní svobody od všech věcí, které mají tendenci přivlastnit si naše srdce. Krásně je tato skutečnost vystižena v Izajáši 58. Nový zákon v polemice proti záslužnickému pojetí půstu u farizeů dává najevo, že půst je vnitřním znamením návratu k Bohu v pokání, které se odehrává ve skrytosti a je součástí niterného vztahu mezi Bohem a člověkem.⁶⁸ Půst je spojen přímo s uctíváním Boha, je to postoj svobody a oddělenosti pro Hospodina. Je to oběť, kterou si nezajistíme spasení ani nebudeme lepšími křesťany, je to oběť, skrze kterou chceme vidět věci v Boží perspektivě.

3.2.5 Vykonání pouti (hadždž)

Pátým a posledním pilířem islámské víry je *hadždž*, což je slovo označující povinnost pravověrného muslima vykonat alespoň jednou za život pouť na svaté místo v Mekce. Toto nařízení platí pro každého svobodného, duševně a fyzicky způsobilého muslima, který na to má dostatečné finanční prostředky. Neplatí však pro otroky a ženy bez manžela nebo mužského příbuzného, který by je doprovodil, a neplatí také tehdy, hrozí-li na cestě nějaké konkrétní nebezpečí.⁶⁹

V Mekce dělají věřící celou řadu náboženských úkonů, které mají svá přísná pravidla. Vrcholem je potom sedmero obejití svatyně Kaby a políbení či dotknutí se černého kamene. Následuje sedmeronásobný běh mezi pahorky Safa a Marwa, což má připomínat bezradného Ibrahíma (Abrahám ve Starém zákoně), jak hledal vodu pro jeho syna Izmaele. Podle islámské tradice tedy nechal anděl Džibríl (Gabriel) vytrysknout pramen vody, který je dodnes považován za zázračný.⁷⁰ Líbání kamenu není pro muslima povinností ba ani projevem modlářství, ale symbolem úcty a lásky k věčnému Bohu Stvořiteli Allahovi a jeho prorokovi.

Pouť do Mekky má vícero rovin a významů. Jako událost duchovní má poukazovat na výjimečné bratrství mezi muslimy, má ukázat, že pravověrný muslim se dokáže vzdát svých majtkových zájmů ve prospěch lásky k Allahovi. Má eschatologický rozměr, kdy ukazuje k poslednímu velikému shromáždění v den posledního soudu a ukazuje na skutečnost, že Mekku učinil Allah střediskem monoteismu, a tak že zůstane do konce času.

Pouť do Mekky je jednak událostí kulturně společenskou, neboť je vnímána jako příležitost k vzájemnému poznávání se mezi muslimy, jednak je událostí historickou, neboť je

⁶⁸ NOVOTNÝ, A. *Biblický slovník*. s.767

⁶⁹ KROPÁČEK, L. *Duchovní cesty islámu*. s. 110.

⁷⁰ Tamtéž. s. 111.

dána možností pro muslimy seznámit se dějinným pozadím jejich proroka Muhammada, což následně vede věřící k získání mnohé inspirace, a konečně událostí sociální, umožňující setkání lidí z mnohých národů a společenských vrstev v náboženském společenství, kde platí stejná pravidla pro všechny.⁷¹

Biblická jedinečnost také počítá s putováním, které je základním charakterem věřícího, ale nikoliv jako časově omezeným aktem, nýbrž jako neustálým životním procesem. Křesťan je celoživotním poutníkem, stejně jako je tomu i s církví. Církev je, slovy profesora Smolíka, *communio viatorum*,⁷² tedy společenstvím putujícím. Bible ukazuje, že jdeme vstříc eschatologické budoucnosti, někdy je tato cesta kohortativně přirovnávána k běhu či zápasu srov. (Skutky 20,24; 2. Timoteovi 4,7).

3.3 Exkluzivita Božího slova v kontextu náboženského učení islámu

Islám stejně jako všechny velké i malé náboženské systémy a směry si kladou nárok na jedinečnost podání své víry. V této kapitole bych se rád zaměřil na vybrané prvky teologického myšlení pravověrných muslimů, abych je mohl umístit pod zorný úhel biblického zjevení.

Čtenář se samozřejmě oprávněně zeptá, proč bych měl v tomto srovnávání mluvit o exkluzivitě Bible vůči např. Koránu a nikoliv pouze o odlišnosti. Na tuto otázku bych chtěl odpovědět poukázáním na fakt, že Korán, se vši úctou k upřímně věřícím muslimům, obsahuje mnohé látky ze Starého i Nového zákona, a tyto látky upravuje tak, aby odpovídaly muslimskému pojetí víry, což ostatně Korán ani nepopírá. V Koránu, pomínou-li nábožensko-emocionální zbarvení náboženského zjevení proroka Muhammada, nejde tedy na prvním místě o vlastní zdroje, ale o interpretaci zdrojů cizích. Jak jsem již zmínil, Muhammad byl ze svého domu znalý jak křesťanství, tak židovství, a jak se zdá, byly to právě tyto směry, které zformovaly jeho základní přemýšlení o celém systému víry. Bylo to právě vyhranění - či lépe řečeno - odmítnutí židovství i křesťanství, které nastartovalo touhu proroka Muhammada po novém interpretování víry, které by bylo relevantnější arabskému světu, které by přineslo nové náboženské světlo na tento poloostrov. Z tohoto důvodu se, věřím, oprávněně domnívám, že mohu předpokládat nadřazenost zdroje nad snahu o jeho interpretaci. Kromě toho, mluvíme-li o podobě dnešního islámu, potom vlastně mluvíme o tradiční interpretaci interpretace.

⁷¹ ABD AL-'ATI, H. *Zaostřeno na islám*. s. 112.

⁷² srov. SMOLÍK, J. *Pastýřská péče*.

Abych došel nějaké struktury v této kapitole, rozhodl jsem se o srovnání styčných oblastí, kterými se obě náboženství zabývají; jsou jimi Bůh, zjevení, spasení a etický rozměr náboženského systému.

3.3.1 Jedinost Boha

Islámská představa jediného Boha má velmi mnoho podobných znaků s pojetím Boha u židů. Není to tak překvapující fakt, připomeneme-li si, že mnohé v Koránu je vlastně převyprávěním příběhů, a tedy i teologie Starého zákona. Již při čtení Koránu nám neunikne, že v porovnání se spisy Starého zákona je otcovský tón poněkud jiný. Hans Küng ve své knize „Křesťanství a islám: na cestě k dialogu“ poukazuje na skutečnost, že islám ve své podstatě nezná pro Boha pojem *otec*. To logicky souvisí s nazýváním nás lidí jeho dětmi. Pro muslima je dítětem vždy jen syn a takového Bůh v islámu nemá a ani ho nepotřebuje. Korán podobně jako Bible popisuje jediného Boha Stvořitele, který má výsadní postavení a není mu rovno.⁷³

Na námitku neotcovského jednání poukazují muslimové na termín milosrdenství, v jehož širokém významovém spektru můžeme najít mnohé z toho otcovského.⁷⁴ Stejně jako ve Starém zákoně i Bůh muslimů je tvůrce veškerenstva, a tedy i člověka. Je hybatelem všech věcí.

O ontologickém pojetí boha se Korán vyjadřuje spoře, ale mnohem více muslimských náhledů na Boha bychom našli v později rozpracovávané nábožensko-filozofické tradici, která ovšem pro pochopení samotného islámu nemá takový vliv. „*Korán chápe boha jako Absolutno, které samojediné má pravou existenci.*“⁷⁵

Muslimové se přiznávají k teologii svého Boha především tím, že mu přidávají devadesát devět atributů, které mají především kontemplační a rituální význam. Bůh je pro ně patrný sekundárně, tedy ze svého působení, a jinak je nepřístupný.

Z hlediska biblické zvěsti musím poukázat na nejzákladnější rozpor, a tím zároveň na exkluzivitu biblické zvěsti proti islámu, kterou vidím v pojetí Boha otce a jeho vztahu v sobě samém, tedy v Trojici. Ve druhé kapitole jsem naznačil, že vrcholem exkluzivity Božího slova podle Bible je „sebezjevení“ Boha skrze svého Syna. Muslimové argumentují proti Trojici jednak poukazem na fakt, že Bůh je jediný, který nemůže zemřít a Ježíš byl přece ukřižován a zemřel, a jednak argumentují faktem, že Ježíš měl lidskou matku, byl podle

⁷³ *Korán*. [překl.] Hrbek, I. súra 5, verš 116. s. 613

⁷⁴ KUNG, H. *Křesťanství a islám: na cestě k dialogu*. s. 107.

⁷⁵ ARMSTRONG, K. *Dějiny Boha*. s. 185

islámského obrazu tedy utvořen v tomto lůně, jak by tedy mohl být Ježíš Bohem?⁷⁶ Snad jen pro zajímavost bych uvedl, že Korán mohl chápat Marii jako součást Trojice.⁷⁷

Z hlediska systematicko-teologického bych rád podotknul, že křesťanské pojetí trojice je pouze modelem, paradigmatem, které se snaží pojmut Boha v jeho člověka převyšujícím jednání a jeho působení ve své vlastní skrytosti.⁷⁸ Jde o vyjádření tajemství dynamického dění uvnitř samotného Boha, které ovšem žádným způsobem neohrožuje jedinstvo Boží. Augustinus vztáhl toto paradigma analogicky na dynamické procesy uskutečňující se v nás samotných lidech, když lidské prožívání rozdělil na paměť, pochopení a vůli, kdy tyto stránky se v člověku manifestují jako procesy poznání, sebepoznání a lásky. Tyto tři duševní činnosti, stejně jako tři božské osoby v podstatě představují jeden celek.

Z křesťanského teologického hlediska trojice znamená základ našeho spasení, neboť odhaluje trojí cestu Boha k člověku. Cestu poznání a uchování pravd v naší mysli, cestu kontemplance a v neposlední řadě cestu radování se z hlubokého poznání pravdy Boží.⁷⁹ Bible o trojici explicitně nemluví, ale vyřadit tento byť nedokonalý pokus poznávat Boha by znamenalo postavit mnohé texty v Bibli mimo rámec našeho zájmu, případně výrazně oslabit jejich exegetický smysl. Nutno přiznat, že kritické teologické bádání v souvislosti s Trojicí již dlouhou dobu poukazuje na fakt, že snaha o předmětné pochopení nepředmětného Boha není tím nejšťastnějším směrem, kudy se vydat ve snaze porozumět více Bohu. Důsledkem jsou proto již bezmála dvě století snažení se o lepší a modernější interpretaci tohoto stěžejního křesťanského dogmatu. Jednou z cest, která se zdá být schůdnou, je vztahové uchopení trojičních dějů uvnitř Boha, s cílem poukázat na dočasnost historicky ustálených pojmových kategorií pro Trojici.

Islám si práci, která trvala téměř čtyři století a vlastně stále trvá, nedal a vycházel a vychází z matematického pojetí jedinství Boha. Teprve v pozdějších obdobích se islámská teologie zabývala bližším určením toho, co znamená ono *Jediný Bůh* také z filozofických perspektiv. Korán podobně jako Bible popisuje jediného Boha Stvořitele, který má výsadní postavení a není mu rovno.⁸⁰

Tím se částečně vysvětluje rozdíl v tónu, který zaznamenáváme při čtení Koránu a biblických spisů. Korán vyjadřuje zákon, přísnost a hrozbu, chybí otcovské domlouvání zatvrzelému lidu, možnost milosrdenství a odpuštění, které paralelně přichází se zvěstí o soudu a záhubě, kterou tak často nacházíme ve spisech Starého zákona. V Koránu chybí téměř

⁷⁶ ISHAK, I. *Muhammad: život Alláhova proroka*. s. 101.

⁷⁷ *Korán*. [překl.] Hrbek, I. súra 3, verše 16/18. s. 495.

⁷⁸ ARMSTRONG, K. *Dějiny Boha*. s. 147.

⁷⁹ Tamtéž. s. 153.

⁸⁰ *Korán*. [překl.] Hrbek, I. súra 3, verše 16/18. s. 495.

kající litost Hospodina nad vlastním trestem, který chce vykonat na svém lidu. Také nám chybí dynamika uvnitř samotného Boha, napětí mezi spravedlností, pro kterou chce Bůh zasáhnout svůj lid pohromou, a láskou, pro kterou chce Otec zachránit své milované, ale neposlušné děti, zkrátka Boží srdce, které se vzpírá samotnému Bohu (Ozeáš 11,8).

Druhým štítem, který jsem již naznačil, a který vyčnívá ze zvěsti Bible, je smysl a dílo Božího syna. Islám nezná prostředníka mezi člověkem a Bohem. V tomto smyslu nebyl ani Muhammad prostředníkem, ale pouze poslem. Neexistují náboženské úkony, které by byly symbolickým způsobem naznačovaly společenství Boha a člověka. Korán se zmiňuje o Ježíši více než 25krát v celkem devíti súrách. Je více než pravděpodobné, že informace o Ježíšovi, které přijímal Muhammad ve svých zjeveních, jsou výrazně ovlivněny různými dobovými pohledy, které nepocházejí z autentických knih Nového zákona. Například najdeme příběh o tom, jak Ježíš na znamení svého poslání učiní z hlíny „něco podobného ptáku... vdechne tomu život... a stane se to skutečným ptákem z dovolení Božího.“⁸¹ Paralelu tohoto příběhu nacházíme v apokryfním evangeliu Petra.

Podobně zajímavé je stanovisko islámu, ve kterém se o Kristově smrti soudí, že byla pouhým zdáním.

„A prokleli jsme je za to, že zabíjeli nespravedlivě proroky... za jejich slova o Marii, jenž nehoráznou byla pomluvou... za slova 'věru jsme zabili Mesiáše, Ježíše syna Mariina, posla Božího,' však nikoliv, oni jej nezabili ani neukřižovali, ale jen se jim to tak zdálo... naopak Bůh jej k sobě pozdvihnul, neboť Bůh je mocný, moudrý.“⁸²

Pravověrný muslim tedy zásadně odmítá s poukazem na autoritu Koránu Kristovu smrt na kříži s tvrzením, že Bůh korunoval jeho pozemské úsilí tím, že ho zachránil před jeho nepřáteli a násilnou smrtí a vyvýšil ho vysoko nad nebesa.⁸³

Jistě si zde nemůžeme nepovšimnout podobnosti mezi starým gnosticko –náboženským, heretickým směrem, který dostal název *doketismus*, neboť jeho přívrženci věřili, že Boží syn by na kříži nemohl být zabit, a tak celá událost byla vlastně pouhým zdáním, řec. *δοκώ ειν*, míním, zdám se. Zdá se, že muslimové neměli problém považovat Ježíše za mesiáše, ale měli problém považovat mesiáše za syna Božího. Z jejich pohledu totiž Bůh, který všechno tvoří svým slovem, nemá zapotřebí a není ho hodno mít syna.

„Není Boha důstojno, aby si bral syna nějakého, sláva tomu, který rozhodne, řekne pouze: Staniž se! A stane se.“⁸⁴ Jakýkoliv náznak pojetí mesiáše jako syna Božího je

⁸¹ *Korán*. [překl.] Hrbek, I. súra 3, verše, 41 – 43. s. 498.

⁸² Tamtéž. súra 4, verše, 154 – 156. s. 538.

⁸³ ABD AL-'ATI, H. *Zaostřeno na islám*. s. 160.

⁸⁴ *Korán*. [překl.] Hrbek, I. súra 19, verše 35 – 36. s. 204.

trestuhodná neznalost a věroučná úchylka. Ti, co tomu věří, jsou vydáni, aby proti nim bojoval Bůh.

„... a říkají křesťané: 'Mesiáš je syn Boží.' A taková je řeč, již svými ústy pronášejí, a napodobují tak řeč oněch, kdož před nimi byli nevěřící. Necht' Bůh proti nebojuje! Do jaké lži to upadli!“⁸⁵

Za povšimnutí stojí také názor muslimů, že počátek života Ježíšova je v rozhodnutí z vůle Boha Stvořitele, což je jeden ze čtyř způsobů, jakým podle islámu Bůh tvoří. Podle islámské teologie Bůh tvoří bez fyzického zásahu, tedy i bez otce a matky, tak byl stvořen Adam, dále to byla lidská bytost stvořena bez zásahu matky, což byla Eva, a potom jsou to bytosti tvořeny prostřednictvím běžných fyzických styků. Ježíš byl v tomto smyslu zcela novým způsobem stvořen, a to z vůle Boží, tedy jako akt Božího rozhodnutí.

Ježíš Kristus je nejvyšším vrcholem exkluzivity Božího slova, neboť se od tohoto vrcholu odvíjí všechno ostatní pochopení Božího plánu a jednání s člověkem. Kristovo božství je výchozím bodem pro přemýšlení o cestě spasení člověka. Kristus jako střed či úběžník v dějinách spásy nejen otvírá cestu do budoucnosti, kde jako spasení jdeme vstříc eschatologickému naplnění, ale také osvětluje dějiny spásy od samotného počátku, od Adama. Jedině v Kristu je možné dívat se na biblickou antropologii člověka v přiměřeném světle

3.3.2 Zjevení

O Božím zjevení skrze Bibli jsem mluvil již v předcházející kapitole. V souvislosti s islámem poukážu pouze na to, že stejně jako v některých historických a současných křesťanských proudech považují i muslimové Korán za absolutně neomylný v každé jeho větě, slovu a dokonce i čárce. Nutno podotknout, že toto platí pouze pro arabský překlad knihy, protože všechny ostatní překlady jsou považovány pouze za snahu o výklad, nikoliv autentické slovo Alláhovo.

Již jsem zmínil, že odměřený tón Koránu je značně odlišný od otcovského tónu Starého a Nového zákona. Arabové proti tomu namítají, že hrubost a někdy až zdání jisté nabubřelosti je dílem neschopnosti vyjádřit v jiném jazyce hloubku, cit a pravdu Koránu tak, jak jej zachytil božský jazyk arabštiny. Korán se sám netají tím, že nepřináší žádnou novou zvěst co do obsahu. Musíme mít na paměti, že Korán chce navazovat na židovský Starý zákon a křesťanský Nový zákon. Nejde o nové zjevení, ale o pokračující zjevení, stejně jako Muhammad není chápán jako nový prorok, ale jako poslední prorok v řadě. Tak jako

⁸⁵ *Korán*. [překl.] Hrbek, I. súra 9, verš 30. s. 586.

interpretovali křesťané starozákonní zvěst na osobu Krista, podobně interpretoval také Muhammad události novozákonní na svoji dějinnou situaci.⁸⁶

Kromě Koránu jako autoritativního zdroje zjevení je pro muslimy autoritativní také sbírka islámské tradice, kterou nazývají *sunna*, což je sbírka výroků *hadíthů* proroka Muhammada jako vysvětlení některých nejasných míst v Koránu. Formálně platí, že Korán je nad veškerou ostatní tradici, ale v zásadě si muslim nedokáže představit, že by tradice byla s Koránem v rozporu.

„Korán je pochopitelně jako slovo Boží stavěn poněkud výše a sunna ho může vysvětlovat, doplňovat, případně potvrzovat... nikdy se s ním ale nemůže dostat do rozporu.“⁸⁷

Muslimové věří, že starozákonní písmo byla překroucena, neboť na počátku hlásala stejná zjevení jako Korán. Abrahám byl hlasatelem islámu. Podobně je tomu i v chápání Nového zákona. Korán o tom mluví takto:

„Jak můžete žádat, aby s vámi uvěřili tito lidé, z nichž část poté, co uslyšela slovo Boží, vědomě jej překroutila?“⁸⁸ V tomto ohledu musím vznést námitku proti tomuto tvrzení. Jestliže islám ve svém nejvlastnějším významu znamená „hlásání čistoty, vděčnosti a poslušnosti“ zákonu a Abrahám žil v době, o které se Bible výslovně zmiňuje jako o době před zákonem, mohl být Abrahám jenom těžko hlasatelem stejného islámu jako Muhammad. Muslimové proklamují snahu věřit v původní písmo, ale stejně tak poukazují na slabinu, a sice, že stále neexistují původní verze. Korán je pro muslima konečný, autentický, kompletní, přičemž tyto vlastnosti Koránu jsou pro ortodoxního muslima vědecky dokazatelné.⁸⁹ Velikou námitkou muslimů proti Bibli je fakt, že Bible na rozdíl od Koránu byla sepisována po dlouhou dobu a mnohými lidmi, zatímco Korán byl zjeven, už proto, že Muhammad byl negramotný.

„Běda těm, kteří Písmo vlastníma rukama sepisují a potom hovoří: Toto od Boha pochází! Běda jim za to, co psaly ruce jejich! Běda jim za to, co provádějí!“⁹⁰

Samozřejmě i Korán prošel a stále prochází četnými pokusy o jeho výklad přiměřený dnešní době. Tak jako si prošla Bible mnohými nepříjemnými pokusy o novou interpretaci, stejně těmito pokusy prochází i Korán. Korán však k tomuto úsilí dává mnohem méně východisek, než dává Bible, a proto snahy o moderní interpretaci Koránu narazí na odpor davů pravověrných muslimů. V současné době převažuje ortodoxní přístup k interpretaci Koránu.

⁸⁶ KUNG, H. *Křesťanství a islám*. s. 174.

⁸⁷ PELIKÁN, P. *Sunna: pramen islámského práva*. s. 86.

⁸⁸ *Korán*. [překl.] Hrbek, I. súra 2, verš 70. s. 450.

⁸⁹ ABD AL-'ATI, H. *Zaostřeno na islám*. s. 30.

⁹⁰ *Korán*. [překl.] Hrbek, I. súra 2, verš 73. s. 450.

Z hlediska biblického se domnívám, že právě kontinuita Božího zjevení je naprosto jedinečným dokladem toho, že Bůh je stejný, že jedná na stejných principech po všechny generace, a to i napříč všem historickým, kulturním a náboženským okolnostem. Co jiného je možné považovat za větší důkaz biblické zvláštnosti než to, že různí autoři v různých dobách byli inspirováni týmž duchem, i když nemohu a nechci popřít obrovský vývoj v teologickém myšlení jak ve Starém, tak v Novém zákoně. Bible je záznam o Božím jednání s Božím lidem po mnoho staletí. Je to doklad Boží nárokovatelnosti na člověka, který je určen slovy preambule desatera "*Já jsem Hospodin, tvůj Bůh; já jsem tě vyvedl z egyptské země, z domu otroctví,*" (Exodus 20,2) a po tomto prohlášení následuje jedno veliké - a proto budeš ...

Islám stojí na materiálním zpřítomnění Boha v Koránu - Slovo se stalo knihou. Křesťan, ale také žid stojí na zaslíbeních, na dynamickém Božím jednání, o němž Bible vydává svědectví.

Uvědomuji si velmi kriticky, že také v mnohých teologických směrech dnešní doby se usídlila snaha zpřítomnit Boha a jeho slova Biblí. Fundamentalismus, který nastartoval zatím poslední vlnu těchto snah, měl sice na počátku pozitivní snahu postavit se liberálnímu a trochu vyprazdňujícímu pojetí Bible, ale ve svém důsledku se odklonil od živoucího slova, aby se přiklonil k pseudobiblickému světu, který spatřuje v liteře této knihy. Tím se do církve dostalo mechanické pojetí víry vycházející z mechanického pohledu na Bibli, což, jak tvrdí Hromádka, je sebeklamem.⁹¹

V tomto ohledu mám naději, že exkluzivita Božího zjevení v kontextu Koránu se teprve ukáže, až se mnozí rádoby ortodoxní křesťané opravdově vypořádají s problematikou Božího slova a Bible, až dají Bibli patřičné a přiměřené místo ve svých životech a samozřejmě také v církvi, a snad až se přestanou spoléhat na pouhou knihu, místo na Ducha, který ji inspiroval. Věřím, že Boží slovo je v tomto smyslu mnohem víc exkluzivní, než si dokážeme představit, a to už proto, že souvisí s aktuálním jednáním Boha skrze Krista v našich životech.

3.3.3 Člověk a jeho spasení

V otázce spasení se musím opět navrátit k tomu, co Bible považuje za základní východisko pro naši spásu, a to je oběť Ježíše Krista na kříži. Již samotné slovo spása, „שׁוּעָ“, má mnoho významů a mnoho užití ve Starém i Novém zákoně. Ve Starém zákoně je to čin záchrany, vytrhnutí ze zkoušek (1. Samuelova 14,15), Hospodinova pomoc (Žalm 3,3) a vysvobození (Exodus 14,30; 1. Samuelova 4,3; 7,8; Job 2,10), apod. V Novém zákoně se

⁹¹ HROMÁDKA, J., L. *Evangelium o cestě za člověkem*. s. 72.

užívá řecký ekvivalent spásy, „σωτήρ“. Toto slovo má jedinečný význam ve spojitosti s Kristem a jeho dílem. Bůh sestupující v Kristu zachraňuje člověka a díky jeho oběti na kříži smiřuje náš vztah s Bohem. Tato spása má v křesťanství eschatologický rozměr, ve kterém se uplatní v plném rozsahu. Muslimové však nevyznávají Krista jako oběť, a to jednak proto, že jej nepovažují za Syna Božího a jednak jsou přesvědčeni, že člověk takovou cestu spásy vlastně ani nepotřebuje. V islámu není pojmu dědičný hřích, a tedy ani vykoupení.⁹²

Bible mluví o Kristu jako o vrcholu Božího zjevení, tedy jako o poslední promluvě k člověku, aby byl zachráněn (Židům 1,2). Křesťan si zde uvědomuje, že je to poslední naděje na jeho spásu, poslední naděje, aby se mohl postavit své lidské ztracenosti a zatracenosti před Bohem Otcem (Efezským 2,12). Islám však doufá v jiného člověka. V člověka sebevědomého, který má všechn svůj osud ve svých rukou. I když je pravdou, že z dogmatického hlediska nepanuje mezi islámskými učenci shoda v tom, zda je člověk opravdu plně svoboděn konat dobro či zlo, či zda je jeho osud dopředu podmíněn rozhodnutím Božím. V každém případě neexistuje nic jako dědičný hřích nebo zlo v člověku, jehož odstranění je lidskou nemožností (viz Jeremiáš 17,9 nebo Římanům 3,10). Všeobecně se však muslimové shodnou na tom, že člověk má možnost učinit alespoň dobré rozhodnutí.

Někteří odborníci z řad religionistů⁹³ se sice zastávají islámu s poukazováním na to, že milost je tam přítomná například v úvodech k jednotlivým súrám, tzv. *basmalou* - *Ve jménu Boha milostivého, slitovného* - nebo poukazují na nutnost Božího rozhodnutí, aby člověk mohl uvěřit.⁹⁴ Z celkového kontextu se však přeci zdá, že muslim zůstává závislý na svém jednání a rozhodování; princip muslimské milosti je naprosto nekompatibilní s milostí křesťanskou. Milost, kterou očekává muslim, je, řečeno slovy západní teologie, milostí pelagiovskou, tedy ve smyslu toho, že Bůh milostivě připravuje podmínky pro člověka, aby nehřešil, neboť by nikdy nepřikázal, aby člověk dodržoval něco, čeho není schopen.⁹⁵

Biblická antropologie se dívá na člověka jako na toho, který se nachází, řečeno janovským jazykem, ve tmě. Homo corruptus nebo, řečeno jazykem Augustýnovým, člověk jako non posse non peccare, zase nenachází patřičné odezvy v islámu. Člověk se rodí podle islámu s přirozeným sklonem uctívat Boha,⁹⁶ a teprve okolnosti z něj udělají to, čím je, tedy například nevěřícím. Je pravdou, že raní církevní apologetové věřili, že v člověku je *spermaton logon*, tedy část toho původního, jiskra adamovského lidství před pádem. Podobně

⁹² KUSCHEL, K., J. *Teologie 20. století: antologie*. s. 201.

⁹³ HOŠEK, P. Milost ve světových náboženstvích. *Křesťanská revue*. s. 4

⁹⁴ *Korán*. [překl.] Hrbek. I. súra 10, verš 99 – 100. s. 382.

⁹⁵ HOŠEK, P. *Na cestě k dialogu: křesťanská víra v pluralitě náboženství*. s. 44.

⁹⁶ *Korán*. [překl.] Hrbek, I. súra 30, verš 30. s. 303.

smýšlel také Pelagius ve svém sporu o lidské přirozenosti s Augustinem, ale biblické východisko začíná přeci jinde.

Apoštol Pavel jasně mluví o smýšlení lidském, které je důsledkem našeho pádu a je tedy automaticky nepřátelským Bohu a smýšlení pocházejícího z vedení Duchem, jehož počátkem je Bůh, a které vede k poslušnosti Boha (Římanům 5. – 8. kap). Z toho pramení nezáměr islámu o dějiny spásy, které hrají ústřední roli v křesťanství, ale o dovršení zjevovatelského procesu, ve kterém zjevuje Bůh svojí vůli. Jednoduše řečeno, jde o to, aby bylo konečně již všechno zjeveno a lidé neměli omluvu, či nepochopení Božích záměrů, a mohli být tak spravedlivě souzeni. Vrcholem tohoto zjevovatelského procesu je prorok Muhammad.⁹⁷

Antropologie podle Koránu staví stejně jako biblická antropologie člověka, jako zvláštního tvora, nad ostatní tvorstvo, protože je vybaven zvláštními schopnostmi a touhami. Člověka, kterého si vybírá islámský Bůh, se musí kvalifikovat ctnostmi a schopnostmi, aby mohl být Božím služebníkem. Pro muslima je člověk takový, protože jinak by si ho Bůh nikdy nevybral.⁹⁸ Jedinečnost biblického podání je v tom, že je to vždy Bůh Hospodin, kdo si vybírá podle svého úradku. Ve většině případů si Bůh vybírá za služebníky ty, kteří rozhodně nevykají svými ctnostmi, ba často je tomu naopak. Bůh se nejprve sklání ve své milosti k člověku, zachraňuje ho, mění úděl jeho života a člověk vstupuje do vztahu a služby jako odpověď na Boží lásku.

Exkluzivnost biblické zvěsti o spasení je dána poznáním, že člověk se nachází ve zlomeném vztahu před Bohem. Je to zvěst o tom, „že Bůh nezůstal na nebesích v nedostupných výšinách, je to zvěst o tom, že Bůh jde za hříšným člověkem, že ho nenechává v otroctví, v bezmoci, beznaději a utrpení.“⁹⁹

Muslim je naopak člověk, který potřebuje dospět, aby mohl rozlišovat mezi dobrem a zlem a podle toho jednat, sám ze sebe a za sebe. Je to člověk, v jehož duši místo pocitu odcizenosti pro vlastní hřích je pocit vlastní schopnosti morálně virtuosovat. Proti tomu se křesťan rozpoznávající kdo a jaký je Bůh, v naději obrací na svého spasitele. Cítí, že morální život může být jenom důsledkem našeho nového lidství v Kristu, ale nikdy nemůže být jeho předpokladem, protože by před Svatým Bohem nemohl obstát. Takový člověk rozpoznává, že Boha by nemohl poznat bez ohledu na prorockou činnost, jestliže by mu Bůh nezměnil jeho srdce a neotevřel mu jeho oči (Židům 51,12).

⁹⁷ KROPÁČEK, L. *Duchovní cesty islámu*. s. 76.

⁹⁸ ABD AL-'ATI, H. *Zaostřeno na islám*. s. 35

⁹⁹ HROMÁDKA, J., L. *Evangelium o cestě za člověkem*. s. 76.

3.3.4 Etický rozměr

Etický rozměr islámu se odvozuje od teologického učení. Jak jsem již zmínil, teologie islámu trpí optimistickým pohledem na člověka a jeho možnosti. Člověk se rodí jako čistý.¹⁰⁰ Islám je na prvním místě životním způsobem. Na rozdíl od křesťanského trichotomického pojetí člověka (tělo, duše a duch), i když toto pojetí je spíše dědictvím filozofie, než dědictvím Bible, islám nahlíží na člověka dichotomicky. Člověk je pro muslima součtem vnitřní a vnější přirozenosti, přičemž obě tyto přirozenosti musí být v souladu. Vnitřní přirozenost je ta složka člověka, která se vztahuje k srdci a mysli. Konání je základem přirozenosti vnější. O rozvoj duchovní stránky člověka se islám stará svými pěti pilíři víry. K tomuto duchovnímu by měl každý muslim pěstovat také intelektuální rozvoj. Muslimové věří, že principy Božího stvoření jsou totožné s těmi, které objevuje věda.

„Příroda a vesmír jsou neustále se otvírající poklady vědění a pravdy a Korán byl první knihou, která na tyto bohaté zdroje vědění ukázala.“¹⁰¹

Vnější přirozeností se chápe rovnováha mezi duchovní a fyzickou čistotou, výživou, vnějším projevem a zálibami. V tomto smyslu je islám mnohem bližší modernímu pochopení života, než jak tomu bylo a někdy stále je v křesťanství. Cílem etiky Koránu je vést člověka k poslušnosti víry a zdravému způsobu života. Filozofie vnější etiky muslimů se odvozuje od motto „ve zdravém těle zdravý duch“. Etika víry byla vždy zaměřena více na rodinu a rodinný život, než například na přírodu, či společenský život, což je dáno významem rodinné soudržnosti pro přežití v náročných blízkovýchodních podmínkách. Islám bychom mohli považovat také za náboženství zdravého životního stylu. Zvláště v době, kdy více než polovina obyvatelstva v civilizovaných zemích trpí přílišnou obezitou, jako důsledek špatných stravovacích návyků, působí muslimské předpisy o jídle velmi působivě. Obecná zásada islámu tedy zní:

„Všechny věci, které jsou pro člověka čisté a dobré, jsou správné jako pokrm, používají-li se v malých dávkách.“¹⁰²

Z hlediska etického pohledu na rodinu se muslimové prakticky zaměřují na soužití mezi mužem a ženou či ženami s hlavním důrazem na ekonomickou odpovědnost muže za své ženy. Biblické bádání na toto téma nám ukazuje na člověčenství jako na status, kterým se člověk stává člověkem ve společenství mužského a ženského principu. Je to tajemství spojení nespojitelného a obraz vzájemného vztahu uvnitř boží Trojice. Samozřejmě i Bible poukazuje

¹⁰⁰ Korán. [překl.] Hrbek, I. súra 30, verš 30. s. 303.

¹⁰¹ ABD AL-'ATI, H. *Zaostřeno na islám*. s. 117.

¹⁰² Tamtéž. s. 119.

na hmotné odpovědnosti, ochranu, kterou má muž poskytnout své ženě, ale vztah má své východisko jediné v biblickém pojetí lásky ($\alpha\gamma\alpha\pi\acute{\omega}\ \alpha\nu$), která znamená sebeobětování, a jejímž zdrojem je samotný Bůh (Efezským 5,21 – 33).

Myslím, že samotné téma Boží lásky jako sebeobětování a práce ve prospěch druhého je naprosto exkluzivní v porovnání s islámem a buddhismem. Bůh sám takto miloval lid země, že sám obětoval svého syna (Jan 3,16). Z tohoto východiska je možné vycházet i při přemýšlení o etickém rozměru islámského společenského života. Hlavním východiskem je, podobně jako ve Starém zákoně, idea společenské rovnosti. Islám neuznává kastovní systém, jako je například v hinduismu. Snaží se o to, aby jednotlivec prospěl společnosti a společnost jednotlivci. Veškeré snažení však vede k dosažení již pozemské spravedlnosti. Zcela chybí příkazy obětující se lásky, jako např. v Matoušovi 5,38 – 42, protože chybí veliký příklad a zkušenost z události kříže.

Společenský a politický život je další z aktuálních témat současného islámu. Islám byl, je a asi vždy bude spojen politickou aktivitou. Náboženství je vnímáno nikoliv jako soukromá věc, jak je tomu např. u západoevropských křesťanů, ale jako věc státu, případně celého národa. To je jasné již z propojení zvěsti Koránu a islámského práva (*šaria*). Také jsem se toho dotknul při placení almužny jako jednoho z pilířů islámské víry, kdy placení, mající původně charitativní význam, se změnilo na povinnou daň státu. Náboženství a stát jsou tak těsně propojeni, že je někdy obtížné rozlišit mezi tím, co říká náboženství a co státní ideologie. S tím souvisí také problematika tzv. “svaté války“ (*džihád*). Jelikož tento pojem by mohl být zpracován jako téma samostatné práce, a tato práce se věnuje primárně biblicko-teologickému srovnávání systému, nebudu tento, ač velmi aktuální problém, zde zmiňovat. Z biblického hlediska jsem přesvědčen, že se nám ukazuje model paralelní spoluexistence mezi mocí světskou a duchovní. Křesťané mají zvěstovat evangelium celému světu, ale jako ti, kteří domlouvají z boku, nikoliv nařizují z vrchu. Mají být přáteli, kteří mluví ke světu ve prospěch spasení a naplnění Boží vůle se světem, ale nikoliv sjednavateli nových pořádků. Myslím, že stejně jako jsem zmiňoval Bibli a její pochopení, i zde bude muset církev ještě zápasit za správné pochopení svého patřičného, důstojného a přiměřeného místa v moderní společnosti.

3.4 Společná základna pro dialog?

Zásadní otázkou ve vztahu křesťanství a islámu je to, zdali tyto dva systémy mají kromě odlišných pohledů také pohledy stejné. Zda můžeme předpokládat, že je v obou něco, co přesahuje literární koncepty nebo zda se může jedno alespoň přiblížit k druhému. Vzhledem

k rozsahu této práce nemohu jít do hlubšího rozboru následujících možností, a proto je ponechám jako otevřené dveře pro budoucí dialog.

Islám a křesťanství se považují za monoteistické náboženství. Křesťanství sice přichází k monoteismu trochu komplikovanou trinitární cestou, ale jednoznačně stojí společně se židovstvím i islámem na monoteismu. Křesťané někdy tvrdí, že nepřijetím Krista vyznávají muslimové jiného Boha než Boha Bible. To je vážný argument, nad kterým musíme přemýšlet, ale na druhé straně, vezmeme-li v úvahu, že bible mluví o Bohu symbolicky s použitím antropomorfismu, není jistě v moci textu této knihy uchopit skutečnou realitu v její plnosti. Kristus je skutečným člověkem, ale je také paradigmatickým, což je naznačeno v janovském termínu „logos“. Podobně si troufám tvrdit, že novozákonní listy mluví o Kristu mimo jiné také jako o emanaci nepřístupného Boha, tedy jako o myslitelné zjevení nemyslitelného Boha.

Druhou oblastí, ve které by mohli křesťané více naslouchat muslimům, je samotný Kristus. Bible mluví o zmaření Kristova božství a přijetí podoby služebníka (Filipským 2,9). List Židům mluví o zkouškách a utrpení, kterým prošel Ježíš na zemi, aby se naučil a rozuměl. Otázka, která se nabízí, zní, zda nečiní křesťané z Krista jakéhosi „supermana“ na zemi, po vzoru řeckých bájí a pověstí. Křesťanská dogmatika sice mluví o pravém Bohu a pravém člověku, ale mám za to, že toto se týká tajemství jeho přirozenosti, nikoliv jeho působení na zemi. Evangelia drží linii jeho podřízenosti Otci po celou dobu svého vyprávění. Ježíšovo lidství je hlavním východiskem pastorační péče. Jak by mohl Kristus, který neprošel pochybami, který věřil, protože věděl, být ujištěním pro tápajícího člověka, že mu opravdu rozumí a zná jeho zápas pochybností? Jaký smysl by mělo pokušení na poušti, kdyby Ježíš věděl, že se o něj budou starat andělé? Jak by mohl tápající člověk uvěřit Kristu, kdyby ho neviděl samotného tápat na kříži?

Islám vidí Krista jako člověka v jeho plném lidství a myslím, že takový pohled pro Ježíšovu zkušenost na zemi a chápání jeho významu je obohacující. Ježíš je na druhé straně pro muslimy inspirativní svým příkladným životem a svojí spiritualitou. Mahmoud M. Ayoub to ve svém příspěvku hodnotícím Krista z pohledu islámu vystihuje takto:

„Zatím co Ježíš islámu není Ježíšem křesťanství, mluví Kristus evangelia často skrze prostého lidského Ježíše muslimské zbožnosti.“¹⁰³

¹⁰³ KUSCHEL, K., J. *Teologie 20. století: antologie*. s. 201 – 203.

4. Buddhismus a jeho vztah k jedinečnosti Božího zjevení podle Bible

Stejně jako v předchozí kapitole se i nyní budu zabývat náboženstvím buddhismu z hlediska jeho historie a základních pilířů víry. Budu se zabývat osobou Buddha a jeho životem i jeho životní filozofií, která společně s dalšími duchovními proudy formovala základy buddhistického učení. V kapitole bych se chtěl pokusit položit náboženská východiska buddhismu do kontextu křesťanského učení.

4.1 Duchovní východiska buddhismu

Stejně jako i islám nevznikl buddhismus náhodou jako naprosto nové učení, které by nemělo návaznost na náboženské myšlení předchozí doby. Starověcí Indové uctívali své bohy, které si ztotožňovali s přírodními silami. V tomto starodávném světě nachází místo víra v démony, nižší a vyšší božstva, uctívání kmenů stromů apod.¹⁰⁴ Antropologie člověka se však s postupem času mění. Od optimisticky vyhlížejícího člověka, který věří, že bohové drží svojí ruku nad řádem světa, kde jsou mu bohové rovni a oběť má povahu pouhé výměny mezi člověkem a bohem, po člověka, který si uvědomuje, že život je příliš strastný, a proto hledá systémy, které by odpověděly na hlubší povahu života a zároveň zůstaly neměnné a neotřesitelné. Z polyteismu se dostává do popředí panteismus a je patrný náboženský úpadek. Do středu zájmu se dostává pokání a kult, díky němuž nabývá na síle kněžství. Tu snad můžeme pozorovat počátky bráhmanského chápání světa, které předpokládá kastovní rozdělení ve společnosti, a které je stále aktuální v učení hinduismu. Ve složitosti soudobého východního náboženského systému je nutné spatřovat především asimilační a synkretistické procesy, kterými bráhmanismus prošel ve své misijní expanzi. Na druhé straně byl bráhmanismus sjednocujícím prvkem v oblasti kultury a náboženství celého indického kontinentu.¹⁰⁵

Základem náboženského myšlení bylo *brahma*, pro Indy nejvyšší princip všeho dění.

„Bráhma je ona tajemná síla života, která způsobuje, že ze zrna vyrostě strom... Jím stojí pevně slunce i měsíc na svém místě, jím stojí pevně nebe a země a jeho věčným pokynem proudí řeky.“¹⁰⁶

¹⁰⁴ LESNÝ, V. *Budhismus*. s. 30.

¹⁰⁵ ELIADE, M. *Dějiny náboženského myšlení*. 2. *Od Gautamy Buddha k triumfu křesťanství*. s. 48.

¹⁰⁶ LESNÝ, V. *Budhismus*. s. 31.

Pro některé náboženské směry je brahma jediným principem, pro jiné je součástí dualistického pojetí společně s lidským protějškem, *átman*. Starověcí Indové viděli v átmanu tvůrce subjektivního světa, stejně jako brahma je i átman neviditelný, nesmrtelný, nepochopitelný, a přece je tvůrcem všeho, co vidíme, slyšíme, prostě veškerého lidského vědomí.¹⁰⁷ Ve složitém indickém systému náboženského myšlení se tedy rozcházejí jednotlivé směry na otázce, či tvrzení, že brahman a átman jsou totožné, kdy átman splývá s brahmanem, jako řeka ztrácí svoje jméno v moři, nebo jsou tyto dva naprosto odděleni až do chvíle osvobození, kterým se rozumí rozpoznání souvztáhnosti mezi brahma a átman. Toto rozdělení má významné důsledky například v etickém rozměru víry. Cesty a způsoby osvobození a vymanění z klamu, kterým je lpění na věcech světa, ve kterém člověk žije, a který působí jemu utrpení, je představován různými cestami, od prostého zřikání se světa a jeho prožitků až po usilovné meditační cvičení, vedoucí mysl k proniknutí k samé podstatě světa.

Základním soteriologickým postojem se stává osvobození, k němuž musí člověk přijít, a které se děje poznáním, že všechno, co člověka obklopuje, je utrpením.

„Lidská zkušenost, ať už je jakékoliv povahy, plodí utrpení... Tělo je bolest, protože je sídlem bolesti, smysly, předměty smyslů, vjemů, jsou utrpení, protože k utrpení vedou; sama rozkoš je utrpení, protože po ní utrpení následuje.“ Cesty k tomuto osvobození jsou vyšlapány mnohými rozličnými a někdy i protichůdnými cestami. Všechny cesty mají však společný jmenovatel to, že začínají v člověku a z člověka, z jeho mysli a nitra a v člověku se zase sbíhají.

Dalším předpokladem vzniku buddhismu je myšlenka přítomná ve starých indických spisech, a sice myšlenka stěhování duší. Za ní je představa, že člověk je ve svém těle jako zlatý odlitek, který vezme zlatník a přelije ho do jiné formy, krásnější než je ta první. Tak se člověk stává determinantem sebe sama pro svůj budoucí život; podle toho, kolik vykonal dobra, tolik dobra se mu vrátí v budoucím životě, stejně tak je tomu i se zlem. Z toho vychází tendence vzdávat se špatného jednání v životě (askeze) s cílem uniknout nebo vymanit se z tohoto věčného zápasu, ve kterém je člověk znovu a znovu povoláván k existenci v závislosti na svém jednání v předchozím životě. Do popředí se dostává otázka spasení (*mokša*)¹⁰⁸ Vztah dobrých a špatných skutků (*karman*) a koloběhu života, případně vymanění se z něj, bylo jedním z problémů, se kterými zápasil Buddha stejně jako i celý buddhismus.

¹⁰⁷ LESNÝ, V. *Buddhismus*. s. 31.

¹⁰⁸ STORIG, H., J. *Malé dějiny filozofie*. s. 39.

4.2 Osobnost Siddharthy Gautamy

4.2.1 Raný život Siddharthy Gautamy

Siddhartha se narodil v královské rodině. Jeho matka zemřela za sedm dní od porodu a od té chvíle jej vychovávala teta. Siddhartha bylo jméno znamenající *ten, který dosáhne cíle*, které dal budoucímu Buddhovi jeho otec, když se narodil podle konsensu většiny odborníků v roce 558 př. n. l.¹⁰⁹ i když jiné tradice kladou toto narození do dřívějšího data.¹¹⁰ Podle proroctví měl před sebou dvě cesty. Buď se měl věnovat politické aktivitě a stal by se z něj vládce a podmanitel světa,¹¹¹ což bylo přirozeným přáním jeho rodičů, nebo se měl podle proroctví všeho vzdát a dosáhnout hlubokého poznání, které osvobodí člověka a vyše jej na novou cestu vymaňující se z věčného koloběhu příčin a následků života. Siddhartha byl tedy od samého počátku obklopen všemi lidskými radostmi, které si mladý muž může přát. Tradice mluví o pěti stech ženách, které mu dělaly společnost, o možnostech sportovat, věnovat se bojovým uměním, vzrušujícím zábavám. V šestnácti letech se Siddhartha oženil, vzal si dvě princezny ze sousedních zemí a s jednou zplodil potomka, syna, kterému dal jméno Rahulu.¹¹²

Kolem třiceti let však dochází u Siddharthy k zásadnímu zvratu v životě i myšlení. Mladý muž, který byl až dosud držen mimo všechny strasti prostého každodenního života se najednou shledává s lidským utrpením v té nejhlubší podobě. Tradice to popisuje jako trojí setkání: setkání s těžce nemocným, setkání s vetším starcem a nakonec setkání s rozpadajícím se tělem mrtvého, kterého nesli při pohřbu. Tato setkání rozvířila hladinu idealistického světa mladého Siddharthy. Při pomyšlení na tyto zkušenosti nemohl dosáhnout klidu až do chvíle, než potkal vyrovnaného starého poutníka. Tehdy zřejmě pochopil to, co se stalo základem jeho učení, a sice že nemůžeme změnit okolní věci, protože jsme si je ne zvolili, ale můžeme si zvolit osobní postoj k nim. Od této chvíle bylo pro Siddharthu rozhodnuto, po té, kdy se v noci vzbudil a viděl ochablá těla svých společníků, a tedy marnost všeho lidského, neboť všechno pomíjí, věděl, že cílem je osvobození od lpění na věcech kolem nás. Cíl tedy znal, ale stále ještě nevěděl, jak se k tomuto cíli dostat. Podle tradice se mladý Siddhartha za pomoci bohů dostane z paláce a uteče daleko do hor, kde vede asketický život. Asketickým životem po vzoru jogínů se snažil podmanit si vlastní mysl, ale po zkušenostech s velmi tvrdou askezí pochopil, že *„askeze jako prostředek k osvobození je neúčinná, a rozhodl se, že svůj půst ukončí.“*¹¹³

¹⁰⁹ ELIADE, M. *Dějiny náboženského myšlení. 2. Od Gautamy Buddha k triumfu křesťanství.* s. 72.

¹¹⁰ LEVENSON, C., B. *Buddhismus.* s. 33.

¹¹¹ NYDAHL, O., L. *Jak se věci mají: současný úvod do Buddhova učení.* s. 28.

¹¹² ELIADE, M. *Dějiny náboženského myšlení. 2. Od Gautamy Buddha k triumfu křesťanství.* s. 73.

¹¹³ Tamtéž. s. 75.

4.2.2 Siddharthovo osvícení a proměna v Buddhu

Přesto můžeme říct, že zkušenost půstu byla pro stále ještě Siddharthu Gautamu důležitá, protože tak mohl budoucí Buddha vyhlášovat, že prošel a vyzkoušel všechno od radostí života po tvrdé umrtvování svého těla, prošel filozofií, jógou a nic ze života mu nemělo být utajeno. Po ukončení půstu se vrací Siddharthovi síla a jede do lesa, najde fíkovník, pod který si sedne a dá slib, že neodejde, dokud nedosáhne poznání. Na tomto místě měl podle mytologické tradice zažít útoky Mary, boha smrti, který mu nabízel přechod do nirvány, jestliže upustí od hledání osvobození. Mara, vědom si toho, že Buddha může zarazit věčný koloběh zrodů, úmrtí a znovuzrození, se pokoušel rozhodit Siddhartovu koncentraci na meditaci. Pokušení jsou od okamžitého přijetí do nirvány až po tisíce krásných žen, které obstoupily mladého prince. Než se rozední, je Siddhartha uveden v meditaci do čtyř základních pravd, které jsou učební osnovou i dnešního buddhismu a stane se skutečným Buddhou, neboli osvíceným.¹¹⁴ V tomto ohledu je až zarážející podobnost s pokušením Ježíše na poušti hned po jeho křtu.

Základem tohoto osvícení byla snaha o transcendenci světa tedy „*soustředit se na proniknutí bariéry prostoru a času, která ho dělila od možnosti globálního poznání a překročení vězení jeho omezené osobní existence.*“¹¹⁵ Cílem bylo přetnutí všech rušivých momentů, které proudí do lidského vědomí skrze naše smysly, čímž byla všechna pozornost soustředěna na proniknutí do tajů podstaty života. Tato událost se v buddhismu nazývá probuzení (*bóधि*) a je cílem veškerého snažení opravdových buddhistů.

O středním období Buddhova života mnoho nevíme, závěr jeho života ne nese ve znamení tragických událostí, kdy postupně vymírá jeho rod a téměř osmdesátiletý Buddha prodělává úplavici. I z této nemoci se však vznešený dostává, i když pouze na krátkou dobu. Ještě téhož roku, tedy 478 př. n. l. umírá.

Na životě a díle tohoto významného muže je zajímavé to, že Buddha sám nepreferoval velké filozofování o životě. Tohoto úkolu, stejně jako vytvoření nepřeborného množství legend o svém duchovním mistru, se ujali jeho následovníci. Buddha sám chtěl poznat pravdu, která ob stojí ve výhni všech životních krizí. Jenom taková pravda měla pro Buddhovo učení význam.

4.2.3 Buddhismus po Buddhovi

Po smrti Buddhy nastává podobně jako i v ostatních světových náboženstvích úporný boj o „pravá slova Buddhy“. Buddha sám nezanechal žádný spis, avšak přesto vznikla sbírka jeho

¹¹⁴ ELIADE, M. *Dějiny náboženského myšlení. 2. Od Gautamy Buddhy k triumfu křesťanství.* s. 74. – 76.

¹¹⁵ *Dhammapadam (Cesta k pravdě).* [překl.] Werner, K. s. 16.

vlastních výroků, která se nazývá *Kandžúr*. Skládá se ze 108 svazků obsahujících 84 tisíc důležitých pokynů.¹¹⁶ Samozřejmě podobně jako v křesťanství byla i v Buddhismu snaha o rychlou kanonizaci pravověrného učení a stejně jako v křesťanství i islámu panovaly veliké kontroverze, které vedly k vytvoření celé řady sektářských skupin.

Na prvním místě to byla škola nebo směr, který se nazýval *Mahajána*, tzn. *velká cesta*, a který zbožštil Buddhu a rozpracoval jeho učení do dogmatického systému podobnému středověké dogmatice katolické církve. Směr, který v takovém dogmatickém stažení víry viděl, podobně jako křesťanští reformátoři, odklon od původního Buddhova učení a zároveň nepřipouštěl zbožštění svého zakladatele, se nazýval *Hinajána*, tzn. *malá cesta*.

Dnešní podoby buddhismu jsou do značné míry ovlivněny povahou místa a zvyklostmi místa, kde se rozšířil. Dnes se mluví o nejcistější podobě buddhismu v Barmě, a zvláště potom v tzv. zen-buddhismu v Japonsku.¹¹⁷ V současné době existuje mnoho cest, které nesou punc Buddhova učení. Najít společný jmenovatel pro všechny z nich by bylo nemožné.

4.3 Čtyři základní pravdy Buddhova učení

Stejně jako v kapitole o islámu se i v této kapitole o základech buddhistického učení omezím pouze na deskriptivní povahu základních článků víry se stručným biblickým komentářem. Porovnání učení buddhismu s křesťanstvím bude předmětem až následující kapitoly.

4.3.1 První pravda - všechen život je utrpení

Tato první vznešená pravda, jak ji nazývají buddhisté, tvrdí, že všechno, co se týká našeho života, je výlučně spojeno s utrpením. Tato slova nám ne náhodou připomínají filozofii A. Schopenhauera. Utrpení se netýká pouze těch, kteří jsou bití životními okolnostmi, ale je součástí každého dne každého života. Člověk je podle tohoto učení nucen znovu a znovu vynakládat úsilí, aby bojoval s vnějším světem, který je ale v neustálé proměně. Člověk musí zápasit, aby přežil, a nakonec prohrává svůj zápas se životem. Pocit, že po člověku něco zůstane, je pro buddhisty klamem. Jako marné a strastné se jeví ulpívání na vnějších podmíněných věcech, kterými jsou: tělesná existence, která stejně spěje k zániku, duševní požívání, které neovlivníme naší vůlí, smysly, které nám zprostředkovávají bolest, pocit vědomí, kterého nemůžeme nikdy dosáhnout ke spokojenosti, apod.¹¹⁸

¹¹⁶ NYDAHL, O., L. *Jak se věci mají: současný úvod do Buddhova učení*. s. 13.

¹¹⁷ STORIG, H., J. *Malé dějiny filozofie*. s. 50.

¹¹⁸ *Dhammapadam (Cesta k pravdě)*. [překl.] Werner, K. s. 19.

Buddha se na rozdíl od svých předchůdců doby Upanišád nechtěl věnovat filozofickým tématům, jako je původ zla či věčnost světa, ale výhradně se zabýval člověkem, s poukazem na fakt, že ostatní filozofické otázky mají pramalý význam pro skutečný život.¹¹⁹ Teprve nové buddhistické školy se začínaly zabírat těmito zmíněnými filozofickými těžkostmi. Buddha také nerozebírá povahu utrpení, pouze vyjmenovává různé druhy. Buddha odmítá filozofické tvrzení, že to, co je předmětem neustále proměny, je samotnou podstatou člověka. Tím sice navázal na staroindický dualismus mezi proměnným a stálým, tedy mezi Brahma (vládce všehomíra) a átma (neměnná myšlenka duševního žití), ale zároveň postavil átma mimo tělo člověka. Všechno tady na světě jest neustále proměňující se, a proto neměnný svět duševního prožívání musí ležet mimo tento svět.¹²⁰ Tento svět unavuje a trápí člověka svojí proměnlivostí, ale čistá mysl nachází pokoj, protože vnější proměnlivý svět transcenduje a je na něm nezávislá podobně, jako čistý rozum I. Kanta.

Biblická zvěst také mluví o utrpení, kterého se dostalo do světa pádem člověka, protože na počátku Bůh říká, že stvoření je dobré (Genesis 1,31). Bible vidí příčinu utrpení ve vzpouře člověka, který se rozhodl uplatnit vlastní vůli proti vůli svého stvořitele a od těch dob tak neustále činí. Bible mluví o sobectví a pýše, které se staly člověku jeho vlastním charakterem, sobectví, které uvádí člověka do otroctví vlastních vášní, pýše, které není cizí stavět se na roveň Boha Hospodina. Toto chování plodí utrpení pro samotného člověka stejně jako pro ty, kteří jsou v jeho okolí. Toto lidské rozhodnutí uvrhlo do stavu „sténání“ celé tvorstvo (Římanům 8,18 – 19).

Bible zvěstuje, že utrpení patří neodlučitelně k životu, a dokonce má svoje nezastupitelné místo, neboť člověka buduje. Cílem křesťanského života tedy není zbavit se utrpení, ale toto utrpení snášet ve víře v Krista (2. Korintským 1,5 – 6). Nejvýznačnějším příkladem utrpení je Kristus samotný. Ztotožnění s Kristem se neslučuje se snahou o popření či vyhýbání se nevyhnutelnému utrpení, neboť právě v Kristu dochází veškeré utrpení svého smyslu (Filipským 3,10).

4.3.2 Druhá pravda - utrpení jest v touze

Druhou pravdou je pro buddhismus fakt, že veškeré utrpení pochází z touhy žít, která přichází již s početím a narozením. Pro buddhismus je právě tato touha hlavním poutem k tomuto světu, a také hlavní příčinou neustálých nových inkarnací. Je to touha, která nás nutí

¹¹⁹ LESNÝ, V. *Buddhismus*. s. 89.

¹²⁰ Tamtéž. s. 95.

lpět na světě. Tato touha žít se skládá z touhy po rozkoši a touhy po samotném žití.¹²¹ Tuto touhu popsal Nietzsche jako touhu po moci. Tato žádostivost vzniká tam, kde jsou radosti a potěšení. Slepé přitakání této touze způsobené nevědomostí vede ke spoutanosti a vrhnutí se do marného kola utrpení tohoto světa. Tato touha je však zároveň hnací silou celého našeho života, která po smrti a odpadnutí naší tělesné schránky zůstane jako nashromážděná energie a vrací se do koloběhu nových inkarnací.¹²² Všechna tato žádost je na počátku našeho pomateného chování, stojícího na postoji mám a budu mít, ačkoliv je to všechno naprostá pomíjivost.

Snad v žádném jiném bodě nepanuje takový souhlas jako v otázce žádostivosti, která plodí utrpení. I bible střízlivě vidí mnohé trable Božích služebníků v jejich oblouznění se viditelnými věcmi. Touha po majetku, moci a penězích je přímo pekelně spalující (1. Timoteovi 6 – 10). Na druhé straně proti buddhismu nevidí křesťanská zvěst počátek utrpení již v samotné touze žít. Bůh stvořil člověka pro život a do světa, aby v něm uplatňoval své schopnosti pod autoritou Božího království. Touha žít je základním pozitivním předpokladem biblické antropologie, je to součást Božího plánu. Chtivost je tedy v křesťanství kořenem utrpení a zla, pokud přesahuje možnosti a určení, kterého se dostalo člověku od Boha. Bůh říká našemu životu jedno veliké ano, proto také neustále proniká do naší časoprostorové kategorie, aby pokřivený směr, který nabírá náš život bez Boha, vrátil k původnímu cíli. Hřích je vlastně přečinem právě proto, že zabíjí a ničí člověka, a tím znemožňuje naplnit své původní určení, které nám dal Hospodin (Efezským 5,15 – 17).

4.3.3 Třetí pravda – potlačení nevědomosti poznáním

Prvními dvěma pravdami učinil buddhismus diagnostiku choroby lidského života, nyní třetí pravda již vede k terapii a k uzdravení. Je to pravda, která říká, že jediným způsobem, jak zvládnout život v jeho hlubině, je vymanit se z neustálé touhy po pomíjivém. Toto osvobození se děje skrze poznání, tedy potlačení nevědomosti, která je spojena se žádostivostí. Nevědomost je nepřítelem člověka číslo jedna. Je v ní spatřováno samotné zlo. Již ve starém indickém systému se otázka poznání, které osvobodí, vynořovala v souvislosti s jogínskými technikami. Také spasení bylo chápáno jako rozpoznání příbuznosti mezi brahma a átman. V buddhismu má pravé poznání praktický charakter, neboť znamená zřeknutí se touhy.¹²³

¹²¹ LESNÝ, V. *Budhismus*. s. 106.

¹²² *Dhammapadam (Cesta k pravdě)*. [překl.] Werner, K. s. 21.

¹²³ LESNÝ, V. *Budhismus*. s. 116.

Mnich má být schopen pozorovat věci a vidět v nich jejich pomíjivost. V zásadě tedy dojdeme k závěru, že nevědomost v buddhistickém chápání znamená neznalost čtyř vznešených pravd.

Poznání či osvícení je také v křesťanství cestou, jak se dostat z otroctví naší vlastní lidskosti. Ale osvícením se zde nerozumí lidská cesta, protože křesťanské osvícení u člověka nezačíná. Poznání se v Bibli spojuje s vírou (Jan 6,69; 17,8). Nejde o náš vlastní počín, neboť víra je biblickým tajemstvím, na kterém se zázračným jednáním podílí celá trojice (srov. Jan 6,65; 14,16; 7,39; 14,26; 15,26 apod). Poznání není jenom intelektuálním přijetím evangelijního obsahu, ale především niterným přikloněním se k němu (srov. Lukáš 10,27; Římanům 6,17; Efezským 5,19). Takové poznání s vírou vede k osvobození (Jan 8,32), protože člověk poznává význam a dosah Kristova díla pro jeho život a chápe v konkrétním rozměru svého života, že je svobodný. Skrze Krista překonáváme nepřekonatelné – tedy nacházíme smíření s Bohem a stáváme se dětmi Božími. Již nejsme otroky strachu, jestli nás nebudou „nebeské mocnosti“ trestat a pronásledovat či jinak škodit, když nebudeme dělat ten či onen náboženský úkon, nebo když nebudeme příliš úspěšní v bojích našeho života (1. Janova 2,1). Jsme děti Boží, jsme poznáni a milováni Bohem se vším co jsme, v radosti i utrpení jsme pořád těmito dětmi (srov. Galatským 4, 9; Efezským 2, 4; 2. Tesalonickým 2,16; 1. Janova 4,10).

4.3.4 Čtvrtá pravda – cesta osvobození

Čtvrtá pravda je tedy definitivním vkročením na cestu uzdravení. Vychází z pochopení tří předešlých vznešených pravd a navazuje na potlačení nevědomosti, která je příčinou našeho zaslepeného lpění na věcech. Tato pravda vede člověka k ráznému vykročení na terapii. Navazuje na ni osmidílná cesta jak dosáhnout nirvány, což je mnohoznačné označení, ale v zásadě má význam vyhasnutí věčného ohně, energie, která nutí člověka setrvat v procesu reinkarnace.

Přijetím čtvrté pravdy člověk dosahuje svého cíle. Dostává se pryč ze *samsáry*, tedy sledů a dědictví předchozích životů. Čtvrtá pravda mluví o nirváně, aniž by však definovala, jaké povahy je tento element nebo jakým způsobem se dotýčný s ním setkává. I toto patřilo do kategorií, o kterých Buddha neměl potřebu mluvit, neboť neměla valného smyslu pro praktický život.

Tuto mlhavost známe také z Bible, kdy události posledních dní jsou skryty pod rouškou určité tajemnosti, právě proto, že bible si výrazněji zabývá životem, který směřuje k těmto událostem než samotným událostem posledních dnů.

Ke čtvrté vznešené pravdě se váže osmero oblastí, na které se musí buddhista zaměřit, aby byla jeho cesta k nirváně účinná. Tato osmidílná cesta má „*vypěstovat vlastnosti, které člověku umožní vymanit se z otročení svým žádostem tím, že vyvine vědění.*“¹²⁴ Komplexnost a globálnost této cesty je v tom, že strukturovaně zahrnuje všechny oblasti lidského života, v každé době a napříč kulturami. Zaměřuje se na oblasti lidské činnosti jako mravnost, moudrost a soustředěnost. Oblasti mravnosti jsou rozděleny na aspekty správné mluvy, správného konání a správné životosprávy. Oblast moudrosti je rozdělena na aspekty správného nazírání a správného rozhodování a konečně oblast soustředění obsahuje aspekty správného snažení, správného uvědomování a samotného soustředění.¹²⁵

Tento bod se jeví jako nejsložitější pro hledání společného východiska s biblickou zvěstí hlavně proto, že všechno začíná u člověka. Člověk pracuje na cestě svého spasení, usiluje a morduje se na straně jedné, avšak jeví se také jako pyšný a sebevědomý člověk, který je schopen ze sebe změnit svoji situaci svojí vůlí a rozhodnutími na straně druhé. Bible odmítá snahu být dobrou, začíná-li u člověka, protože Bible je realistická a ví, že taková snaha je odsouzena k záhubě v pyšném exkluzivistickém světě sebespravedlivých náboženských expertů (srov. 1. Samuelova 15,26; Matouš 18,9; Římanům 8,8; Efezským 2,9; Římanům 8,1 – 9).

4.4 Exkluzivita Božího slova v kontextu náboženského učení buddhismu

V následující podkapitole bych se chtěl věnovat komparaci některých aspektů náboženského života buddhismu a zvěsti Božího slova podle Bible. Vzhledem k rozsáhlosti a složitosti náboženského systému buddhismu a rozsahu této práce jsem zvolil stejnou strukturu jako v části pojednávající o islámu (viz podkapitola 3.3 a dále).

Při srovnávání křesťanství a buddhismu jako dvou velkých světových náboženství je nutno mít na paměti, že buddhismus obsahuje celé spektrum názorů na samotnou povahu tohoto směru. Připomenu, že například směr nazývaný Hínajána (malá cesta) vnímá buddhismus mnohem více jako náboženskou psychologii, filozofii, než jako náboženství s poukazem na fakt, že samotný Buddha se za boha neprovolával, a dokonce existenci Boha popíral.

¹²⁴ *Dhammapadam (Cesta k pravdě)*. [překl.] Werner, K. s. 30

¹²⁵ Tamtéž. s. 25 – 29.

4.4.1 Nejvyšší bytost - Bůh

Srovnávání pojetí boha buddhismu v porovnání s židovsko-křesťanskou tradicí není jednoduché. Jak jsem již zmínil výše, buddhismus bychom mohli považovat za ateistické náboženství. Přestože buddhismus navazuje na hinduistický, resp. brahmanistický myšlenkový svět, který připouštěl existenci nejvyššího ducha brahma, pro buddhismus je otázka boha komplikována, protože pojem boha je součástí širší buddhistické ontologie, která je výrazně jiná než ta křesťanská. Jednoduše řečeno, buddhisté popírají možnost objektivního posouzení skutečnosti skrze subjektivní zkušenost. To, co obklopuje člověka včetně člověka samotného, tedy jeho duševního světa, je totiž z buddhistického pohledu podmíněno proměnlivostí. Svět, který vnímáme, je „*sítí karmických vztahů, a za nimi neexistuje žádná působící síla, která by tuto síť považovala za svůj ochotný nástroj.*“¹²⁶

Naše smysly jsou proměnlivé, a proto nemohou být pravou podstatou. Naše mysl je výsledkem mnoha podmíněných vztahů, které jsou neustále v dynamickém napětí mezi sebou. Hans Küng ve své knize *Křesťanství a Buddhismus* připomíná, že tento názor není z hlediska poznání moderní vědy mylným.¹²⁷ Pravou podstatu má jen to, co není závislé na proměně, co není podmíněno.¹²⁸ Taková věc musí ovšem ležet naprosto mimo tento hmotný svět a my nejsem schopni tuto realitu poznat naším proměnlivým vědomím. Buddhovo učení říká, že osobní vědomí je proměnlivé a lpění na něm vede k utrpení, což je základní nemocí lidstva.¹²⁹ To, co je pro buddhistu skutečné, je transcendující mysl, mysl, která je odpoutána od všech vjemů, jenom takové mysli se může zjevit podstata života.

„*Kdo má mysl prostou žádostí a vůli prostou nenávisti, kdo se povznesl nad dobro i zlo – pro toho již není strachu.*“¹³⁰ Otázkou zůstává, zda je možné vymanit mysl, která je determinovaná vnitřními biochemickými vztahy uvnitř sebe, těmto vztahům, a získat tak onu zkušenost osvícení.

V buddhistickém světě neexistuje nic jako propast mezi stvořením a stvořitelem, protože to by předpokládalo transcendentní objektivní realitu, která je na člověku naprosto nezávislá, a která předchází jeho vlastní existenci. Jednoduše řečeno, buddhisté nemohou přijmout tezi, že vědomí člověka je pravou součástí jeho Bohem stvořené existence. Toto vědomí se tedy biblicky legitimně může obracet zpět ke svému stvořiteli (Žalm 63,2). Pro buddhistu je totiž člověk nedílnou součástí transcendentního světa. Neexistuje Bůh Stvořitel, který je

¹²⁶ KUSCHEL, K., J. *Teologie 20. století: antologie*. s. 210.

¹²⁷ KUNG, H.; BECHERT, H. *Křesťanství a buddhismus: na cestě k dialogu*. s. 134 – 136.

¹²⁸ KUSCHEL, K., J.. *Teologie 20. století: antologie*. s. 204 – 205.

¹²⁹ *Dhammpadam (Cesta k pravdě)*. [překl.] Werner, K. s. 20

¹³⁰ Tamtéž. s. 46.

svrchovaný a svobodný od svého stvoření (Izajáš 44,24), který je mimo časoprostorovou kategorii, a který se zároveň rozhodl do této kategorie svobodně vstupovat (Exodus 20,2) Buddhismus vidí v takovém názoru klam způsobený naší relativní myslí, která si klade nárok, že je zajedno s myslí transcendentní.¹³¹ Pro buddhismus Boha není a není ho ani třeba, protože není nutnost tvořit ani ničit, není nutnost napravovat činy ani zasahovat do lidských osudů. Naše životy jsou součástí nevyčerpatelné dynamiky koloběhu života. Je to samonosný systém, který nepotřebuje svého tvůrce ani hybatele, a již vůbec ne soudce. Biblická zvěst také vychází z předpokladu, že Bůh je sám o sobě naprosto nemyslitelný, neuchopitelný a tedy nepoznatelný. (Jan 1,18). Bůh Bible není spoután časoprostorovými kategoriemi, protože tyto kategorie sám utvořil. Bůh není ani dobrým principem, silou, která by stála proti principu zla, protože Bůh samotný stvořil zlo jako potencialitu. V tomto bychom snad mohli při troše snahy vyjít vstříc buddhistickému pohledu na transcendentno.

Na druhé straně přichází biblická zvěst s myšlenkou, že tento transcendentní Bůh, nutno zmínit, že slovo Bůh je nejbližší, přece však vzdálený pojem, postihující transcendentní skutečnost, je zároveň aktivující se v časoprostorové kategorii jako Bůh Stvořitel, který povolává svým slovem ex nihilo, tedy z prázdnoty a nicoty všechno do existence. Nový zákon se zmiňuje o Kristu, jako o tvořitelské moci (Jan 1,3; Koloským 1,16; Židům 1,10), tedy jako o moci, která emanuje z nemyslitelné oblasti Boha Otce do oblasti myslitelné člověkem.

Bylo by zajímavé zkoumat, zda by nám vyplynuly nové pohledy na trinitární paradigma, kdybychom je oprostili od řeckých předmětných kategorií a pokusili se nahlížet z pohledu hinduisticko - buddhistického myšlení, například ve vztahu brahma – átman. Starý zákon, který naznačuje pluralitu uvnitř Boha jen okrajově, chápe stvořitelské dílo jako dílo Boha Hospodina, Boha Otce. Tady se společná základna pro dialog s buddhismem, je-li vůbec myslitelná, notně ztenčuje. Hospodin je hybatelem, odděluje světlo od tmy, jeho slovo působí systém uprostřed chaosu (Genesis 1,1 – 4). Bůh tvoří kosmické soustavy a pojmenovává je. Ve staré zvěsti o stvoření není možné vidět biologickou, či historickou knihu, ale teologickou knihu polemiky s tehdejšími světem mytologie. V ní autor zvěstuje, že Bůh činí věci, které mají nejen reálný význam, ale také kultický. Pojmenovává soustavy, které byly v tehdejší mytologickém světě považovány za božstva, a dává tak najevo sílu a moc nad nimi (viz také Izajáš 45, 7).¹³² V tomto systému není místa pro věčný koloběh života, protože Bible mluví jasně o počátku.

¹³¹ KUSCHEL, K., J.. *Teologie 20. století: antologie*. s. 205.

¹³² KOLEKTIV AUTORŮ: *Starý zákon: překlad s výkladem. První kniha Mojžíšova - Genesis*. s. 15 – 17.

Zvěst Božího slova o Bohu Stvořiteli je základním jmenovatelem a ústřední zvěstí Bible. Propast mezi člověkem a Bohem, která vznikla při lidském pádu, je vidět na pozadí všech událostí Starého i Nového zákona.

Ústředním tématem Starého zákona je pravděpodobně chrámový kult, od kterého se odvíjela celá řada kultických příkázání. Právě na pozadí chrámu je možné vidět Boží milostivé shlédnutí na člověka, Boží vstup do lidských dějinných událostí (Židům 68,17).

V Novém zákoně je to potom osoba Ježíše Krista, která je posledním Božím promluvením (Židům 1,2), a která nahrazuje Boží přítomnost v chrámu, stejně jako kultické předpisy, svým učením a působením na zemi, osobně, či skrze svědectví a moc Ducha svatého.

Bohové v buddhismu jsou vyšší existenční formy bytí, kterého může dosáhnout obyčejný člověk vlastním snažením, ale Bible říká, že Hospodin je svrchovaný, svatý a jediný Bůh, mimo něho není (Izajáš 45,18). Je-li možné mluvit o bohu v buddhismu, potom by tak mohl být přeneseně nazván *drahma* – učení *Buddhovo* jako nejvyšší zákonitost světa. Pro některé buddhisty je bohem nirvána, ale toto slovo nemá ten samý význam, jako je zvykem v křesťanské tradici.

Kristus, který je ústřední postavou novozákonní zvěsti, je pro buddhismus nepřijatelný z několika důvodů. Odmítnutí Krista souvisí, jak jsem již zmínil, s celkovým ontologickým pojetím světa. Pro křesťanskou tradici představuje ukřižování těla Kristova centrum naděje. V buddhistickém světě je rozdíl mezi trvalým, ale transcendentním Já, a Já, které je relativní, podléhající změně. Toto relativní Já je dočasné a je vlastně nástrojem transcendentního Já, aby vyšlo ze své transcendence.¹³³ Individuální Já je relativní proto, že se neustále proměňuje, a nemá tedy vlastní podstatu.

*„Vše, co existuje, je bezpodstatné, kdo to moudře nahlédne, překoná utrpení. To je cesta k očištění.“*¹³⁴

Vidět spásu ve smrti relativního Já je stejné, jako zabít nepřítele tím, že mu prostřelíme kabát. Relativní Já neexistuje, proto nemůže být ani ukřižováno. Kristovou obětí na kříži vidí buddhisté jako snahu o nadřazení tělesného, tedy pomíjitelného, dočasného a klamavého, nad skutečnou realitu, která je transcendentní.

¹³³ KOLEKTIV AUTORŮ: *Starý zákon: překlad s výkladem. První kniha Mojžíšova - Genesis*. s. 15 – 17.

¹³⁴ *Dhammpadam (Cesta k pravdě)*. [překl.] Werner, K. s. 86.

4.4.2 Osvícení - zjevení

Pojmy zjevení jsem již z biblického hlediska osvětlil v první kapitole. Nyní se pokusím dát biblický pojem zjevení do dialogu s buddhistickým ústředním pojmem osvícení.

Osvícení je buddhistická zkušenost, při které člověk naznává, že zkušenosti přijímané našimi smysly jsou pouze klamy, a opravdové je pouze takové vnímání mysli, které je naprosto oproštěno od rušivých vjemů z našeho okolí. To je stav, kterého dosáhl Buddha svojí meditací pod fikovým stromem. Člověk je obklopen vjemy, které zprostředkovávají jeho smysly. Díky těmto vjemům má člověk tendenci vnímat svět jako skutečný, a tím na něj ulpívá, což vyvolává strast a utrpení.

„Ti, kdo dovrší zvládnutí této mysli, která se osaměle toulá v dálkách, je nehmotná a sídlí v skrytu, osvobodí se z pout smrti.“¹³⁵

Po osvícení již jeho vědomí není podrobena omezení tak, jak je tomu u normálního vědomí, které nazývá buddhismus nevědomím, neznalostí či slepotou.

Buddhismus má sice celou řadu spisů, které jsou dílem mnohem pozdějším než kázání Buddhovo, a které byly podobně jako v křesťanství kanonizovány na koncilech, ale buddhismus rozhodně není v porovnání s židovstvím, křesťanstvím či islámem náboženstvím knihy. Někdy se objevuje názor, že Buddhismus je vlastně filozofie a nikoliv náboženství.¹³⁶ Toto tvrzení je pravdivé pouze natolik, nakolik rozumíme filozofii jako myšlenkovému zápasu, či způsobu myšlení a nakolik mu rozumíme jako oboru zkoumajícímu ontologickou podstatu světa, užívající ustálené myšlenkové kategorie. Buddhismus není filozofií tohoto druhého typu. Buddha se nechtěl zabývat povahou světa, subjektivitou a objektivitou věčnosti či dalšími metafyzickými tématy, které považuje filozofie za předmět zkoumání.¹³⁷

O buddhismu se říká, že kdo ho chce pochopit, musí jej začít praktikovat. Jistou povahu zjevení má zákon dharma, kterému se dá rozumět jednak jako souboru Buddhova učení a jednak jako nejvyššímu transcendentnu – zákonitosti světa. Nutno mít na paměti, že Buddha dharmu nevymyslel, protože ta je zákonitostí a podstatou světa. Proto má dharma pro buddhisty povahu zjevení.¹³⁸ Ani v tomto případě se ovšem nejedná o zjevení v biblickém smyslu. Buddhismus je založen na zkušenosti, a ze zkušenosti také vychází. I křesťanství vychází ze zkušenosti, avšak počítá s tím, že zkušenost člověka není pro poznání Boha rozhodující. Člověk je stvořen na jedné straně k obrazu Božímu, ale na straně druhé je to homo corruptus. Jako takový je člověk zatížen hříchem, a proto není schopen mít to

¹³⁵ *Dhammpadam (Cesta k pravdě)*. [překl.] Werner, K. s. 46.

¹³⁶ KUNG, H.; BECHERT, H. *Křesťanství a buddhismus: na cestě k dialogu*. s. 27.

¹³⁷ STORIG, H., J. *Malé dějiny filozofie*. s. 46.

¹³⁸ KUNG, H.; BECHERT, H. *Křesťanství a buddhismus: na cestě k dialogu*. s. 150.

adamovské společenství s Bohem. V buddhismu se člověk dopracovává ke zjevení vlastním úsilím, zatímco Bible mluví o Bohu, který dává zákon, který zjevuje slovo, který se stává Slovem.

V první kapitole jsem mluvil o dvou druzích zjevení - *revelatio generalis* a *revelatio specialis*. Společně s buddhisty a vědou můžeme možná pozorovat obecné zjevení, rozpoznávat jeho zákonitosti, nové roviny porozumění pro stvoření, tázat se po hlubinách toho, jak fungujeme jak ve světě kolem, tak v nás samotných, ale nemohu se netázat, zda docházíme buddhistickou cestou k rozpoznání situace člověka před Bohem. Buddhistická cesta začíná uvnitř člověka v jeho mysli, zatímco zjevení přichází k člověku zvenčí. Je otázkou, na kolik je schopná naše mysl zobjektivitovat pohled na sebe sama. Nakolik jsem schopen podstoupit od vlastní existence, abych ji nestranně posoudil. Domnívám se, že je tady neustálé nebezpečí, že nikdy nerozpoznáme hlubinný dopad hříchu na naše sebe posuzování, což nám může zamlžit Boží milost, která se udála v Kristu. Proto hraje povaha zjevení zásadní roli při srovnávání těchto dvou náboženských systémů. Osvícení je důsledkem vlastního výkonu, zatímco biblické zjevení důsledkem Boží milosti a lásky.

Z literárního hlediska se hned po Buddhově smrti zformoval buddhistický kánon o třech částech zvaný *Tripitaka*, což znamená *tři koše*. Do sanskrtu¹³⁹ byl tento kánon přeložen až mnohem později, v období „sanskrtské renesance“. Jinak Buddha za svého života usiloval o to, aby se kázalo v mateřštině. Převážná většina textů se zachovala v ústní podobě díky mnichům, žijícím ve společné komunitě (*sangha*) až do prvního tisíciletí po Kristu.¹⁴⁰

4.4.3 Vysvobození - spasení

Vysvobození v buddhistickém pohledu je rovněž zcela odlišné od toho, co mají pod tímto pojmem na mysli křesťané. Vysvobození dosahuje buddhista vlastní pílí.

„*Vy sami musíte vyvinout úsilí, dokonalí jsou jen učitelé. Ti, kdo se oddají meditaci, osvobodí se z pout smrti.*“¹⁴¹ Poslední ze vznešených pravd se vztahuje k praktickému způsobu, jak dojít vysvobození. Buddha ve svém učení došel k poznání osmidílné stezky, po které se má člověk ubírat, aby se stal svobodným. Ta je také základem etického rozměru buddhismu.

„*Nejlepší z cest je osmidílná stezka, z pravd jsou nejlepší čtyři pravdy. Nejlepším stavem mysli je bezvášnivost, nejlepším z lidí je ten, kdo má vyšší hled.*“¹⁴² Na jiném místě ukazuje

¹³⁹ Sanskrt je posvátný jazyk staroindické náboženské tradice.

¹⁴⁰ KUNG, H.; BECHERT, H. *Křesťanství a buddhismus: na cestě k dialogu*. s. 76.

¹⁴¹ *Dhammpadam (Cesta k pravdě)*. [překl.] Werner, K. s. 86.

¹⁴² Tamtéž.

buddhismus také svojí výlučností, když připomíná, že tato stezka je jedinou, která „vede k nezakalenému vhledu. Vstupte na ni a uniknete smrti.“¹⁴³ Buddhismus je v tomto ohledu opravdu spíše náboženskou psychologií, která se snaží člověka prostřednictvím meditačních technik dostat do stavu vlastní transcendence.

Biblická exkluzivita přichází s nemožností člověka dojít si vlastními zásluhami k cíli, i když, kriticky viděno, i křesťanská teologie musí neustále zápasit o to, aby tuto skutečnost nezakryla pod nánosem lidského snažení o dokonalost křesťanského života. Propast mezi člověkem a Bohem nemůže být nikdy zahlazena našimi dobrými skutky.

Apoštol Pavel při popisu vlastní situace uznává, že je v pasti mezi vlastním chtěním konat dobro a samotným konáním dobra (Římanům 7,14 – 24). Křesťanství tedy mluví o dialektickém napětí mezi touhou činit dobro na jedné straně a neschopnosti jej vykonat na straně druhé. Buddhismus na rozdíl od islámu nepovažuje člověka za dobrého, ale ani za nedobrého. Pro buddhismus otázka po tom, jaký je člověk z hlediska etického hodnocení, nemá význam. Pro buddhismus je člověk determinován svými skutky, ovšem v tomto ohledu se nejedná o trest tak, jak tomu rozumí křesťané, protože zde chybí soudní moc, ale jedná se o trest v podobě přirozených příčin a následků, které pronikají do věčného koloběhu života. Člověk tedy trpí ve smyslu nutnosti nové inkarnace, na jejíž povaze se svými skutky již podílí.

„Nevědomec, který koná zlé skutky, nechápe, co vlastně dělá. Jeho zlé skutky jej budou trýznit, jako by páčil oheň.“¹⁴⁴

Při troše snahy bychom mohli podlehnout pokušení sjednotit myšlenku buddhistického pojmu *nirvána* a křesťanského pojmu *Boží království*. Taková snaha plodí mnoho nedorozumění. Pro buddhismus je nirvána stav vyhasnutí. To je původnější význam tohoto slova. Nirvána není vyhasnutí ve smyslu konce, ale je to stav, kdy „člověk vystoupil zcela z oblasti vnímatelné empirickými smysly, myšlením nebo duševní představivostí v rámci samsárového vědomí, a není dosažitelný ani nadsmyslovým procesem... vykoupený zcela odložil psychofyzický organizmus a je zcela mimo čas a prostor viditelného i neviditelného vesmíru, mimo jakékoliv myslitelné existenční sféry, je v tajemné oblasti nadkosmické.“¹⁴⁵ Taková představa je přece křesťanu trochu vzdálená. Buddha se svojí podstatou připojí k tomu, co hinduisté nazývají brahma. Tady se dostáváme zpět k ontologickému pojetí skutečnosti ve východních náboženstvích.

¹⁴³ *Dhammpadam (Cesta k pravdě)*. [překl.] Werner, K. s. 86.

¹⁴⁴ Tamtéž. s. 62.

¹⁴⁵ Tamtéž. s. 23 – 24.

Bible ve svém systému již na počátku oznamuje, že člověk je stvořen k obrazu Božímu, a jako takový je stvořen, aby pracoval, vytvářel, byl kreativní a radoval se z plodů své práce. Podobnou naději má pro něho i Boží království, jehož závdavek zakouší již nyní v tomto čase, ale s vírou očekává plný příchod tohoto času. Křesťanský člověk netouží nebýt či být nadsmyslové dimenzi, protože byl stvořen k bytí právě v naší smyslové dimenzi, kde smysly a vnímání jsou nedílnou součástí naší existence. Jistě najdeme povrchní podobnost mezi utrpením v buddhismu a utrpením, o kterém mluví křesťané v souvislosti s dědictvím Adamovým. Jistě také křesťané vnímají těžký úděl a marnost tohoto světa (Římanům 8,22), ale je to úděl, který máme a můžeme nést, protože jsme sami nesení mocí Boží. Jistě si společně s buddhisty uvědomujeme, že zahledění se do tohoto světa přináší jenom utrpení, spojené se snahou naplňovat naše touhy a lidská očekávání, ale na druhé straně je to součástí našeho dynamického vztahu s Bohem, skrze svědectví a moc Ducha Svatého. Je to každodenní zápas obsahující výhry i prohry, a to až do posledního vydechnutí.

Buddhistická myšlenka vykoupení vede přes zápas ke stavu domýšlivé blaženosti, zatímco křesťanská myšlenka spasení vede přes zápas ke stavu pokory omilostněného hříšníka. Křesťanovo snažení není dostatečné pro vítězství, a proto očekává pomoc a doufá v milost (Efezským 2,9 – 10). Slovy J. L. Hromádky:

„...Bůh se neodvrací od světa zkaženého člověkem. Nenechává člověka jeho osudu, aby se dusil a topil ve svém vlastním bahně, hynul na poušti svého odboje a ve své bezmoci. Celý smysl biblického svědectví záleží v tom, že Bůh chce být s člověkem tam, kde se dostal svou neposlušností.“¹⁴⁶

Kdybych v ničem jiném nespatořoval exkluzivitu Božího zjevení podle Bible, pak ji spatřuji především v tom, že křesťan může nejen vyznávat snad i společně s buddhisty transcendentní svět nad sebou, který je naprosto neuchopitelný našimi smysly a nemyslitelný, ale zároveň vnímá výjimečnost tohoto transcendentna, protože toto transcendentno se angažuje jako Bůh stvořitel, který zná jeho myšlenky a vidí jeho skutky a člověk jej může dokonce nazvat „Abba Otče“. Křesťan není emanací nějakého obecného transcendentálního bytí, ale je neopakovatelným originálem. Jeho život je zařazen do konkrétní doby, místa a úkolu.

4.4.4 Etický rozměr víry buddhismu

Buddhismus podobně jako islám je náboženstvím, které vychází ze sebedůvěry v člověka, schopného dokonale konat. Ačkoliv by se mohlo podle věrouky buddhismu zdát, že je to

¹⁴⁶ HROMÁDKA, J., L. *Evangelium o cestě za člověkem*. s. 133.

náboženství spatřující největší blaho mimo tento svět, skutečnost je naprosto jiná. Buddhismus sice vidí ve všech věcech i myšlení tohoto světa klam, ale na druhé straně je pro něj tento svět možností nebo příležitostí, jak se vymanit z neustálého koloběhu inkarnací.

Etický rozměr buddhismu můžeme určit v několika rovinách. V první řadě je to rovina vztahu ke světu. Východisko této roviny se vrací k pojetí člověka, tedy k tomu, kým člověk je ve své podstatě. Tady leží pravděpodobně základní kontroverze mezi buddhismem a křesťanstvím. Buddhismus považuje lidskou existenci za dočasnou výslednici vzájemných podmíněných vztahů. Z tohoto pohledu je člověk emanací transcendentního objektivního bytí, které je navíc součástí procesu zdokonalování skrze reinkarnaci. Člověk je v buddhismu bytostně spojen se zemí a ostatním tvorstvem. Proto je tolik dbáno na to, aby se neubližovalo živým tvorům. Buddhisté často poukazují na to, že biblický člověk byl stvořen pro panství nad přírodou a někdy jej, nutno podotknout, právem obviňují z egocentričnosti, sobectví, neboť vidí, jakým panstvím se člověk přírodě prokazoval.¹⁴⁷

Biblická zvěst skutečně staví člověka za velikou propast od ostatního tvorstva, což biblista vyjadřuje myšlenkou, že člověk pojmenoval zvířata. Bůh sám se podílel na jeho tvoření (Genesis 1,27). Obraz umístění člověka do zahrady Eden ukazuje, že člověk byl stvořen, aby vytvářel a přetvářel, aby šlechtil, a zemí ochraňoval (Genesis 2,15). Biblická antropologie však stanovuje horní a dolní mez pro člověka, která mu má ukázat, kým vlastně je. Horní hranicí, která znamená lidské legitimní sebevědomí, které je člověku dáno stvořitelem, je samotná Boží účast na tvoření člověka. Zde je patrna osobní angažovanost Boha, která dává člověku vysokou hodnotu. Stejně tak je vysoká hodnota člověka patrna z aktu obětování Krista na kříži. Na druhé straně je vytýčena spodní hranice lidské sebedůvěry, a to zmínkou o stvoření z prachu (Genesis 2,7). Ano, člověk si uvědomuje, že je správcem nad stvořením, ale také prachem, ze kterého by bez Božího zásahu nebylo nic. Člověk je sice bytostnou součástí přírody, ale je od ní oddělen především svým úkolem. Ostatní stvoření bylo učiněno pro člověka.

Další rovinou etického rozměru víry je vztah člověka k člověku. Buddhistská filozofie ukazuje, že člověk se nemá nechat spoutat mámením vlastní mysli a uniknout z koloběhu života. Na druhé straně je buddhismus aktivním životním stylem, který se snaží náboženství nikoliv jenom věřit, ale především konat.

Již jsem zmínil, že v buddhismu neexistuje žádné individuální já, protože takové já je pouze relativní. Také v etickém chápání není důvod vyvyšovat hodnotu člověka, ba naopak člověk má a musí naplno rozvíjet svůj altruismus. V tom je určitá podobnost s křesťanstvím,

¹⁴⁷ KUSCHEL, K., J. *Teologie 20. století: antologie*. s. 208.

neboť i Bible vede člověka k oprostění se od sobeckého egocentrismu a vstupu do skutečného vztahu s druhým. Kristův kříž je, řečeno „barthiánsky“, symbolem horizontálního vztahu člověka s člověkem, který protíná vertikála boží milosti. Křesťanská víra se neděje mimo společenství. Otázka individuálního křesťanství je naprosto irelevantní, protože Slovo Boží zaznívá právě do společenství. Ve společenství se stává člověk bratrem tím, že potkává druhého, žije s ním a společně uskutečňují svoji lidskost setkáváním se s Kristem.

Ideál buddhismu je však naprosto jiný. Tříbení naší mysli potřebuje samotu. Cílem mnišského následování je odchod do samoty podobně, jako to učinil sám Buddha.¹⁴⁸ Novozákonní zvěst nepokrytě informuje, že společenství Božího lidu je stále společenstvím hříšníků. Bible nám připomíná, že člověk je nadmíru zlý již se svého středu tedy ze svého srdce a kromě Boha je nikdo nezná. Personalistická teologie správně poukázala na to, že člověk není sám osobě ale se stává člověkem poznáváním druhého. Jen v setkání s „Ty“ se nám může odhalit skutečné „Já“. Zkušenost samoty má svoje nezastupitelné místo, ale průkaznost osobního vývoje bez konfrontace s druhým je z mého pohledu slabě obhajitelná.

Další rovinou etického rozměru buddhismu, kterou bych chtěl krátce zmínit, je vztah ke společenskému životu. Buddhismus je jedno z mála náboženství, které se šířilo pokojnou cestou. Samotné učení předpokládá rovnost mezi lidmi, ale ve skutečnosti se k buddhismu historicky obraceli vždy lidé z vyšších vrstev, což nakonec společensky způsobilo jistou propast mezi bohatými a chudými.

Samozřejmě ani buddhisté neunikli klerikalizaci, a tedy odstupňování duchovního stavu v souvislosti se společenskou pozicí. Když si uvědomíme všechno, co jsem již o buddhismu zmínil, je to vlastně pochopitelné. Buddhismus byl vnímán více jako duchovní cesta, než jako samostatný náboženský systém. Spory tak zaměstnávaly především mnišské kruhy, ale prostý člověk v buddhismu viděl nový způsob přemýšlení, který, v porovnání například s mnohými křesťanskými misemi, jej nenutil vzdát se svého dosavadního náboženského systému.

Někteří autoři vytýkají křesťanství, že v porovnání s buddhistickým učením je agresivní, dominantní a klade si nárok na výlučnost, což buddhismus nemá zapotřebí.

Z pozice Krista na kříži někteří buddhisté usuzují, že je to samotná symbolika útlaku.

„Vzpřímený znamená akci, boj, výlučnost, kdežto vodorovný znamená mír, trpělivost, otevřenost srdce. Ve své aktivitě má křesťanství něco, co dráždí, vzrušuje a zneklidňuje. Ve své výlučnosti má sklon k tomu, aby vykonávalo svrchovanou a někdy i pánovitou moc nad druhými.“¹⁴⁹

¹⁴⁸ LESNÝ, V. *Buddhismus*. s. 189.

¹⁴⁹ KUSCHEL, K., J.. *Teologie 20. století: antologie*. s. 210.

Buddhismus naproti tomu jako mistrná cesta k poznání podstaty světa projevuje mnohem více inkluzivitu. Proto má dnes buddhismus mnoho různých forem a různých škol, které ovšem svojí rozmanitostí připomínají víc statný květnatý strom, než původní Buddhovu bonsaj. Moderní buddhismus je filozofií, která hledá, která podporuje vědeckou práci, což je, a to jsem již zmínil, dobrý model pro budoucnost křesťanství. Buddhismus je především smířlivé náboženství, nenápadné. Jeho hlavní představitel, indický Dalajlama, je pod neustálým politickým tlakem komunistické Číny, ale na druhé straně je to muž, který, soudíc podle jeho myšlenek, je všestranně vzdělaný. Muž, který hledá společné cesty k dialogu s ostatními světovými náboženstvími, zejména s křesťanstvím. Vliv buddhismu můžeme bezesporu vidět na pozadí mentality některých východních národů, zejména Japonska. Samotná povaha tohoto systému nutí člověka vzít odpovědnost do vlastních rukou a žít. Národy ve svém myšlení ovlivněny buddhismem jsou známy svojí houževnatostí na straně jedné a jistou dávkou sebevědomého až kastovního smýšlení na straně druhé.

4.5 Shrnutí

Buddhismus je náboženství, které je na prvním místě v porovnání s křesťanstvím úplně jiné. V porovnání s islámem, který se narodil do židovsko-křesťanského světa, je buddhistické myšlení naprosto něco jiného. Proto je asi mnohem lepší mluvit o komparaci mezi zvěstí Bible a buddhistickým učením. Nejlepší cestou srovnávání se zdá být vzájemný hluboký dialog, ze kterého může vyplynout jistá exkluzivita biblické zvěsti, ale vždy se tak může stát pouze v konkrétních kontextech společenských, psychologických, antropologických a jiných věd.

V literárním srovnání náboženských textů obou náboženství najdeme celou řadu odlišností, ale jenom stěží, případně s osobním zaujetím budeme postulovat exkluzivitu biblické zvěsti nad systémy východních duchovních proudů. Biblická zvěst pochází z naprosto odlišného světa. Problém srovnávání nezačíná u náboženství ale u ontologie. Nejde o to jak, ale co existuje. Buddhismus je vnitřně koherentní náboženský systém, který nese mnohé stopy náboženské filozofie místa, kde vznikl. Má v sobě celou řadu sympatických podnětů, nad kterými není věst dialog s křesťanstvím žádnou ztrátou. Mnohé myšlenky jsou zajímavými impulsy pro prohloubení a možná rozšíření křesťanské spirituality. Samotné vnější působení tohoto učení by mohlo být pro mnohé křesťany výzvou k zamyšlení nad atraktivitou církve dnešní doby.

Poněkud subjektivně pojatá exkluzivita biblické zvěsti je v porovnání s buddhismem především v tom, že nás uvádí do vztahu k transcendentnímu bytí, ukazuje nám mnohé

z lidské povahy, ze života člověka, čehož si všímá také buddhismus, ale posunuje nás dál k víře a smělé doufanlivosti. Nenechává nás napospas našemu vlastnímu srdci, ale vychází vstříc s pomocí, na kterou člověk sám nedosahuje. Bible se vzdává kalkulace s koloběhem života, a naopak dává značný důraz na hodnotu a kvalitu života, který právě žijeme.

Myslím, že biblická zvěst v kontextu dnešní moderní vědy je velice aktuální, i když mluví archaickým jazykem o skutečnostech, pro které má věda akademickou řeč. Snad bych mohl vidět jistou exkluzivitu právě v dynamice vztahu Božího slova k dějinné skutečnosti s poukazem na fakt, že Boží slovo se na prvním místě děje, vybízí, proměňuje a tvoří, což je jistě možné verifikovat moderní vědou. Snad bych opět trochu subjektivně poznamenal, že Boží zvěst je výjimečná svojí překvapujícíchostí, kdy člověk stojí v úžasu před nedostižitelností moudrosti Boží, která je patrná za veškerou Boží providencí napříč dějinami lidského pokolení. Stejně jako buddhismus vidí křesťanská víra marnost lidského plahočení a úporné snahy něčím být. Nechce ale od této přirozenosti utíkat, ale je rozhodná se s tímto stavem utkat s nadějí, že výslednice jejího pozemského života bude sestupující milost od Otce, milujícího stvořitele

5. Ekumenický aspekt

V předcházejícím závěru pojednání o exkluzivitě Božího zjevení v kontextu buddhismu jsem naznačil, že v takto odlišných náboženských systémech je velmi nesnadné mluvit o exkluzivitě jednoho náboženského systému proti druhému, aniž by člověk nezůstal objektivní. Dalo by se mluvit mnohem lépe o jinakosti, než o exkluzivitě. Toto poznání je cenné při hledání společné řeči - dialogu mezi náboženstvími. Samotná cesta dialogu se však zdá být poměrně novým způsobem, jak se zejména křesťanství vypořádává s ostatními náboženstvími. Jak se zdá, není to cesta vůbec samozřejmá, neboť stále převládá exkluzivistický postoj církve, který předpokládá ve větší či menší míře neomylnost v poznání zjevené pravdy.

Úspěšnost v tomto úkolu, před kterým stojí současná církev, závisí jednak na tom, do jaké míry zvládne křesťanská teologie vytýčit opravdové hlubiny Boží zvěsti a jednak na tom, jaké cesty poznávání ostatních náboženství načrtne moderní religionistika.

5.1 Křesťansko – islámský vztah v historickém kontextu

Myšlenka spásy skrze Krista byla ve svém samém počátku brána jako jedna z židovských herezí, pro které byli křesťané pronásledováni jak od Židů, tak od Římanů. Po vzniku státní církve za Konstantina Velikého se církev postavila do role téměř neomezeného vládce impéria, a tato pozice jí víceméně zůstala až po reformaci, kdy se sice církev rozštěpila na několik duchovních proudů, ale stále si ten či onen proud kladl nárok na správcovství absolutní pravdy. Situace se začala měnit nástupem osvícenství a moderním věkem. Není divu, že církev nenutilo nic opravdově hledat cesty k porozumění jiným náboženstvím.

Na islám bylo v jeho počátcích nahlíženo jako na křesťanskou herezi, schizma, jednak proto, že obsahoval a interpretoval mnoho biblické látky, a jednak proto, že mnohé muslimské interpretace byly formovány na podkladě setkání s heretickými směry křesťanské víry. Na tento fakt jsem již poukázal v kapitole o islámu. Výjimkou byl např. teolog Jan Damašský, či byzantský historik Theofanes, kteří viděli v islámu skutečně nové náboženství.¹⁵⁰ Církev byla ovlivněna politickou hrozbou středověké islámské expanze. Středověká církev se zaměřila na právní pojetí církve a např. papež Bonifác VIII. podmiňuje spasení poslušností římskému papeži. Světlou stránkou středověku byla aktivita Mikuláše Kusánského, který ve svém spisu „*De pace fidei*“ popisuje ve snu mezináboženskou konferenci, jejímž cílem je mír a smíření

¹⁵⁰ KROPÁČEK, L. *Duchovní cesty islámu*. s. 239.

mezi náboženstvími.¹⁵¹ Teprve osvícenství, které odebralo neomezenou moc církve, jí odebralo také nárok na exkluzivitu náboženského zjevení. Představa, že v náboženství jde především o morální apel, a nikoliv o absolutní pravdu byla základním stanoviskem osvícenců. Tato doba je spojena s relativizací do té doby nedotknutelných článků víry. Pozitivním faktem byl počátek skutečného vědeckého zkoumání v oblasti religionistiky, čímž byla otevřená brána pro nové nahlédnutí do jiných duchovních tradic. Islám se stal osvícencům atraktivní především pro svoji jednoduchost v porovnání se složitým trinitárním dogmatem křesťanské víry.¹⁵²

19. a 20. století byly stoletími teologických změn reprezentovaných na jedné straně liberální teologií, a na straně druhé fundamentalizmem. Oba směry přinesly rozdílné pohledy na problematiku vztahu křesťanství k jiným náboženstvím. Fundamentalismus se vrátil k rétorice exkluzivismu, zatímco liberální teologie navrhla cestu levné tolerance, až synkretistického rázu. Obě století byla však důležitá pro rozmach orientalistiky, což vystavělo nové teoretické základny pro pochopení islámu.¹⁵³

V současné době se problematika vztahu k islámu rozšířila z církve a křesťanství na celou západoevropskou kulturu, a to především s jistou příchutí strachu z islámského fundamentalismu spojeného s terorizmem. Církev, především evangelikální, se stále nevymanila z moci fundamentálních tendencí, což se neblaze projevuje také v liknavé snaze hledat smysl a cíl náboženského dialogu. Tuto situaci ještě podtrhují propojení mezi náboženskými systémy a politickou ideologií, kdy zejména konflikty blízkého východu jsou částečně vnímány jako spory mezi židovstvím a islámem.¹⁵⁴

5.2 Křesťansko – buddhistický vztah v historickém kontextu

V křesťansko – buddhistickém vztahu bychom mohli říct to samé, co o vztahu k islámu s tím rozdílem, že buddhismus nebyl nikdy v Evropě ohrožením jako islám. Osvícenská doba dala možnost projevit různým náboženstvím svoji sílu morálně zformovat člověka. Zároveň se osvícenci pokoušeli hledat společného jmenovatele mezi jednotlivými náboženstvími. Teprve nová doba přinesla nutnost komunikovat s východními tradicemi jako výzvu pro církev. Buddhismus se však dostal na scénu díky evropské filozofii, například Arthur Schopenhauer vykládal výsledky svého filozofického bádání jako nezávislé, ale podobné

¹⁵¹ HOŠEK, P. *Na cestě k dialogu: křesťanská víra v pluralitě náboženství*. s. 52.

¹⁵² KROPÁČEK, L. *Duchovní cesty islámu*. s. 243.

¹⁵³ KUNG, H. *Křesťanství a islám*. s. 41 – 43.

¹⁵⁴ ŠTAMPACH, I. Mezináboženský vztah v pojetí Wilfreda Cantwella Smithe ve srovnání s jinými koncepcemi. In FLOSS, K. [et. al.] *Cesty k porozumění jinému: teologie, religionistika a mezináboženský dialog v pojetí Wilfreda Cantwella Smithe*. s. 61.

buddhistické nauce, přičemž považoval buddhismus za nejlepší z myslitelných náboženství.¹⁵⁵ Osvícenství vidělo především mravní dokonalost a mírumilovnost náboženských systémů východu na jedné straně, a zkostnatělou církevní hierarchii na straně druhé, která si usurpuje moc diktovat a interpretovat i výsledky moderní vědy.

Romantismus řešil autenticitu náboženství, kterou viděl vždy více v původním, než v pozdějších interpretacích.¹⁵⁶ S rozmachem fundamentálního exkluzivismu se o buddhismus začali zajímat evangelikální křesťané především v souvislosti s misí, tedy se snahou o obrácení příslušníků jiných náboženství na to vlastní. Tato snaha je dosud podstatnou základnou pro soudobé chápání významu a cíle mezináboženských rozprav. Současnost a budoucnost mezináboženského rozhovoru je závislá na tom, jak a zdali se podaří najít takovou formu rozhovoru, která by na jedné straně nevedla k levnému rozplynutí se pilířů jednotlivých náboženských systémů, a na straně druhé, která by se dokázala oprostít od snahy nadřadit jedno náboženství nad druhé s cílem obrátit druhého na svoji stranu.

5.3 Efektivní cesty ekumenismu z pohledu religionistiky

Rozhovor mezi jednotlivými náboženstvími má svůj dlouhý vývoj a není vůbec samozřejmý. I v dnešní době se vedou často vášnivé diskuze o tom, zda má takový rozhovor vůbec smysl. V církvi mají mnozí problém s ekumenickou aktivitou v rámci mezináboženských vztahů. Pokusím se velmi stručně vymezit základní postoje, které podle mého názoru mohou vést k úspěšné misi na poli ekumenické spolupráce. Religionisté navrhuji několik cest, kterými se dá vést případný rozhovor se stoupenci ostatních náboženství.

5.3.1 Exkluzivismus

Exkluzivismus je směr, který je nám lidem nejbližší, protože vychází a upevňuje přesvědčení, že právě naše víra je ta správná. Hošek ve své knize *Na cestě k dialogu: křesťanská víra v pluralitě náboženství* poukazuje na argument o silném zastoupení exegetické práce proti ostatním přístupům, kde exegetické práce je minimum nebo není žádná.¹⁵⁷ To dává zastáncům pádné argumenty pro pravdivost jejich postojů. Proto měl a stále má tento směr široké zastání v církvi.

¹⁵⁵ STORIG, H., J. *Malé dějiny filozofie*. s. 370 – 371.

¹⁵⁶ HOŠEK, P. *Na cestě k dialogu: křesťanská víra v pluralitě náboženství*. s. 58.

¹⁵⁷ Tamtéž. s. 66.

Něco jiného je ovšem eklesiocentrismus, který předpokládá, že uchopení pravdy je nedílně spojeno s církevním společenstvím. V tomto smyslu je dobré si připomenout přístup, který razil v religionistice Wilfred Cantwell, a sice že rozlišoval mezi *faith* a *beliefs*. První termín souvisel s osobním přístupem k víře, bylo to otázkou srdce a životního postoje, „*celkové existenciální orientace lidského života*“ ve vztahu ke zjevené pravdě, zatímco druhý pojem souvisel s uchopením zjevené pravdy pomocí konceptu, tzv. konceptualizace víry.¹⁵⁸

Silnou stránkou exkluzivismu je bezesporu zakotvení v církevní tradici a silný misijní náboj. Slabou stránkou tohoto přístupu je především soteriologie, která nedostatečně řeší spásu mimo možnost poznat evangelium, islám či buddhismus. Jak může být Bůh spravedlivý, když nechá zahynout v nevědomosti tolik lidí, kteří nikdy neslyšeli např. evangelium?

Exkluzivismus také dostatečně neodpovídá na otázku, jakého původu jsou ostatní náboženství. E. Brunner se touto otázkou zabýval a došel k tezi universálního zjevení, na které člověk neadekvátně a modlářsky odpovídá.¹⁵⁹ Další slabou stránkou je, že se exkluzivismus zajímá o systém, přichází k jeho porozumění z vlastních pozic, a dopouští se tak časté dezinterpretace a utvrzování předsudků.

5.3.2 Inkluzivismus

Inkluzivismus trvá stejně jako exkluzivismus na jediném možném spásonosném základě, a sice na Kristu. Ve srovnání s předchozím směrem vychází inkluzivismus z optimistického pohledu na svět. Kristovo dílo je paradigmatickým náboženstvím. Člověk si nemusí být tohoto díla vědom, ale přesto pod něj spadá. Inkluzivisté jsou přesvědčeni, že náboženství je výsledkem zakoušení absolutna.¹⁶⁰ Člověk tedy vychází se zážitku setkání se s transcendentní zkušeností. Je-li na druhé straně Bůh, potom se lidská snaha jeví jako úspěšná. Inkluzivismus předpokládá určitou kontinuitu zjevení, které se projevuje i v jiných pramenech zjevení, např. islámu, či buddhismu.

Paul Tillich je považován se svými úvahami o náboženství jako jevu lidského nitra za klasického představitele inkluzivismu.¹⁶¹ Tillich považoval hlubinu jako bytí čili Boha čímž předznačil, že náboženství je jako vrt do hlubiny, odkud vytryskne pramen. Ať se vrtá

¹⁵⁸ HOŠEK, P. Wilfred Cantwell Smith – vědec a humanista. In FLOSS, K. [et. al.] *Cesty k porozumění jinému: teologie, religionistika a mezináboženský dialog v pojetí Wilfreda Cantwella Smithe*. s. 17 – 19.

¹⁵⁹ HOŠEK, P. *Na cestě k dialogu: křesťanská víra v pluralitě náboženství*. s. 70.

¹⁶⁰ Tamtéž. s. 77.

¹⁶¹ Tamtéž.

kdekoliv, pramen je vždy totožný. Římskokatolický postoj se vydal směrem k inkluzivismu po II. vatikánském koncilu. S tím přišel do církve termín *anonymní křesťané*.

Silnou stránkou inkluzivismu je především zdvořilejší a přátelštější jednání s ostatními náboženstvími a snaha jim porozumět. Slabou stránkou je fakt, že inkluzivisté se snaží pochopit víc ty ostatní a méně sebe sama.

5.3.3 Pluralismus

Pluralismus je směr poslední doby, který kritizuje oba předchozí směry z nepatřičného elitářství. Pluralisté se snaží o vytvoření mostu k opravdové vzájemné spolupráci vycházející z představy, že náboženství je mystická zkušenost, niterná zkušenost, která předchází verbalizaci. Všechna náboženství se setkávají v hlubině mysticismu. Verbální vyjádření této zkušenosti se dějinně podmíněné a je sekundární. Nese stopy lidské neschopnosti plně uchopit tuto zkušenost. Pluralisté se snaží najít v rozmanitosti verbálního podání náboženské zkušenosti ono původní pravé.¹⁶² V tomto duchu bádá i již zmíněný W. Cantwell.

Silnou stránkou pluralismu je to, že bere vážně ostatní náboženství a vyvíjí snahu opravdově poznat druhou stranu. Přínosem je poukazování na to, že nestačí poznat jenom teologii jiných náboženství, protože ty vyjadřují pouze odraz náboženské skutečnosti. Je třeba poznat stoupence jednotlivých směrů, jak se vypořádávají se svojí tradicí, jak chápou ve svém každodenním světě svojí víru, apod.

Slabou stránkou je, jak již jsem zmínil, že tyto snahy postrádají téměř úplně exegetickou práci. Jinou námitkou proti pluralistům je, že striktně odmítají možnost, že se ostatní náboženství mohou mýlit, což je sice opačný, ale přece vlastně exkluzivistický postoj. S tím souvisí také jistý nádech domýšlivosti, který říká - jenom my vidíme tu pravdu, jenom my vidíme k podstatě věci.

5.4 Efektivní cesty ekumenismu z pohledu teologa

Práci na zdravém přístupu k ostatním náboženstvím není možné nechat pouze v rukách často osobně vírou neangažovaných religionistů. K opravdovému poznávání může dojít jediné tam, kde známe vlastní víru. Cestu k ostatním náboženstvím musí tak klestit také teologové. Vztah k ostatním náboženstvím je komplikován tam, kde je nedostatek informací, nechuť informace získávat, předsudky, nenávisť a strach. To jsou situace, které musí teologové řešit za katedrami i kazatelnami.

¹⁶² HOŠEK, P. *Na cestě k dialogu: křesťanská víra v pluralitě náboženství*. s. 93.

Není možné vytýčit všechno, co by bylo dobré učinit, aby mohl být rozhovor s ostatními náboženstvími úspěšný, ale chtěl bych přece upozornit alespoň na některé.

5.4.1 Mít zájem – předpoklad dialogu

Abychom mohli opravdově pochopit druhou stranu, musíme jít dál, než ke zkoumání věroučných materiálů daných náboženství, musíme se potkat s praktikujícími lidmi. Takové setkání je možné jenom v atmosféře oboustranného zájmu, který se projeví v dialogu.

T. Halík ve svém příspěvku k mezináboženskému dialogu zmiňuje, že tento dialog musí začít zrušením kategorií my a vy, tedy ve smyslu vyhraňování se navzájem za každou cenu. Halík mluví o skutečném dialogu, který není postaven na našich vzájemných emocionálních nadšeních jeden pro druhého, ale na sdílení a souběžném zachování vlastní identity.

„Je rozdíl mezi my máme pravdu a jenom my máme pravdu.“¹⁶³

Nejde o to, utonout v moři názorů ostatních náboženství a vyprázdnit to vlastní, ale být schopen hledat jak to, co nás spojuje, tak to, co nás rozděluje. Být schopen vyznavačsky se přihlásit ke svému, ale zároveň nechat promluvit a naslouchat tomu druhému.

5.4.2 Minimalizace snah o konverzi druhého

Záměrně jsem napsal minimalizace, protože mi je jasné, že absolutně se tomu nemůžeme nikdy vyhnout. Ale v náboženském dialogu nejde o to vyhrát polemickou bitvu, rozdrtit druhého v argumentech, nasypat mu na hlavu haldu biblických veršů. V konečném důsledku se totiž taková věc nemůže nikdy podařit. Snaha o konverzi druhého je vlastním motivem exkluzivistického přístupu. Taková snaha ale nepřináší téměř žádný efekt, a navíc se diskutéři nemohou nikdy skutečně navzájem obohatit ve svém poznání. Tato snaha prohlubuje předsudky vůči druhé straně. Se snahou o obrácení druhého souvisí pojem *pravda*. T. Halík správně upozorňuje, že pravda není nikdy naším plným vlastnictvím.

Smysl ekumenického snažení přichází tam, kde si křesťan uvědomuje rozdíl mezi *„...plností zjevené pravdy a omezenou lidskou schopností ji plně přijmout a pochopit, a to jak v důsledku dějinných a kulturních omezení každého jednotlivého člověka, tak i v důsledku kulturních a dějinných omezení věřícího společenství v daném okamžiku.“¹⁶⁴* Na druhé straně není o nic pravdivější myšlenka, že všechna náboženství jsou stejně pravdivá, neboť, jak

¹⁶³ HALÍK, T. K filozofickým a teologickým předpokladům. In *Mezináboženský dialog se zřetelem k tzv. abrahamovským náboženstvím*. s. 59.

¹⁶⁴ Tamtéž. s. 59.

poukazuje Halík, je to výplod namyšleného lidského postoje, který si osvojuje posuzování pravdivosti a nepravdivosti, což náleží jenom Bohu.¹⁶⁵

5.5 Shrnutí kapitoly

Mezináboženský dialog je stále intenzivnější reakcí na současnou situaci rozpolceného světa, kdy téměř všechny války vedené v současném světě mohou být nahlíženy také jako války mezi náboženskými systémy. Ať je to Severní Irsko, Blízký východ, země bývalé Jugoslávie, Pákistán a Indie, či Srílanka. Historie církve je historií krvavých náboženských bratrovražedných bitev, které nejsou ani po letech naší středoevropskou společností zapomenuty. Mezináboženský dialog se ukazuje jako jedna z možných cest, jak přispět ke stabilizaci dnešního světa. Evropská civilizace, s často indiferentním postojem k otázkám náboženství, je vystavena náboženské pluralitě tak, jako nikdy předtím. Strach z islamizace našeho kontinentu se začíná stávat motorem pro populistické skupiny v evropských parlamentech.

Chtěl bych říct, že mezináboženský dialog je rozumný, ale není v něm možné vidět jediného řešitele světového napětí. Církev by si právě v této souvislosti měla položit otázku, jak na tom je s opravdovostí své víry, protože tato otázka je předcházející každému dialogu. Myslím, že církev stojí před výzvou učinit svoji tradici atraktivní, autentickou a věrnou svému biblickému původu. Nemám však na mysli návrat k literární knize, ale vrátit se je nutno k hlubinám evangelijního příběhu, stejně jako k hlubinám celé Boží zvěsti. V neposlední řadě k tomu všemu přistupuji s důvěrou v Boží prozřetelnost a s vírou, že Boží slovo se na prvním místě děje, což mi dává naději, že nic z dalšího směřování naší země či kontinentu není bez Božího plánu. Zůstává tak jen jediná otázka, a sice, na kolik budeme vidět Boží jednání a jeho moudrost v naší dějinné situaci.

¹⁶⁵ HALÍK, T. K filozofickým a teologickým předpokladům. In *Mezináboženský dialog se zřetelem k tzv. abrahamovským náboženstvím*. s. 59.

Závěr

V úvodu své práce jsem si vytýčil cíl najít a popsat exkluzivitu Božího slova v kontextu náboženství islámu a buddhismu. V první kapitole jsem stručně vymezil pojmy související s mým tématem.

Ve druhé kapitole jsem našel *ano* jako odpověď na otázku, zda Boží slovo podle Bible si klade nárok na exkluzivitu. Došel jsem k závěru, že biblická zvěst se exkluzivně vymezuje mnohými způsoby jak ve Starém zákoně, tak v zákoně Novém. Exkluzivita Boží zvěsti leží především ve zvláštním osobním vztahu Boha a člověka v biblicko – antropologickém pojetí člověka. Vrcholem mimořádnosti a neopakovatelnosti je biblické podání spasení člověka z milosti výkupnou smrtí Kristovou na kříži, jako aktu nezasloužené lásky Boha k člověku. V této kapitole jsem také poukázal na skutečnost, že samotně Božím slovem deklarovaná výjimečnost se musela ke svému pochopení často složitě propracovávat lidským myšlením během různých období dějin církve.

Třetí kapitolu jsem věnoval islámu, jeho historickým souvislostem a osobností jeho zakladatele Muhammada. Došel jsem k závěru, že duchovní svět islámu je velmi podobný světu, o kterém mluví Bible. Na druhé straně se ukazuje, že biblická zvěst převyšuje zvěst Koránu především v otcovském vztahu Boha k člověku, jehož výrazem je právě Kristus. To má dalekosáhlé důsledky na to, jak se jednotlivá náboženství dívají na situaci člověka. Biblický člověk si v porovnání s muslimem nefandí a vydává se totálně do rukou svého stvořitele, který jej proto a právě proto přímá, neboť právě toto je podstatou a základem veškeré biblické víry. Na druhou stranu je znalost muslimského světa a světa Koránu důležitou a aktuální součástí našeho vzdělání, neboť nám dává pochopit muslimské myšlení v celé jeho šíři. Kromě toho bychom mohli jistě být myšlenkově obohaceni i z teologického hlediska.

Čtvrtá kapitola je věnována buddhismu, opět nejprve v jeho historických a náboženských souvislostech, načež navazuje deskriptivní popis jednotlivých „pravd“, na kterých celý buddhistický systém stojí. Ze zkoumání jsem zjistil, že postulovat exkluzivitu biblické zvěsti proti tak jinému náboženskému systému není jednoduchou záležitostí, je-li to vůbec možné. Duchovní svět buddhismu je naprosto jiný a exkluzivitu můžeme předpokládat pouze za předpokladu užití subjektivních hledisek. Asi by bylo jednodušší hledat společnou základnu z pozice náboženské psychologie, či religionistiky. Na druhou stranu si myslím, že buddhismus jako náboženská psychologie může být nesmírným přínosem pro křesťanskou teologii vedoucí k jejímu hlubšímu pochopení.

Pátou kapitolu jsem věnoval nastínění problematiky mezináboženského dialogu, jeho možnosti či nemožnosti popřípadě smyslem pro současnou dobu. Samotné téma mezináboženského dialogu patří ke kontroverzním tématům moderní doby. Proto jsem se omezil pouze na dva pohledy, a sice na pohled religionistiky, kde jsem akcentoval tři základní přístupy k dané problematice, a pohled teologický, ve kterém jsem zmínil nejzákladnější předpoklady, především snahu o komunikaci bez snahy o konverzi našeho protivníka, která se projevila jako zhoubná a neúčinná pro mezináboženský dialog.

Na závěr celé svojí práce chci konstatovat že po větším proniknutí do jednotlivých náboženských systémů cítím velice obohacen, především u buddhismu, který mi byl vždy značně vzdálen. Tato zkušenost mi pomáhá zbavit se předsudků, které tak často jsou v pozadí různých mezináboženských nedorozumění, a také častého nepřátelství. Současně se cítím značně obohacen ve svém teologickém myšlení, neboť mohu přemýšlet o dalších systematicko – teologických tématech ve vztahu k ostatním světovým náboženstvím v kontextu toho, čím mě oslovuje Boží zvěst skrze Písmo.

Použitá literatura

1. ABD AL-'ATI, H. *Zaostřeno na islám*. [překl.] Hýsek, R. Praha: Islámská nadace, 2010. 203 s. ISBN 978-80-904373-6-4.
2. ARMSTRONG, K. *Dějiny Boha*. 1. vyd. Praha: Argo, 1996. 500 s. ISBN 80-7203-050-7.
3. BARTH, K. *Stručný výklad listu Římanům*. [překl.] Šplíchal, J. 1. vyd. Praha: Kalich, 1989.
4. BERKHOF, L. *Dějiny dogmatu*. Praha: Návrat domů, 2003. ISBN 80-7255-077-2.
5. *Bible. Písmo Svaté Starého a Nového zákana, ekumenický překlad*. Praha: Česká Biblická společnost, 2006. ISBN 80-85810-44-1.
6. BOUBÍK, V. *Teologie mimokřesťanských náboženství*. Sv. 142. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000. 309 s. ISBN 80-7192-481-4.
7. BROŽ, L. *Cesta Karla Bartha - Karel Barth: uvedení do evangelické teologie*. 2. vyd. Praha: Kalich, 1988.
8. *Dhammapadam (Cesta k pravdě)*. [překl.] Werner, K. 2. vyd. Praha: Odeon, 1992. 109 s. ISBN 80-207-0362-4.
9. ELIADE, M. *Dějiny náboženského myšlení*. 2. *Od Gautamy Buddha k triumfu křesťanství*. 1. vyd. Praha: Oikoymenh, 1996. 463 s. ISBN 80-86005-19-4.
10. FLOSS, K. [et al.] *Cesty k porozumění jinému: teologie, religionistika a mezináboženský dialog v pojetí Wilfreda Cantwella Smithe*. Praha: Dingir, 2008. ISBN 978-80-86779-08-9.
11. HALÍK, T. K filozofickým a teologickým předpokladům mezináboženského dialogu. In *Mezináboženský dialog: se zřetelem k tzv. abrahámovským náboženstvím. Sborník z konference v Praze 25. - 26. 10. 2007*. Praha: Dingir, 2007. s. 59 - 70. ISBN 978-80-86779-06-5.
12. HOŠEK, P. Milost ve světových náboženstvích. *Křesťanská revue*, 5. říjen 2009, roč. LXXV, č. 5, s. 2 - 7.

13. HOŠEK, P. *Na cestě k dialogu: křesťanská víra v pluralitě náboženství*. Praha: Návrat domů, 2005. 202 s. ISBN 80-7255-126-4.
14. HOŠEK, P. Wilfred Cantwell Smith - vědec a humanista. In FLOSS, K. [et al.] *Cesty k porozumění jinému: teologie, religionistika a mezináboženský dialog v pojetí Wilfreda Cantwella Smithe*. Praha: Dingir, 2008. ISBN 978-80-86779-08-9.
15. HROMÁDKA, J., L. *Evangelium o cestě za člověkem*. Praha: Kalich, 1986.
16. ISHAK, I. *Muhammad: život Alláhova proroka*. [překl.] Svoboda, V. Voznice: Leda, 2009. 230 s. ISBN 978-80-7335-184-7.
17. KITTEL, G. *Teologický slovník k Novej zmluve*. Sv. I a II. [překl.] Grešo, J. Bratislava: Tranoscius, Církevní nakladatelství, 1986. 299 s.
18. KOLEKTIV AUTORŮ. *Latinsko - český slovník*. 4. vyd. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1957. ISBN 80-04-26657-6.
19. KOLEKTIV AUTORŮ: *Starý zákon: překlad s výkladem. Druhá a Třetí kniha Mojžíšova - Exodus - Leviticus*. Svazek 2. 1. vyd. Praha: Kalich, 1975.
20. KOLEKTIV AUTORŮ: *Starý zákon: překlad s výkladem. Izajáš*. Svazek 11. 1. vyd. Praha: Kalich, 1982.
21. KOLEKTIV AUTORŮ: *Starý zákon: překlad s výkladem. První kniha Mojžíšova - Genesis*. Svazek 1. 1. vyd. Praha: Kalich, 1968.
22. *Korán*. [překl.] Hrbek, I. Praha: Odeon, 1991. ISBN 80-207-0444-2.
23. KOUŘILOVÁ, I.; MENDEL, M. *Cesta k prameni: fatwy islámských učenců k otázkám všedního dne*. 1. vyd. Praha: Orientální ústav Akademie věd České republiky, 2003. ISBN 80-85425-53-X.
24. KROPÁČEK, L. *Duchovní cesty islámu*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 1993. 292 s. ISBN 978-80-7021-125-3.
25. KUČERA, Z. *Trojiční teologie: základ teologie ve zjevení*. Brno: L. MAREK, 2002. 296 s. ISBN 80-86263-21-5.
26. KUNG, H.; BECHERT, H. *Křesťanství a buddhismus: na cestě k dialogu*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 1998. 223 s. ISBN 80-7021-239-X.

27. KUNG, H. *Křesťanství a islám: na cestě k dialogu*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 1998. ISBN 80-7021-262-4.
28. KUSCHEL, K., J. *Teologie 20. století: antologie*. [překl.] Dobiáš, F. M. 2. vyd. Praha: Vyšehrad, 1996. ISBN 80-7021-074-5.
29. LANE, T. *Dějiny křesťanského myšlení*. 1. vyd. Praha: Návrat domů, 1996. 286 s. ISBN 80-85495-47-X.
30. LESNÝ, V. *Budhismus*. Kladno: Šnajdr, J., 1921.
31. LEVENSON, C., B. *Budhismus*. [překl.] Žůrková, J. 1. vyd. Praha: Agite/ Fra, 2009. 119 s. ISBN 978-80-86603-49-0.
32. LIGUŠ, J. *Medziludská komunikácia - teologická propedeutika*. 2. vyd. Banská Bystrica: Združenie evanjelikálnych cirkví v SR, 2001. 155 s. ISBN 80-80825-35-0.
33. LIGUŠ, J. *Propedeutické systematicko- teologické reflexie o kresťanskej viere v Boha: dogmatika I*. Banská Bystrica: Universita Mateja Bela, pedagogická fakulta, Banská Bystrica, 2006. ISBN 80- 8083- 319-2.
34. MCGARTH, A., E. *Blackwellova encyklopedie moderního křesťanského myšlení*. 1. vyd. 593 s. Praha: Návrat domů, 2001. ISBN 80-7255-034-8.
35. *Mohamed: život a působení připravovatele cesty v Arábii*. Brno: Defensor pacis, 2005. 197 s. ISBN 80-902380-8-4.
36. NOVOTNÝ, A. *Biblický slovník*. Sv. I. Praha: Kalich, 1956.
37. NYDAHL, O, L. *Jak se věci mají: současný úvod do Buddhova učení*. Brno: Bílý deštník, 2007. 209 s. ISBN 80-903821-1-8.
38. PELIKÁN, P. *Sunna: pramen islámského práva*. 1. vyd. Praha: Vodnář, 1997. 163 s. ISBN 80-85889-13-7.
39. PORSCH, F. *Malý Stuttgartský komentář: Nový zákon, Evangelium Sv. Jana*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1998. 215 s. 80-7192-262-5.
40. PÖHLMANN, H., G. *Kompendium evangelické dogmatiky*. 1. vyd. Jihlava: Mlýn, 2002. 434 s. ISBN 80-86498-02-6.

41. RAHNER, K.; VORGLIMLER, H. *Teologický slovník*. 1. vyd. Praha: Zvon, 1996. 491 s. Sv. 1. ISBN 80-7113-088-5.
42. ŘÍČAN, R.; MOLNÁR, A. *Dvanáct století církevních dějin*. 3. vyd. Praha: Kalich, 2008. 415 s. 978-80-7017-604-9.
43. SMOLÍK, J. *Pastýřská péče*. Praha: Kalich, 1991. ISBN 80-7017-276-2.
44. SOUČEK, J., B. *Řecko-český slovník k Novému zákonu*. Praha: Kalich, 1987.
45. STÖRIG, H., J. *Malé dějiny filozofie*. 4. vyd. Praha: Zvon, 1995.
46. *Sunna: o chování Proroka*. [překl.] Hýsek, R. Praha: Islámská nadace v Praze, 2006. 175 s. ISBN 80-903196-6-1.
47. ŠTAMPACH, I. Mezináboženské vztahy v pojetí Wilfreda Cantwella Smithe ve srovnání s jinými koncepcemi. In FLOSS, K. [et al.] *Cesty k porozumění jinému: teologie, religionistika a mezináboženský dialog v pojetí Wilfreda Cantwella Smithe*. Praha: Dingir, 2008. ISBN 978-80-86779-08-9.
48. ŠTAMPACH, I. *Náboženství v dialogu: kritické studie na pomezí religionistiky a teologie*. Praha: Portál, 1998. 205 s. ISBN 80-7178-168-1.
49. ŠTEFAN, J. *Karel Barth a ti druzí: pět evangelických theologů 20 století. Barth - Brunner - Tillich - Althaus - Iwand*. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2005. 501 s. ISBN 80-7325-080-2.
50. TAUER, F. *Svět islámu, dějiny a kultura*. 2. vyd. Praha: Vyšehrad, 2006. 445 s. ISBN 80-7021-828-2.
51. TIDBALL, D. *The Message of the Cross*. Leicester, England: Inter-Varsity press, 2001. ISBN 0-85111-543-8.
52. TORRANCE, D.; TORRANCE, T. *Calvin's commentaries: the Epistles of Paul the Apostle to the Hebrews and the First and Second Epistles of St. Peter*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1970. 378 s.
53. TORRANCE, D.; TORRANCE, T. *Calvin's commentaries: the Epistles of Paul the Apostol to the Romans and to the Thessalonians*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1960. 433 s.

54. UNGER, F., M. *Unger's Bible Dictionary*. Chicago: The Moody Bible Institute of Chicago, 1982.

Resumé

Exkluzivita Božího zjevení podle Bible a jeho vztah k některým světovým náboženstvím, jmenovitě islámu a buddhismu

Ivan Stanko

Diplomová práce „Exkluzivita Božího zjevení podle Bible a jeho vztah k některým světovým náboženstvím, jmenovitě islámu a buddhismu“ je postavena na srovnávání mezi zvěstí Bible a poselstvím islámu a buddhismu. Cílem práce bylo najít společné prvky v těchto náboženstvích na straně jedné, stejně jako označit místa, kde má Bible jedinečný charakter oproti ostatním náboženstvím.

Závěrem této práce je, že je možné velmi subjektivně předpokládat exkluzivitu Bible nad Koránem, neboť je to exkluzivita pramene nad interpretací, která je podstatnou částí islámu. Na druhé straně je mnohem složitější mluvit o exkluzivitě biblické zvěsti nad buddhistickými principy, protože se jedná o naprosto jiné pochopení existence světa.

Praktickým závěrem je jednak možnost obohacení našeho vlastního pochopení našich duchovních principů udržováním dialogu s ostatními světovými náboženstvími, což nám také pomůže zbavit se pýchy a strachu z ostatních spiritualit. Mezináboženský dialog nám může pomoci pochopit hloubku evangelijního poslání, stejně jako osvobodit nás od úzkostné touhy obrátit stoupence jiného náboženství na křesťanství. Tato práce nám může pomoci pochopit myšlení lidí z jiných náboženských tradic, aniž bychom museli opouštět základy naší víry zjevené podle Bible.

V závěru jsem navrhnul možné cesty perspektivního mezináboženského dialogu z pohledu religionisty a teologa.

Summary

Exclusivity of God's revelation according to the Bible and the relationship to other world religions namely Islam and Buddhism

Ivan Stanko

The diploma work “Exclusivity of God's revelation according to the Bible and the relationship to other world religions namely Islam and Buddhism“ is based on the comparison between the message of the Bible and the messages of Islam and Buddhism.” The aim was to find common lines in these religions and the Bible on one side, but also to find areas where

the Bible holds exclusivity. The conclusion of this work is that it is possible with much subjectivity to presuppose the exclusivity of the Bible in comparison with the Koran because we consider the Bible as the exclusivity of source over the interpretation we find according to my opinion in Islam. The other conclusion is that it is much harder to presuppose the exclusivity of the Bible in comparison with Buddhism, because it is of a completely different understanding of the existence of the world.

I presuppose that we can keep dialog with these religions, which can enrich us in understanding our own spiritual principles of faith, but it might also help us to get rid of our pride and also our fears of these other spirituality.

As a consequence in understanding Islam and Buddhism, it may help Christianity to understand what the great commission really means. This work should liberate the Christian church from anxiety in advances to convert people from these religions to Christianity. This work should also help Christians to better understand the spiritual principles of Islam and Buddhism, while we are obligated to keep our faith based on the Biblical revelation.

At the end of this work, I mention possible approaches in dialoguing with other religions considering the religionist and the theologian's perspectives.