

3. John Harwood Hick (*1922)

Emeritní profesor teologie na univerzitě v Birminghamu a vědecký pracovník Institutu pokročilých studií v oblasti umění a společenských věd této univerzity, viceprezident Britské společnosti filosofie náboženství a viceprezident Světového náboženského kongresu (The World Congress of Faiths).



Nejznámější díla: *Věra a poznání* (Faith and Knowledge), 1957; *Zlo a Bůh lásky* (Evil and the God of Love), 1967; *Bůh a univerzum věr* (God and the Universe of Faiths), 1973; *Smrt a věčný život* (Death and the Eternal Life), 1976; *Bůh má mnoho jmen* (God Has Many Names), 1980; *Problémy náboženského pluralismu* (Problems of Religious Pluralism), 1985; *Interpretace náboženství* (An Interpretation of Religion), 1989; *Sporné otázky v teologii a filosofii náboženství* (Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion), 1993; *Křesťanská teologie náboženství* (A Christian Theology of Religions), 1995; *Duha věr – kritické dialogy o náboženském pluralismu* (The Rainbow of Faiths: Critical Dialogues on Religious Pluralism), 1995.

Pluralistická hypotéza

Spasení

Podívejme se na celou situaci z trochu jiného úhlu. Zaměřme se na téma, které je pro křesťanství, a to jak tradiční, tak revidované, absolutně ústřední, na téma spásy. Jestliže budeme spasení definovat jako situaci těch, komu bylo odpuštěno a byli Bohem přijati na základě Ježíšovy zástupné smrti, pak se rozumí samo sebou, že tuto spásnou pravdu zná a učí pouze křesťanství, a že musíme Ježíše pokládat za svého pána a spasitele, vyznat jeho zástupnou smrt a vstoupit do církve jako společenství Kristem vykoupených a Duchem zmocněných lidí. Tento tematický kruh je však v rozporu s naším zjištěním, že ovoce Ducha se vyskytuje ve stejné míře i mezi lidmi, kteří stojí mimo církev. Podle mého by nám vodítkem mělo být právě toto ovoce. Ježíš se nepochybně mnohem víc zajímal o to,

jak lidé, muži a ženy žijí, než o to, jaký soubor teologických názorů jim zrovna táhne hlavou. V jeho podobenství o ovcích a kozlech je kritériem božího soudu jen to, zda jsme sytili hladové, přijímali cizince, oblékali nahé a navštěvovali nemocné a vězněné (Mt 25, 31–46) – jinak řečeno, zda jsme vykazovali ovoce Ducha. Zkusme tedy definovat spásu docela konkrétně jako skutečnou proměnu lidského nitra, takovou, kterou lze ztotožnit s duchovními plody, které s sebou nese – pokud je opravdu nese. A tu si uvědomíme, že mluvíme o něčem, co je ústředním zájmem všech světových náboženství. Každé z nich nás svým způsobem volá k tomu, abychom překonali egoistické hledisko, které je zdrojem všeho sobectví, nenasytosti, ziskuchtivosti, krutosti a bezpráví, a zaměřili se ve svém nitru na ono tajemství, jemuž v křesťanské tradici říkáme Bůh. Máme se Věčnému dobru stát tím, jak to vyjadřuje *Theologia Germanica*, čím jsou nám naše vlastní ruce.¹ V muslimském pojetí se máme absolutně poddat Bohu, činit boží vůli – a v tom najít naplnění svého lidství. V židovském pojetí máme žít radostně a odpovědně v souladu s Tórou, a v tom, opět, nalézat naplnění svého lidství. V hinduistickém pojetí se, podle Rádhakrišnana, „boží vědomí musí stát naším vědomím a naší vůlí. To znamená, že naše skutečné já musí přestat být soukromým já; musíme se vzdát své vlastní vůle, umřít svému ego a celou jeho podstatu, jeho vědomí a jeho povahu odevzdat božímu“.² Konečně, pokud jde o buddhistické pojetí, podle Masao Abe, současného představitele buddhismu na západě, „buddhistická spása. . . není nic jiného než uvědomění si skutečnosti skrze smrt našeho ego“,³ duchovní procitnutí, jež se projevuje něhou vůči všemu, co je schopné vnímání.

Věřím, že už nemusíme jít dále, že už teď je jasné, že velké postaxiální⁴ tradice včetně křesťanství jsou zaměřeny na proměnu sebestředné lidské existence, na její usměrnění vůči tomu, čemu v našich nedostatečných lidských pojmech říkáme Bůh či Nejvyšší realita, Transcendentno nebo Skutečno. Já navrhuji, abychom z těchto možností zvolili výraz *Skutečno*, ne proto, že je adekvátnější než ty ostatní – všechny jsou nedostatečné – ale proto, že v křesťanské tradici je běžné myslet na Boha jako na toho, kdo jediný je konečnou pravou skutečností, a je to výraz,

¹ *Theologia Germanica*, London: Macmillan 1937, kap. 10, 32.

² S. Radhakrishnan, *The Principal Upanishads*, London: Humanities Press 1969, 105. Sarvapali Rádhakrišnan byl profesorem východních náboženství a etiky na univerzitě v Oxfordu a později indickým prezidentem. Byl autorem řady knih o východní filosofii a náboženství.

³ Frederick Franck (vyd.), *The Buddha Eye*, New York: Crossroad, 1982, 153.

⁴ Hick takto označuje období, kdy skončil vzájemně nezávislý rozvoj světových náboženství. (Pozn. překl.)

který v sanskrtu odpovídá výrazu *sat* a v arabštině *al-Haqq*, a má paralely i v jiných tradicích. A to, čemu porůznu říkáme spasení či osvobození, nebo osvěcení či probuzení, spočívá v této vnitřní proměně ze soustředěnosti na sebe na soustředění se na Skutečno. V zájmu stručnosti budu užívat hybridní výraz *spasení/osvobození* (salvation/liberation). Mám za to, že se jedná o věc, jež je v centru pozornosti všech velkých náboženství. Nejsou to primárně filosofie nebo teologie, ale především cesty spasení/osvobození. A je jasné, že spása pojatá jako skutečná proměna lidských bytostí od přirozeného zaměření se na sebe sama k zakotvení v Božském, v Ultimativním, ve Skutečném, je dlouhý proces – jakkoli jsou v něm často jisté vrcholné momenty – a tento proces se neodehrává jen v křesťanství, ale též – a pokud víme, tak ve víceméně stejné míře – i v jiných velkých náboženských tradicích.

Mohl bych nyní uvést to dobře známé trojí dělení křesťanských teologií náboženství na exkluzivistické, inkluzivistické a pluralistní.⁵ V každém z těchto pojetí existuje samozřejmě mnoho variant, ale zdá se, že tam, kde tuto trojí klasifikaci vztáhneme k otázkám pravdy a otázkám spásy, pokrývá všechny možnosti. Někdy slyším lidi tvrdit, že se do žádné z těchto kategorií nevejdou, ale když se jich zeptám na jejich vlastní teologii náboženství, pak se buď ukáže, že vlastně žádnou nemají – a potom je přirozené, že ji tyto tři typy nevyjadřují – anebo že jejich pojetí je prokazatelně jednou z variant některého z nich. Ty všechny možnosti lze samozřejmě zdvojnásobit tím, že ke každému typu ještě připojíme určující adjektivum „snad“ – jak to udělal Schubert Ogden v případě pluralismu: Říká, že vedle pluralismu existuje i názor, že z křesťanského hlediska je pluralismus teologickou možností, kterou lze zastávat bez nutnosti tvrdit, že byla uskutečněna.⁶ To je asi pravda. Nemyslím si však, že to narušuje ono základní trojité dělení, a budu proto v dalším užívat onu široce populární typologii.

Mluvme proto nejprve o otázkách spásy. Exkluzivismus zde hlásá, že spása je omezena na křesťany, nebo ještě v užším pojetí tradiční katolické nauky, že *extra ecclesiam nulla salus*, mimo církve není spása. Toto výlučné stanovisko bylo ovšem implicitně odmítnuto na druhém vatikán-

ském koncilu a znovu pak papežem Janem Pavlem II. v jeho první encyklice *Redemptor Hominis* z roku 1979, v níž konstatoval, že „člověk – a to každý člověk bez výjimky – byl vykoupen Kristem a . . . každý člověk – a to každý člověk bez výjimky – je svým způsobem s Kristem sjednocen, i když si toho není vědom“ (par. 14). Jedinými exkluzivisty spásy jsou tak jen nepočetní ultrakonzervativní katoličtí stoupenci zesnulého arcibiskupa Lefebvra, který byl roku 1988 exkomunikován, a mnohem početnější, hlasitější a vlivnější seskupení protestantských fundamentalistů. Jejich pozice je důsledná a jasná pro každého, kdo dokáže věřit, že Bůh odsuzuje většinu lidského pokolení, jež se s křesťanským evangeliem nikdy nesetkala nebo je nepřijala, k věčnému zatracení. Já osobně bych takového Boha pokládal za ďábla. Pokud však spásu chápeme jako skutečnou vnitřně osvobodivou proměnu člověka, pak lze opravdu konstatovat, že ta není omezena ani jen na určitý druh věřících křesťanů, ani na křesťanství jako takové. Se zřetelem na toto velmi konkrétní pojetí spasení/osvobození není křesťanský exkluzivismus myslitelnou alternativou a už se jím nebudu dále zabývat.

Stanovisko, které zaujal druhý vatikánský koncil, papež v citované encyklice a spolu s nimi i většina dnešních katolických či protestantských teologů, kteří nepatří k fundamentalistům, lze právem označit jako inkluzivismus. Podle tohoto pojetí probíhá spásný proces v celém světě, v každé z oněch velkých náboženských tradic i mimo ně, jeho zastánci však trvají na tom, že všude probíhá jako dílo Kristovo. Spasení závisí v tomto pohledu na Ježíšově zástupné smrti na Golgotě, přestože účinky této smrti se netýkají jenom křesťanů, ale jsou v zásadě určeny všem lidem. Lidé jiných světových náboženství tak mohou být zahrnuti do sféry křesťanské spásy, mohou být v duchu onoho slavného Rahnerova označení „anonymními křesťany“. Není divu, že mnoha inkluzivistům se tato imperialisticky znějící fráze moc nelíbí, ale jejich pozice je nicméně v podstatě rahnerovská – spasení, ať už k němu dochází kdekoliv, chápou jako výlučně křesťanské, takže Židé, muslimové, hinduisté, buddhisté atd., kteří jsou spaseni, jsou spaseni a mohou být spaseni jen skrze Krista, ať o tomto zdroji své spásy vědí nebo nevědí.

Křesťanský inkluzivismus má dvojí formu. V jednom případě je spasení definováno tradičně – kdo chce být spasen, musí osobně přijmout Ježíše jako svého pána a spasitele – ale s dodatkem, že ti, kdo se s ním v tomto životě nesetkají, tak mohou učinit po smrti. Mezi konzervativními křesťany získává toto pojetí stále více příznivců, kteří se nemohou smířit s představou, že by Bůh ustanovil věčné zahynutí většiny lidstva, aniž by si za to mohli lidé sami. Příkladem tohoto stanoviska mezi

⁵Tato široce rozšířená typologie se v tisku objevila prvně v knize Alana Race *Christianity and Religious Pluralism*, London, SCM Press a New York, Maryknoll, 1983 (druhé vydání 1994). Před časem je kritizoval Ian Markham v „Creating Options: Shattering the ‚Exclusivist, Inclusivist, and Pluralist‘ Paradigm“, a naopak hájil Gavin D’Costa in „Creating Confusion: A Response to Markham“, oba v *New Blackfriars* (January 1993).

⁶Schubert Ogden, *Is There Only One True Religion or Are There Many?* Dallas, Southern Methodist University Press, 1992.

protestanty z nedávné doby je Richard Swinburne ve své studii *Odpovědnost a zástupné vykoupení*,⁷ katolickou stranu zase zastupuje Otec J. A. DiNoia, který ve své *Rozmanitosti náboženství* mluví o „budoucím (prospective) pramínku křesťanské teologie náboženství“⁸ – a tím „budoucím“ míní to, že ne-křesťané mohou spásu přijmout v okamžiku smrti nebo po smrti. K tomuto odkazu k posmrtnému životu bych chtěl poznamenat jen to, že teolog, který trvá na výjimečné přednosti křesťanství a zároveň nemůže přijmout vyloučení ne-křesťanů ze spásy, nemá jinou možnost než učinit právě takový krok, i když to znamená ústup z tradičního učení, že boží milost v Kristu musí být přijata v tomto životě a že smrtí taková možnost končí.⁹ Neměli bychom si proto zastírat skutečnost, že jedna část dogmatické struktury je tu upravována v zájmu přijatelnosti jiné její části, a že se tak děje pod tlakem naší moderní citlivosti na představu, že ne-křesťanská většina lidstva by neměla dojít spásy. Pro ty, kdo spasení definují v čistě křesťanské pojetí, je nějaká taková dogmatická modifikace nevyhnutelná. Z dlouhodobého hlediska však může být taková strategie osudná i pro ono učení, které tím chceme zachránit. To jeho nové rozšíření se podobá oněm jen krátkodobě úspěšným pokusům zachránit ptolemaiovskou astronomii před jejím definitivním kolapsem. Měli bychom mít na paměti, že teologické „epicykly“ se rády objevují v posledních dnech umírající nauky.

Ona druhá forma inkluzivismu je kompatibilní s oním širším chápáním spásy jako spasení/osvobození, jako skutečné vnitřní proměny jednotlivých mužů a žen a skrze ně posléze i širší pospolitosti, které rádo připouští, že něco takového se skutečně děje a že se tak v té či oné míře

⁷ Richard Swinburne, *Responsibility and Atonement*, Oxford, Clarendon Press, 1992, 173.

⁸ Washington, 1999, J. A. DiNoia, *The Diversity of Religion*, Catholic University of America Press, 1992, kap. 3.

⁹ Proto svatý Augustin, který tvrdí, že nepokřtěná nemluvnata jdou do zahynutí, říká: „Jestliže tedy [po řadě biblických citací] Tito mnozí a tak jedineční svědkové jsou zajedno v tom, že nikdo nemůže bez křtu a Pánova těla a krve doufat ve spásu nebo věčný život, je marné slibovat takové požehnání nemluvnatům, která nic z toho nepodstoupí.“ Viz *O odpuštění hříchů a křtu*, kniha I, kap. 34 [Philip Schaff (ed.), *The Nicene and Post-Nicene Fathers*, First Series, Vol. 5, Grand Rapids, Eerdmans 1956, 28]. Koncil ve Florencii (1438–45) vyhlásil, že každý, kdo stojí mimo církev, odchází do zahynutí, „pokud nebude před ukončením svého života k církvi připojen“ (*Denzinger*, 714). Jan Calvin napsal, že podivná představa některých lidí, že ti, kdo byli do příchodu Krista nevěřící, byli po jeho smrti osvobozeni od svých hříchů, už nepotřebuje další vyvrácení, protože nezpochybnitelné učení Písma zní, že spásy nedosahujeme než vírou; proto není žádná naděje pro ty, kdo až do své smrti zůstávají nevěřícími.“ (*Commentary on the Catholic Epistles*, Edinburgh, Calvin Society 1856, 113)

děje už nyní, v tomto životě, a to nejen v rámci křesťanství, ale i mimo něj. Je však spojena s přesvědčením, že spásný vliv Tóry na životy Židů, islámu na životy muslimů, hinduistických duchovních praktik na životy hinduistů, buddhadharmy na životy buddhistů atd. jde nakonec na vrub spásného díla Kristova, skrytě působícího ve všech těchto tradicích. To je ona myšlenka neznámého Krista hinduismu – tj. neznámého hinduistům – podobně neznámého Krista buddhismu atd. Zde není Kristem míněn historický Ježíš z Nazaretu, nýbrž vzkříšený Ježíš ve své božské slávě, chápaný nyní jako nebeský Kristus. Jako velmi obecná myšlenka to zní slibně, když se ji však pokoušíme vyjádřit blíže, ukazuje se její problematičnost. Stále zbývá totiž ukázat, jaká je to neviditelná příčinná souvislost, díky níž funguje spásná smrt Ježíše z doby kolem třicátého roku našeho letopočtu v účinnosti náboženského kontextu velkých náboženských tradic pro spasení/osvobození v podstatě stejně, jako funguje v křesťanství. Nepostačí totiž mluvit o díle vzkříšeného Krista, neboť to údajně započalo s Ježíšovým vzkříšením kolem roku 30 našeho letopočtu – ledaže bychom byli připraveni hájit myšlenku příčinné souvislosti působící zpět do minulosti jako zdroj duchovně osvobodivé moci Buddhova učení z doby o nějakých pět set let starší, ba působící zpětně dokonce i jako zdroj duchovních začátků hinduismu a židovství, které je předcházejí o víc než tisíc let. A to by byl opravdu filosofický močál, do něhož by se chtěl sotva kdo pouštět.

Aby myšlenka Krista působícího ve světových náboženstvích, včetně těch, která křesťanství časově předešla, mohla mít smysl, nezbyvá než opustit historickou postavu Ježíše z Nazaretu i jeho smrt na kříži, a místo toho mluvit o nehistorickém či předhistorickém Kristu či Slovu (tj. o druhé osobě boží Trojice), skrytě inspirujícím Buddhu, autory Upanišád, Mojžíše a velké hebrejské proroky, Konfucia, Lao-c' a Zarathuštru před naším letopočtem, stejně jako Mohammeda, guru Nanaka, Rámakrišnu a mnoho dalších z doby pozdější. Ale tento kristovský symbol či logos působící před historickým životem a smrtí Ježíše z Nazaretu, a tak nezávisle na něm, se v tom případě vlastně stává pojmenováním celosvětové a povšechné dějinné přítomnosti mezilidské působnosti Božství, Transcendentna, Posledního či Skutečna. Jinak řečeno, aby myšlenka, že všechna světová náboženství inspiruje a ke spásnému účinku zmocňuje tentýž transcendentní vliv, mohla mít smysl, je třeba jít za historickou postavu Ježíše – k univerzálnímu zdroji spásné proměny. Křesťané jej mohou nazývat kosmickým Kristem či věčným Slovem, hinduisté a buddhisté dharmou, muslimové Alláhem, taoisté mohou mluvit o tao atd. Pak se už ale nejedná o výlučně křesťanský inkluzivismus, ný-

brž o pluralitu vzájemně inkluzivních inkluzivismů, jež je blízko onomu pluralismu, jež chci doporučit já sám. Já vlastně tvrdím, že náboženský inkluzivismus je pojem natolik vágní, že když jej donutíme k pojmovému vyjasnění, stává se z něj pluralismus. . .

Pluralistická odpověď

Na zřeteli je hypotéza nevýslovné Skutečnosti, jež je zdrojem i základem všeho a která umožňuje, aby se náboženské tradice, jež z ní ve své soteriologii vycházejí, stávaly kontextem spasení/osvobození. Tyto tradice zahrnují rozdílné lidské představy o Skutečnu, jim odpovídající rozdílné zkušenosti s ním, a proto i rozdílné formy života jako odezvy na ně. . .

Co představuje tato hypotéza, pokud ji přijmeme, pro naše chápání náboženství? V určitém ohledu velmi málo, v určitém naopak hodně. Pokud jsme křesťané a svou tradici chápeme jako jednu z platných odpovědí na Skutečno, měli bychom v něm pokračovat a žít ve vztahu k oné „tváři“ Skutečna, již je pro nás nebeský Otec z Ježíšovy zvěsti, anebo – když myslíme na křesťanství jako rozvinutou teologickou tradici – svatá Trojice pozdějšího křesťanského učení. V tomto životodárném kontextu by měl každý započít svou spásnou přeměnu z přirozeného zaměření se na sebe sama v takovou životní orientaci, jejímž středem je Bůh. Totéž samozřejmě platí o lidech v jiných tradicích. Každá tradice pokračuje ve své partikularitě jako své vlastní jedinečné odezvě na Skutečno. Když v nich ve všech ustoupí myšlenka vzájemného soupeření a když budou v rostoucí míře participovat na mezináboženském dialogu, budou v rostoucí míře také ovlivňovat jedna druhou a každá z nich bude nejspíš procházet i proměnou jako důsledkem vlivu těch druhých. V tom základním však každá nicméně zůstane i v této zvyšující se interakci sama sebou. V tomto smyslu znamená pluralistická hypotéza pro existující tradice poměrně málo. V jiném ohledu však může pro některé znamenat naopak hodně. Když se každá z nich bude považovat za jednu z platných lidských odpovědí na Skutečno, bude každá z nich také oslabovat ty aspekty svého učení, které jí navozují pocit převahy nad ostatními. Ten aspekt se vyskytuje ve všech tradicích, i když v některých z nich výrazněji než v některých jiných. Utlumení a případné opuštění tohoto výslovného či implicitního nároku na jedinečnost a převahu bude všude znamenat i teologický posun. Pro některé tradice to bude snazší než pro jiné, a v každé z nich snazší pro některé její příslušníky než pro ty ostatní.

(Z knihy *A Christian Theology of Religion: The Rainbow of Faiths*, Westminster John Knox, Louisville, 1995, 16–23.27–30)

4. Donald G. Bloesch (*1928)

Emeritní profesor teologie v teologickém semináři Univerzity v Dubuque (Iowa).



Nejznámější díla: *Základy evangelikální teologie I: Bůh, autorita a spása* (Essentials of Evangelical Theology, Volume 1: God, Authority and Salvation) 1978; *Základy evangelikální teologie II: Život, služba a naděje* (Essentials of Evangelical Theology, Volume 2: Life, Ministry & Hope), 1984; *Teologie Slova a Ducha – autorita a metoda v teologii* (A Theology Of Word & Spirit: Authority & Method In Theology), 1992; *Všemohoucí Bůh – moc, moudrost, svatost, láska* (God The Almighty: Power, Wisdom, Holiness, Love), 1995; *Ježíš Kristus – Spasitel a Pán* (Jesus Christ: Savior & Lord), 1997; *Duch svatý – dílo a dary* (The Holy Spirit: Works & Gifts), 2000; *Církev – svátosti, bohoslužba, duchovní služba a misie* (The Church: Sacraments, Worship, Ministry, Mission), 2002; *Poslední věci – vzkříšení, soud, sláva* (The Last Things: Resurrection, Judgment, Glory), 2004; *Písmo svaté – zjevení, inspirace a interpretace* (Holy Scripture: Revelation, Inspiration & Interpretation), 2006.

O definici „evangelikalismu“

Než se pokusíme nově definovat výraz „evangelikální“, ¹ je třeba se podívat na jeho historické kořeny. Až do šestnáctého století, kdy se reformátoři začínali čím dál častěji označovat za *evangelíky* v protikladu ke katolíkům, nebyl užíván v polemickém či vymezujícím smyslu. ² Luther však už roku 1520 mluvil o „těch, kdo se směle nazývají evangelíky“ a v roce 1522 o „společné při všech evangelíků“. O několik let později potvrdil nové užívání tohoto označení Erasmus, když charakterizoval

¹ V angličtině nelze rozlišit mezi výrazy „evangelikální“ a „evangelický“, který je běžně chápán jako totéž, co „protestantský“ (pozn. překl.).

² Viz Kenneth Kantzer, „The Future of the Church and Evangelicalism“, in: Donald E. Hoke (ed.), *Evangelicals Face the Future*, William Carey Library, South Pasadena, 1978, 127nn. Kantzer připomíná, že stoupenci reformace užívali označení „evangelík“ dříve než označení „protestant“; to se v západoevropských jazycích ujalo až po roce 1529.