katastrofálními. Odpovědí na ně však mohlo být a bylo jediné: obnova misie. V tomtéž znamení mělo by se rozhodovat nyní v CČSH, jak jít vstříc budoucnosti. Bude-li vůle k obrodě, naučíme se také odhodlaně a s důvěrou prosit a usilovat o to, aby Pán posílil svůj ‚ostatek', oslovil dnešní ‚ztracené ovce' a přidával uvěřivších. A aby i tuto církev – jestliže se mu zlíbí – nezasloužene obdařil nadanými osobnostmi, přesvědčivými svědky a neumdlévajícími služebníky. Obroda často začínala s málem, téměř z ničeho. Jen když se zraky upřely k němu! –zkc–

Theologická revue 4 (1997)

Křesťanství a nekřesťanská náboženství

Přehled základních modelů teologie 20. století[*)]

Karl-Josef Kuschel

„Není spásy mimo církev." „Není spásy bez Krista". Na dlouhá staletí se katolická a protestantská teologie opevnila za touto dogmatickou hradbou a na tomto základě zároveň rozvíjela ofenzivní misijní strategie. Nekřesťanský svět se podle tohoto přesvědčení skládal ze stovek miliónů neobrácených „pohanů", kteří nebudou mít „účast na věčné spáse", spíše propadnou „věčnému ohni", když se „před svou smrtí nepřipojí ke katolické církvi". Tolik zde směrodatný *koncil ve Florencii* v roce 1442. Též reformace v tomto rozhodujícím bodě nic nezměnila, šlo jí přece o svobodu křesťanů, popřípadě svobodu církve, ne o svobodu náboženství. Pro *Martina Luthera* byla všechna náboženství výrazem falešné svatosti vytvořené člověkem. Člověk prý lpí celým svým srdcem na svých vlastních činech nebo na nějakých kreaturách boha. Též všechny náboženské kulty a rity ukazovaly dle Luthera v zásadě pouze jediné: pokus člověka dosáhnout své spásy skrze vlastní úsilí a úspěch. Luther křesťanské náboženství ostře vymezil jako náboženství spásy, náboženství evangelia, náboženství ospravedlnění člověka Bohem samým. Pouze křesťanství bylo pro Luthera – stejně jako pro katolickou církev – „religio vera", jediné „pravé náboženství".

V průběhu staletí však docházelo – s přibývajícím objevováním dalších, nekřesťanských kontinentů – k mnoha *posunům akcentu*. Na přelomu 17. a 18. století *protestantští teologové* stále více opouštěli základní luterskou linii. Hledalo se „religio naturalis" předcházející zjevení, „přirozené náboženství", jež si každý člověk jakožto člověk přináší jaksi od přírody. To mělo mimo jiné tu přednost, že bylo nyní možné srovnávat křesťanství na stejné úrovni s jinými náboženstvími. Všem pohanům stejně jako křesťanům je přece toto „religio naturalis" společné. Křesťanství bylo sice ještě pokládáno za nejlepší ze všech náboženství, přece však nemělo již zapotřebí odlišovat se od ostatních náboženství odsuzujíc je. Křesťanské zjevení nebylo již chápáno výlučně jako protiklad náboženských „zvráceností" člověka, nýbrž jako dokončení, vylepšení nebo překonání všem lidem společného „přirozeného náboženství".

Též *katolická církev* uvolňovala v průběhu staletí svou základní dogmatickou pozici, přinejmenším jednalo-li se o tzv. „nevinné". Tedy o lidi, kteří bez svého zavinění nikterak nemohli vědět o pravém náboženství a o jediné spásu přinášející církvi. Že je možná „milost" mimo církev, na tom trval učitelský úřad církve všemi způsoby již i proti jansenistům v 17. století. Všechny tyto posuny akcentů však nic nezměnily na základní pozici. Křesťanství bylo pokládáno za jediné pravé náboženství a jako takové mělo plnost pravdy a plnost prostředků spásy. Nekřesťané byli nanejvýš vnímáni jako jednotlivci, které je třeba zachránit, světová náboženství jako taková po celá staletí teologicko dogmaticky neexistovala. Rozhodující obrat přineslo až 20. století.

Naše století začíná totiž i ve věci „křesťanské teologie světových náboženství" úderem na buben. 3. října 1901 přednáší tehdy v Heidelberku vyučující profesor evangelické teologie **Ernst Troeltsch** (1865–1923) před shromážděním přátel ‚Křesťanského světa' v Mühlackeru přednášku na téma „Absolutnost křesťanství a dějiny náboženství". V roce 1902 vychází tato přednáška knižně. Velkou reakci nevyvolala pouze tenkrát, dodnes se jedná o klíčový dokument dějin teologie. Dokument reflexe problému, jak se křesťanství samo nově vymezuje ve svém vztahu k jiným náboženstvím.

Výchozím bodem je pro Troeltsche skutečnost, že moderní svět, v němž žijeme, je určen „vytvořením zcela historického pohledu na lidské věci". To znamená, že lidé nejsou pro Troeltsche pouhými myslícími nebo sociálními bytostmi, nýbrž v jádru též bytostmi historickými. Proto jsou všechny lidské sebeprojevy podřízeny zákonu dějinného vývoje. Všechny jevy někdy nebyly a jednou již nebudou. Zkušenost dějinnosti pak určuje celou kulturu, společnost, ale též všechno vědění a poznávání. Zkušenost *dějinnosti* znamená podle toho zároveň i vědět o nestálosti, omezenosti, různosti a relativitě všech věcí. Za předpokladu dějinného myšlení není nic věčného, nic neomezeného, nic stále stejného, nic absolutního.

Netvrdilo však křesťanství po celá staletí právě opak? Že je jakožto náboženství výrazem věčného, neomezeného, absolutního? Přesně zde spočívá pro Troeltsche problém. Ohlíže se pak za svou prací (v roce 1924 v článku „Postavení křesťanství mezi světovými náboženstvími")[P] může proto říci, že smysl této knihy spočíval „v hlubokém pocitu konfliktu mezi historickým myšlením a normativním kladením pravd a hodnot". Byl to onen problém, jenž mu vyvstal již „v letech nejranějšího mládí". Potřeba vzít na vědomí bo-

*) *Übersicht über die theologischen Grundmodelle im 20. Jahrhundert: Zwischenbilanz und Zukunftsaufgaben.* Jedná se o úvodní studii knihy **Christentum und die nichtchristliche Religionen. Theologische Modelle im 20. Jahrhundert** (Darmstadt 1994). Vydavatel sborníku Karl-Josef Kuschel zde formou komentáře k jím vybraným klíčovým textům shrnuje hlavní přístupy k této problematice. Poznámky ([P]) upozorňují na místa, kde se autor odvolává na texty sborníku.

hatství skutečnosti a zároveň se ptát na střed vlastního života ho vedla k teologii a filozofii.

Co to nyní znamená pro vztah mezi křesťantvím a nekřesťanskými náboženstvími? Již ve svém spise z roku 1902 odmítá Troeltsch, v pro něj zcela charakteristickém postoji intelektuální poctivosti a neúplatnosti, dvě dosavadní koncepce absolutnosti křesťanství. Ortodoxní *supranaturalismus* (absolutnost křesťanství spočívá na bezprostředně se v zázracích ohlašující absolutnosti Boha samého), stejně jako *Hegelovu* evolucionistickou *filozofii dějin*, podle níž je křesťanství v porovnání s jinými náboženstvími tou nejdokonalejší ideou náboženství vůbec. Zde Troeltsch pozvedá námitku již jako historik.

Podíváme-li se totiž na dějiny tak, jak skutečně probíhaly, nespějí (jak se Hegel domníval) k nějakému nejvyššímu a jednomu, nýbrž vytvářejí plnost, nevypočitatelnou a neporovnatelnou plnost stále nových individualit. To je třeba vzít též teologicky vážně, neboť to vypovídá něco o *„chápání Boha"*. A náboženství světa? Nejsou v žádném případě něčím vůči křesťanství méněcenným, nýbrž jsou stejně tak konkrétními, rozdílnými manifestacemi univerzálního sebezjevování absolutna v dějinách lidstva. Jednota (Boží přítomnost nebo zjevení vůbec) stejně jako rozdílnost (rozdílné způsoby vyjevování v dějinách) mohou být myšleny zároveň. Z toho vyplývá, že právě proto, že Boží zjevení, božský život je přítomný pouze *v* konkrétních manifestacích, nemůže žádná jednotlivá dějinná manifestace absolutního být absolutní. Neboť to by odporovalo stejně tak přirozenosti Boha (jenž tvoří plnost a všechny individuality transcenduje), jako dějinnosti skutečnosti, díky níž je vše skutečné rozdílné a omezené.

Pro vztah křesťanství – světová náboženství to znamená: právě proto, že každé náboženství je vždy odlišnou manifestací božského, *nemůže si žádné náboženství dělat nárok na absolutnost*. Žádné náboženství nemůže tvrdit, že stojí nad veškerou dějinnou relativitou, žádné si nemůže činit nárok na to, být plnou a konečnou realizací Božího zjevení. Žádné náboženství se nemůže stavět mimo dějiny. I když – jak říká Troeltsch – je nepochybným cílem všech náboženství přivést božské k plnému uskutečnění, je třeba zároveň vidět, že k tomu nemůže dojít v průběhu nám známých dějin. Snad bude dokonce budoucnost úplně jiná. Snad ve vzdálených stoletích nebude již křesťanství a žádné nám dnes známé náboženství. Kdo to chce vyloučit? Právě křesťanství se proto musí rozloučit s představou, že je středem a věčnou pravdou celého průběhu světových dějin.

Co pak zbývá? Naprostá libovolnost náboženství? Radikální zlhostejnění všech pravd a zjevení? Důsledný dějinný relativismus? Je třeba vidět, že Troeltschův „spis o absolutnosti" má vedle destruktivní strany i *stranu konstruktivní*. Nápadné zde je, že Troeltsch ještě jednou konstruktivně uchopí prvky dvou dříve zamítnutých pozic. Z dědictví ortodoxního vyznání přejímá myšlenku, že platnost nějakého náboženství nemá jen stranu objektivní, nýbrž též subjektivní – osobní. Nárok na platnost nějakého náboženství je proto pro Troeltsche „věcí vnitřní zkušenosti a svědomí", nikoliv záležitostí nějakého důkazu, dokonce nějakého supranaturalistického objektivismu. Troeltsch tedy navrací nárok na pravdu jednoho náboženství *subjektivitě osobní jistoty* a bezprostřední zkušenosti.

Zároveň se však Troeltsch nechce zastavit u čistého subjektivismu. Hledá širší reálné základy, hledá věcné důvody, zda přeci jen není třeba dát jednomu náboženství přednost před druhým. Zde přijímá základní Hegelovu myšlenku. Tento filozof totiž „absolutnost křesťanství" (kategorie zpopularizovaná Hegelem) nezastával jednoduše na základě pozitivního zjevení, ale dokazoval ji dějinami náboženství. Hegel předpokládal, že je-li křesťanství naplněním všech náboženství, je třeba je napřed porovnat s nedokonalými formami realizace náboženství. Tohoto empiricko-fenomenologického srovnání se Troeltsch též nechtěl zříci. I on zde dochází k závěru, že v porovnání se všemi ostatními náboženstvími je křesťanství skutečně „nejvyšším a nejdůsledněji rozvinutým náboženským světem člověka", „jaký známe". A proto náleží křesťanství dle Troeltsche přesto něco jako „nárok na absolutnost". Absolutnost neznamená teď však nic jiného, než nejvyšší platnost v empirickém porovnání a subjektivní jistotu při rozhodování.

Ale Troeltsch se nezastavuje ani na této pozici. V roce 1915 přebírá tehdy nejvýznamnější katedru filozofie v Německu – berlínskou Hegelovu – a intenzivněji se zabývá studiem problému historismu. V dubnu roku 1923 hodlá podniknout přednáškovou cestu po Anglii a rozpracovává k tomu účelu přednášky. Ještě jednou ho to nutí vyjádřit se k problému křesťanství a světových náboženství. Na tuto cestu se však již vydat nemůže, neboť 1. února roku 1923 umírá náhle ve svých 58 letech. Jeho přednáška byla však v roce 1924 vydána pod titulem ‚Historismus a jeho překonání' a stala se tak něčím na způsob Troeltschovy závěti k tématu křesťanství a nekřesťanská náboženství.

Vraceje se zpět ke „spisu o absolutismu", objasňuje Troeltsch, že nyní, o dobrých 22 let později, musel leccos pozměnit. To se týká především otázky vyššího hodnocení křesťanství v porovnání s jinými náboženstvími. Neboť zcela v duchu svých studií k historismu myslí to nyní Troeltsch ještě radikálně vážněji s názorem na *kulturní podmíněnost každého náboženství*. Shledává na křesťanství, jak velmi se „z židovské sekty stalo náboženstvím veškerého Evropanstva". Křesťanství stojí a padá s evropanstvím. Troeltsch nyní ještě jinak omezuje dříve zastávaný nárok křesťanství na obecně-univerzální platnost a ochraničuje jej – v rámci své teorie kulturních okruhů – především na Evropu. Zároveň však Troeltsch buduje i zde záchytnou pozici. Přinejmenším pro Evropu totiž platí: „Bez křesťanství bychom upadli do sebevražedného titánství nebo vysilujících maličkostí nebo obecné hrubosti ... Bez náboženství se nemůžeme obejít, ale jediné, které můžeme snést, je křesťanství, neboť vyrostlo s námi a je částí nás samých."

Křesťanství je teď pro Troeltsche Evropanovi „nakloněná tvář Boží", je pro Evropana „absolutní". To zároveň znamená, že jiné kultury si žijí svá náboženství a proto „se vší počestností vnímají" a svou religiozitou vyjadřují „svou vlastní absolutnost". *„Subjektivní absolutnost"* – to je nyní Troeltschova základní formule pro určení vzájemného vztahu náboženství, do jisté míry Troeltschův kruhový čtverec. Porovnávání hodnoty mezi náboženstvími je proto nemožné, spočívá v lepším případě v porovnávání kultur. Troeltsch zůstává přesvědčen: „Kdo se chce odvážit činit zde skutečně rozhodující porovnání hodnoty? To by mohl jen Bůh sám, který tuto různost ze sebe vypustil."

Byl to úder na buben proti dosavadní teologické plauzibilitě. Úder na buben, který pochopitelně nutí k protiúderu. Za protestantskou teologii vede tento protiúder v generaci po Troeltschovi Karl Barth, za katolickou Karl Rahner.

Kdo vstupuje na pole, na kterém **Karl Barth** (1886–1968) určuje vztah křesťanství k nekřesťanským náboženstvím, nevstupuje na pole smírného dialogu, nýbrž vysloveně na bojiště. Barthovu teologii náboženství nelze pochopit bez dobového politického horizontu. Neboť když Karl Barth v roce 1939 ve druhém díle Prolegomen k *‚Církevní dogmatice'* (I/2) pronáší své úvahy k problému náboženství, nachází se právě uprostřed politického sporu. Německý protestantismus byl v té době hluboce rozpolcen. Jedna část se pod vlajkou „německých křesťanů" oddala vůdcově státu a nacionálněsocialistické ideologii a neviděla žádný principiální rozpor mezi nacionálním socialismem a protestantismem. Druhá část se pod praporem „barmské vyznavačské synody" přihlásila k rozhodnému politickému odporu a setrvala při Ježíši Kristu jako jediném Pánu a vůdci církve. S ní též Karl Barth, jenž od roku 1933, kdy ho nacisté vyhnali z jeho bonnského působiště, žil ve švýcarské Basileji.

Jako nejhlubší duchovní příčinu krize diagnostikoval Karl Barth fenomén, jejž nazval *„náboženskostí neoprotestantismu"* (I/2, 316). Barth jej učinil zodpovědným za celé „žalostné dějiny" (I/2, 315) moderní protestantské teologie, jejichž nejnižším bodem jsou dle Bartha právě ti „němečtí křesťané", pro něž protestantské křesťanství není ničím jiným než ideologickou podporou „přirozeného náboženství" Němců. To všechno Barth odsuzuje kategorií „hereze" (I/2, 317). Jaký má k tomu teologický důvod?

Křesťanské se dle Bartha stalo nyní „predikátem neutrálního a obecně lidského". Zjevení se stalo „dějinným potvrzením toho, co člověk i bez zjevení může vědět o sobě samém a tím o Bohu" (I/2, 315). Barth to nazývá náboženskostí a rozumí tím, že náboženství teď již není chápáno „ze zjevení, nýbrž zjevení z náboženství", a tím je kladeno na stejnou úroveň, fakticky relativizováno. Křesťanská teologie tím pro Bartha propadla též „absolutismu", „jímž se člověk této doby učinil středem, mírou a cílem všech věcí". V tom spočívá podle něj „vlastní katastrofa moderní protestantské teologie" (I/2, 320). Jejím výrazem je mimo jiné i dílo Ernsta Troeltsche, jenž opustil tradiční, pro Bartha však pro přežití důležité pochopení křesťanského zjevení.

Co chce však Barth postavit proti těmto „žalostným dějinám", proti této „herezi"? Pro pochopení textu[P] jsou rozhodující následující hlavní myšlenky:

1. Pro křesťana není výchozí zkušeností novověká antropologická hermeneutika dějinnosti, nýbrž *zjevení Boha v příběhu Ježíše Krista*. To je rozhodující změna Barthovy perspektivy oproti Troeltschovi a každému dějinnému relativismu. Pro ostatní náboženství to znamená, že všechna musí být posuzována ze zjevení jednoho a pravého Boha v Ježíši Kristu. Neboť podíváme-li se do spisů Starého a Nového zákona, pak toto zjevení Boha nenavazuje na již existující náboženství, nepotvrzuje nebo nepředstihuje je, nýbrž je jejich protikladem a zrušením. Křesťanské zjevení požaduje tedy pouze rozpoznání, „že v Ježíši Kristu padlo jednou a provždy a to v každém ohledu rozhodnutí" o člověku, „že právě Ježíš Kristus je jeho Pánem" (I/2, 318). Zjevení je tak pro Bartha událostí, v níž teprve člověk poznává pravdu o sobě. A tato pravda nás dle Bartha zasahuje především jako náboženské lidi, tzn. zasahuje nás uprostřed onoho pokusu poznat Boha z nás samých" (I/2, 329). Zjevení je něco jiného než náboženství!

2. Rozumí se proto, že *„náboženství"* je pro Bartha zcela *negativně zatížený pojem*, je lidským dílem, nanejvýš rozporným, jako je nanejvýš rozporné veškeré lidské dílo. Neboť „nábožensky" se dle Bartha člověk chová vždy tehdy, snaží-li se poznat Boha a na místo božské skutečnosti klade obraz boha, jejž si sám „svéhlavě a svémocně" utvořil (I/2, 329). *Všechna* náboženství je proto dle Bartha třeba označit za „modlářství", „záslužnictví" a „nevíru" (I/2, 343), ano, všechna náboženství jsou pro Bartha (právě jako výkon „svéhlavého a svémocného člověka") vposledku záležitostí „bezbožného člověka" (I/2, 327).

3. A křesťanství? Též *křesťanství* a právě ono je Barthem *zahrnuto do kritiky všech náboženství*. Neboť Barth nepopírá, že i křesťan se s Božím zjevením setkává „ve světě lidského náboženství" (I/2, 307). Zjevení musí být dle něj pochopeno *„též* jako ‚křesťanství' a tedy *též* jako lidská skutečnost a možnost" (I/2, 308). Tím by však též křesťanství participovalo na rozpornosti všech náboženství. Též v křesťanství může existovat falešné náboženství. Existuje tedy vůbec ještě „pravé náboženství"? Nikoliv, pokud je náboženství lidským dílem, platí pro Bartha, že „žádné náboženství není pravé" (I/2, 356). Lze pak však vůbec ještě hovořit o „pravém náboženství"?

4. Pokud existuje Boží pravda a tato Boží pravda je totožná s evangeliem o milosti a ospravedlnění od Boha skrze Ježíše Krista, pokud tedy dle Bartha existuje milostivé sebeodhalení Boží, které člověku umožňuje ospravedlněnou a posvěcenou, krátce „novou existenci", pak platí sice ještě věta, že žádné náboženství jako náboženství není pravé, ale tato věta musí být zároveň doplněna: *Pravým se nějaké náboženství může stát pouze z vnějšku* ... (stejně jako je ospravedlněn člověk). Pravé náboženství je jako ospravedlněný člověk „výtvorem milosti" (I/2, 356). Z toho plyne:

5. Pokud v křesťanském náboženství docházelo a dochází k ospravedlnění a posvěcení hříšníků, pokud křesťanství, tedy konkrétně křesťanské církve jsou „creaturae gratiae", lze *křesťanské náboženství označit za pravé náboženství*. Pouze samotným tímto faktem je křesťanské náboženství pro Bartha povýšeno „nad úroveň obecných dějin náboženství" (I/2, 378): sola gratia!

Podle Bartha pravým náboženstvím není tedy křesťanství skrze vnější atraktivitu, nikoli mocí, kulturními výkony, intelektuální fascinací nebo nejlepším morálním principem, nýbrž jedině a pouze milostí Boží v Ježíši Kristu samém. Tím je křesťantví zproštěno každého tlaku na porovnávání. Křesťan nemusí – jak zní výzva Lessingova podobenství o prstenu – dokazovat pravdu svého náboženství teprve láskou v praxi; to by vedlo k jistému druhu sociálního záslužnictví. Křesťan též nemusí – v linii Hegel-Troeltsch za pomoci religionistiky uvádět důvody, proč je jeho náboženství tím relativně nejlepším; to by též vedlo k intelektuálnímu záslužnictví. Proč nemusí? Protože křesťan je jednou provždy Bohem samým zbaven potřeby důkazu pravdy svého náboženství .

Síla Barthovy pozice spočívá bezpochyby v tom, že obsahuje zároveň křesťanské sebevědomí i sebekritiku křesťanství. Nelze snad ani dostatečně zdůraznit, že pro něj není hranice mezi pravým a falešným náboženstvím jednoduše identická s hranicí mezi křesťanstvím a nekřesťanskými náboženstvími, nýbrž vede křesťantvím samotným, tak jak je reálně žito. Boží zjevení určuje též všechny „náboženské" aktivity v křesťanských církvích. Náboženství milosti bylo však často bez milosti zrazováno v první řadě křesťany. Sebevědomý triumfalismus křesťanů vůči nekřesťanům je proto tak málo na místě, jako arogance ospravedlněných vůči hříšníkům.

Tato síla kritiky náboženství v Barthově teologii je ovšem zároveň její *slabinou*. Neboť jakkoli může být osvobozující Barthova kritika náboženského provozu reálně existujícího křesťanstva, vše upadá do pološera tím, že Barth pro ostatní náboženství lidstva nenabízí teologicky nic jiného, než veskrze negativně zatížený pojem náboženství. Jistě, i křesťanství, pokud bez milosti zrazuje milost Boží, podrobuje Barth nejostřejší náboženské kritice. To nás však nesmí odvést od skutečnosti, že pro několik tisíc let dějin náboženství a pro víru několika miliard lidí má Barth připraveny pouze kategorie nevíra, zásluhnictví, bezbožnost.

Přitom Barth měl religionistické znalosti. Všiml si například, že v japonském *šin buddhismu* nebo v *amidismu* stejně jako v indickém *náboženství bhakti* vzniklo něco na způsob náboženství spásy, které vztah mezi Bohem a člověkem definovalo podobně jako protestantské křesťanství. Barth to nazval „nejpřesnější, nejobsáhlejší, nejzřetelnější ‚pohanskou' paralelou ke křesťanství" (I/2, 372). A přesto jde Barth tak daleko, že diskvalifikuje tuto nejpřesnější, nejobsáhlejší, nejzřetelnější paralelu ke křesťanství kategorií „lež", neboť o pravdě a lži rozhoduje pouze „ jméno Ježíš Kristus" (I/2, 376). I kdyby pohané učili nebo žili ještě něco svou strukturou rovnocennějšího a podobnějšího ke křesťanství, nezůstali by proto o to méně „pohany, ubohými, zcela ztracenými pohany" (I/2, 376).

I když měla (a dodnes má) teologie Karla Bartha velký vliv, pozvedly se právě s ohledem na teologii náboženství v protestantismu i jiné hlasy. Jsou zde zastoupeny **Paulem Tillichem** (1886–1965), jenž se stejně jako Barth postavil kriticky proti tradici německého kulturního protestantismu, aniž by ho ovšem zavrhl tak radikálně jako Barth. Poté, co kvůli národním socialistům ztratil katedru ve Frankfurtu, byl Tillich nucen vystěhovat se do USA, kde prožíval plodná léta na univerzitách v New Yorku, Bostonu a Chicagu. Ke konkrétnímu setkání s nekřesťanskými náboženstvími však došel relativně pozdě. Teprve v roce 1962 zveřejňuje Tillich po cestě do Japonska spis ‚Křesťanství a setkání světových náboženství'. Zde se zcela jinak než Barth zasazuje o konstruktivní mezináboženské soužití, konkrétně o systematické porovnání mezi křesťanstvím a buddhismem s ohledem na fundamentální principy, vůdčí ideje a symboly.

Křesťané a buddhisté by tak mohli například navzájem porovnávat své koncepty „poslední skutečnosti" (nirvana – věčný život) nebo antropologické fenomény jako soucit nebo lásku. Cílem není obrácení nekřesťana, spíše *pravé setkání, pravý [genuiní] dialog*, včetně *sebekritiky ve světle zkušenosti vždy jiného:* „Takový postoj nyní již nedovoluje křesťanům dělat ‚pokusy o obrácení' v obvyklém, nepříznivém smyslu slova. Mnozí křesťané vnímají například pokus o obrácení židů jako pochybný. Po dlouhá desetiletí žili se svými židovskými přáteli a vedli s nimi rozhovory; neobrátili je, ale prostřednictvím výměny myšlenek vytvořili společenství, jež proměnilo oba partnery dialogu. Takový dialog by měl být veden i s muslimy – historické pokusy o jejich obrácení selhaly... Konečně bychom měli pokračovat v již započatém dialogu s hinduismem, buddhismem a taoismem... Přitom nejde o obrácení, ale o dialog. Byl by to ohromný krok kupředu, kdyby církevní vůdcové vzali tuto myšlenku vážně. Znamenalo by to, že křesťanství rozhoduje o sobě samém, jestliže podrobuje ostatní náboženství a kvazináboženství svému soudu" (GW V, 97).

O tři roky později šel Tillich ještě o krok dále. 12. října 1965 přednesl na univerzitě v Chicagu, svém posledním působišti, programovou přednášku na téma „Význam dějin náboženství pro systematického teologa"[P], jež vrcholí v poznání, že svou ‚*Systematickou teologii*' musí *napsat* vlastně ještě jednou *znovu*, v dialogu s dějinami náboženství. Setkání s religionistou Mirceou Eliadem mělo pro Tillicha rozhodující význam, především spolupráce s Eliadem v semináři na univerzitě v Chicagu. Tillich nemohl vědět, že to bude jeho poslední přednáška. Deset dní nato umírá a zanechává svou vizi nové systematické teologie v horizontu světových náboženství jako dodnes nesplněný požadavek.

Předpokladem schopnosti dialogu je bezvýhradné uznání jiných náboženství v jejich morálních, spirituálních, kulturních a náboženských hodnotách. Paul Tillich zde prolomil vnitroprotestantskou hradbu. Za katolickou teologii to ve 20. století udělal **Karl Rahner** (1904–1984). Jeho teologie náboženství začala právě tam, kde Barthova přestala a kde začal i Tillich – u prokázání *teologické legitimity nekřesťanských náboženství*. Rahnerova teologie se dříve než jiné pokouší v rámci katolictví ukázat myšlenkovou cestu principiálního uznání nekřesťanských náboženství jako „legitimních cest ke spáse". V roce 1961 podniká v přednášce[P] na toto téma první programový výpad, jenž obsahuje všechny základní myšlenky, které pak budou jen dále rozvíjeny.

Když Rahner v roce 1961 podniká svůj krok, má to štěstí, že jeho myšlenky spadají do doby epochálního sebeobnovování katolické církve v rámci *druhého vatikánského koncilu*. Neboť právě s ohledem na vztah církve k nekřesťanským náboženstvím znamenal tento koncil *epochální proměnu perspektiv*. Rahner, znaje plně katolickou dogmatickou tradici, je si této skutečnosti vědom. Přesto však znamenal koncil pro Rahnera nejen osvobození, ale též zklamání. Nejprve osvobození, neboť církev nyní s autoritou koncilu přitakala tomu, že *milost* působí i *mimo* církev. Podle ‚Gaudium et spes' (č. 22) událost Krista „neplatí jen pro křesťany, ale pro všechny lidi dobré vůle, v jejichž srdci neviditelně působí milost". Osvobození, neboť koncil též připustil, že „Pravda" je též mimo církev. Podle deklarace ‚Nostra aetate' (č. 2) platí, že katolická církev nezavrhuje nic, „co je v těchto náboženstvích pravdivé a svaté", „jsou přece nezřídka odrazem Pravdy, která osvěcuje všechny lidi". Osvobození, protože koncil zároveň potvrdil, že nekřesťané mohou na *své* cestě dospět ke *spáse*, i kdyby se předem nepřipojili k jediné spásupřinášející církvi. Podle ‚Lumen gentium' (č. 16) platí: „Věčné spásy mohou totiž dosáhnout všichni, kdo bez vlastní viny neznají Kristovo evangelium a jeho církev, avšak s upřímným srdcem hledají Boha a snaží se pod vlivem milosti skutečně plnit jeho vůli, jak ji poznávají z hlasu svědomí". Rahner vidí jako velký výsledek koncilu, že existuje „vztah církve k nekřesťanským náboženstvím *jako takovým*", „tedy jako ke konkrétním společenským skutečnostem s jejich naukami a jejich životem jako takovým a nejen vztah k jednotlivým nekřesťanům".

Rozhodující *problém* však *zůstal* pro Rahnera *otevřen*: určení „vlastní teologické kvality nekřesťanských náboženství". Ve skutečnosti Rahner sám šel v této otázce skutečně o krok dále, jak působivě demonstruje právě jeho článek z roku 1961. Jistě, ve všech svých příspěvcích k tomuto problému nepochybuje o tom, že křesťanství pro něj bylo a zůstává „absolutním" náboženstvím, jež „nemůže žádné jiné vedle sebe uznat jako rovnoprávné". Jistě, podle Rahnera všechna předkřesťanská a nekřesťanská náboženství s definitivním Božím sebepotvrzením v Ježíši Kristu v *principu*

ztratila právo na svou existenci, příchodem Krista jsou zásadně „odstraněna a překonána" (Schriften zur Theologie, VIII, 371), takže nekřesťané, zejména v podmínkách nadcházejícího světového společenství, by vlastně neměli mít důvod k tomu, nestát se křesťany. Dogma „o výlučnosti" není tedy Rahnerem přímo popřeno, nýbrž nově interpretováno, a to teorií stupňů církevní příslušnosti.

Dogmaticky otevřený problém spatřuje však Rahner ve stanovení toho *okamžiku*, od kterého lze hovořit o setkání nekřesťanů s křesťanskou zvěstí tak, že na straně nekřesťanů existuje zaviněné odmítnutí, jež by rozhodovalo o jejich spáse či zatracení. Jasně formulováno: Rahner pokládá za fakticky nemožné teologicky určit k zatracení stovky miliónů lidí na této zemi, kteří nejen jako jednotlivci byli „náboženskými", ale byli i příslušníky nějaké společenské veličiny, nějakého vzniklého náboženství, neboť právě „okamžik, ve kterém se křesťanství stává pro lidi těchto náboženství dějinně reálnou veličinou, musí zůstat otevřený". Protože je tomu tak, nelze, podle Rahnera, nekřesťanská náboženství jednoduše teologicky diskvalifikovat. Přes všechny jejich nedostatky a pokřivení obsahují přeci nadpřirozené momenty milosti, jež je Bohem skrze Krista lidem darována. Přes všechny výhrady mohou tedy být v různém odstupňování uznána jako „legitimní náboženství".

Zcela jinak než Barth, jenž se domníval, že je třeba stále stejně mluvit o „ubohých, zcela ztracených pohanech", zdůrazňuje Karl Rahner „spásný význam nekřesťanských náboženství" jako takový. V tom ho následovali jiní katoličtí teologové. Především bonnský teolog **Hans Waldenfels**, mající taktéž velké zasluhy o mezináboženský dialog, zvláště o dialog s japonským buddhismem, který zná osobně z dlouholeté zkušenosti z Japonska. Jeho příspěvek[P] je exemplárním pokusem, osvobodit otázku po pravdě ode všech absolutistických zúžení, aniž by sklouzl do relativismu a pluralismu libovolnosti. Waldenfels chce – zcela v Rahnerově linii a přesto jej překračuje – přiznat oprávněnost jednotlivých náboženství a přitom se jednoduše nevzdát křesťanského nároku na pravdu, ani jej neobětovat nějaké falešné smířlivosti. Síla tohoto přístupu spočívá právě v tom, že *ostatní náboženství* budou nově vzata vážně *v jejich sebepochopení*.

Právě to totiž bylo slabinou teologie náboženství u Bartha, stejně jako u Rahnera. Též Rahnerova teologie náboženství nevykračuje z rámce křesťanského sebeujištění o místu náboženství v Božím záměru s lidstvem. To však vede *k pochybnému zúžení* teologie náboženství na *otázku spásy*. Teologie náboženství se tímto způsobem stává speciálním problémem dogmatické nauky o milosti a čistě vnitrokřesťanským hledáním příslušného místa rozličných náboženství v křesťansky pojímaných dějinách spásy. Hans Waldenfels proti tomu ve sborníku ‚Glaube im Prozeß' (1984), věnovaném Rahnerovi, právem namítl: „Kdo pomýšlí na dialog se zástupci jiných náboženství, nemůže se spokojit s určením funkce jiných náboženství v křesťanstvím myšlených dějinách spásy."

Jinými slovy: Ve skutečnosti se Rahner věnoval „conflicting truth claims", konkurujícím nárokům jiných náboženství na pravdu stejně málo jako Barth. A to jak v nauce, tak v etosu. Barth i Rahner hovoří „o" náboženstvích, ale ne s jinými náboženstvími. Pozdní Rahner sice požaduje – zcela jinak než Barth – spolupráci dogmatiky s religionistikou (XIII, 349), nikde však ve svém díle nepojednává o nekřesťanských náboženstvích skutečně religionisticky, tzn. autenticky (na základě jejich vlastního sebepochopení) a kompa-

ratívně (v porovnání s jinými náboženstvími). Nekřesťanská náboženství jsou spíše křesťanskými kategoriemi sebeodcizována („anonymní křesťanství"). A ačkoliv tyto kategorie měly podle Rahnerova záměru signalizovat vnitrokřesťanskou univerzální otevřenost, k označení partnera dialogu jsou nepoužitelné, neboť nekřesťané se zde musejí cítit okupováni křesťanstvím, dokonce římsko-katolickou církví.

Jinými slovy: Jakkoli je záslužné, že proti christologickému exkluzivismu a christomonismu v linii Karla Bartha činí Rahner teologicky myslitelným spásný význam jiných náboženství, přesto musel být poměr křesťanství a nekřesťanských náboženství osvobozen od zúžení na otázku spásy. V tomto směru se pak vyvíjela i další teologická práce 20. století. Zde vybraní autoři zastupují vždy signifikantní trendy křesťanské teologie světových náboženství, vždy se sobě vlastní věcnou naléhavostí.

1. Jméno v Cincinnati vyučujícího amerického teologa **Paula E. Knittera** představuje *pluralistickou teologii náboženství*, dnes velmi rozšířenou v anglosaském prostoru. Tato teologie přijímá věcnou naléhavost teologie Ernsta Troeltsche a spatřuje v pluralismu náboženství výzvu každé sebeabsolutizaci křesťanství jako jediného pravého náboženství. Od křesťanství vyžaduje doslova „kopernikánskou revoluci" jeho vztahu k nekřesťanským náboženstvím světa. Protože žádné náboženství, žádné zjevení a žádný spasitel nemůže plně „reprezentovat" Boží tajemství, může se tedy též křesťanství chápat jako část pluralitního náboženského systému. Křesťanství a jeho Kristus nejsou tím pádem již dále sluncem v centru, kolem něhož krouží jako planety jiná náboženství. V centru stojí spíše „Bůh" sám, kolem něhož se stejným způsobem pohybuje křesťanství společně s jinými náboženstvími lidstva. Z pluralistické teologie vyplývá i pluralistická christologie. Spočívá na názoru, že vzhledem k pluralitě náboženství je třeba se rozloučit s exkluzivním konceptem zjevení a inkarnace. K inkarnacím Božího ducha nebo slova docházelo stále. Vždy existovali v dějinách muži a ženy, v nichž působil Boží duch a milost, takže se stali nástrojem Boží vůle na zemi.

2. V Mnichově vyučující evangelický teolog **Wolfhart Pannenberg** přijímá barthovskou tradiční linii, kterou ovšem stále kombinuje s vážně branou „přirozenou teologií". Na rozdíl od Bartha rozvíjel totiž Pannenberg již dříve (návratem ke Schleiermacherovi) smysl pro antropologii a pro náboženské zkušenosti člověka. Náboženství není u něj jednoduše teologicky diskvalifikováno, nýbrž je vzato vážně jako výraz lidské zkušenosti jedné a té samé božské skutečnosti. Tak je třeba rozumět větě[P]: Křesťanská teologie může velmi dobře počítat s tím, „že i lidé z jiných kulturních okruhů a náboženství mají ve svých náboženských představách a způsobech chování co do činění s tou samou božskou skutečností, kterou křesťané znají jako biblického Boha stvořitele, Otce Ježíše Krista".

Na druhé straně Pannenberg – na základě svého nejvýznamnějšího, hlavního díla ‚Grundzüge der Christologie' (Základy christologie) – nepochyboval o tom, že jako křesťan musí i vůči nekřesťanům trvat na jedinečnosti zjevení Boha v dějinách Izraele a v Ježíši Kristu. Otázka po spáse nemůže být proto paušálně zodpovězena. Paušální spásnou relevanci jiných náboženství je Pannenberg hotov uznat stejně tak málo, jako Barth a Rahner. Spása je pro Pannenberga zaručena „pouze zvěstováním a svátostmi církve". Smysl mezináboženského dialogu spatřuje proto ve výzkumech to-

ho, „v jakých oblastech a ve kterých bodech" existují mezi nekřesťanským náboženstvím a křesťanstvím konvergence a kde leží jejich hranice. Biblická kriteriologie se pak zdá skutečně nepostradatelná pro zhodnocení nekřesťanských náboženství a jejich řeči o Bohu.

3. V tomto směru je veden můj vlastní příspěvek[P] – ve sporu s pluralistickou teologií náboženství. Zabývá se centrální dogmatickou otázkou, zda může být *christologie* vůbec *schopna mezináboženského dialogu.* Právě stran pluralistické teologie náboženství je to vehementně popíráno. Trvá-li prý někdo jako křesťan na tom, že Boží zjevení v Ježíši Kristu je úplné, definitivní a nepřekonatelné, ztrácí kompetenci a hodnověrnost k dialogu. V pluralistické teologii náboženství je pak i christologie dalekosáhle ignorována nebo nahrazována jednoduchou vírou v Ježíše, připomínající liberální teologii.

Můj novozákonní exegezí podepřený příspěvek se naproti tomu pokouší jít střední cestou mezi dogmatismem a liberalismem. Christologie Nového zákona (včetně preexistentní, stvoření prostředkující a inkarnační christologie) nemusejí být v zájmu mezináboženského dialogu rozředěny, historicky vymazány nebo pluralisticky ignorovány. Jsou-li čteny kontextuální hermeneutikou, mohou být interpretovány a učiněny plodnými pro mezinábožensky dialog. Krátce: Christologie Nového zákona nemusejí být překážkou mezinábožensk ého dialogu, spíše legitimací a katalyzátorem.

Naléhavým požadavkem na poli, na němž se odehrává dialog mezi křesťanstvím a nekřesťanskými náboženstvími, je proto *„biblická teologie mezináboženského dialogu"*. Křesťanští teologové angažující se v mezináboženském dialogu příliš často Starý nebo Nový zákon buďto ignorovali nebo interpretovali pouze selektivně. Naopak křesťanští fundamentalisté dělali vše proto, aby s Biblí v ruce náboženský dialog zdiskreditovali jako původce synkretismu. Tato situace je z pohledu dějin teologie nesnesitelná. Teologové, angažující se v mezináboženském dialogu, nesmějí Písmo jednoduše přenechat fundamentalistům nebo je pluralisticky redukovat. Musejí se vší rozhodností přijmout spor o hermeneutiku klíčových christologických textů, aby dospěli k odpovědischopnému biblickému základu pro rozhovor s nekřesťany. Bez biblického základu není identity křesťanství. Zde je bádání teprve v začátcích.

4. Novou cestu mezináboženského porozumění navrhuje též katolický teolog z Tübingen, **Hans Küng**, jenž ve svém teologickém díle prodělal rozličné fáze určení poměru křesťanství a nekřesťanských náboženství. Též Küng se v průběhu sedmdesátých let rozhodně rozešel se zúžením teologie náboženství na otázku spásy. Již v roce 1974 ve své knize ‚Být křesťanem' označil nekřesťanská náboženství jako stálý horizont sebereflexe křesťanství, jako stálou výzvu vzhledem k otázce pravdy. V letech 1984 a 1988 předložil práce k dialogu s islámem, hinduismem, buddhismem a čínskými náboženstvími, v nichž se poprvé neteologizuje „o" náboženstvích. Náboženství jsou spíše (religionistickými odborníky) prezentována v jejich sebepochopení a brána vážně jako konkrétní partner dialogu.

V roce 1990 předložil Küng knihu, v níž představuje nový směr své práce: ‚Projekt světový etos'. Küng přitom vyšel ze základní zkušenosti, že po celá staletí se náboženství přela o otázku pravdy. Vylučovala se a vzájemně se zavrhovala. Svou neslučitelnost si vzájemně pokaždé znovu potvrzovala v nauce. Tento absolutismus pravdy však nezřídka vedl k legitimaci teplých či studených válek, k intoleranci, fanatismu, nenávisti. Krátce: absolutismus pravdy byl rozhodujícím důvodem mezináboženského neklidu, ba připravenosti k násilí.

Naopak však též platí: V jedné světové společnosti žijí spolu lidé různých náboženství na stále užším prostoru. Milióny příslušníků rozdílných náboženství nežijí dnes již na kontinentech vzájemně odděleni, nýbrž především ve velkoměstech Evropy a Severní Ameriky společně v jednom regionu. Soužití lidí rozdílných náboženství je však možné jen, přitaká-li se právnímu uspořádání. Souhlas s nějakým právním uspořádáním předpokládá z jejich strany uznání společných hodnot, norem, základních etických principů. Zde začíná Küngův „Projekt světový etos". Ten chce připomenout, že nezávisle na všech „dogmatických" rozdílech mezi náboženstvími existují *hluboké shody v etosu:* základní konsens týkající se spojujících hodnot, nezvratných měřítek a základních osobních postojů. Světovým etosem přitom nemíní Küng novou ideologii jednoty světa ani jednotné světové náboženství stranou všech existujících náboženství, ani směs ze všech náboženství. Propagování „světového etosu" nechce ani nahradit vysokou etiku jednotlivých náboženství nějakým etickým minimalismem. Židovská tóra, horské kázání u křesťanů, korán muslimů, Bhagavadgita hinduistů, Buddhovy promluvy, výroky Konfuciovy – to všechno zůstává pro Künga základem víry a života stovek miliónů lidí.

„Světovým etosem" chce Küng spíše rozpracovat to, co mají náboženství přes všechny odlišnosti již teď společného a to s ohledem na lidské postoje, mravní hodnoty a hlavní morální přesvědčení. „Světový etos" tedy nechce náboženství redukovat na etické minimum, spíš chce stanovit minimum toho, co mají náboženství světa již nyní v etosu společného. V tomto smyslu Küng vypracoval na pozvání organizátorů ‚Světového parlamentu náboženství' (Chicago, září 1993) „Deklaraci světového etosu", jež byla schválena velkou většinou parlamentu.

Mnoho výzkumů je zde ještě třeba podniknout. Spolupráce teologů a religionistů je právě zde nepostradatelná, stejně jako stále nové setkávání lidí různých náboženství. Potom lze cestu křesťanské teologie náboženství ve 20. století popsat jako cestu od christomonistického exkluzivismu k přitakání pluralitě náboženství jako výrazu Boží vůle s lidstvem, aniž by se křesťanství vzdalo svého nároku na pravdu a spásu. Otázka pravdy a spásy byla ve svých zúženích prohlédnuta. Náboženství světa byla místo toho vzata vážně v jejich sebepochopení, komparativně uvedena do vztahu ke křesťanským zkušenostem víry, byla požadována biblická hermeneutika mezináboženského dialogu a byla upřednostněna otázka společného etosu lidí rozdílných náboženských přesvědčení, jež bude mít stále větší význam pro přežití této jedné světové společnosti. Krátce: Křesťanská teologie tu stojí na konci tohoto století – přes mnohé extrémní pozice pravé či levé – lépe připravena vést dialog s lidmi nekřesťanských náboženství, než na počátku 20. století. Prostřednictvím nových komunikačních technologií, turistických infrastruktur, vědecké kooperace na široké mezinárodní úrovni bylo dosaženo stavu poznání jiných náboženství, jež je předpokladem zvládnutí úkolů ve 3. tisíciletí. Jestliže znamení neklamou, nebude 3. tisíciletí stát pouze ve znamení interkulturní, nýbrž též mezináboženské křesťanské teologie. Každý křesťanský teolog, každá křesťanská teoložka by na to měli být duchovně-duševně připraveni.

Přel. Jiří Gebelt