

Současná muslimská teologie náboženství

Adekvátnost typologie exkluzivismus–inkluzivismus–pluralismus*

Jáchym Šenkyřík

Za jeden z mnoha charakteristických rysů současného světa a celosvětové společnosti lze považovat pluralitu jak individuální či skupinové religiozity, tak obecně náboženských tradic. Tato pluralita je dnes přítomná po celém světě, nejen ve větších multikulturních městech, ale také díky soudobé rychlosti šíření a výměny informací, kdy se i homogenní společnosti dostávají alespoň do nepřímého kontaktu s jinými etniky, národy, kulturami či náboženstvími. Pluralita náboženství je dnes pocíťována výrazněji než v dřívějších dobách, a staví tak intenzivněji před věřícího člověka určitý nárok, a to jak uchopit své vlastní místo v současném světě a jaký postoj zaujmout ve vztahu k člověku druhého náboženství, aby jednak zůstal věrný svému náboženství, své tradici, zároveň však vzal vážně charakter těch druhých a jejich vlastní víry a tradice. Tento článek chce přiblížit debatu současné muslimské teologie náboženství, jak ona konceptualizuje svá věroučná východiska ve vztahu k druhým náboženstvím, a to způsobem nastaveným typologií exkluzivismus–inkluzivismus–pluralismus. Ukazuje se totiž, že často se tato debata pohybuje právě v kategoriích nastavených touto typologií, ale vnáší do těchto kategorií (či snad lépe paradigmát) svá vlastní specifika. Proto po představení samotné typologie, jež vznikla v kontextu křesťanské teologie náboženství, se pokusíme ukázat, jakým způsobem s vytyčenými „pravidly“ exkluzivismu–inkluzivismu–pluralismu pracují právě současní muslimští teologové. Jde tak o přehledovou studii, která chce čtenáře seznámit s exkluzivistickými, inkluzivistickými a pluralistickými přístupy dnešní muslimské teologie náboženství, zpřístupnit tuto košatou debatu a odkázat jej na příčinnou literaturu. Článek se bude odkazovat přede-

* Rád bych zde poděkoval imámu dr. Mohammedu Gamalu Metaweovi, jenž byl ochoten se mnou konzultovat mnohé aspekty předkládané studie a obohatit mě o své postřehy. Za veškeré nedostatky a nepřesnosti, které se v textu nacházejí, je však odpovědný pouze sám autor.

vším na anglofonní práce, jelikož právě v angloamerickém prostředí se muslimská debata k pluralitě náboženství, která by zároveň odpovídala na současné otázky kladené dnešním společensko-politickým uspořádáním věcí veřejných (tedy onou pluralitou), soustřeďuje.¹ Zároveň se však nejedná exkluzivně o práce vzniklé v angloamerickém prostředí. Navíc, mnozí evropští, afričtí, asijské aj. akademici, kteří se do této debaty na celosvětové úrovni chtějí zapojit, používají často právě angličtinu pro své studie. Autoři zmiňovaní v tomto článku pocházejí z různých zemí, z různých prostředí (Indie, Jihoafrická republika, Turecko, Írán aj.), studie se tak pokouší obecně reflektovat současný muslimský diskurz k pluralitě náboženství, který se sice rozvíjí především v akademických kruzích na západních univerzitách, zároveň však překračuje hranice tohoto západního světa. Výběr konkrétních autorů pro představení jejich teologických pozic je autorovým selektivním počinem, jenž je však značně orientován a usměrňován právě kategoriemi nastavenými tříčlennou typologií, s kterými muslimští učenci pracují. Zároveň se jedná o nejvlivnější hlasy v rámci akademického diskurzu k současné pluralitě náboženství.

Nutno podotknout, že vedle této typologie existuje ještě alespoň jeden přístup muslimské teologie náboženství, značně oblíbený především v angloamerickém prostředí, který je označován jako komparativní teologie (či obecněji i jako komparativní religionistika).² Přes její mnohá pozitiva, mezi něž patří například otevřený přístup k druhým náboženstvím a vůbec k jinakosti druhého nebo připravenost neustále přetvářet své teologické přístupy díky konverzaci s druhými náboženstvími, nejde zrovna o teologii v tom smyslu, že by orientovala věřícího člověka. Neorientuje ho totiž k co nejadekvátnějšímu postoji vůči druhému na základě vlastní tradice, vlastní exegeze svatých textů atd. Právě naopak vychází ze situace komparace, z komparace různých jevů v různých nábožensko-kulturních kontextech, ze zkoumání druhých náboženství,

¹ Proto i jména autorů (kromě imáma Al-Azharu) budu uvádět v anglickém přepisu, aby bylo pro čtenáře jednodušší vyhledat odkazovanou literaturu.

² Obecně ke komparativní teologii a k její metodologii srov. především *Komparative Theologie: Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie*, ed. Reinhold Bernhardt – Klaus von Stosch, Zürich: Theologischer Verlag, 2009. Ke komparativní religionistice srov. Oliver FREIBERGER, *Considering Comparison: A Method for Religious Studies*, Oxford: OUP, 2019; Aaron W. HUGHES, *Comparison: A Critical Primer*, Equinox Publishing, 2017.

a až na tomto základě vytváří a uchopuje teologii vlastní tradice. Jde tak však do značné míry o umělý způsob studia, když si uvědomíme: 1/ „dialogu“ (nakolik je druhý opravdu partnerem dialogu v komparativní teologii, je otázkou) a zkoumání druhých tradic již vždy předchází určité předporozumění; 2/ tento postoj k druhým, z kterého komparativní teologie vychází, není nikdy *a priori* dán, musíme jej teprve nějak založit (jako první se musí klást otázka, proč bychom vůbec měli dělat komparativní teologii); 3/ srovnávání a hledání paralel v jevech spolu podstatně nesouvisejících, pokud chceme zachovat jinakost druhého (tyto jevy se totiž nacházejí v jiném lingvisticko-kulturně-náboženském systému), pomáhá spíše ke zkoumání vlastní tradice než k pochopení těch druhých, jde o umělý počín,³ jehož umělost si však našťestí mnozí autoři uvědomují.⁴ Typologie exkluzivismus–inkluzivismus–pluralismus naopak promýšlí, jaký postoj k druhým náboženstvím zaujmout, a tak orientuje.⁵ Po jejím představení v islámském kontextu se tato studie věnuje také jejím problémům, které se objevují jak v samotné metodě, tak v přenesení typologie do islámského kontextu. V důsledku se tak ukáže její jistá neadekvátnost a omezenost při koncipování vztahu k jinověrcům a druhým náboženstvím. Naskýtá se pak otázka, zda se konkrétně v muslimské teologii náboženství nenacházejí témata a pojmy, které by mohly být použity pro rozvrhování jiného a pro islám snad autentičtějšího uchopení vztahu k jinověrcům, který by vycházel z konceptů typických pro islámskou teologii. Této otázce se stručně a souhrnně (na základě výtěžku z předchozích kapitol) věnuje závěrečná kapitola studie.

³ Nejde o pejorativní soud. Neznamená to, že by taková komparace nemohla být zajímavá a v mnohém přínosná, většinou také je, nejde však přímo o teologii, která by k postoji dialogu věřícího člověka orientovala (nabádala).

⁴ Srov. David FREIDENREICH, „Against the Grain and Over the Line: Reflections on Comparative Methodology,“ *Religions* 44, č. 9 (2018): 1–13; k představení a kritice komparativní teologie srov. také Paul F. KNITTER, *Introducing Theologies of Religions*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 2005, s. 202–237; Gavin D’COSTA, *Christianity and World Religions: Disputed Questions in the Theology of Religions*, Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2009, s. 37–45.

⁵ Kvůli tomuto nedostatku komparativní teologie (že nejde tolik o teologii, která orientuje ke vztahu k jinověrci, ale která z tohoto vztahu již vychází, aniž by jej nějak zakládala) se jí nebudeme v této studii více zabývat.

1. TYPOLOGIE EXKLUZIVISMUS–INKLUZIVISMUS–PLURALISMUS⁶

Tříčlenná typologie exkluzivismus–inkluzivismus–pluralismus byla poprvé představena v roce 1983 v knize *Christians and Religious Pluralism* anglického teologa Alana Race.⁷ Křesťanská teologie náboženství se odjakživa pohybuje v myšlenkovém schématu, které je především nastavené otázkou, zda druhá náboženství mohou vést člověka ke spáse, a pokud ano, tak jakým způsobem. Je Bůh (Otec, Syn a Duch svatý) nějak aktivní i v druhých náboženstvích? Pokud je lidstvo a lidský hřích vykoupen v příběhu Ježíše Krista a konkrétně v jeho spásonosném aktu na kříži, jaký „osud“ pak čeká ty lidi, kteří neměli možnost se s Ježíšem setkat a stát se součástí křesťanské církve, protože zrovna žili či žijí v jiných kulturních a časoprostorových podmínkách? Tříčlenná typologie nám napomáhá schematizovat odpovědi právě na tyto soteriologické otázky.

Exkluzivismus na otázku spásonosnosti druhých náboženství odpovídá buď negativně, nebo neodpovídá vůbec. Jiné tradice nakonec nejsou objektem jeho zájmu, protože výlučně vlastní tradice je tou jedinou správnou, která vede k naplněnému vztahu s trojjediným Bohem (podle křesťanského vyznání). Boží milost, a tedy i spása, je rozšiřována v církvi, v evangeliu Ježíše Krista a ve svátostech (Kärkäinen tak hovoří o ekleziocentrismu)⁸. Inkluzivismus v mnohém na exkluzivismus navazuje, ale posouvá své pochopení spásy i za hranice církve. Ježíš Kristus je ten, kdo vykupuje člověka a obdarovává jej životem věčným. Ve velikonočním tajemství zásadně vrcholí křesťanské dějiny spásy, které tak již nejsou určovány hranicemi církve, ale osobou a dílem Ježíše Krista. Podle inkluzivismu člověk může participovat na své spáse, když se účastní Kristova díla, když participuje na novém stvoření, když tedy,

⁶ V této i následující kapitole se dopouštím mnohých zjednodušení pro účely srozumitelnosti, rozsahu a vypracování argumentu této studie. Neustále budu čtenáře odkazovat na podrobnější práce, zabývající se konkrétními tématy. Zároveň však věřím, že i přes zjednodušení některých pojmů a myšlenek se nedopouštím nespravedlnosti na zkoumaných jevech a že odpovídají tomu, jak je s nimi v současném diskurzu zacházeno.

⁷ ALAN RACE, *Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions*, London: SCM Press, 1983.

⁸ SROV. VELI-MATTI KÄRKKÄINEN, *An Introduction to the Theology of Religions*, Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2003.

řečeno křesťanským slovníkem, působí v Kristu.⁹ Toto „působení v Kristu“ však nemusí být vědomé. Člověk může být Kristův, aniž by slyšel evangelium či se vědomě s Kristem setkal. Trojjediný Bůh tak může působit v druhých náboženstvích, tedy i věřící těchto náboženství jej mohou určitým, byť omezeným,¹⁰ způsobem zakoušet a mohou tak dojít spásy, pokud se účastní, ať už vědomě či nevědomě, Kristova díla (Kärkäinen hovoří o christocentrismu). Například známý inkluzivistický přístup teologa Karla Rahnera považuje jinověrce za tzv. „anonymní křesťany“, když i k nim, skrze vlastní náboženské tradice, určitým způsobem přichází Boží milost a oni tak mohou, byť s neznalostí velikonočního tajemství, orientovat sebe sama směrem k Bohu.¹¹ Církev pak tedy „není exkluzivní množinou vykoupených, ale viditelným vyjádřením Božího spásného působení, které se děje i mimo ni“¹². Pluralismus pak rozumí jednotlivým náboženským tradicím, včetně křesťanství, jakožto kulturním a dějinným vyjádřením náboženské zkušenosti s Posvátnem, Absolutnem, Tajemstvím, Bohem (Kärkäinen hovoří o theocentrismu). Jinověrci již tak nepotřebují ke svému spasení přijmout explicitně či implicitně dílo Ježíše Krista, jejich vlastní tradice je totiž také plnohodnotnou cestou ke spasení. Pluralismus bývá znázorňován dvěma obrazy: 1/ jednotlivá náboženství jsou různými stezkami vedoucími na vrchol jedné a té samé hory (v této ilustraci můžeme stále rozlišovat, jak moc jsou jednotlivé cesty schůdné, dlouhé, klikaté atd.); 2/ jednotlivá náboženství jsou jako nevidomí (zde to není myšleno v pejorativním smyslu), kteří se dotýkají různých částí jednoho a téhož slona, každý vnímá slona pouze z té určité perspektivy, kterou nahmatává, zároveň však všichni nahmatávají téhož slona, tutéž Pravdu.¹³ Posvátno, Absolutno, ono Tajemství, tak může být nějakým způsobem zakoušeno každým člo-

⁹ Zde čerpám především z Pavel Hošek, *Na cestě k dialogu*, Praha: Návrat domů, 2005, s. 75nn.

¹⁰ Narážím zde na kontrast mezi zvláštním (křesťanským) zjevením a všeobecným božím zjevením, který inkluzivismus více či méně zachovává.

¹¹ Srov. Karl RAHNER, „Christianity and the Non-Christian Religions,“ in *Christianity and Other Religions*, ed. John Hick – Brian Hebblethwaite, Philadelphia, PA: Fortress Press, s. 52–79; Karl RAHNER, „Observations on the Problem of the ‚Anonymous Christians‘,“ in *Theological Investigations 14*, New York City, NY: Seabury Press, 1976, s. 280–294.

¹² Hošek, *Na cestě k dialogu*, s. 131.

¹³ Příznačné pro pluralismus je, že právě v těchto ilustracích se objevuje i jeden z jeho velkých problémů. Pluralista totiž tvrdí, že on sám (jeho tradice) je tou jednou ze stezek nebo tím jedním z nevidomých, zároveň však v podstoupení vidí celý obraz hory a stezek či slona a nevidomých. Kdo je tedy ten, kdo vidí tyto obrazy?

věkem, každým společenstvím. Vždy je však toto zakoušení ovlivněno časoprostorovými danostmi. Konkrétní náboženství pak, podle pluralistického paradigmatu jakožto odpovědi na setkání s Posvátnem, jsou pochopitelně také formovány těmito časoprostorovými a kulturními danostmi.¹⁴

2. UŽITÍ TYPOLOGIE V SOUČASNÉ MUSLIMSKÉ TEOLOGII NÁBOŽENSTVÍ

Přestože načrtnutá typologie exkluzivismus–inkluzivismus–pluralismus byla představena a dále promyšlena především v kontextu křesťanské teologie náboženství, je zajímavé, že řada muslimských teologů a filozofů v současné době s touto typologií pracuje pro vlastní schematizaci a koncipování teologie náboženství. Někteří ji přímo přebírají a kriticky našroubovávají na muslimské přístupy k druhým náboženstvím a k jinověrcům (např. Mohammad Hassan Khalil¹⁵, Rifat Atay¹⁶, Esra Akay Dag¹⁷), jiní ji upravují a přizpůsobují, aby více reflektovala specifika muslimské teologie náboženství (např. Muhammad Legenhausen¹⁸, Reza Shah-Kazemi¹⁹, Jerusha T. Lamptey [dnes Jerusha T. Rhodes]²⁰), stále však pracují v myšlenkovém schématu nastaveném touto typologií.

S exkluzivistickým stanoviskem se lze setkávat především v konzervativnějším²¹ islámském prostředí, tedy např. u duchovních vůdců

¹⁴ Více k typologii exkluzivismus–inkluzivismus–pluralismus a k vzájemným vztahům jednotlivých paradigmat (i k představení konkrétních teologických přístupů představitelů jednotlivých paradigmat) srov. např. HOŠEK, *Na cestě k dialogu*, s. 65–105(146); D’COSTA, *Christianity and World Religions*, s. 3–54.

¹⁵ Mohammad Hassan KHALIL, *Islam and the Fate of Others*, Oxford: Oxford University Press, 2012.

¹⁶ Rifat ATAY, *Islam and Religious Pluralism: A Critical Examination of John Hick’s Pluralistic Hypothesis*, disertační práce, St Andrews: University of St Andrews, 1999.

¹⁷ Esra Akay DAG, *Christian and Islamic Theology of Religions*, London: Routledge, 2017.

¹⁸ Muhammad LEGENHAUSEN, „A Muslim’s Non-Reductive Religious Pluralism,“ in *Islam and Global Dialogue: Religious Pluralism and the Pursuit of Peace*, ed. Roger Boase, Aldershot: Ashgate, 2005, s. 51–73.

¹⁹ Reza SHAH-KAZEMI, *The Other in the Light of the One: The Universality of the Qur’an and Interfaith Dialogue*, Cambridge: Islamic Texts Society, 2006.

²⁰ Jerusha T. LAMPTHEY, *Never Wholly Other: A Muslima Theology of Religious Pluralism*, Oxford: Oxford University Press, 2014.

²¹ Schválně zde nepoužívám adjektivum „tradiční“, které odkazuje k tradici, k dějinnému předávání a promyšlení islámské víry. Nakolik exkluzivistický přístup vychází

v mešitách, při jejich kázáních.²² Často však v tomto prostředí nejsou druhá náboženství a jinověrci důležitým námětem k přemýšlení. Důležité je správné rozvíjení vlastní islámské víry a tradice, těm druhým se této víry, kterou Alláh nabízí všem lidem, nedostává a různými způsoby ji překrucují, slouží tak spíše jako odstrašující příklad a kontrast k formování vlastní zbožnosti. Můžeme se však setkat i s teologicky proprav

z tradice, nebo je spíše utvářen současnými okolnostmi od nástupu moderny, ponechávám jako otevřenou otázkou. Odpovědět na ni (tedy na otázku „jaká jsou východiska současné muslimské debaty k pluralitě náboženství?“) bude muset jiná studie. K problematice exkluzivismu jakožto tradičního islámského přístupu v postoji k jinověrcům srov. především KHALIL, *Islam and the Fate of Others*; dále pak třeba *Muslim Perceptions of Other Religions*, ed. Jacques Waardenburg, Oxford: Oxford University Press, 1999; Jacques WAARDENBURG, *Muslim and Others: Relations in Context*, Berlin: de Gruyter, 2003.

- ²² Srov. páteční kázání (*chutbát*, خطبات) ve Spojených arabských emirátech (GENERAL AUTHORITY OF ISLAMIC AFFAIRS & ENDOWMENTS, „Friday Sermons Archive,“ <https://www.awqaf.gov.ae/en/fridaysermonarchive> [cit. 30. 8. 2019]) nebo v Saúdské Arábii (především الاخلاق والسلوك والرفق, *al-achlāq was-sulūk war-rafq* 'iq, „etika, chování a subtilnosti [těžký termín k překladu, který v tomto kontextu snad označuje křehké, intimní vztahy mezi manžely nebo i mezi lidmi, nemusí jít jen o sexuální vztahy]“ na stránkách ministerstva pro islámské záležitosti, MINISTRY OF ISLAMIC AFFAIRS, DAWAH AND GUIDANCE, „Encyclopedia of Friday sermons,“ <https://www.moia.gov.sa/Masjed/Pages/FridayEncyclopediaSpeeches.aspx> [cit. 25. 3. 2020]) či v mnohých dalších státech Arabského poloostrova, kde jsou tato kázání centralizována, vydávána pod záštitou státního autoritativního orgánu, např. ministerstva. Srov. také např. DIGITAL MIMBAR, „Salvation in Christianity & Islam: Dr. Bilal Philips & Dr. John LeMond,“ <https://youtu.be/nqBQzfy7yyg> [zveřejněno 30. 8. 2013, cit. 30. 8. 2019]; Bilal PHILIPS, „Is There a True Religion [Doha],“ podcast, *Bilal Philips* [zveřejněno 12. 2. 2012, cit. 24. 3. 2020]; Sheikh Mohamed ABUSHABAN, „Our Complete Religion,“ (páteční kázání v mešitě Al-Maidani v Rijádu, Saúdská Arábie), https://youtu.be/0nO_Z7xiEP4 [zveřejněno 26. 3. 2018, cit. 30. 8. 2019]. Lze si povšimnout, že navzdory exkluzivistickému přístupu k druhým náboženstvím se často v tomto prostředí volá po toleranci a pohostinnosti vůči druhým lidem, jinověrcům, jakožto islámské ctnosti (srov. např. GENERAL AUTHORITY OF ISLAMIC AFFAIRS & ENDOWMENTS, „On the Merits of Tolerance,“ (páteční kázání ve Spojených arabských emirátech ze 17. 11. 2017), <https://www.awqaf.gov.ae/en/Pages/Friday-SermonDetail.aspx?did=6793> [cit. 30. 8. 2019]; srov. ale i opačný názor, srov. MEMRI, „Friday Sermons in Saudi Mosques: Review and Analysis,“ *Special Reports* 10 (2002), <https://www.memri.org/reports/friday-sermons-saudi-mosques-review-and-analysis> [cit. 30. 8. 2019]. MEMRI [The Middle East Media Research Institute] však bývá v svých analýzách často nedůvěryhodným zdrojem, jelikož si velmi selektivně vybírá, s jakými informacemi pracuje, často je také vytrhává z kontextu. I když se tato studie MEMRI odkazuje na skutečná, proběhnuvší kázání, v kterých se objevují netolerantní postoje k jinověrcům, nepodává ucelený pohled na přístup k druhým náboženstvím v saúdské společnosti, nýbrž jednu perspektivu. Ze studie však určitě vyplývá důraz na exkluzivitu islámu).

covanějšími exkluzivistickými přístupy v akademických studiích.²³ Pro teologii náboženství Tima Wintera, působícího na univerzitě v Cambridge, je především důležitý pojem *nasch* (نسخ). Pokud je vztažen k islámu jakožto k náboženství, označuje pak tento pojem nahrazení dosavadních náboženství islámem. Boží zvláštní vztah k judaismu či křesťanství (nebo jinému náboženství) je v islámu zrušen a nahrazen vztahem a zjevením novým, konečným (naráží se zde na pochopení proroka Muhammada jako pečeti Božích proroků).²⁴ Zakládající dokumenty islámu předpokládají, že zatímco ostatní komunity je třeba tolerovat, určitým způsobem snášet, nová Boží smlouva se nyní (od počátku vystoupení proroka Muhammada až do dnes) uskutečňuje s muslimy.²⁵ Spása se tak nachází v islámu. Jak je to pak se spásou lidí mimo toto náboženství, podle Wintera nevíme. Možná někteří jednotlivci mohou být spaseni, to je zcela v rukou Božích a zaleží na Jeho milosti.²⁶ Islám je však jediné Bohem zjevené náboženství pro tento věk. Přítakání konceptu *nasch* ale pro Wintera neznamená, že by právní nařízení upravující mezilidské vztahy měly být (či vůbec mohly být) nějakým způsobem diskriminující vůči jinověrcům. Nahrazení druhých náboženství neznamená jejich ztracení.²⁷ Winter naopak vyzývá k upevňování mezináboženského dialogu a vzájemného respektu.²⁸ Jak by toto upevňování pak mělo vypadat a jakou roli v tomto upevňování hraje a mohl by hrát koncept *nasch*, Winter už více nerozvádí. Vyzývá však muslimy, aby bojovali proti útlaku a nespravedlnosti. To je jejich povinností právě jakožto společenství, jež disponuje smlouvou s Bohem.²⁹ Winter v důsledku volá po nových

²³ Např. YASIR QADHI, „The Path of Allah or the Paths of Allah? Revisiting Classical and Medieval Sunni Approaches to the Salvation of Others,” in *Between Heaven and Hell: Islam, Salvation, and the Fate of Others*, ed. Mohammad Hassan Khalil, Oxford: Oxford University Press, 2013, s. 109–121; TIM WINTER, „The Last Trump Card: Islam and the Supersession of Other Faiths,” *Studies in Interreligious Dialogue* 9, č. 2 (1999): 133–155; TIM WINTER, „Realism and the Real: Theology and the Problem of Alternative Expressions of God,” in KHALIL, *Between Heaven and Hell*, s. 122–150.

²⁴ Mohlo by být zajímavé zkoumat, zda existují určité paralely mezi islámským konceptem *nasch* a německým pojmem *Aufhebung* (tímto slovem se *nasch* v němčině běžně překládá), jak je s ním pracováno v Hegelově dialektice. Tim Winter však žádnou takovou paralelu nezmiňuje ani nehledá, a proto ji ani zde nebudeme více rozvádět, není to pro zdejší argumentaci důležité.

²⁵ WINTER, „The Last Trum Card,” 145.

²⁶ Tamtéž, s. 151.

²⁷ Tamtéž, s. 147.

²⁸ Tamtéž, s. 134.

²⁹ WINTER, „Realism and the Real,” s. 122.

současných přehodnoceních právních nařízení, které vznikly ve středověku a které definují vztah k jinověrcům a jejich místo ve společnosti.³⁰ Ačkoliv tak ukazuje vstřícnou tvář ve vztahu k druhým náboženstvím, stále se zde objevuje problém exkluzivismu v jeho jisté nadřazenosti nad ostatní náboženství. I pouhá tolerance, po níž Winter volá, nestačí k vytvoření rovnocenných vztahů ve světě a společnosti. Současnou náboženskou pluralitu ve světě je zapotřebí spíše přijmout a uchopit, přihlásit se k ní, dosvědčovat ji (být s ní ve vztahu), ne ji pouze pasivně uznat, tolerovat.³¹ Přijetí druhých, přitakání druhému, a ne tolerování, vede k rovnocennému vztahu a možnosti vzájemné spolupráce.³²

Za inkluzivistické lze považovat ty přístupy muslimské teologie náboženství, které připouští určitou míru spásanosti nebo pravdivosti druhých náboženství, pokud tato náboženství vedou své příslušníky k oddanosti Bohu, pokud tedy vedou k *islámu* (اسلام) v obecném významu tohoto arabského slova. *Islám* znamená „odevzdání se, vydání se, vzdání se, svěření se“, aby věci mohly být v bezpečí, v klidu, svobodné a v míru (jde o IV., kauzativní kmen od arabského kořene سلم, *s-l-m*).³³ Toto „odevzdání se“ se chápe, v kontextu islámu jakožto náboženství, pochopitelně jako odevzdání se do rukou Božích. Alláh svěřujícího se člověka přijímá, zachraňuje, aby byl v bezpečí. Co konkrétněji pak dělá muslima tím pravým muslimem, tedy tím, kdo se takto svěřil do Alláhovy péče, o tom je v podstatě celý islám jakožto náboženství (v němž se však také vyskytují různé proudy a pohledy na konkrétní věroučné a etické aspekty). Inkluzivismus v muslimské teologii náboženství tak říká, že kdo praktikuje *islám*, ten může být spasen, a nezáleží, zda je či není explicitně členem islámské obce, ummy. Za inkluzivistický lze považovat

³⁰ WINTER, „The Last Trump Card,“ s. 153.

³¹ Srov. Sajjad H. Rizvi, „A Primordial *e pluribus unum*? Exegeses on Q. 2:213 and Contemporary Muslim Discourses on Religious Pluralism,“ *Journal of Qur'anic Studies* 6, č. 1 (2004): 21–42, 23. Srov. také Asghar Ali Engineer, „Islam and Pluralism,“ in *The Myth of Religious Superiority: A Multifaith Exploration*, ed. Paul Knitter, Maryknoll, NY: Orbis, 2005, 211–219.

³² Rizvi, „A Primordial *e pluribus unum*?“ s. 25. Jak přitakat druhému, aniž bych se vzdával specifik svého náboženství a své tradice a zároveň nečinil myšlenkové násilí na tradici a víře toho druhého, Rizvi nerozvádí.

³³ Srov. *Oxford Arabic Dictionary*, ed. Tressy Arts, Oxford: Oxford University Press, 2014, s. 376.

myšlenkový koncept Jerushy T. Lamptey³⁴, Fethullaha Gülena³⁵ nebo Muhammada Legenhausena³⁶, ačkoliv ten pojmenovává svůj přístup jako „nereduktivní pluralismus“, čímž se vymezuje vůči pluralismu Johna Hicka, jež označuje za „reduktivní“ a jenž podle Legenhausena nadřazuje v náboženstvích víru nad praxi.³⁷ Stěžejní bod v tomto „nereduktivním pluralismu“ leží v rozlišování mezi náboženstvím (دين, *dín*) a jednotlivými náboženskými tradicemi. Náboženství (*dín*) je to, co Bůh zjevil a co vede lidstvo k Bohu, k naplněnému vztahu s Bohem.³⁸ V současné době je tato idea náboženství vyjádřena, zhmotněna pouze v islámu. Alláh v průběhu dějin ustanovil různé verze náboženství, lépe snad *islámu* jakožto oddanosti vůči Bohu. Lidé však při svém snažení o to být *muslimy*, následovat *islám*, přibrali další kulturně a dějinně podmíněné rituály, zvyky a pověry, tak *islám* samotný trochu pokroutili a vytvořili jednotlivé náboženské tradice. V současné době je tedy podle Legenhausena pouze islám jediným pravým, Bohem zjeveným, náboženstvím.³⁹ To však neznámá, že by druhá náboženství, tedy náboženské tradice (zde především judaismus a křesťanství), v sobě neobsahovala určitou míru pravdy, zahrnují v sobě přece jen také Boží zjevení. Je zde tak možnost, že i jinověrci dojdou spásy, to však je již v rukou Božích, to záleží na Jeho milosti a k jeho úradku máme zachovat pokoru. Pro Legenhausena tak nakonec není určující otázka spásy, ale právě otázka pravého, správného náboženství (*dín*).

Pluralistický přístup v muslimské teologii náboženství, který však stále určitým způsobem hodnotí a posuzuje jednotlivé tradice a klikatost jejich cesty k Bohu, nabízí Reza Shah-Kazemi a jeho tzv. univerzalis-

³⁴ LAMPTEY, *Never Wholly Other*; pro Lamptey však není stěžejním pojmem *islám*, ale *taqwá* (تقوى), „zbožnost“.

³⁵ Srov. především HAKAN YAVUZ, *Toward an Islamic Enlightenment: The Gülen Movement*, Oxford: Oxford University Press, 2012; *Peaceful Coexistence: Fethullah Gülen's Initiatives in Contemporary World*, ed. Ihsan Yilmaz et al., London: Leeds Metropolitan University Press, 2007; FETHULLAH GÜLEN, „A Comparative Approach to Islam and Democracy,“ *SAIS Review* 21, č. 2 (2001): 133–138.

³⁶ LEGENHAUSEN, „A Muslim's Non-Reductive Religious Pluralism“; srov. také MUHAMMAD LEGENHAUSEN, „Non-Reductive Pluralism and Religious Dialogue,“ in KHALIL, *Between Heaven and Hell*, s. 153–179.

³⁷ Srov. např. JOHN HICK, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, New Haven, CT: Yale University Press, 1989.

³⁸ Srov. LEGENHAUSEN, „A Muslim's Non-Reductive Religious Pluralism,“ s. 53.

³⁹ Můžeme si povšimnout, že zde Legenhausen také pracuje s islámským konceptem *nasch*.

mus.⁴⁰ Jednotlivá náboženství (lépe náboženské tradice) podle něj nejsou lidskými výtvoři,⁴¹ ale jsou Bohem ustanoveny právě v jejich partikulárnosti. Jednotlivé zvyky, obřady, rituály jsou v každé tradici zřízeny samotným Bohem, jedná se tak o podstatnou a nezbytnou složku specifickou pro každé náboženství zvlášť. Pouze skrze tuto složku, tuto formu člověk může navázat intimní vztah s Alláhem.⁴² Tento cíl je společný pro všechna náboženství (je univerzální), i když jej vyjadřují jinými způsoby. Takovýto myšlenkový koncept umožňuje Shahu-Kazemimu zdůraznit specifika každé náboženské tradice (neredukovat je) a ne všeobecné zjevení, s kterým pluralistické přístupy obvykle pracují (např. Abdulaziz Sachedina, viz níže). Jinověrci se mají odevzdat do vůle Boží, navázat vztah s Bohem právě skrze své vlastní náboženství. Přesto Shah-Kazemi jaksi paradoxně podržuje určitou normativnost islámu jakožto nejdokonalejšího náboženství, které Alláh lidstvu zjevil, protože ono v sobě právě podržuje jak nárok na univerzalizmus, tak jinakost, partikulárnost druhých náboženství. V islámu je pak prý nejadekválněji vyjádřeno, jak by měl lidský vztah k Bohu vypadat, jak se člověk může k Bohu přiblížit a být v jeho blízkosti.⁴³

Abdulaziz Sachedina staví svůj pluralistický přístup k druhým náboženstvím na všeobecném zjevení.⁴⁴ Pokouší se najít v islámu takové

⁴⁰ SHAH-KAZEMI, *The Other in the Light of the One*; srov. také Reza SHAH-KAZEMI, „Beyond Polemics and Pluralism: The Universal Message of the Qur’an,” in KHALIL, *Between Heaven and Hell*, s. 87–105.

⁴¹ Srov. slavnou kritiku náboženství jakožto lidských výtvorů od Ludwiga FEUERBACHA, *Podstata křesťanství*, Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1954.

⁴² Zde můžeme vidět značné ovlivnění Shaha-Kazemiho islámskou mystikou, sufismem, a konkrétněji pak Seyyedem Hosseinem Nasrim; srov. např. Seyyed Hossein NASR, „Religion and Religions,” in *The Religious Other: Towards a Muslim Theology of Other Religions in a Post-Prophetic Age*, ed. Muhammad Suheyl Umar, Lahore: Iqbal Academy Pakistan, 2008, s. 59–81; Seyyed Hossein NASR, „Islam and the Encounter of Religions,” in *The Religious Other: Towards a Muslim Theology of Other Religions in a Post-Prophetic Age*, ed. Muhammad Suheyl Umar, Lahore: Iqbal Academy Pakistan, 2008, s. 83–120.

⁴³ S velkou dávkou rezervovanosti bychom snad mohli říci, že v šíitském islámu lze spíše najít takovéto pluralistické přístupy k druhým náboženstvím než v islámu sunitském, rozhodně však nejde o pravidlo. V současných konceptech muslimské teologie náboženství není toto rozdělení v islámu podstatné, toto rozdělení se projevuje převážně v politické sféře nebo v náboženské praxi jednotlivých věřících, proto se jím ani zde více nezabýváme.

⁴⁴ Abdulaziz SACHEDINA, *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*, Oxford: Oxford University Press, 2001. Obdobný koncept představuje také například Mahmut AYDIN, „Religious Pluralism: A Challenge for Muslims – A Theological Evaluation,” *Journal of*

podněty a myšlenky, které by nějakým způsobem podporovaly demokratické a pluralitní společensko-politické zřízení (tzv. „democratic pluralism“). Praktická otázka v náboženství, etika patřící do veřejného prostoru, je pro Sachedinu středem zájmu, a tedy ne přímo věroučné otázky islámu, které konceptualizují vztah k jinověrcům.⁴⁵ Výchozím bodem je tak ono „ideální“ společensko-politické zřízení, jež snad není islámu cizí, ale ne islám samotný. Klíčovým pojmem pro Sachedinu je „Boží přirozenost“ (فطرة الله, *fitratu lláh*), kterou disponují všichni lidé na světě (přicházejí s ní na svět). Jednotlivá náboženství jsou pak jen rozdílnými odpověďmi na Boží imanenci či transcendenci. *Fitratu lláh* v člověku „usiluje“ (جهاد, *džihád*) o poznání takových etických norem, jež podporují spravedlivé a harmonické uspořádání ve společnosti. Sachedina je tak velkým podporovatelem myšlenky globálního étosu. Konkrétně pak tvrdí, že Korán nezasahuje do záležitostí týkajících se osobní víry a zároveň Korán ukazuje určité pravidlo nebo spíše postoj, přístup postavený na koexistenci a toleranci při veřejném projevování víry. Vztah mezi Bohem a člověkem (عبادات, *ibádát*) je založen individuálně pod Boží záštitou, je Bohem ustanoven. Jak by pak měly být řízeny mezilidské vztahy (معاملات, *mu'ámalát*)⁴⁶, se již plně dává do rukou lidí, do pravomoci lidských institucí založených na určitém politickém konsensu, jehož cílem má být podpora a posilování spravedlnosti a rovnosti ve společnosti. Toto rozdělení lidského bytí ve světě mezi *ibádát* a *mu'ámalát* pak prý vylučuje jakékoli zasahování státu, ať už muslimského či jiného, do náboženských záležitostí, pokud tedy není ohroženo svobodné vykonávání víry.⁴⁷ Aby byl Sachedina schopen vytvořit takovéto pojetí náboženského pluralismu, musí vědomě umenšit význam konceptu *nasch*. V Koránu se podle něj nevyskytuje žádná nauka, žádný pohled, který by naznačoval, že by islám měl sám sobě rozumět jakožto konečnému, rozhodujícímu zjevení Boží vůle, a tak nahrazovat (*nasch*) předchozí Bohem zjevená náboženství.⁴⁸

Ecumenical Studies 38, č. 2–3 (2001): 330–352; Mahmut AYDIN, „Religious Pluralism: As a Way of Living Together in Peace and Harmony,“ *Forum Bosnae* 44 (2008): 77–90.

⁴⁵ SACHEDINA, *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*, s. 11–14.

⁴⁶ *Ibádát* a *mu'ámalát* jsou dvě složky, z kterých se skládá a kterým se věnuje *šarí'a*, islámské právo. Více k islámskému právu srov. Jan POTMĚŠIL, *Šarí'a: úvod do islámského práva*, Praha: Grada, 2012.

⁴⁷ SACHEDINA, *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*, s. 98.

⁴⁸ Tamtéž, s. 68.

Asghar Ali Engineer zase do svého pluralistického konceptu výslovně zahrnuje i polyteistická náboženství, jež mají tradičně v islámu horší postavení než monoteistická náboženství, která jsou chápána jako inspirována Božím zjevením. Polyteisté však přidržují k Alláhovi partnery, společníky, klaní se modlám (شرك, *š-r-k*), jde o jeden z největších projevů nevděku vůči Boží jedinství (توحيد, *tauhíd*), člověk se totiž neodevzdává (*islám*) do milostivých rukou svého Stvořitele. Engineer upozorňuje, že v průběhu islámských dějin mnozí učenci nebo např. súfijové chápali také různé projevy hinduismu jako Bohem ustanovené náboženství (*dín*), po boku judaismu, křesťanství či zoroastrismu.⁴⁹ Tariq Ramadan pak do svého pluralistického náčrtu zcela otevřeně zahrnuje všechny náboženské (i nenáboženské) tradice světa. Dokonce jednou nohou vykračuje za hranice pluralistického paradigmatu, když pozměňuje výše zmíněný obraz hory. Jednotlivé tradice nemusejí mít společný cíl (viz následující kapitola), vrchol nemusí být pro všechny stejný, můžeme však mít společně alespoň dílčí cíle.⁵⁰

3. NESNÁZE A PROBLÉMY TYPOLOGIE EXKLUZIVISMUS–INKLUZIVISMUS–PLURALISMUS

Než přistoupíme k problematičtým aspektům typologie exkluzivismus–inkluzivismus–pluralismus, je zapotřebí ocenit její nápomocnost při představování a především strukturování různých přístupů a jejich specifických hledisek ať už v křesťanské, muslimské, či jiné teologii náboženství. Musíme ale vzít na vědomí, že jde pouze o nástroj, o pomůcku, která nám napomáhá se orientovat. Je zapotřebí si vždy uvědomovat, jak typologii používáme, jaké aspekty té které konkrétní teologie náboženství můžeme přisoudit jakému paradigmatu. Jako všeobjímající vize, která zevrubně a systematicky postihuje jednotlivá stanoviska teologie náboženství, je totiž značně nevyhovující a používat ji v tomto smyslu a přemýšlet o druhých náboženstvích pouze v mantinelech, které typologie nastavuje (jak to však naneštěstí mnozí dělají), se ukazuje jako značně problematičné. Základní problém se vyskytuje totiž v samotné

⁴⁹ ENGINEER, „Islam and Pluralism,“ s. 218.

⁵⁰ SROV. Tariq RAMADAN, *The Quest for Meaning: Developing a Philosophy of Pluralism*, London: Penguin, 2010; Tariq RAMADAN, *On Super-Diversity*, Rotterdam; Berlin: Witte de With Publishers; Sternberg Press, 2011.

metodologii této typologie. Přístupují tato tři paradigmata k druhým náboženstvím adekvátně? Přístupují spravedlivě⁵¹ ke specifickým druhým náboženstvím? Zachovávají otevřený postoj k jinakosti druhých, aniž by tuto jinakost nějakým způsobem asimilovali, totalizovali, převáděli na stejné, pro sebe pochopitelné? Zde leží složitá problematika vztahu mezi mnou a jiným, mezi stejným a jiným, jak já vnímám a chápu jiného, jak mohu vstoupit do vztahu s jiným, aniž bych jej asimiloval na stejné, mně srozumitelné.⁵² Exkluzivismus, inkluzivismus i pluralismus jsou až po uši namočený v totalizujícím přístupu k druhým náboženstvím, dopouštějí se násilí, byť myšlenkového, tím způsobem, že přeměňují to jiné a jeho vlastní specifika, aby zapadalo do vlastního myšlenkového schématu. To, jak já (ať už exkluzivista, inkluzivista či pluralista) zakouším svět, jak o něm přemýšlím, tak do toho musím nějak našroubovat druhého, to jiné, co mi tento svět nabourává, musím jej přetvořit, aby zapadl do mého smýšlení o světě. Druhý zde pak nemá možnost se bránit. Typologie jako taková je sešněrována koloniálním myšlenkovým přístupem k druhým náboženstvím.⁵³ Pluralismus uvaluje na druhá náboženství jistý nárok, že všechny směřují ke stejnému cíli, ať už jím je posmrtný život v ráji, navázání vztahu s Bohem (odevzdání se do Jeho vůle, *islám*; srov. přístup Rezy Shaha-Kazemiho), nebo spravedlivé společensko-politické zřízení (srov. přístup Abdulazize Sachediny). Pluralismus tak zdůrazňuje určitou stejnost napříč všemi náboženství-

⁵¹ Termínům „adekvátnost“ a „spravedlnost“, a co v kontextu této studie znamenají, jaké je jejich filozofické pozadí, by bylo vhodné věnovat více prostoru, který by však značně přesahoval nastavený rámec studie. Zde alespoň můžeme vyslovit základní domněnku, že adjektiva „adekvátní“ a „spravedlivý“ zasluhují ty přístupy, které se snaží k druhému přistupovat tak, aby byla zachována jeho jinakost, zároveň však, aby byla zachována věrnost vlastní tradici, vlastním východiskům, které se však ve vztahu s tím druhým, jiným mohou proměňovat a nabývat nové významy. Více k tomuto vztahu viz následující poznámka; k problému spravedlnosti srov. také podnětnou studii Jacques DERRIDA, *Síla zákona*, Praha: OIKOYMENH, 2002.

⁵² Není zde prostor se více tímto vztahem zabývat, postačí nám nadnesená otázka, na níž si ukážeme problematické aspekty tříčlenné typologie. Více ke vztahu mezi mnou a jiným, druhým srov. Martin BUBER, *Já a Ty*, Praha: Kalich, 2005; Emmanuel LÉVINAS, *Totalita a Nekonečno*, Praha: OIKOYMENH, 1997; Paul RICOEUR, *O sobě samém jako o jiném*, Praha: OIKOYMENH, 2016; Jolana POLÁKOVÁ, *Filosofie dialogu*, Praha: Filozofický ústav AV ČR, 1993.

⁵³ Ke koloniálnímu myšlení a k metodologiím naopak dekoloniálního přístupu srov. dnes již klasickou práci Linda TUHIWAI SMITH, *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*, London: Zed Books, 1999.

mi.⁵⁴ Musíme se ale ptát, zda např. různé cíle jednotlivých náboženství (nirvána, Boží království aj.) lze nějak sjednotit (jiné přeměnit na stejné) a zda je to vůbec záhodno dělat. Nebo zda trojjediný Bůh je opravdu tím samým Bohem jako JHVH či Alláh,⁵⁵ když se ve svatých textech jednotlivých náboženství a v chápání jednotlivých věřících komunit projevuje různými a i značně odlišnými způsoby.⁵⁶ Inkluzivismus zavádí zase specificky islámské kategorie (např. *islám*), skrze které mohou být jinověrci spaseni (srov. přístup Muhammada Legenhausena). Exkluzivismus snad nejvíce ze všech tří paradigmat zachovává jinakost druhých, ale pohlíží na tuto jinakost vlastně negativně a také ji nakonec asimiluje do svého myšlenkového schématu, když o druhých smýšlí takto negativně jen na základě vlastní náboženské tradice (srov. přístup Tima Wintera). Problém totalizace jiného na stejné se objevuje v univerzálních nárocích snad všech náboženství (především pak těch abrahámovských). Každ-

⁵⁴ Dialektika vztahu mezi stejností a jinakostí v přístupech muslimské teologie náboženství je zpracována v knize Jerushy T. LAMPTÉY, *Never Wholly Other*, s. 49–78.

⁵⁵ Tento typ pluralismu, který zdůrazňuje stejnost Boha abrahámovských náboženství, představuje z křesťanských pozic např. velmi podnětná kniha Miroslav VOLF, *Allah: A Christian Response*, New York, NY: HarperOne, 2011. Srov. však také kritickou reakci Steven FIRMIN, „Do Muslims and Christians Worship the Same God? Problems and Promises of Miroslav Volf’s Views from a Reformed Augustinian Perspective,” *CMCS Research Briefings* 11 (2019): 4–5, <https://www.cmcsoxford.org.uk/resources/research-briefings> [cit. 30. 8. 2019]; srov. také Gavin D’COSTA, „Do Christians and Muslims Believe in the Same God? Reflections on Miroslav Volf’s *Allah: A Christian Response*,” *Islam and Christian-Muslim Relations* 24, č. 2 (2013): 151–160; Pavel HOŠEK, „Do Christians and Muslims Believe in the Same God?” *Communio Viatorum* 55, č. 3 (2013): 291–307.

⁵⁶ V posledních desetiletích se v křesťanské teologii náboženství objevilo „čtvrté paradigma“ nazývané „postpluralismus“, „partikularismus“, příp. „model akceptace“. Spíše však jde o kritické vymezení se vůči všem třem zde probraným paradigmátům a v reakci na pluralismus chce právě zachovat jinakost druhých náboženství. Náboženství chápe jako určité kulturně-lingvisticky podmíněné skutečnosti, takové světy samy pro sebe, které utvářejí naši skutečnost a to, kým jsme. Všechna náboženství si pak mohou zachovat svou jinakost a uskutečňovat svou cestu na vrchol hory, která je pro každé náboženství jiná, specifická, ale pro všechny také pravdivá. Přes mnohé výhody tohoto modelu se zde objevují také problémy. Nemožnost převedení konceptů a pojmů jednoho náboženství do kontextu druhého náboženství (jednotlivé koncepty a pojmy mají smysl právě jen v kontextu jejich původní jazykové hry, jejich kulturně-lingvisticky podmíněné skutečnosti), nastoluje v důsledku nemožnost jakéhokoliv dorozumění mezi náboženstvími, ba obecně mezi lidmi. Každý vnímáme svět skrze vlastní jazyk, naši zkušenost se světem tak nelze adekvátně komunikovat s druhými. Toto paradigma nezakládá potřebu dialogu, ukazuje spíše na jeho nemožnost. Více k tomuto paradigmatu srov. HOŠEK, *Na cestě k dialogu*, s. 105–118; a především KNITTER, *Theologies of Religions*, s. 173–237.

dé má lepší (či to jediné správné) pochopení lidského údělu ve světě. Každé abrahámovské náboženství si pak nárokuje lepší pochopení vztahu mezi člověkem a Bohem. Ve své partikulárnosti, v jisté lokální a dějinné perspektivě vidí univerzální význam pro každého člověka na světě.⁵⁷

Na další problém tříčlenné typologie upozorňuje Jerusha T. Lamptey, když kritizuje muslimské přístupy v teologii náboženství, že pracují se statickou identitou jak jednotlivých věřících, tak náboženství.⁵⁸ Přemýšlejí v binárním schématu, ve vzájemné opozici mezi my/oni nebo uvnitř/vně (ang. in/out).⁵⁹ Stavějí tak jasné a rozlišitelné hranice mezi jednotlivými náboženstvími. Ale takovéto hranice jsou značně schematické (pomáhají k jasné orientaci mezi našinci a vnějšími vlivy) a zjednodušující, vlastně nereflktují skutečné vztahy ve světě jak mezi jednotlivými věřícími, tak mezi jednotlivými náboženstvími či náboženskými skupinami.⁶⁰ Lamptey zavádí kategorii „jiného-jenž-nikdy-nemůže-být-zcela-jiný“ (ang. other-who-can-never-be-wholly-other),⁶¹ který představuje neustálou a přímou výzvu vůči mému světonázoru a uchopení světa. Nutí mě neustále modifikovat, přezkoumávat, přehodnocovat můj vztah ke světu a k němu jakožto jinému, nabádá mě neustále přetvářet, přestavovat hranice mezi jednotlivými skupinami lidí. Pro Lamptey je jinakost vždy relační, dynamická a dráždivá (ang. provocative).⁶² Teologie náboženství tak má zohledňovat tuto vzájemnost, provázanost, jež zakládá

⁵⁷ Více k tzv. „skandálu partikularity“ srov. Norman ANDERSON, *Christianity and World Religions: The Challenge of Pluralism*, Downers Grove, IL: Inter Varsity Press, 1984, s. 138nn.

⁵⁸ Srov. LAMPTEY, *Never Wholly Other*, s. 71–77.

⁵⁹ K tomuto rozlišení srov. Jonathan Z. SMITH, *Relating Religion: Essays in the Study of Religion*, Chicago, IL: University of Chicago, 2004, s. 27, 230.

⁶⁰ Ačkoliv Lamptey naráží na velmi důležitý jev, s nímž je zapotřebí počítat při dalších náčrtech teologie náboženské plurality, dopouští se určité nespravedlnosti vůči typologii exkluzivismus–inkluzivismus–pluralismus. I když uznáme, že identita jednotlivých věřících je rozvrstvená a typologie nereflktuje jednotlivé vztahy mezi věřícími ve světě, kde jiný přede mě neustále svou existencí staví otazník vůči mému pochopení světa a lidského údělu v něm, vztah náboženství k druhým náboženstvím je odlišnou záležitostí. Zde právě schematicnost typologie, které si je navíc povětšinou vědoma, umožňuje přemýšlet o vztazích mezi velkými náboženskými celky, jak se k sobě mají či nemají, což by jinak než v určitém odstupu snad ani nebylo možné. Takové přemýšlení však již nemusí reflektovat konkrétní vztahy mezi jednotlivými věřícími či věřícími komunitami. (Za toto upozornění vděčím dr. Martinu Whittinghamovi.)

⁶¹ Srov. podobnou kategorii „blízkého jiného“ (ang. proximate other) Jonathana Z. SMITH, *Relating Religion*, s. 275.

⁶² LAMPTEY, *Never Wholly Other*, s. 73.

potřebu dialogu a ne pochopení druhých v statických kategoriích exkluzivismu, inkluzivismu či pluralismu.⁶³ Interakce mezi věřícími a náboženskými skupinami nás nutí přepracovávat a přetvářet naše pochopení jinověrců a vzájemných vztahů, to je pro Lamptey důležitý, vůči tříčlenné typologii kritický, bod.⁶⁴

Jako poslední kritický pohled vůči typologii exkluzivismus–inkluzivismus–pluralismus a jejímu používání v muslimské teologii náboženství zde uvedeme právě toto její převedení do kontextu, kde původně nevznikla.⁶⁵ Křesťanská teologie je velmi zatížena soteriologickou otázkou. Proto i křesťanská teologie náboženství především zkoumá, zda lidé druhých náboženství mohou také vejít do království Božího. A pokud ano, tak díky nebo navzdory své vlastní náboženské tradici? Tříčlenná typologie schematizuje odpovědi na tyto otázky. Může tak muslimská teologie náboženství přijmout tuto typologii za vlastní? V předchozí kapitole jsme viděli, že mnozí muslimští učenci ji přejímají a přizpůsobují specifikům islámu. Stále zde však leží otázka, zda kategorie exkluzivismu, inkluzivismu či pluralismu komplexně zohledňují košatost muslimské teologie náboženství, když vidíme značné rozdíly a nejednotnost v tom, jak jednotlivé muslimské přístupy zohledňují islámské koncepty spásy, *nasch, islámu*, etiky atd. napříč všemi třemi paradigmaty i v jednotlivých paradigmatech.

ZÁVĚR:

SPECIFIKA SOUČASNÉ MUSLIMSKÉ TEOLOGIE NÁBOŽENSTVÍ

Předchozí kapitola nám ukázala, že nelze nekriticky přijmout typologii exkluzivismus–inkluzivismus–pluralismus v kontextu muslimské teologie náboženství. Dokonce nelze ani jednoduše přemýšlet v nastaveném schématu a kategoriích této typologie, i když se tyto kategorie

⁶³ K chápání identity člověka jako mnohvrstevnaté a vždy relační, srov. tamtéž, s. 114–121.

⁶⁴ Srov. také Farid ESACK, *Qur'an, Liberation & Pluralism*, Oxford: Oneworld Publications, 1997, kde autor pracuje právě s dynamičností jak lidské identity, tak koránských a islámských pojmů používaných v muslimské teologii náboženství.

⁶⁵ Více pak ke kritice typologie ještě z křesťanských pozic srov. především D'Costa, *Christianity and World Religions*, s. 37–54; či z feministického pohledu srov. Jeannine Hill FLETCHER, *Monopoly on Salvation? A Feminist Approach to Religious Pluralism*, New York, NY: Continuum, 2005.

snažíme přizpůsobit specifikám muslimské teologie náboženství, pokud nechceme pohlížet na jinověrce a druhá náboženství v jistém totalizujícím pohledu. Viděli jsme však, že současná muslimská diskuze nad pluralitou náboženství ve světě se často odehrává právě v takto nastavených mantinelech (plus teda ještě v přístupu komparativní teologie, viz „Úvod“). Naskytá se otázka, zda by teologie náboženství postavená na věroučných a etických aspektech islámu nemohla být budována na jiných základech, než představuje tříčlenná typologie. Jelikož nejsem znalcem obecné islámské teologie (كلام, *kalám*), ani historie islámského myšlení a ani nejsem muslimem, nemohu na tuto otázku kompetentně odpovědět a budovat novou koncepci muslimské teologie náboženství, to přenechávám v rukou současných islámských teologů. Z představené studie však vyplývá alespoň několik bodů, jež se ukazují jako specifické pro muslimskou teologii náboženství a možná jejich důkladnější rozpracování nabízí směr, na němž by mohly být nové a adekvátnější (ve vztahu k pluralitě náboženství v současném světě; srov. pozn. 51) přístupy postaveny, možná i s představením nové typologie či jiné schematizace, která by tuto košatou teologii uspořádávala a zpřístupňovala k pochopení širší veřejnosti (upozorňuji, že se nyní jedná pouze o nadnesení témat, ne o teze či lépe pojmy, které musí být součástí každé budoucí muslimské teologie náboženství).

Z podstatných aspektů, kolem kterých se muslimská teologie náboženství točí, můžeme vypíchnout především koncept *nasch*, jenž hraje v islámu důležitou roli také při exegezi Koránu či v islámské právní vědě (فقه, *fiqh*). Jde tedy o pojem, jenž zaujímá významné postavení i ve vnitronáboženských otázkách. Někteří učenci pracují s tímto konceptem při rozvrhování své teologie náboženství (Tim Winter, Muhammad Legenhausen), jiní (např. Abdulaziz Sachedina) omezují jeho význam, aby mohli vytvořit více pluralistický přístup k jinověrcům. Jeho důkladné teologické (také však historické a filozofické) zhodnocení pro účely jak věrouky, tak etiky, je úkolem stojícím před současnou muslimskou teologií náboženství.⁶⁶ Zdá se také, že islámský vztah k druhým lidem se více orientuje na etických východiscích než na věroučných, ačkoliv

⁶⁶ Srov. například zevrubný a podnětný pokus Roslana ABDUL-RAHIMA, *Naskh al-Qur'an: A Theological and Jurisical Reconsideration of the Theory of Abrogation and its Impact on Qur'anic Exegesis*, disertační práce, Philadelphia, PA: Temple University, 2011. Srov. také např. Roslan ABDUL-RAHIM, „Demythologizing the Qur'an Rethinking Revelation through Naskh al-Qur'an,“ *Global Journal Al-Thaqafah* (2017): 51–78.

věrouku a etiku nelze od sebe zcela oddělit. V teologii náboženství se *mu'ámalát* jeví jako důležitější než *'ibádát*. Winter i Sachedina volají po novém promýšlení právních nařízení upravujících mezilidské vztahy, která by odpovídala podmínkám současného světa a která by se zbavila dějinných a nespravedlivých obsahů, jež nevycházejí z Božího zjevení. Otázkou také je, jak moc významnou roli hraje spása jinověrců. Určitě důležitou, ale viděli jsme, že důrazy muslimské teologie náboženství jsou různé a mnohočetné, např. otázky po pravém náboženství (*dín*, důležitý koncept pro Legenhausena či Asghara Aliho Engineera) či po odevzdání se do Boží péče (*islám*) mnohdy zastiňují problém spásy. Dalším úběžníkem, kolem kterého se točí muslimská teologie náboženství, je, zda pluralitu náboženství ustavuje Bůh (což by ostatně mohly podpořit i některé verše z Koránu; např. 2:148; 5:48; 30:22; 49:13) či nikoliv, a jednotlivé náboženské tradice jsou pak spíše lidskými odpověďmi na setkání s Božím tajemstvím (pochopení islámu jakožto jediného pravého náboženství pro tento věk lze z Koránu také vyčíst; např. 3:19.85; 4:115; 48:13). *Fitratu lláh* zase představuje myšlenku, že všichni lidé jsou schopni poznat Boha, a tak by tento pojem mohl podpořit obě v předchozí větě zmíněné varianty. Jaký je vůbec vztah mezi islámskými koncepty *dín*, *islám* a *fitratu lláh*? Všechny tyto otázky, a jak na ně odpovíme, určují koncipování specifického islámského vztahu k jinověrcům a k druhým náboženstvím. Nesmíme také zapomenout na pojem *milosti*, kterou Alláh v islámu přetéká,⁶⁷ či na *všelidské bratrství*, jak jej formuloval papež František a imám Al-Azharu Ahmad At-Tajjib,⁶⁸ nebo na v poslední době v Abú Dhabí sepsanou *Chartu nové aliance ctnosti*.⁶⁹ Z výše řečeného snad vyplývá, že muslimská teologie náboženství má v sobě potenciál zbavit se problematických aspektů typologie exkluzivismus–inkluzivismus–pluralismus a jejího totalizujícího postoje k druhým náboženstvím a rozvrhnout nový, snad adekvátnější přístup či přístupy k náboženské

⁶⁷ Srov. *basmalu* (بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ), kterou začínají všechny súry (kromě jedné) v Koránu: بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ, *bi-sm illáh ir-rahmán ir-rahím*, „Ve jménu Boha milosrdného slitovného.“

⁶⁸ „A Document on Human Fraternity for World Peace and Living Together, Abú Dhabí,“ http://w2.vatican.va/content/francesco/en/travels/2019/outside/documents/papa-francesco_20190204_documento-fratellanza-umana.html [zveřejněno 4. 2. 2019, cit. 30. 8. 2019].

⁶⁹ „Charter of the New Alliance of Virtue, Abú Dhabí,“ <https://www.allianceofvirtues.com> [zveřejněno 10. 12. 2019, cit. 14. 2. 2020].

pluralitě v současném světě.⁷⁰ Jde o výzvu, před kterou muslimská teologie náboženství nyní stojí.⁷¹

Contemporary Muslim Theology of Religions: The Adequacy of the Typology of Exclusivism–Inclusivism–Pluralism

Keywords: Islam; Muslim Theology of Religions; Exclusivism; Inclusivism; Pluralism

Abstract: This study presents contemporary Muslim discourse concerning plurality of religions. How does contemporary Muslim theology of religions deal with the diversity and difference of faiths and religious traditions in the world? This discourse is often based on ideas of the threefold typology of exclusivism–inclusivism–pluralism that was developed in the context of Christian theology of religions. After a presentation of the individual paradigms of the threefold typology, the study explores its usage in the context of Muslim theology of religions with its own specifics. Examples of different theological approaches of Muslim thinkers (Tim Winter, Muhammad Legenhausen, Reza Shah-Kazemi, Abdulaziz Sachedina, Asghar Ali Engineer, etc.) towards Non-Muslims are surveyed. There are also problems with the threefold typology, both methodological and in its usage in the context of Muslim theology of religions. The concluding chapter thus poses a question, if there can be a better way in Islamic theology for examining the attitude towards non-

⁷⁰ Jerusha T. Lamptey a Farid Esack volají po reinterpetaci důležitých koránských pojmů (*islám*, „víra“ *imán* [إيمان], „přidružování“ *širk* [شرك], „nevíra, nevděčnost“ *kufr* [كفر] aj.), které se nějakým způsobem vztahují k jinověrcům, a jejich zasazení do nových aktuálních kontextů. Chtějí tak rozvrhnout nové pochopení těchto konceptů v současném světě, kde hranice mezi jednotlivými věřícími a náboženstvími nejsou statické, ale prostupné, dynamické.

⁷¹ Zajímavým vykročením za hranice nastavené tříčlennou typologií představuje článek Sajjada H. Rizviho, „Oneself as the Saved Other? The Ethics and Soteriology of Difference in Two Muslim Thinkers,“ in KHALIL, *Between Heaven and Hell*, s. 180–203. Ten ukazuje, že výchozím bodem pro budoucí muslimskou teologii náboženství by mělo být především hermeneutické uchopení etiky a intersubjektivitu, právě vztaženost k druhým lidem. Rizvi staví na myšlenkách dvou iránských filozofů (Abdolkarima Sorúše a Muhammada Mudžtahida Šabestariho), což se však může jevit i jako problematické, když upřednostňuje filozofii náboženství před teologií náboženství. Srov. Muhammad Mujtahid SHABESTARI, *naqdī bar qirā'at-i rasmi az dīn: buhrānhā, chālish hā, rāh-i hal' hā* [*Critique of the Official Reading of Religion: Crises, Challenges and Solutions*], Teherán: Tarh-i Naw, 2000 [persky, jde o anglickou transkripci titulu]; Abdolkarim SOUROSH, *The Expansion of Prophetic Experience: Essays on Historicity, Contingency and Plurality in Religion*, Leiden: Brill, 2009; Abdolkarim SOUROSH, *širāt' hā-yi mustaqim* [*Straight Paths*], Teherán: Mu'assasah-i Farhang-i Sirāt, 1998 [persky, jde o anglickou transkripci titulu]; Abdolkarim SOUROSH, *Reason, Freedom & Democracy in Islam*, New York, NY: Oxford University Press, 2000.

-Muslims, shaking off the problems of the threefold typology and in all probability being more observant to the contemporary situation of the plurality of religions and to the specifics of Islamic theology.

Mgr. et Bc. Jáchym Šenkyřík
Katedra religionistiky
ETF UK
Černá 9
115 55 Praha
jachym.senkyrik@gmail.com