

Gädeho problematizace konceptu zjevení jako epistemologického kritéria teologie náboženství

Denisa Červenková

Nadpis článku odkazuje k textu německého teologa Gerharda Gädeho,¹ který byl zveřejněn v prvním čísle letošní *Rassegna di teologia*.² Není to poprvé, co se Gäde věnuje této problematice, základní myšlenky najdeme v obdobné podobě jak v příspěvku pro sborník *Teologia delle religioni: La questione del metodo*, který v loňském roce připravil editor Marian Crociata pro nakladatelství Città Nuova,³ tak v Gädeho monografii *Cristo nelle religioni*, vydané nakladatelstvím Borla v r. 2004. V souhrnných studiích o recentním vývoji teologie náboženství bývá jeho „interiorismus“ uváděn jako podnětná alternativa ke klasické trojici exkluzivismus-inkluzivismus-pluralismus, jež měla postihnout tři základní postoje křesťanství vůči ostatním náboženstvím.⁴

1. KRITIKA KLASICKÉHO VYMEZENÍ VZTAHU KŘESŤANSTVÍ K OSTATNÍM NÁBOŽENSTVÍM

Než se budeme věnovat tématu zjevení u Gädeho, připomeňme si, jak autor motivuje nedostatečnost zmíněných tří postojů a výhody, které podle něj nabízí interiorismus.

Charakteristiky exkluzivismu lze podle Gädeho shrnout do motta „Kristus *proti* náboženstvím“.⁵ Tento typ odpovědi na otázku po vztahu k ostatním náboženstvím provázel křesťanství po staletí: pouze jedno náboženství může být pravé (křesťanství), ostatní jsou tudíž nepravá a z pravdy vyloučená. Lze se přitom odvolávat na novozákonní pasáže jako Mk 16,15n,⁶ Jn 3,5,⁷ Jn 14,6 či Sk 4,12.⁸ Starověká polyteis-

¹ Nar. 1950 v Brémách, filozofii a teologii studoval ve Frankfurtu a v Innsbrucku, v disertační práci obhájené ve Frankfurtu se věnoval soteriologii Anselma z Aosty, habilitoval se v Mnichově studií o pluralistní teologii J. Hicka, od 1998 vyučuje dogmatickou teologii na Papežské univerzitě sv. Anselma v Římě na Gregoriáně a od r. 2001 také v sicilském Palermu. Jeho hlavním badatelským zájmem je teologie náboženství.

² G. GÄDE, „La problematica del concetto di rivelazione come criterio epistemologico della teologia fondamentale delle religioni“, *Rassegna di Teologia* 48 (2007): 97–114.

³ *Teologia delle religioni: La questione del metodo*, ed. M. Crociata, Roma: Città Nuova, 2006, s. 230–245.

⁴ V tom smyslu viz např. MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Křesťanství a ostatní náboženství*, čl. 4. Gäde se vymezení vůči této trojici věnuje také v článku „Interiorismo: un’alternativa per la teologia delle religioni all’esclusivismo, all’inclusivismo e al pluralismo“, *Ho Theologos* 20 (2002): 347–366. Celkový přehled německého teologického bádání k tématu viz též G. GÄDE, „Da Ernst Troeltsch a Hans Küng: Un itinerario teologico tedesco“, in *Teologia delle religioni: Bilanci e prospettive*, ed. M. Crociata, Milano: Paoline, 2001, s. 105–129.

⁵ Rysy exkluzivistického pojetí in G. GÄDE, *Cristo nelle religioni: La fede cristiana e la verità delle religioni*, Roma: Borla, 2004, s. 44–53.

⁶ „Jděte do celého světa a kažte evangelium všemu stvoření. Kdo uvěří a přijme křest, bude spasen; kdo však neuvěří, bude odsouzen.“

⁷ „Amen, amen, pravím tobě, nenarodí-li se kdo z vody a z Ducha, nemůže vejít do království Božího.“

⁸ „V nikom jiném není spásy; není pod nebem jiného jména, zjeveného lidem, jímž bychom mohli být spaseni.“

tická náboženství v očích křesťanů nebyla důvěryhodnými cestami spásy, ale prostým prodloužením pozemské skutečnosti. Krom silného kristocentrického důrazu charakterizuje exkluzivismus i výrazný ekleziocentrický postoj: už na konci starověku nenáležet k církvi znamenalo být odloučen od spásy.⁹ Cyprianovské „extra ecclesiam nulla salus“ se nadlouho stalo kritériem pro zvažování možnosti spásy těch, kdo žijí mimo církve nebo se jí vzdalují.¹⁰

Kritika vznášena vůči exkluzivistické pozici obvykle připomíná, že už sám fakt včlenění posvátných textů Izraele do kánonu křesťanských svatých písem svědčí o tom, že náboženství Izraele nelze prostě považovat za „nepravé náboženství“. Ponecháme-li stranou některé novozákonní texty, jako např. známou pavlovskou epizodu na athénském Areopágu, exkluzivismus se jeví jako teologicky neudržitelný i vzhledem k základnímu křesťanskému přesvědčení o univerzální spásné Boží vůli (srov. např. 1 Tim 2,4).

Stojí tedy Kristus *nad* náboženstvími? Tak alespoň Gäde charakterizuje inkluzivistický postoj, který (po vzoru hegelovské koncepce „absolutního náboženství“) usiluje o vyváženější hodnocení ostatních náboženství, aniž by tím však utrpěla jedinečnost křesťanství. Náboženství tu participují na Kristu, jež má zcela výjimečné postavení vzhledem k zakladatelům ostatních náboženství. Také inkluzivismus se může odvolávat na Nový Zákon (zejm. Sk 17,22–34) a jeho stopy lze nalézt už v prvních staletích církve (viz Justinova nauka o Logu, řecká moudrost uvažovaná jako *praeparatio evangelica*, nauka o „církvi počínající Abelem“). Inkluzivismus se postupně stal nejrozšířenějším postojem k ostatním náboženstvím, za jeho typického reprezentanta mezi teology můžeme považovat Karla Rahnera s jeho (kritizovanou) koncepcí anonymních křesťanů, příp. teologii dokumentů Druhého vatikánského koncilu.¹¹ Podtyp inkluzivismu představuje vedle Rahnera např. německý teolog Heinz Robert Schlette, jež ve svém pojetí vychází k konceptu dějin spásy, které zahrnují jak obecné dějiny lidstva jako dějiny vztahu Boha a člověka, tak specifické dějiny Božího lidu.¹²

Výtkou obvykle bývá vazba této koncepce na ideu „anonymního křesťanství“, vnímaného jako jemnější forma církevního „imperialismu“ či pouze zahalenější podoba nároku křesťanství na nadřazené postavení mezi ostatními náboženskými tradicemi. Podnětem k tomuto podezření je myšlenka, že křesťanství jen umožňuje ostatním tradicím více či méně dokonalou účast na pouze jemu vlastní pravdě.¹³

⁹ Srov. Órigenův příměr v *Homiliích na knihu Jozue*: „Nikdo ať neklame sám sebe: mimo tento dům, tedy mimo církve, nikdo nebude spasen.“ Viz GÄDE, *Cristo*, s. 48.

¹⁰ Posledním významným zastáncem exkluzivismu v oblasti teologie se zdá být Karl Barth, jeho postoj však nepramení primárně z ekleziologických otázek, ale z celkové radikální kritiky náboženství jako svévolného pokusu ze strany člověka usurpovat si Boha a ospravedlnit se vlastními silami. Nestojí tu jedno náboženství proti ostatním, ale zjevení v Kristu proti všem náboženstvím. Každé náboženství, včetně křesťanství, je tak v protikladu Božímu zjevení a vykoupení v Kristu. Žádné náboženství není zárukou pravdy a spásy, jen člověk, který přijme Boží zjevení v Kristu, stojí v pravdě. Upozornil tak na ambivalentní povahu každého náboženství – jsou mj. vyjádřením naší nevykoupenosti a vzdálenosti od Boha, jež není překonatelné pouhými lidskými silami.

¹¹ Srov. zejm. LG, GS, NA.

¹² Kritika tohoto pojetí, z něhož se vyvozuje křesťanství jako mimořádná cesta spásy vedle cest spásy „řádných“, jimiž jsou ostatní náboženství, viz např. G. CANOBBIO in *Teologia delle religioni: Bilanci e prospettive*, ed. M. Crociata, Milano: Paoline Editoriale Libri, 2001, s. 47.

¹³ Viz např. NA 2,2: „Nezřídka odráží paprsek oné Pravdy, která osvětluje každého člověka.“

Koncentrické pojetí pravdy v ekleziologické představě Druhého vatikánského koncilu přispělo k názoru, že je zaváděna hierarchie v pravdivosti náboženských tradic, kde tedy židé mají méně pravdy než křesťané, muslimové ještě méně než židé a nejméně pravdy se skrývá v dalších asijských náboženstvích. Mluvit pak o mezi-náboženskému dialogu na podkladě podobné koncepce je pochopitelně problematické. Jestliže se posvátá kniha Izraele stala součástí „Božího slova“ křesťanů, není jím „provizorně, ale jako skutečné a vlastní Boží slovo.“¹⁴ Boží slovo bude jen ztěžka více či méně pravdivé – jestliže platí, že Božím slovem nemíníme prostou zprávu o Bohu, světě, dějinách, ale sebesdělení Boha.¹⁵ Kristus má být dovršením, nikoliv popřením prorockých zaslíbení Starého zákona.

Nemělo by tedy smysl označovat posvátný text Izraele v křesťanské tradici jako Boží slovo, a pak ho chápat jen jako částečnou pravdu. Svatá Písma Izraele dosvědčují smlouvu Boha a jeho lidu – je těžko představitelné větší společenství mezi Bohem a člověkem, které dosvědčuje už poselství Izraele. Buď je toto poselství pravé nebo nepravé, odstupňování pravdy tu je však nemožné.¹⁶

Hledáním adekvátní odpovědi na námitky vznesené vůči inkluzivistickému pojetí a možnosti pokojného soužití příslušníků různých náboženských tradic se vyprofilovala další pozice označovaná jako „pluralismus“. Předpokládá, že za pravé můžeme označit více než jedno náboženství, tj. že více než jedno náboženství může být autentickým nositelem Boží pravdy. Křesťanství tu je postaveno do jedné řady s ostatními tradicemi, jež všechny směřují k poznání jediného Boha (teocentrismus). Dotýká se tím ovšem jedinečnosti křesťanství, která byla doposud vnímána jako rys patřící k jeho základnímu sebepojetí. „God has many names“, píše John Hick, vedle Paula Knittera jeden z nejznámějších představitelů tohoto šířícího se proudu interpretace. Vůdčí roli přejímá kategorie náboženské zkušenosti jako základ všech náboženství. V náboženské zkušenosti člověk zakouší skutečnost v rámci vztahu, jež má transcendingující charakter. Nejde o návrat k polyteismu – rozdíl v pojetí Boha u jednotlivých náboženských tradic jsou vysvětlovány sociálním a kulturním kontextem, v němž dochází k náboženské zkušenosti, jež jim poskytuje vlastní konceptuální kategorie. „Různé vodní hladiny odráží měsíc, avšak měsíc zůstává týž,“ sděluje jedna typická analogie ilustrující toto pojetí vztahu Boha-Skutečnosti (*the Real*) a jednotlivých náboženství. Otázka po stanovení osobního či neosobního charakter této skutečnosti se může jevit jako neadekvátní: osobní či neosobní mohou být pouze způsoby, jimiž se Skutečnost zjevuje, tj. epifanie, v nichž je Skutečnost zakoušena lidským subjektem. Žádné náboženství nemůže prohlásit svou zkušenost Skutečnosti za jedinou autentickou a pravou a ostatní za nepravé. Nakolik jsou jednotlivé zkušenosti autentickým setkáním s transcendentní skutečností, jsou pravé a reálné.¹⁷ Pluralitní teologové však automaticky nevyvozují, že

¹⁴ GÄDE, *Cristo*, s. 63.

¹⁵ „Lidská slova mohou být chápána jako slova Boží, jen pokud říkají, sdělují něco, co pouze Bůh může sdělit.“ Srov. tamtéž, či GÄDE, „Problematica del concetto“, s. 113.

¹⁶ GÄDE, *Cristo*, s. 64.

¹⁷ Gäde připomíná kořeny tohoto pojetí náboženské zkušenosti v Kantově filozofické epistemologii. Vnější svět, který poznáváme, není prostě výplodem našeho poznávacího úsilí, jako subjekty ho poznáváme, ovšem ne jaký je o sobě, ale tak, jak ho vnímáme, a na základě našeho vnímání ho interpretujeme. Skutečnost tedy poznáváme jen podle toho, jak ji zakoušíme. Skutečnost o sobě (*noumenon*)

všechna náboženství jsou pravá, protože odkazují na pravou zkušenost transcendentní skutečnosti. Tvrdí pouze, že nelze *a priori* vyloučit, že i nekřesťanská náboženství se zakládají na autentické zkušenosti Boží skutečnosti, a tudíž by mohla být považována za manifestace Skutečnosti.¹⁸ – Co tedy bude kritériem pro rozlišení pravosti určité zkušenosti?

Dalším společným faktorem světových náboženství je v této koncepci společný příslib transcendentní spásy, jež se má začít uskutečňovat na věřících a nést plody v daném náboženství, které pak své příslušníky osvobozuje od sebestředné existence k existenci soustředěné na transcendentní skutečnost. Kritiky vůči tomuto až svůdně snadnému řešení tu vznášejí epistemologie: na čem se tu vlastně zakládá tvrzení, že všechna náboženství poznávají pravdu jen částečně? Fundamentální teologie přidává otázku po pojetí zjevení v dané koncepci a pochopitelně také christologická jedinečnost se tu zdá být pojata poněkud příliš metaforicky.

2. INTERIORISMUS

Gäde tedy přichází s další možností, kterou označuje jako „Kristus v náboženstvích“ nebo „interiorismus“. Zdrojem inspirace mu bylo bádání německého teologa Petera Knauera, podle nějž z kanonického vztahu mezi biblickým Novým a Starým Zákonem lze vyvodit paradigma pro hodnocení dalších náboženství z hlediska křesťanství a uznat jejich jedinečnou pravdu a učinit ji „univerzálně hlasatelnou“.¹⁹ Zdá se, že vztah k Izraeli jistým způsobem podmiňuje také vztah k ostatním národům a jejich tradicím.

Izrael dál zůstává nezpochybnitelným prvorozeným, prvním adresátem evangelia – křesťanské poselství bylo zvěstováno jazykem a náboženskými pojmy posvátných knih Izraele, a to jako jejich naplnění. Proto také, podle Gädeho, toto první svědectví a konceptualizace evangelia v náboženském kontextu Izraele je kánodem a normou pro každou další inkulturaci. Jinak řečeno: vztah křesťanské zvěsti a hebrejského kánonu je teologickým modelem pro porozumění vztahu křesťanství k posvátným textům ostatních kultur. Starý Zákon tvoří kánon i pro další pohanské národy, jejichž posvátné texty budou nyní čteny a chápány novým a dovršujícím způsobem.²⁰

Křesťanství tedy přispělo k univerzálnímu rozšíření poselství Izraele a samo sebe prezentuje jako náboženství, jež je univerzalizací a dovršením jiného náboženství, náboženství židů.²¹ Důsledkem není vytvoření obdobného kánonu hinduisticko-křesťanských Písem pro indické křesťany, ani muslimsko-křesťanský kánon apod.,

tedy zůstává nedostupná našemu poznání. Přeneseno do oblasti teologie, u Hicka pak platí, že také „the Real“ poznáváme jen jak se nám jeví, a nikoliv o sobě. Srov. GÄDE, *Cristo*, s. 69.

¹⁸ Srov. GÄDE, *Cristo*, s. 71.

¹⁹ Srov. P. KNAUER, „Das Verhältnis des Neuen Testaments zum Alten als historisches Paradigma für das Verhältnis der christlichen Botschaft zu Andersdenkenden Religionen und Weltanschauungen,“ in *Offenbarung, geistliche Realität des Menschen: Arbeitsdokumentation eines Symposium zum Offenbarungsbegriff in Indien*, ed. G. Oberhammer, Wien: Publications of the De Nobili Research Library, 1974, 153–170.

²⁰ Srov. GÄDE, *Cristo*, s. 193.

²¹ Srov. tamtéž, s. 194.

nýbrž sdělení, že křesťanství v jistém smyslu relativizuje, univerzalizuje a dovršuje pravdy obsažené v ostatních náboženských tradicích.²²

Pro vztah křesťanství k ostatním náboženstvím z toho můžeme vyvodit jednak to, že ač ostatní náboženské tradice z našeho pohledu nabízejí poněkud nedostačující řešení některých otázek (např. vztah Bůh a svět), nelze o nich mluvit jako o náboženstvích nepravých či nelegitimních. Ukázkou je postoj církve vůči Izraeli: jistě není exkluzivistický (židovské náboženství není považováno za falešné), ale nejde ani o inkluzi parciální pravdy (pak bychom Starý zákon nemohli považovat za Boží slovo) a zároveň tu nestojí paralelně vedle sebe Starý a Nový zákon – nejde tedy ani o pluralismus. Křesťanství z posvátných písem Izraele činí křesťanský Starý zákon, ve kterém je odkrýváno Boží slovo a nasloucháno Kristovu hlasu skrze starozákonní texty. Nabízí se tedy otázka, zda onen specifický vztah, který považuje náboženské tradice za vyjadřující skutečnost, kterou může sdělit jen Bůh, není přenositelný i na ostatní náboženství.²³

Zatímco exkluzivismus ostatním náboženstvím upírá pravdu i spásu, inkluzivismus jim přiznává pravdu pouze částečnou a pluralismus s náboženstvími zachází velmi nezávazně a kvůli uznání jejich pravdivosti je nucen obětovat i vlastní nárok na pravdivost, interiorismus se nabízí jako jediný vyrovnaný přístup k nekřesťanským náboženstvím, který zároveň odpovídá základním požadavkům křesťanského poselství: právě toto poselství je totiž od počátku ve vztahu k jinému náboženství a představuje sebe sama jako interpretaci tohoto náboženství. Díky Kristu by tak i ostatní náboženské tradice mohly být univerzálně zvěstovány a rozuměny jako zaslíbení spásy od Boha.

Jako je Kristus přítomen v Písmu Izraele, je skrytě přítomen i v dějinách náboženství, a protože tyto dějiny v podstatě vypovídají o něm (dějiny spásy!), jde o vztah „zevnitř“, který lze definovat jako interiorismus. Jedině ten podle Gädeho bere vážně základní křesťanská přesvědčení o tom, že Bůh v Kristu se sebou usmířil svět (srov. 2 Kor 5,19), čímž bylo celé lidstvo vsazeno do trojičního tajemství. Křesťanské poselství vypovídá o tomto usmíření Boha se světem a považuje spásná zaslíbení ostatních náboženství za naplněná v Kristu. Smíření tu spočívá v našem „stvoření v Kristu“ (srov. Kol 1,16; Ef 2,10) – jsme-li všichni stvořeni v něm, všichni lidé se ocitli v prostoru Boží milosti a to má podle Gädeho být základem veškerého misijního působení církve: napomoci všem pochopit, že se již nachází v tomto prostoru milost a že Bůh je již s nimi.²⁴

3. POJETÍ ZJEVENÍ U G. GÄDEHO

Interiorismus ovšem předpokládá jistý přístup k tematice zjevení – minimálně jeho problematizaci. Gäde poukazuje mj. na to, že kontext náboženské plurality otázku po zjevení klade znova a v jiném světle: neřešíme už jako v době kolem posledních dvou vatikánských koncilů racionalitu či fideismus, ale především věro-

²² Tamtéž.

²³ Srov. GÄDE, „Problematica del concetto“, s. 114.

²⁴ Srov. GÄDE, *Cristo*, s. 219n.

hodnost křesťanské zvěsti a kritéria této věrohodnosti vzhledem k jiným náboženským systémům.

Na otázku po kritériích věrohodnosti už nelze argumentovat evidencí, což sice neznamená, že by pravda zjevení nemohla být poznána a podrobena kritickému rozumovému zkoumání (které může dospět k tomu, že zjevení je možnou hypotézou), jen je nám dnes i od jiných instancí, jimiž mohou být právě ostatní náboženské tradice, znovu připomínáno, že přisvědčení pravdě není čistě rozumový úkon a nutný výsledek její evidence. Že věrohodnost prostě nelze redukovat na racionální průkaznost nám ostatně ukazuje i současný důraz na symbolické poznání, které je schopno lépe udržet polyvalenci významů zjevované skutečnosti.

Podle Gãdeho tak operujeme s konceptem zjevení až příliš jako s čímsi samozřejmým – přitom jím možná už delší dobu není.²⁵ Pojem zjevení označuje vztah Boha ke světu. Je ale zcela zásadní, jak v rámci konceptu zjevení vlastně pojmám vztah Bůh a svět – ontologicky konstitutivní vztah totiž staví na svém *terminus ad quem*, tudíž při jistém pojetí by tu ovšem mohlo dojít k negaci stvořenosti světa a nepoznatelnosti Boha (svět i Bůh by byli myšleni ve společném horizontu, jaksi „větším než Bůh“ a tudíž vůči Bohu reduktivním). Mezi všemi náboženskými systémy pouze křesťanství se zdá nabízet přijatelné řešení, a to svým trojičním pojetím Boha, kde Bůh není uvažován ve vztahu ke světu, jež by ontologicky stavěl na světě, nýbrž na Bohu: svět je vsazen do vztahu Boha s Bohem, tj. do vztahu Otce a Syna. Vztah Boha ke světu tak nabývá skutečně božských kvalit a *terminus ad quem*, na němž staví, je božský, nikoliv kreaturální.

Ve hře je také pojetí Boha: je-li Bůh nepochopitelný a skutečně absolutně transcendentní, jak může působit ve světě? Myslet Boha v reálném vztahu ke světu s sebou nese riziko neuznávat „stvořenost“ světa anebo považovat Boha za součást nějaké všeobsažnější skutečnosti, jež by zahrnovala jeho i svět. Nebyla by tu tedy zachována Boží nezávislost. Je-li Bůh identický se vztahem, který má ke světu (tj. se svým sebesdílením) vynořuje se otázka, zda je svět ontologicky konstitutivním pojmem onoho vztahu a pokud ano, zdá se tím popřeno Boží božství. Anebo tento Boží vztah není zcela identický se samotným Bohem, a tedy patří ke světu a nemůže být pro člověka spásný.²⁶

Pro posvátné knihy tří tzv. monoteistických náboženství, židovství, křesťanství i islámu, je specifické mj. chápání božstva nikoliv jako součást celku skutečnosti, což ovšem může vést k závěru, že mezi světem (stvořením) a Bohem (Stvořitelem) nemůže existovat vzájemná podobnost. Pouze křesťanství svou formulací se zdá nabízet odpověď, v níž je možné stvrdit tento vztah (aniž by byla negována skutečná Boží transcendence a nezávislost na světě) i s jeho spásným charakterem. Křesťanské trinitární pojetí Boha předpokládá, že svět je pojat do vztahu s Bohem ještě před tím, než jako svět začal existovat. *Terminus ad quem*, konstitutivní pro vztah Bůh a svět, tu totiž není svět, ale Boží Syn. Služba křesťanství vůči ostatním náboženstvím pak spočívá ve stvrzení, že jejich spásná očekávání jsou oprávněná a splnitelná v rámci Božího zaslíbení.

²⁵ Kritika aprioristického užívání pojmu zjevení je vznášena už od konce 19. století, klasické apologetice bylo vytýkáno také přílišné propojení evidence a opce (najdeme ještě u V. Messoriho) a naopak malý důraz na obsah zjevení a subjekt. Viz práce M. Blondela, P. Roussellotta.

²⁶ Srov. GãDE, „Problematika del concetto,“ s. 107n.

4. KRITIKA A PŘÍNOS GÄDEHO KONCEPCE

Podle slov Gädeho kolegy z oboru, Mariana Crociaty, který ve své stati *La fede e la salvezza degli altri nella teologia cattolica post-conciliare*²⁷ přehledně kategorizuje novější přístupy k látce, již se zabývá také tento článek, je interiorismus bezesporu originální a inovativní perspektivou z linie teologicko-fundamentálních pojetí vztahu křesťanství a ostatních náboženství. Jednak pro svou důkladnou tematizaci nedostatečnosti předchozích paradigmat a jednak pro důraz kladený na teologicko-hermeneutický vztah křesťanského poselství a hebrejské Bible, jež může být klíčem pro adekvátnější reflexi vztahu k ostatním náboženským tradicím.

I exkluzivismus může být v jistém slova smyslu přínosem pro své upozornění na význam spásy (tj. že je jen jedna spása, o níž svědčí křesťanské poselství) – interiorismus připomíná, že by mohlo jít o tutéž spásu, o níž mluví (možná v nám vzdálených kulturních kategoriích) také další náboženství. Úkolem křesťanství by pak bylo učinit tuto spásu v Kristu všeobecně zvěstovatelnou, srozumitelnou. Inkluzivismus sděluje, že ostatní náboženství skutečně nejsou z pravdy a spásy vyloučena, interiorismus – podobně jako pluralismus – říká, že nejde jen o pravdu částečnou či „nedokonalou účast“ na ní, ale že všechna náboženství mají nárok na pravdivost. Od pluralismu se ovšem liší připomínkou, že účelem nemá být relativizace vlastní pravdy, ale uznání, že naopak všechna náboženství obsahují nikoliv pravdu parciální a hypotetickou, nýbrž „nepřekonatelnou“.

Gädeho důraz na důležitost konceptu zjevení, jeho nové tematizace, doceníme např. ve srovnání s příspěvky, jež předpokládají zřejmý konsensus a neproblematičnost tohoto pojmu, za všechny zde odkažme alespoň na stať Gerharda Ludwiga Müllera²⁸ ve sborníku *Unicità e universalità di Gesù Cristo: In dialogo con le religioni* (2001).

Některé otázky, které mohou vyvstat při reflexi Gädeho koncepce, se ovšem týkají právě konceptu zjevení. Je třeba se vrátit ke Gädeho výtce vůči pluralismu, že se snaží svým pojetím *de facto* svět i Boha zahrnout do jakéhosi vyššího celku a tedy chápat ho jako součást téže všezahrnující skutečnosti, proti čemuž Gäde staví nutnost udržet si vědomí stvořenosti, které připomíná, že svět od počátku ontologicky závisí na Bohu. Jednak sám (s odvolávkou na anselmovské pojetí a vůbec tradiční teologickou linii, jež připomíná, že vlastně nemáme koncepty, které by Boha pojaly – ani „bytí“, ani „skutečnost“ nedostačuje) postuluje jistou nepoznatelnost Boha a jednak otázka, již klade náboženstvím, která se odvolávají na zjevení, ohledně objasnění vztahu autenticity zjevení Boha při současném uchování jeho absolutnosti – tato otázka jistě zůstává otevřená i v rámci křesťanství. Postulovat intratrinitární vztah jako základ každého dalšího vztahu, tj. i vztahu Boha a světa, tak jak to činí křesťanská tradice již po staletí, je jistě potřebné, přínosem ostatních náboženských proudů ovšem může být např. upozornění na nesamozřejmost a obtížnou srozumitelnost tohoto postulátu vně určitého kulturního kontextu.

²⁷ In *La salvezza degli altri: Soteriologia e religioni*, ed. M. Gronchi, Cinisello Balsamo: San Paolo Edizioni, 2004, s. 103–141.

²⁸ Srov. G. L. MÜLLER, „Le basi epistemologiche di una teologia delle religioni,“ in *Unicità e universalità di Gesù Cristo: In dialogo con le religioni*, ed. M. Serretti, Cinisello Balsamo: San Paolo Edizioni, 2001, s. 56–69.

Typickým příkladem mohou být nedorozumění, k nimž dochází mezi křesťanstvím a islámem ohledně pojetí Boha – islámský „ontologický monoteismus“²⁹ celkem oprávněně upozorňuje křesťany na riziko triteismu či biteismu, které si od počátku uvědomovala i teologická reflexe církve (krom klasických konfrontací s proudy, které byly rozeznány jako heterodoxní vzhledem k sebepojetí církve, si připomeňme zejm. modalismus).

Jednou z námitek vznášených vůči interiorismu je otázka hermeneutické difference mezi hebrejským Písmem a křesťanským Starým zákonem, která podle Gädeho samozřejmě přetrvává a je aplikovatelná i na posvátné texty ostatních náboženských tradic: Vědy čtené samy o sobě zůstávají posvátným textem jiného náboženství, je možné je však číst jinak: očima křesťanské víry (např. hind, který přijal Krista) jako Boží zaslíbení, jež se naplnilo v Kristu.

Cosí obdobného našemu křesťanskému zacházení s hebrejským Písmem ovšem už probíhá ze strany islámu vůči křesťanství:³⁰ hebrejské a křesťanské Písmo je zasazeno do nového kontextu, integrováno, některé významy jsou přeznačeny na způsob islámské „rekapitulace všeho“ v islámu. Křesťanství podobně jako židovství je pak vnímáno jako *praeparatio islamica*. Jestliže pro křesťany je rekapitulace, plné zjevení, obsaženo v Kristu, pro muslimy je plnost zjevení Boha, jeho posledním Slovem a univerzální pravdou, Korán. Zásadní epistemologický rozdíl spočívající ve statutu Písma v křesťanství a Koránu v islámském náboženství tedy ukazuje i na odlišné pojetí zjevení v obou náboženstvích.³¹

Tento příklad chce osvětlit obtíž zjevnou tam, kde sebepojetí určitého náboženství neodpovídá jeho recepci ve strukturách jiného náboženství. Můžeme jistě chápat islámskou hermeneutiku křesťanského Písma, ale těžko se s ní ztotožníme, a podobně se čtenář věd může ptát po smyslu a přesvědčivosti zvěsti, hlásající naplnění zaslíbení („spojení s Bohem“) v Kristu. Gäde samozřejmě žádá srozumitelnost z obou stran – nelze žádat jen po Západu, aby vyjasnil své kategorie tak, aby byly srozumitelné i východnímu způsobu myšlení: i východ by podle něj měl hledat, jak západnímu člověku osvětlit koherenci vlastního pojetí transcendence, jež se obejde bez trinitárního pojetí Boha.³² Příznějme si však, že dosud to bylo spíše křesťanství, které po ostatních žádalo bezvýhradnou akceptaci vlastní *Weltanschauung* včetně jejího vyjádření v myšlenkových kategoriích evropského kulturního okruhu.

V čem lze jistě podpořit Gädeho úsilí o vyjasnění problematiky, je celková vize vztahu náboženství, v níž díky Ježíši Kristu lze tedy ostatní náboženské tradice chápat jako Boží příslib spásy – v tom smyslu říkáme, že náboženství obsahují pravdu nikoliv jen částečně. Tato zaslíbení jsou totiž již naplněna v Kristu a úkolem křesťanství vůči ostatním náboženstvím je toto zpřístupnit, tj. pomoci porozumět, že „už se nacházíme v prostoru Boží milosti“ (G. Gäde). Další tematizaci by si tu možná

²⁹ Termín používá C. GEFFRÉ, srov. též, *Credere e interpretare: La svolta ermeneutica della teologia*, Brescia: Queriniana, 2002, s. 185.

³⁰ Srov. G. RIZZARDI, „La salvezza degli „altri“ nell’Islam,“ in *La salvezza degli altri*, s. 175.

³¹ Srov. též V. COTTINI, „Bible a ostatní posvátné texty: Bible a Korán,“ (přípr. k otištění in *Teologické texty* 2008). Cottini jednak připomíná, že křesťané nepovažují Korán za zjevenou knihu, a jednak, že roli, kterou má pro muslimy posvátný text islámu, odpovídá v křesťanství nikoliv Bible, ale postava Ježíše Krista.

³² Předpokládáme, že tu může být řeč o transcendenci.

zasloužila otázka spásy: zda totiž obsah onoho zaslíbení spásy společného všem náboženstvím je skutečně shodný. Podle Gãdeho je náboženstvím společné, že „spásu“ (dosažení pravého určení či pozdvižení nad sebe sama k dovršení, jež spočívá ve společenství s Boží skutečností, překonání oné propasti mezi Bohem a člověkem, naší omezeností a plností života...) nehledají pouze v souřadnicích světa a dějin, že očekávají konverzi a volbu. Věrohodnost tohoto zaslíbení je alespoň v monotheistických náboženstvích opírána o zjevení, a tím se vracíme k výchozí otázce. O co opíráme naše tvrzení, že tu skutečně promlouvá Bůh? Jaká kritéria uplatníme pro rozlišení Božího zjevení, slova od antropomorfní projekce?

Tím se samozřejmě ocitáme tváří v tvář klasickému tématu fundamentální teologie, jímž je věrohodnost zjevení, a to už minimálně od dob feuerbachovského obvinění vzneseného vůči víře. Z celkového sebezpojetí vyplývá, že se prostě opíráme o přesvědčení založené na víře, že Bůh sám není pouhou projekcí (proti Feuerbachovi) a že tu je ontologická diference mezi Bohem a světem, která nicméně nebrání jejich vzájemné komunikaci. Jistě lze pochybovat také o způsobu této komunikace: ani koncept zjevení není samozřejmý, už pro onu zmíněnou ontologickou diferenci, která vede k otázce, jak je vůbec možné ustavit komunikaci, má-li Bůh zůstat transcendentní. Pokud by komunikoval božsky, pravděpodobně by takové sdělení nemohlo být člověkem odhaleno. Náboženství, která se výslovně odvolávají na Boží zjevení, se přiklání k důvěře v uskutečnitelnost takové komunikace, založené na jisté konstitutivní danosti, schopnosti člověka pravdivě poznávat sebe sama, druhé i Boha. Bůh sám se přitom může nabídnout k porozumění člověku srozumitelným způsobem. Předpokládá ovšem jistou otevřenost člověka vůči transcendenci, otevřenost vůči dovršení, která má podobu daru. Člověk se tedy nachází v situaci mezi anticipací smyslu své existence a jejím dovršením, otevřeného očekávání dovršení, jež ovšem může být odmítnuto, vždy je možné podlehnout netrpělivosti a nahradit očekávání hotovým idolem, bezprostředně dosažitelným obrazem transcendence. Tolik alespoň křesťanská koncepce.

Pohledem „zvnějšku“ (tj. stojícímu mimo dynamiku víry) se podobná argumentace může jevit čímsi na způsob začarovaného kruhu: máme tu zjevení Boha v dějinách jako základ víry, která jediná je ovšem schopna dospět k tomuto základu.

Pohled víry nabízí řešení odkazem na christologický prvek: jestliže nám evangelia předávají zvěst o Ježíši Kristu jakožto pravdě, je on oním měřítkem pravdivosti té které náboženské tradice. Aniž bychom chtěli upadnout do problematiky, které musel čelit již Jacques Dupuis, jemuž bylo následně vyčítána nedostatečné docenění hodnoty Vtělení, nabízí se otázka, co je vskutku oním prvkem, který uvnitř našeho křesťanského vyznání víry dává prostor jinému, odlišnému (v našem případě odlišné náboženské tradici)? Většina současných autorů odkazuje k christologické jedinečnosti křesťanství, je však otázkou, zda se nepokusit v rámci trinitární koncepce křesťanského vyznání pro řešení problematiky ostatních náboženství tematizovat spíše pneumatologický prvek.

Mohu-li si tedy na závěr dovolit poznámku o očekávání, které dnes můžeme vznášet vůči *fundamentální teologii* a jejímu příspěvku k vyjasnění vztahu mezi křesťanstvím a ostatními náboženstvími, formulovala bych ji asi takto:

Předpokládejme především pojetí fundamentální teologie jakožto vědy usilující o objasnění „základu“ křesťanství zevnitř, přičemž základ křesťanské teologie tu spočívá v přesvědčení, že Bůh nám cosi podstatného komunikuje o sobě i o nás a světě, v němž se odehrává náš život, a dovršením tohoto sdělení, které se uskutečňuje v dějinách, je sebe-sdělení Boha³³ v Ježíši Kristu. Z tohoto „zjevení“ pak tematizujeme tři prvky onoho základu, tvořeného dvěma subjekty, jimiž jsou nezištně se sdělující Bůh a člověk přijímající tuto Boží iniciativu v dějinách. Bůh tedy inicioval, ustavil vztah s člověkem a dále ho udržuje a dovádí k plnosti. Bohatství jazyka reflektujícího víru sem vnáší řadu jmen, atributů, které vyjadřují jednotlivé dimenze vztahu počínaje Stvořitelem, Vykupitelem, Spasitelem, až po obraz Boha jako „stále tvořícího svět“, toho, který neustále obnovuje všechno stvoření, znovu nabízí vztah a přivádí ho k plnosti... – to vše jen pro ilustraci další klasické pravdy: že o Bohu se lze vyjadřovat... ovšem s vědomím, že veškerá reflexe a komunikace naší zkušenosti s tajemstvím jeho bytí a přítomnosti v našich životech je ohraničená naší ontologickou strukturou. Mj. i toto vědomí distance by mohlo napomoci k praktickému křesťanskému postoji vzájemné úcty i vůči těm, kteří žijí v horizontu jiné náboženské vize.

Gäde's Problematicization of the Concept of Revelation as an Epistemological Criterion of the Theology of Religions

Keywords: Fundamental theology; Theology of religions; Religious pluralism; Revelation

Abstract: Gerhard Gäde's theological-fundamental conception of the plurality of religions (interiorism), provides a stimulating alternative to the classical "exclusivism-inclusivism-pluralism" definition of the relation of Christianity to other religions that appears deficient nowadays. This article discusses the main features of Gäde's inovative conception with an emphasis on the role of revelation. Besides thorough problematicization of the insufficiency of the above mentioned paradigms, Gäde's contribution to this question rests in the emphasis on the theologico-hermeneutic relation of the Christian to the Jewish Bible, which indeed is a key relation for a more adequate reflexion of the relation of Christianity to other religious traditions. Practical application of Gäde's concept (i.e. for the relation of Christianity to Islam) however indicates certain problems not formulated by Gäde, such as the problem concerning distinct epistemological status of the Christian Bible in relation to the Islamic Koran, which reflects a different self-conception of a certain religion that does not have to correspond to its reception in other religions structures. We can surely understand the Islamic hermeneutics of the Christian Bible, however we can only hardly identify with them (incl. Christianity as a *praeparatio islamica*). The category of salvation and its content, posited by Gäde as common for all religions, should be formulated as problematic in the next step as well as the basic question of a fundamental theology (credibility question). Current expectations of the contribution of the fundamental theology to clarifying our understanding of the relation of Christianity to other religions are to be discussed at the end of the article.

³³ S onou zásadní korespondencí mezi imanentní a ekonomickou Trojicí, jak ji při vši možné problematickosti postuluje Rahnerův Grundaxiom, na nějž tu odkazujeme.