

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
KATOLICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA
Katedra fundamentální a dogmatické teologie

Martin Kočí

Trinitární perspektivy teologie náboženství
Nástin přístupu k nekřesťanským náboženstvím
v myšlení Gavina D'Costy

Diplomová práce

Vedoucí práce: ThLic. Mgr. Denisa Červenková, Th.D.

PRAHA 2011

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci s názvem *Trinitární perspektivy teologie náboženství* napsal samostatně a výhradně s použitím uvedených pramenů a literatury a že jsem ji nevyužil k získání jiného nebo stejného titulu.

Souhlasím s tím, aby práce byla zveřejněna pro účely výzkumu a soukromého studia.

V Praze dne 7. 4. 2011

Martin Kočí

Bibliografická citace

Trinitární perspektivy teologie náboženství [rukopis] : Nástin přístupu k nekřesťanským náboženstvím v myšlení Gavina D'Costy : diplomová práce / Martin Kočí ; vedoucí práce: Denisa Červenková. -- Praha, 2011. -- 93 s.

Anotace

Tato práce představuje analýzu teologického díla britského katolického teologa Gavina D'Costy a jeho myšlení v oblasti teologie náboženství. Cílem této studie je prezentace D'Costova nemalého přínosu pro tento obor a kritická analýza jeho teologického konceptu *trinitární teologie náboženství*.

V první kapitole poskytneme úvod do D'Costova myšlení. Poukážeme na jeho filosofické a teologické předporozumění, představíme jeho nejdůležitější práce a uvedeme některé premisy jeho teologie náboženství. Zejména se zaměříme na pojetí vztahu mezi systematickou teologií, teologií náboženství a religionistikou a pojem náboženství u D'Costy. V druhé kapitole klasifikujeme D'Costův přístup v kontextu současné teologie náboženství. Budeme se nejprve věnovat D'Costově kritice pluralismu, inklusivismu a exklusivismu. Především se potom zaměříme na D'Costovu polemiku s Johnem Hickem. Ve třetí kapitole se zaměříme na D'Costův vlastní návrh paradigmatu teologie náboženství, který autor zakládá na křesťanské trojiční víře a respektuplném přístupu k ostatním náboženstvím.

Charakter celé práce spočívá v analýze D'Costových teologických textů, které konzultujeme s relevantní literaturou k tématu, kterou nacházíme především v oblasti angloamerické teologie.

Klíčová slova

teologie náboženství, Trojice, pluralismus, angloamerická teologie, Gavin D'Costa

Abstract

This thesis presents an analysis of the theological work of British Catholic theologian Gavin D'Costa in the field of theology of religions. The goal of this study is the presentation of D'Costa's huge contribution to the theology of religions and critical examination of his constructive theological concept of *Trinitarian Theology of Religions*.

In the first chapter we provide an introduction to the thought of Gavin D'Costa. We point out his philosophical and theological presuppositions, we go through his most important books and above all we introduce preliminary remarks about his theology of religions, i.e. conception of the relationship between systematic theology, theology of religions and religious studies and the notion of religion in D'Costa. The second chapter classifies D'Costa's approach within the context of contemporary theology of religions. We deal with D'Costa's critique of pluralism, inclusivism and exclusivism. Especially, the D'Costa's polemic with his former teacher John Hick is at the centre of our attention. In the third chapter we consider D'Costa's own paradigm of theology of religion which is based on the Trinitarian faith as well as respectful attitude to other religions.

The entire thesis is based on analysis of the primary theological texts by D'Costa. We follow also relevant literature from the area of the Anglo-American theology. Therefore, the result is the presentation of an author in the context of contemporary theology of religions.

Keywords

Theology of Religions, Trinity, Pluralism, Anglo-American Theology, Gavin D'Costa

Počet znaků (včetně mezer): 186 366

Poděkování

Na tomto místě bych rád poděkoval Denise Červenkové, za vedení této diplomové práce, pečlivé pročitání rukopisu, konzultace a za podnětné kritické připomínky, které byly nedocenitelnou pomocí s jejím vypracováním. Především pak chci Denise Červenkové poděkovat za její vlídný osobní přístup a živý zájem o spolupráci, díky čemuž jsem se mohl mnohému naučit.

Dále děkuji studentce Evangelické teologické fakulty, UK Kateřině Strakové za jazykové korektury. Mé poděkování patří v neposlední řadě také mým rodičům, kteří mě podporovali po celou dobu studia teologie a zvláště v době studijního pobytu na Katholieke Universiteit Leuven, který byl pro vznik této práce klíčový.

Obsah

ÚVOD	8
1. OSOBNOST A DÍLO GAVINA D’COSTY	10
1.1 PŘEHLED DÍLA G. D’COSTY	11
1.2 TEOLOGICKÝ PROFIL G. D’COSTY.....	16
1.2.1 <i>Východiska teologického myšlení u G. D’Costy</i>	16
1.2.2 <i>Pojetí teologie u G. D’Costy</i>	19
1.2.3 <i>Vztah teologie náboženství k celku systematické teologie</i>	23
1.2.4 <i>Vztah mezi teologií náboženství a religionistikou</i>	25
1.2.5 <i>„Náboženství“ jako předmět teologické reflexe</i>	27
2. KONTEXT TEOLOGIE NÁBOŽENSTVÍ	31
2.1 KONFRONTACE S PLURALISMEM	32
2.1.1 <i>Několik obecných poznámek k pluralismu</i>	34
2.1.2 <i>Pluralismus Johna Hicka</i>	36
2.1.3 <i>Mimokřesťanský pluralismus</i>	38
2.1.4 <i>Shrnutí D’Costovy kritiky pluralismu</i>	40
2.2 D’COSTŮV POSTOJ K INKLUSIVISMU	41
2.3 D’COSTŮV POSTOJ K EXKLUSIVISMU	44
2.4 NEDOSTATEČNOST KLASICKÉ TYPOLOGIE – PŘEDBĚŽNÝ ZÁVĚR NA ZÁKLADĚ D’COSTOVY KRITIKY	46
3. NÁSTIN TRINITÁRNÍ TEOLOGIE NÁBOŽENSTVÍ U G. D’COSTY	50
3.1 TROJICE A NÁBOŽENSTVÍ.....	51
3.1.1 <i>Panikkarova vize universální trojiční náboženské zkušenosti</i>	52
3.1.2 <i>Trinitární christologie J. Dupuise jako model teologie náboženského pluralismu</i>	54
3.1.3 <i>Trojice a Heimova obhajoba různosti náboženských cílů</i>	55
3.2 TROJICE JAKO ROZLIŠUJÍCÍ KRITÉRIUM KŘESŤANSKÉ VÍRY	57
3.3 DIALEKTIKA PARTIKULARITY A UNIVERSALITY	58
3.3.1 <i>Partikularita události Krista a vztah křesťanství k ostatním náboženstvím</i>	59
3.3.2 <i>Universalita Ducha a vztah křesťanství k ostatním náboženstvím</i>	61
3.4 PNEUMATOLOGICKO EKLESIALNÍ PERSPEKTIVA TRINITÁRNÍ TEOLOGIE NÁBOŽENSTVÍ	64
3.4.1 <i>Třetí osoba Trojice a náboženská identita</i>	66
3.4.2 <i>Mimokřesťanská náboženství jako znamení příslibu a soudu</i>	67

3.4.3 Kritický přístup k náboženstvím	68
3.4.4 Dialog a misie	68
3.5 TRINITÁRNÍ TEOLOGIE NÁBOŽENSTVÍ A NÁBOŽENSKÁ PLURALITA	70
3.5.1 Východiska uvažování o náboženské pluralitě	71
3.5.2 Vymezení ortodoxního přístupu k náboženstvím podle DI a otázka pluralismu de iure .	72
3.5.3 Rozepře v otázce pluralismu de iure	74
3.5.4 Pluralistická teologie náboženství a pluralismus de iure.....	76
3.6 TROJICE JAKO METODOLOGICKÝ PRINCIP TEOLOGIE NÁBOŽENSTVÍ.....	79
ZÁVĚR.....	83
SEZNAM POUŽITÝCH ZKRATEK.....	86
SEZNAM LITERATURY	87

Úvod

V průběhu prvních let studia na teologické fakultě jsem se v rámci filosofické průpravy ke studiu teologie setkal s myšlenkou Immanuela Kanta, která mě značně znepokojovala. Kant ve svém pozdním díle *Der Streit der Fakultäten* (1798), zapsal toto:

„Nauka o Trojici, doslovně vzato, nemá vůbec žádný praktický význam, i když se domníváme, že tuto nauku chápeme; což je koneckonců zjevně ještě více irelevantní, pokud si uvědomíme, že to přesahuje všechny naše představy. Ať už máme uctívat tři nebo deset osob v božství, není v tom žádný rozdíl.“¹

Jak je to s Trojicí v křesťanství? Má pravdu velký německý filosof novověku, anebo smýšlí teologie o dané věci jiným způsobem? Odpověď, že současná teologie předpokládá pravý opak než Kant, může znít jednoznačně a banálně, nicméně důsledky tohoto postoje znamenají pro teologii mnoho otázek a problémů, které je nutné řešit. I proto lze konstatovat, že teologické bádání posledních desetiletí je charakteristické právě tím, že hledá relevanci trojiční nauky ve všech oblastech teologie.² Objevují se četná pojednání o trinitární eklesiologii, o vztahu mezi trinitární teologií a filosofickým personalismem, o Trojici a manželství, o Trojici a politice, o Trojici a kultuře, dokonce i vztahu mezi trojiční doktrínou a tzv. „gender studies“. V neposlední řadě se dnes řada teologů pokouší na trojičním učení založit přístup k nekřesťanským náboženstvím a odhalit nový rozměr velmi dynamického a zároveň ožehavého teologického odvětví, které označujeme jako teologie náboženství.³

Právě ona poslední zmíněná oblast, která spojuje křesťanské učení o Bohu Otci, Synu a Duchu svatém s teologickou reflexí ostatních náboženství, je předmětem této předkládané práce. K volbě tohoto tématu mě vedla dvojí motivace. Za prvé zde byla možnost zabývat se tématem, které v české teologické produkci nebylo dosud nikým zpracováno. Za druhé se otevřela možnost vstoupit do kontaktu s anglosaskou teologií, která je v našem prostředí spíše opomíjeným hlasem současné teologické diskuse. Právě anglicky píšící teologové v posledních letech věnovali mnoho úsilí, aby prozkoumali možnosti tzv. *trinitární teologie náboženství*. Zvolit za téma diplomové práce problematiku trojiční orientace teologie náboženství znamenalo položit si otázky ohledně postupu a charakteru předkládané studie. Má jít v této studii o představení již vypracovaného konceptu teologie náboženství na základě trojičního učení? Anebo se má jednat o

¹ I. KANT, *The Conflict of the Faculties*, Lincoln: University of Nebraska Press, 1992, s. 65 a 67.

² Druhá polovina 20. století v tomto směru znamenala doslova renesanci trinitární teologie. Srov. např. H. RIKHOF, „The Current Renaissance of the Theology of the Trinity“, *Bijdragen. International Journal in Philosophy and Theology* 70 (2009), s. 423-457. S. GRENZ, *Rediscovering the Triune God. The Trinity in Contemporary Theology*, Minneapolis: Fortress Press, 2004. C. WELCH, *In This Name: The Doctrine of the Trinity in Contemporary Theology*, New York: Charles Scribner's Sons, 1952.

³ K stručnému přehledu jednotlivých pokusů a motivací pro hledání *trinitární teologie náboženství* srov. např. S. WILLIAMS, „The Trinity and Other Religions“, in K. J. Vanhoozer (ed.), *The Trinity in a Pluralistic Age. Theological Essays on Culture and Religion*, Grand Rapids: Eerdmans, 1997, s. 26-40.

kritické tázání po relevanci trinitární nauky pro teologickou reflexi náboženské plurality?⁴ První otázka náleží do oboru teologie náboženství. Pokusit se na ní odpovědět by znamenalo soustředit se na existující teologický návrh konkrétního autora, který trinitární doktrínu chápe jako výchozí bod svého uvažování ohledně vztahu křesťanství a ostatních náboženství. Druhá otázka je rázu více obecného. Zařadili bychom ji spíše do diskuse recentní trinitologie, do jejíhož rámce náleží hledání odpovědi, zda trinitární podstata křesťanství, respektive vyznání Trojjediného Boha, může představovat základ pro teologii náboženství. Dilema na počátku této práce zní: *teologie náboženství*, nebo *trinitární teologie*? Z důvodů rozsahu a reálných možností diplomanda byla za téma zvolena analýza jednoho konkrétního nástinu trinitární teologie náboženství z pera britského katolického teologa Gavina D'Costy.

D'Costa se v posledních dvaceti pěti letech stal jedním z nejvýznamnějších britských teologů, kteří se věnují teologii náboženství. Jedná se o současného a stále aktivního autora, jehož dílo v oblasti teologie náboženství je velmi komplexní. D'Costa se kriticky vymezuje vůči zaběhnutým paradigmatům exklusivismu, inkusivismu i pluralismu a snaží se přicházet s vlastním originálním konceptem teologie náboženství. Nutno dodat, že za to sklízí kritiku od zastánců všech výše zmíněných paradigmat. Vedle teologie náboženství se D'Costa věnuje také současným otázkám fundamentální teologie, problematice teologické metody po moderně a roli teologie ve veřejné sféře. V této práci tedy budeme sledovat myšlení D'Costy v oboru teologie náboženství.

Nejprve našeho autora představíme, jelikož se jedná o jméno, které není v české teologii známé. V první kapitole vyslovíme prolegomena, která nám otevrou cestu k pochopení D'Costových myšlenek. V kapitole druhé, se budeme věnovat kontextu teologické diskuse, do které Gavin D'Costa promlouvá. V anglosaské teologii je velmi živé téma pluralismu, respektive pluralistické teologie náboženství. D'Costa tomuto paradigmatu oponuje, kriticky se vůči němu vymezuje a na pozadí konfrontace s pluralismem se vlastně rodí jeho vlastní teologický koncept *trojičně orientované teologie náboženství*. Tomu se budeme věnovat ve třetí kapitole. V té se pokusíme představit D'Costův teologický návrh, analyzovat nejdůležitější autorovy myšlenky a kriticky je zhodnotit.

Pro autora byla téměř dvouletá práce na této studii dobrodružnou, byť vyčerpávající cestou. Doufejme, že čtenáři poskytnou následující stránky užitek, inspiraci a na místo vyčerpání raději obohacení a chuť vstoupit do kritického dialogu s anglosaskou teologií (náboženství).

⁴ Jelikož v celé naší práci budeme často operovat s termíny *pluralita* a *pluralismus*, je vhodné učinit již zde malou terminologickou poznámku. Termínem *pluralita* budeme vždy označovat mnohost náboženských tradic. Pod pojmem *pluralismus* budeme vždy mínit paradigma teologie náboženství.

1. Osobnost a dílo Gavina D'Costy

Gavin D'Costa, římskokatolický teolog indického původu, se narodil v roce 1958 v Keni. Od roku 1968 žije v Anglii. Vystudoval angličtinu a teologii na univerzitě v Birminghamu, kde se setkal s Johnem Hickem, což jej motivovalo k bádání a vědecké činnosti v oblasti teologie náboženství. Doktorské studium teologie absolvoval v Cambridge. V disertační práci se věnoval analýze pluralistické teologie náboženství Johna Hicka. Přepřacovaná verze disertace vyšla posléze knižně. Po krátkém pedagogickém působení v Londýně vyučuje od roku 1993 na universitě v anglickém Bristolu, kde zastává pozici profesora katolické teologie a náboženských studií dodnes. V roce 1998 byl hostujícím profesorem na Gregoriánské univerzitě v Římě. V průběhu svého pobytu v Římě dokončuje knihu *The Meeting of Religions and Trinity*, která se stane zlomovým bodem v jeho kariéře a hojně diskutovaným dílem mezi anglosaskými a americkými teology náboženství.⁵

D'Costa spolupracuje s Papežskou radou pro mezináboženský dialog jako její stálý poradce. Spolupracuje rovněž s Výborem pro vztahy s ostatními náboženstvími římskokatolické církve v Anglii a Walesu a podobným výborem v rámci církve anglikánské (Church of England). D'Costův hlavní badatelský zájem je teologie náboženství a teologie mezináboženského dialogu. Vedle toho se také věnuje soudobé dogmatické teologii, kde ho zajímá především hledání identity katolické teologie v kontextu západního světa s ohledem na náboženskou pluralitu. Právě náboženská pluralita je podle něho jednou ze základních charakteristik současnosti, a proto ji je třeba zohlednit při veškeré teologické práci.

Původní motivaci k promýšlení náboženského a kulturního pluralismu můžeme nalézt v autorových vlastních životopisných datech. D'Costa je synem indických rodičů, kteří dodnes žijí na indickém subkontinentu v tamním rozmanitém nábožensko-kulturním kontextu. Jeho předci byli přivedeni ke křesťanství portugalskými misionáři v 16. století.⁶ Narodil se ve východní Africe v Keni. Od dětského věku žije v Evropě, konkrétně ve Velké Británii, kde nabytí vzdělání a kde dnes akademicky působí. Náboženstvím je římský katolík, povoláním akademický teolog na sekulární universitě.⁷ Náboženská a kulturní různorodost je součástí autorovy osobní identity, která se tak stala základem pro plodné působení na poli teologie náboženství. V případě D'Costy se tak

⁵ G. D'Costa, *The Meeting of Religions and the Trinity*, Edinburgh: T&T Clark, 2000. Zhruba od data vydání této knihy lze pozorovat nárůst zájmu o D'Costův teologický koncept. Ten se stává předmětem výzkumu několika disertačních prací a je rovněž diskutován v renomovaných odborných teologických časopisech. K tomu viz 3. kapitolu této studie, poznámka č. 2.

⁶ D'Costovi předci pocházejí z indického svazového státu Goa, který se rozkládá na východním pobřeží indického poloostrova. Tento malý stát byl velmi ovlivněn misí portugalských misionářů, kteří v této části Indie zanechali nesmazatelnou stopu. Nejen že je zde celkem hojně rozšířené křesťanství, ale dokonce zde hinduistická většina s početnou křesťanskou menšinou dokáže žít v pokojné symbióze. Portugalského vlivu si můžeme povšimnout i u D'Costova jména, které svým zněním zavádí k tomu autora zařadit spíše do oblasti Latinské Ameriky. Vedle Gavina D'Costy má v Goa kořeny také konzervativní křesťanský myslitel Dinesh D'Souza, který je u nás znám především díky překladu jeho knihy o ateismu. Srov. D. D'SOUZA, *Křesťanství a ateismus úplně jinak*, Praha: Ideál, 2009.

⁷ Srov. G. D'Costa, *Christianity and the World Religions. Disputed Questions in the Theology of Religions*, Malden MA: Wiley-Blackwell, 2009, s. x.

nejedná pouze o teoretická díla vzniklá takřkajíc za zeleným stolem univerzitní pracovny. Za autorovým myšlením je potřeba vidět jeho přesvědčení ohledně nutnosti konfrontace teologie s otázkami dnešního křesťana, žijícího v nábožensky pluralitním světě. „Mohou se křesťané od ostatních náboženství učit? Bude setkání s ostatními náboženstvími obohacující, nebo způsobí rozředení, či znečištění křesťanství?“⁸ „Může být například křesťanský kostel použit pro buddhistickou meditaci?“⁹ „Jakým způsobem se mají křesťané vztahovat ke své vlastní tradici, v které mnozí spatřují negativní postoj k světovým náboženstvím? [...] Jak se mají křesťané vypořádat s náboženskou pluralitou ve veřejném sektoru? Měli by hledat spojení například v muslimech a vést s nimi kampaň za náboženské školy?“¹⁰ Otázky, kterými by se měl podle D'Costy zabývat teolog náboženství, nejsou tedy čistě teoretické, ale mnohdy mají výrazně praktický ráz. Odpovědi, či nástiny řešení britského teologa se pokusíme mapovat v této práci.

V této kapitole nejprve představíme nejdůležitější D'Costovy práce, které se vztahují k tématu teologie náboženství. Tituly, které zmíníme, významným způsobem promlouvaly do diskuse mezi anglosaskými teology, kteří se věnují této disciplíně. Bude proto vhodné se s nimi stručně seznámit, než přejdeme k samotné analýze D'Costova myšlení. V druhé části této kapitoly se pokusíme načrtnout celistvější obraz autorova teologického profilu.

1.1 Přehled díla G. D'Costy

V tomto stručném přehledu bychom chtěli obrátit pozornost na nejdůležitější práce britského teologa Gavina D'Costy a ilustrovat tak jeho teologický vývoj. Jak uvidíme, tento autor je jedním z hlavních účastníků diskuse v současné teologii náboženství a jeho názory výrazně promlouvají do budoucího směřování této disciplíny. Českému teologickému myšlení, jež se může pyšnit tím, že z jeho okruhu vzešel jeden ze zakladatelů tohoto dnes tak dynamického odvětví teologie (máme na mysli samozřejmě Vladimíra Boublíka),¹¹ by tak neměly ideje D'Costy uniknout.

Ke konci roku 2009 čítalo D'Costovo dílo na 180 publikovaných prací, článků, esejů a studií, včetně šesti knih a dvou editorských počinů, jejichž výsledkem byly sborníky, které

⁸ G. D'Costa, „Towards a Trinitarian Theology of Religions“, in C. Cornille, V. Neckebrouck (eds.), *A Universal Faith? Peoples, Cultures, Religions and the Christ*, Louvain – Grand Rapids: Peeters Press – W.B. Eerdmans, 1991, s. 140.

⁹ G. D'Costa, „Theology of Religions“, in D. Ford (ed.), *The Modern Theologians. An Introduction to Christian Theology since 1918*, Malden MA: Blackwell Publishing, 2005, s. 627.

¹⁰ G. D'Costa, *Christianity and the World Religions*, s. x.

¹¹ Není třeba připomínat, že Vladimír Boublík byl jedním z prvních teologů, kteří zachytili výzvu II. vatikánského koncilu věnovat se teologickému bádání v oblasti světových náboženství. Piero Coda dokonce o významném českém exilovém teologovi říká: „[S]tránky napsané Boublíkem s robustní jadrností i čirou jasností v jeho *Teologii mimokřesťanských náboženství* [...] se ve svém strohém i vášnivém teologickém rozjímání určitým způsobem zařazují mezi ty, jež s předjímavostí, počínaje koncilem, pokládají základy dalšího teologického rozvažování.“ P. CODA, „Ježíš a (mimokřesťanská) náboženství. Aktualita Boublíkovy koncepce“, in K. Břicháková, K. Skalický (eds.), *Teologie v utkání s pluralitou náboženství*, Kostelní Vydří: KNA, 2009, s. 140. K přehlednému úvodu do Boublíkovy teologického myšlení viz J. ŽŮREK, *Prolegomena k četbě Vladimíra Boublíka*, Praha: Krystal OP, 2008.

významně ovlivnily diskusi v rámci teologie náboženství v posledních letech. Započítáváme sem také mnohé autorovy recenze. V následujícím přehledu zmíníme především nejdůležitější monografická díla britského teologa, jejich letný nástin nám umožní zasadit jej do kontextu současné teologie.

Gavin D'Costa ve své první knize *Theology and Religious Pluralism* (1986)¹² následoval Alana Race,¹³ když popsal a následně rozvinul trojčlennou typologii teologických přístupů k nekřesťanským náboženstvím, známou pod termíny exklusivismus, inklusivismus a pluralismus. Dnes je tato klasifikace považována na jedné straně za klasický a na straně druhé za překonaný způsob vymezení vztahu křesťanství k ostatním náboženstvím. Kriticky se zde vyrovnal s klíčovými představiteli každého ze zmíněných paradigmat. V případě pluralismu šlo o jeho učitele Johna Hicka, za reprezentanta inklusivismu byl zvolen Karl Rahner a Hendrik Kraemer zastupoval paradigma exklusivismu. D'Costa v této práci hájil Rahnerovo stanovisko. To podle něj dokázalo podržet základní napětí mezi nutností Krista ke spáse, tedy partikulárním křesťanským nárokem a Boží láskou ke všem lidem, čili universalitou milosti.¹⁴ Kombinace těchto dvou základních teologických axiomů umožňovala přiznat nekřesťanským náboženstvím jistý status prostředníků spásy. Ovšem ve smyslu, že by prostředkovala spasitelnou milost kauzálně a ontologicky spojenou s osobou Ježíše Krista. Svě naplnění by tak náboženství nalezla v křesťanství, ačkoliv historicky a epistemologicky by se neuskutečnilo. Rahnerova inklusivistická pozice představovala pro našeho autora nejadekvátnější základ mezináboženského dialogu,¹⁵ jelikož jak pluralismus, tak exklusivismus se omezují reflektovat problém vztahu křesťanství k ostatním náboženstvím pouze skrze náhled jednoho ze zmíněných teologických předpokladů a neúměrně jej zdůrazňují.

Od počátku své teologické kariéry je D'Costa zaměstnán především konfrontací s pluralismem. Ve své disertační práci, kterou obhájil na universitě v Cambridge a později vydal

¹² G. D'Costa, *Theology and Religious Pluralism. The Challenge of other Religions*, Oxford: Basil Blackwell, 1986.

¹³ Alan Race jako jeden z prvních systematizoval diskusi v dynamicky se rozvíjející křesťanské teologii náboženství. Můžeme říct, že za výsledek jeho studie lze považovat akomodaci trojčlenné typologie (exklusivismus, inklusivismus, pluralismus) do terminologie teologie náboženství napříč konfesemi. Srov. A. RACE, *Christians and Religious Pluralism. Patterns in the Christian Theology of Religions*, London: SCM Press Ltd, 1983. K vymezení exklusivismu, inklusivismu a pluralismu viz s. 10-105.

¹⁴ Takto bude D'Costa ještě z počátku 90. let hájit inklusivismus: „Je tak jasné, že mi zbývá pouze jedna možnost [...] naznačit inklusivismus a poté obhájit a rozvinout tuto pozici[.]“ A o Rahnerovi říká: „On představuje to, co považuji za nejvíce životný křesťanský přístup k ostatním náboženstvím.“ G. D'Costa, „Christianity and Other Religions“, in D. Cohn Sherbok (ed.), *Many Mansions: Interfaith and Religious Intolerance*, London: Bellew Publishing, 1992, s. 38.

¹⁵ V současné době se D'Costa k Rahnerovu návrhu anonymního křesťanství staví spíše kriticky. Přijímá námítky Rahnerova současníka, H. Urs von Balthasara, že explicitní vyznání Krista je zde minimalizováno a není zde místo například pro mučednictví, protože skandál a pohoršení kříže jsou vytlačeny na samý okraj křesťanské zvěsti. Neznamená to ovšem, že by D'Costa souhlasil s Balthasarovým viděním vztahu křesťanství k ostatním náboženstvím, který se mu zdá být silně universalistický. Srov. G. D'Costa, „Interreligious Dialogue. Catholic Theory and Practice“, in F. C. Bauerschmidt, J. J. Buckley (eds.), *The Blackwell Companion to Catholicism*, Oxford: Blackwell, 2007, s. 455-466.

knižně pod názvem *John Hick's Theology of Religions* (1987),¹⁶ podrobuje důkladné kritice jednoho z promotorů pluralistického modelu. D'Costa se pokouší napadnout tvrzení svého bývalého učitele, u něhož studoval na universitě v Birminghamu, že všechna náboženství ve výsledku směřují k téže božské realitě, či Poslední skutečnosti.¹⁷ D'Costa hodnotí Hickovy názory velmi ostře a problém nastiňuje ve třech bodech. Za prvé, takové tvrzení odporuje křesťanské ortodoxii a nemůže být pro křesťanskou víru akceptovatelné. Za druhé, Hickův model by byl funkční pouze v případě, kdyby se všechna náboženství vzdala nároku na pravdivost a opustila ontologickou referencialitu svých výroků. Za třetí, pluralismus je sám v sobě nekoherentní, jelikož v zájmu zachování plurality nutí všechny účastníky dialogu, aby popřeli vzájemné rozdíly a přijali jedinou „dogmatickou“ pravdu pluralistické teologie náboženství o nedefinovatelné a neuchopitelné Poslední skutečnosti.¹⁸

V reakci na jeho kritiku pluralismu byl publikován sborník *The Myth of Christian Uniqueness*, jehož editory byli již zmíněný J. Hick a katolický teolog P. Knitter.¹⁹ Eseje ve sborníku pluralisticky smýšlejících autorů, za všechny zmiňme alespoň v našem prostředí známé R. Panikkaru²⁰ a W. C. Smithe,²¹ obhajovaly nutnost „kopernikánského obratu“ v teologii náboženství. Je potřeba dodat, že jednotlivé příspěvky nespojovala jednotná teologická koncepce, spíše obecná (pluralistická) orientace v názorové různorodosti. V každém případě se jednalo o vyslovení zásadní otázky v rámci teologické diskuse, zda je pluralistická teologie skutečně adekvátní interpretací faktu náboženské plurality. Gavin D'Costa vzal tuto výzvu vážně a svým editorským počinem se pokusil dát odpověď, jež podle něj měla nejen rozptýlit iluzi pluralistického paradigmatu, ale také nabídnout konstruktivní řešení problému vztahu křesťanství k ostatním náboženstvím. Výsledkem je sborník *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*

¹⁶ G. D'Costa, *John Hick's Theology of Religions: A Critical Evaluation*, Lanham MD: University Press of America, 1987.

¹⁷ Takto překládá Hickovo „the Real“ Pavel Hošek ve svém přehledu teologie náboženství, který je pravděpodobně tím nejlepším, co k dané problematice bylo v českém jazyce dosud publikováno. Budeme se proto držet terminologie, kterou Hošek již uvedl do diskuse. Srov. P. HOŠEK, *Na cestě k dialogu. Křesťanská víra v pluralitě náboženství*, Praha: Návrat Domů, 2005; zde s. 92.

¹⁸ Jelikož model J. Hicka není jediným v rámci pluralistického paradigmatu, nazývá jej D'Costa ve své poslední publikaci pro lepší rozlišení *unitaristický pluralismus* (unitary pluralism). Srov. G. D'Costa, *Christianity and World Religions*, s. 9-11. D'Costovým námitkám vůči pluralismu Johna Hicka se budeme věnovat podrobněji na jiném místě této práce. Srov. 2. 1. 2.

¹⁹ J. HICK, P. KNITTER (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll NY: Orbis Books, 1987.

²⁰ Teolog a religionista španělsko-indického původu je u nás znám především díky překladu jeho populární publikace o Trojici. Srov. R. PANIKKAR, *Trojice. O mystické souměřitelnosti mezi lidmi*, Brno: Cesta, 1999. Český vyšel rovněž knižní rozhovor Panikkaru s židovským teologem Pinchase Lapide o mezináboženském dialogu. Srov. R. PANIKKAR, P. LAPIDE, *Míníme téhož Boha?*, Praha: Vyšehrad, 2003.

²¹ Myšlení amerického islamologa, religionisty a teologa v českém kontextu tematizoval Pavel Hošek. Srov. P. HOŠEK, „Mezi teologií a religionistikou: Věda o náboženství v pojetí Wilfreda Cantwella Smithe“, *Teologická Reflexe* 13 (2007), s. 46-59; Následně byla publikována společná monografie českých badatelů, věnujících se mezináboženskému dialogu o Smithově přínosu k tématu. Srov. K. FLOSS et. al., *Cesty k porozumění. Teologie, religionistika a mezináboženský dialog v pojetí Wilfreda Cantwella Smithe*, Praha: Dingir, 2008.

(1990).²² Není těžké uhodnout, že název záměrně rezonuje s výběrem pluralistických esejů. D'Costovými příspěvateli byli např. W. Pannenberg, J. A. DiNoia, R. Williams, či J. Moltmann. Samotný D'Costův příspěvek pak pojednává o založení křesťanské teologie náboženství na „trinitární teologii“. Autor v trojiční orientaci nachází metodu pro adekvátní a autentickou teologickou reflexi ostatních náboženských tradic. Je to poprvé, co britský teolog rozvíjí motiv teologie náboženství na bázi trinitární teologie.²³ Svůj argument hájí v pěti tezích, ke kterým se v této práci ještě vrátíme. Cílem britského teologa je ukázat, že „trinitární christologie je otevřená světovým náboženstvím a zároveň odmítá jak apriorní kritické soudy, tak apriorní pozitivní afirmace ostatních náboženství.“²⁴ Pozadí autorova návrhu je v této fázi zřejmě stále ještě inkusivistické.

Přelomem v D'Costově teologickém vývoji je bezpochyby práce *The Meeting of Religions and the Trinity* (2000).²⁵ Kniha přináší dva zásadní argumenty do debaty v teologii náboženství. Prvním je tvrzení, že pluralistická teologie je ve výsledku vždy radikálně exklusivistická. Autor tu navazuje na myšlení filosofa A. MacIntyre a hájí stanovisko, že neexistuje žádný meta-přístup k náboženství, který by nezávisel na specifické tradici. Pluralismus odhaluje jako specifický výstup moderny a novověkého post-osvícenského myšlení. D'Costa si navíc klade otázku, zda může být totéž řečeno o pluralistických teologiích, které jsou přítomné v ostatních mimokřesťanských náboženstvích. Reflektuje židovský, neohinduistický a buddhistický pluralismus a dochází k závěru, že ač ne všechny tyto formy závisí na moderních předpokladech, jako například pluralismus Hickův, přesto neodvratně končí ve specifické podobě exklusivismu. Pro D'Costu je tak jednoznačné, že klasická trojčlenná typologie – exklusivismus, inkusivismus a pluralismus – by měla být opuštěna, jelikož zatemňuje faktickou exklusivitu pluralistického paradigmatu.²⁶

Druhý D'Costův přínos je bezpochyby pokus o nástin trinitární perspektivy teologie náboženství. D'Costa se věnuje působení Ducha svatého v ostatních náboženstvích, který pro něj není v žádném případě volně „poletující“ zprostředkovatel milosti, činný odděleně od Krista a církve. Naopak zdůrazňuje vnitřní vztahy Nejsvětější Trojice a podtrhává tak křesťanskou partikularitu jako východisko každé autentické teologie náboženství. Staví se také do opozice vůči Rahnerovu tvrzení, že ostatní náboženství by mohla prostředkovat spásu sama o sobě – *per se*. Ačkoliv trinitární teologie náboženství má být alternativou namísto třech klasických paradigmat,

²² G. D'Costa (ed.), *Christian Uniqueness Reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll NY: Orbis Books, 1990.

²³ Ve zkrácené verzi se s argumentací ve prospěch trinitární teologie náboženství jako opozici pluralismu, ale i exklusivismu setkáme v G. D'Costa, „Towards a Trinitarian Theology of Religions“, s. 139-154.

²⁴ G. D'Costa, „Christ, the Trinity, and Religious Plurality“, in G. D'Costa (ed.), *Christian Uniqueness Reconsidered*, s. 27.

²⁵ G. D'Costa, *The Meeting of Religions and the Trinity*, Edinburgh: T&T Clark, 2000.

²⁶ D'Costa činí podobný závěr i v případě inkusivismu. Ten je podle něj pouze sofistikovanější formou exklusivismu. „Chci naznačit, že inkusivismus logicky končí v exklusivismu[.]“ G. D'Costa, *The Meeting of Religions*, s. 22.

považují jej někteří v tomto stadiu stále ještě za inkusivistu.²⁷ Podle našeho soudu, pokud bychom měli autora zařadit v rámci klasické typologie, je u něj v tomto díle patrný příklon k určité specifické pozici, již je možné zvat otevřeně eksklusivistickou, nebo postpluralistickou, jak navrhuje Hošek.²⁸ Přesto v poslední kapitole dochází autor k velmi překvapivému závěru ohledně možnosti *mezináboženské modlitby* (interreligious prayer).

Mohlo by se zdát, že souborem esejů vydaných pod názvem *Theology in the Public Square* (2005)²⁹ britský teolog poněkud vybočil ze své linie přemýšlení o vztahu křesťanství k ostatním náboženstvím. Je pravdou, že se zde namísto teologie náboženství tematizuje problém křesťanské a specificky katolické identity v dnešním světě. D'Costa hledá místo teologie v současném kontextu po konci novověku. Toto dílo lze chápat jako autorovo vyrovnání se s modernou, s kterým započal už ve výše zmíněné knize o Trojici a nekřesťanských náboženstvích. Již názvy některých kapitol nám napoví, k jakému stanovisku došel: „Babylonské zajetí teologie na moderní universitě“; „Babylon v církvi: situace Spojených států amerických a Anglie“; „Návrat Kýra aneb opětovné zbudování babylonského chrámu“. V kritice moderny D'Costa navazuje zejména na uvažování filosofova Alasdaira MacIntyry a v jistých ohledech sympatizuje s postliberalismem anglikánského teologa Johna Milbanka. Toto vše bude velmi důležité pro vývoj jeho hlavní disciplíny, tedy teologie náboženství, jak hned uvidíme v konfrontaci s jeho chronologicky prozatím poslední knihou.

V knize *Christianity and the World Religions* (2009)³⁰ s podtitulem *Diskutované otázky v teologii náboženství*, se D'Costa navzdory názvu nevěnuje výhradně teologii náboženství. Tuto problematiku tematizuje v první a čtvrté části knihy. V prvních dvou kapitolách úvodní části shrnuje své dosavadní bádání a poskytuje čtenáři jakousi mapu současných teologických přístupů k ostatním náboženstvím. Vedle shrnutí tzv. klasické typologie a zopakování informací, které vyslovil již v mnoha předcházejících publikacích, nabízí D'Costa také přehled v současnosti krystalizujících teologických přístupů k problematice náboženské plurality. V závěrečné části této knihy se britský teolog vrací k soteriologické otázce ve vztahu k mimokřesťanským náboženstvím. D'Costa zde vede kritický dialog především s vizí Hans Urs von Balthasara o Kristově sestupu do podsvětí.³¹ V otázce spásy nekřesťanů však zůstává D'Costa konzistentní se svým předcházejícím

²⁷ Srov. např. P. HOŠEK, *Na cestě k dialogu*, s. 134. Rověž P. Knitter řadí D'Costovo trinitární přístup pod svou kategorii „the fulfillment model“, kterou lze chápat jako paralelu k inkusivismu. Srov. P. F. KNITTER, *Introducing Theologies of Religions*, Maryknoll NY: Orbis Books, 2002, s. 87-89.

²⁸ „[P]ostpluralismus je v jistém smyslu partikularističtější než partikularismus a zároveň pluralističtější než pluralismus, protože na sebe vztahuje dvojitý závazek 1) věrnost vlastní tradici v její partikularitě a 2) pokorné otevřenosti vůči neredukovatelné jinakosti jiného.“ P. HOŠEK, *Na cestě k dialogu*, s. 106. K vymezení postpluralismu srov. Tamtéž, s. 105-118.

²⁹ G. D' COSTA, *Theology in the Public Square. Church, Academy and Nation*, Malden MA: Blackwell Publishing, 2005.

³⁰ G. D' COSTA, *Christianity and the World Religions: Disputed Questions in the Theology of Religions*, Malden MA: Wiley-Blackwell, 2009.

³¹ Jedná se vlastně o nepatrně rozšířenou verzi studie, ve které se D'Costa kriticky vymezuje vůči teologii Hans Urs von Balthasara a jeho konceptu sestupu Krista do podsvětí jako paradigmatického řešení soteriologické otázky teologie náboženství. Srov. G. D' COSTA, „The Descent into Hell as a Solution for the

bádáním na tomto poli. Víceméně pouze opakuje, že na základě vyjádření II. vatikánského koncilu nelze nic namítat proti možnosti spásy každého člověka, tedy i nekřesťana,³² ale s odvoláním na tentýž koncil je třeba odmítnout takovou interpretaci, která by se vyslovovala o nekřesťanských náboženstvích jako o spásonosných *per se*.

Ve čtyřech kapitolách druhé a třetí části D'Costa rozvíjí otázky, které vyslovil ve své předchozí knize *Theology in the Public Square* a věnuje se významu a interpretaci pojmu náboženství v době moderní a v době současné, tedy postmoderní. Následně se zamýšlí nad aktuální rolí náboženství ve veřejném sektoru. D'Costa tu opět navazuje především na myšlení MacIntyry. Kritizuje západní sekularismus a pro znovuoživení veřejného významu náboženství hledá inspiraci ve světě islámu. Tuto prostřední část D'Costovy do této chvíle poslední knihy lze pochopit jako autorovo hledání vhodné a plausibilní teologické metody pro současný dějinný kontext.

1.2 Teologický profil G. D'Costy

Z publikací představených na předcházejících stranách je zřejmé, že primární badatelský zájem Gavina D'Costy je oblast teologie náboženství. V této části se pokusíme specifikovat, jak autor rozumí své disciplíně a jaké místo jí přisuzuje v celkovém rámci teologie. Budeme přitom postupovat následujícím způsobem. Nejprve představíme filosofická a teologická východiska, na které autor navazuje. Následně pojednáme o tom, jak rozumí teologii obecně, teologii náboženství partikulárně, vztahu této specifické disciplíny k disciplínám ostatním a konečně také jejímu předmětu.

Každý z následujících pěti bodů stručně představí D'Costovo stanovisko a jeho základní teze. Jelikož se však jedná o autora, který vychází ze specifického anglosaského prostředí, které je českému čtenáři poměrně neznámé, zdá se vhodné poskytnout k některým bodům i stručné vysvětlující poznámky, které autorovo myšlení pomohou zasadit do širšího kontextu. Takový postup však bude aplikován pouze tam, kde se bude zdát nevyhnutelným k dosažení plného pochopení stanoviska britského teologa.

1.2.1 Východiska teologického myšlení u G. D'Costy

Jak jsme naznačili již v úvodu, v několika posledních desetiletích jsme mohli být svědky mnoha diskusí ohledně vztahu křesťanství k ostatním náboženstvím. Vstoupit do této dodnes živé teologické disputace téměř nutně znamená, na některé autory navazovat a s jinými polemizovat. Chceme-li v této práci pojednávat o metodě v teologii náboženství podle návrhu Gavina D'Costy, je záhodno začít právě s jeho filosofickými předpoklady a teologickými východisky.

Problem of Fate of Unevangelized Non-Christians. Balthasar's Hell, the Limbo of the Father and Purgatory“, *IJST* 11 (2009), s. 146-171.

³² Srov. LG, čl. 16.

Sám D'Costa si je vědom potřeby zřetelně deklarovat vlastní teologické předporozumění. Svoji klíčovou knihu *The Meeting of Religions and the Trinity* začíná konstatováním, že sympatizuje s „kritickým postojem jistých autorů (jimiž jsou například Keneth Surin, John Milbank a Gerard Loughlin) vůči pluralistické teologii náboženství, která podle nich souvisí s moderním osvícenským myšlením.“³³ Začněme však systematicky tím, že nejprve upozorníme nejprve na autora, jehož myšlení inspiruje teologii Gavina D'Costy patrně nejvýrazněji.³⁴ Oním autorem je aristotelsko-tomisticky orientovaný katolický filosof Alasdair MacIntyre.³⁵

Filosofie Alasdaira MacIntyrea poskytla anglosaské teologii několikeroú lekci.³⁶ Na prvním místě to je kritické zhodnocení moderny a teze o selhání moderního způsobu myšlení jako celku. Za druhé se MacIntyreovi podařilo v očích některých teologů rehabilitovat pojem tradice a nasměrovat větší pozornost k otázce dějin. Za třetí důležitou inspiraci lze považovat MacIntyreovo pojetí dialogu různých (filosofických, náboženských) tradic. Obzvláště poslední bod je důležitý. MacIntyreovo pojetí stojí na předpokladu, že porozumět „druhému“ (other) vyžaduje za prvé respektovat odlišnost a specifčnost jeho tradice a za druhé osvojit si jazyk této tradice jako svoji druhou mateřštinu. Teologové navazující na MacIntyrea jsou tak vždy na pozoru před redukcionistickým přístupem k tradicím „těch druhých“ (others), který by nebral v úvahu, jak daná tradice rozumí sama sobě.³⁷ Pokusme se specifikovat, jak jsou tyto inspirace přítomny u D'Costy.

V knize *After Virtue* (1981) MacIntyre prezentuje svoji kritiku moderního myšlení, které označuje jako *osvícenský projekt*.³⁸ Moderní myšlení se podle MacIntyrea pokoušelo přijít s takovým pojetím racionality, která postulovala vlastní objektivitu na základě deklarované neutrality a nezaujatosti žádnou dějinnou, sociální, či náboženskou tradicí. Avšak osvícenský projekt objektivní racionality nejen že nebyl uskutečněn, dokonce byl podle MacIntyrea předem odsouzen k nezdaru, protože od začátku vedl do slepé uličky. V díle *Whose Justice? Which Rationality?* (1988) MacIntyre rozvíjí svůj argument a ostře vystupuje proti možnosti legitimizovat jakékoliv poznání, na základě argumentu, že tato legitimizace vychází z neutrálního a tedy objektivního postoje.³⁹ Podle tohoto filosofa každá rozumem nadaná bytost náleží do nějaké myšlenkové tradice, která formuje její intelektuální život. Tento postoj se projevuje v

³³ G. D'COSTA, *The Meeting of Religions*, s. 1. Ohledně významu slova *moderní* je vhodné poznamenat, že jej v této práci budeme užívat vždy v tom významu, v jakém jej užívá D'Costa. Termín *moderní* u britského autora není synonymem pro termín *současný*, nýbrž označuje specifický způsob (filosofického, vědeckého, ba i teologického) myšlení charakteristický pro období osvícenství a novověku.

³⁴ D'Costovu kritiku pluralismu budeme detailně tematizovat později. Srov. 2.1.1.

³⁵ D'Costa svou návaznost na MacIntyrea vysvětluje na několika místech. Srov. G. D'COSTA, *Theology in the Public Square*, s. 25-39; *Christianity and the World Religions*, s. 117-127; *The Meeting of Religions*, s. 1-13.

³⁶ K přehlednému shrnutí MacIntyreových „lekci“ pro teologii srov. J. VOKOUN, *Postkritický proud v současné angloamerické teologii*, Praha: Vyšehrad, 2009, s. 56-59.

³⁷ Srov. např. J. C. K. GOH, *Christian Tradition Today. A Postliberal Vision of Church and World*, Leuven: Peeters, 2000, s. 77-79.

³⁸ Srov. A. MACINTYRE, *Ztráta ctnosti*, Praha: Oikoumenh, 2004, s. 68-80.

³⁹ MacIntyre se zabývá primárně filosofickou etikou a pokud mluví o legitimizaci, tak má na mysli legitimizaci mravních nároků. V jádru jeho přístupu se tak nachází tvrzení, že nikdo nemůže nárokovat objektivitu svých etických požadavků, na základě přesvědčení, že vycházejí z nezaujaté „ptačí“ perspektivy. Srov. A. MACINTYRE, *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2003; zvláště s. 389-403.

MacIntyreově pojetí poznání, které je podle něj vždy tzv. *tradičně-specifické*. D'Costa tento přístup aplikoval na teologii, jak si ukážeme v následujícím oddílu,⁴⁰ ve kterém se pokusíme vysvětlit D'Costovo pojetí jeho vlastní disciplíny.

Ve svém posledním vlivném díle *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (1990)⁴¹ se filosof MacIntyre vrací k promýšlení a kritice moderny. Osvěcenský projekt však tentokrát dává do souvislosti s postmodernou a také s aristotelsko-tomistickou tradicí. Tyto tři myšlenkové tradice chápe jako různé verze pojetí morálky, epistemologie, ontologie a racionality. Podle MacIntyrea se tyto tři koncepty utkávají v západní civilizaci a vedou spolu „boj“ o interpretaci světa. MacIntyre, který stojí v opozici vůči moderně, se tak shoduje s postmoderní kritikou moderního myšlení. Tento postoj od něj přebírá také D'Costa.⁴² Podle MacIntyrea (a také D'Costy) však postmoderna nepřináší žádné alternativní řešení a zanechává za sebou pouze relativismus.⁴³ MacIntyre se tak utíká k tradici aristotelsko-tomistického myšlení, která podle něj představuje optimální rámec pro konceptuální uchopení problémů současného světa. D'Costa se s MacIntyreovým tomismem zcela neztotožňuje.⁴⁴ Britský teolog chápe svůj přístup jako verzi tzv. *postliberální teologie*.⁴⁵ Odtud také mimo jiné plyne sympatie k postoji – který vychází právě z MacIntyrea – že každý přístup k interpretaci světa, náboženství, teologie, etiky, dialogu, atd., je vždy nutně *tradičně-specifický*. V této souvislosti D'Costa nachází další inspiraci v osobě konzervativního anglikánského teologa a představitele postliberalismu par excellence Johna Milbanka. D'Costa čerpá především z jeho vlivného díla *Theology and the Social Theory* (1990).⁴⁶ Milbank totiž upozorňuje, že západní euroamerická civilizace byla hluboce zasažena nárokem moderní filosofie a vědy, že světu lze správně porozumět pouze v případě, že veškerou zaujatost a závislost na nějaké tradici dáme do závorky. Toto „uzávorkování“ se pak na prvním místě týká (jakékoliv) náboženské víry. Jinými slovy, sekularismus a metodologický agnosticismus se v moderně stal hlavním požadavkem pro dosažení nezaujatého a objektivního poznání. Tato vize osvěcenského projektu pronikla i mezi teology. Není těžké domyslet, že na základě Milbankova vlivu se D'Costa vyslovuje velmi kriticky ohledně

⁴⁰ Srov. 1.2.2.

⁴¹ Srov. A. MACINTYRE, *Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2006.

⁴² Jak jsme naznačili výše, D'Costa dává pluralistickou, respektive celou klasickou typologii teologie náboženství (pluralismus, inklusivismus, exklusivismus) do souvislosti s moderním myšlením. Kritickému vymezení vůči teologii náboženství, kterou D'Costa považuje za produkt moderny, se bude věnovat 2. kapitola této práce.

⁴³ Není naším úmyslem na tomto místě hodnotit postmoderna, je však nutné poznamenat, že D'Costovo pojetí postmoderny je poněkud reduktivní. Britský teolog se kriticky vyrovnává pouze s jedním směrem postmoderního myšlení, který je reprezentován Richardem Rortym a jenž označuje jako *pragmatický postmoderní sekularismus*. Srov. G. D'COSTA, *Christianity and the World Religions*, s. 107-127.

⁴⁴ „Můj vlastní projekt může být identifikován s pozicí načrtnutou MacIntyrem. A to i navzdory tomu, že nejsem zcela tomistou, ale chci vycházet z komplexní tradice římského katolicismu.“ G. D'COSTA, *Theology in the Public Square*, s. 29.

⁴⁵ Srov. např. G. D'COSTA, *Christianity and the World Religions*, s. 8; *Theology and the Public Square*, s. 142-144.

⁴⁶ Srov. J. MILBANK, *Theology and the Social Theory. Beyond Secular Reason*, Oxford: Blackwell, 1990.

fenomenologického studia náboženství,⁴⁷ respektive ohledně neteologického studia náboženství – religionistiky – obecně.⁴⁸

D'Costu tak lze celkem bezpečně zařadit do skupiny současných angloamerických konzervativních autorů,⁴⁹ kteří na jedné straně zastávají v mnoha ohledech tradiční pozice, ale mnohdy nás překvapí svou otevřeností a originálními řešeními aktuálních otázek a problémů.

1.2.2 Pojetí teologie u G. D'Costy

Podle mínění D'Costy má teologie vždy své vlastní místo v rámci určité tradice. Platí tedy, že „veškerá teologie je *tradičně-specifická* (tradition-specific).“⁵⁰ Co tato charakteristika vyjadřuje, se pokusíme zodpovědět na následujících řádcích.

Podstatou autorova sdělení je přesvědčení, že nemůže existovat žádný teolog, který by nebyl formován nějakou specifickou tradicí. Teologie je podle D'Costy vždy závislá na tradici, ze které vychází (církve, denominace, konfese), a je ovlivňována prostředím, v němž se provozuje (např. sekulární univerzita zřizovaná státem, katolická univerzita zaštitovaná církví, teologický seminář určený přednostně k přípravě budoucích kněží, řádové teologické učiliště, výzkumné pracoviště formující akademické pracovníky, atd.). Toto partikulární zázemí formuje způsob teologizování v jeho metodě, předpokladech, záměrech i závěrech.⁵¹

Na druhé straně, přestože je každá teologická tradice specifická v mnoha směrech a jednotlivé teologické tradice se vzájemně liší co do způsobu, jak teologii realizují, existuje zde rovněž důležitý souhlas v základních teologických předpokladech. Tou je autorita Písma svatého jako výchozího kritéria, což je společné křesťanské teologii jako celku. Určité proudy křesťanství se pak odvolávají ještě na další autoritu, případně autority. Pravoslavné církve a katolíci budou v souvislosti s Biblií klást důraz na prvek tradice a také na liturgii jako na autentické místo čtení a interpretace Písma.⁵² V případě katolické teologie vstupuje do hry ještě třetí element. Učitelský úřad církve čili magisterium.

Každá teologická tradice pak operuje s něčím, co D'Costa nazývá *kontrolní prvky víry* (controlling beliefs).⁵³ D'Costa zde má na mysli skutečnost, že veškeré kreativní teologické myšlení se musí poměřovat určitými parametry, které jsou definovány konkrétní specifickou

⁴⁷ Srov. např. G. D'Costa, *Theology in the Public Square*, s. 21-25.

⁴⁸ Poměru mezi teologií náboženství a religionistikou v pohledu Gavina D'Costy se budeme věnovat v oddíle 1.2.4.

⁴⁹ Nejdůležitějšími reprezentanty zajímavých konzervativních směrů současné anglosaské teologie jsou již citovaný John Milbank a dále např. John Webster, Graham Ward, Stanley Hauerwas, Gerard Loughlin a právě Gavin D'Costa.

⁵⁰ G. D'Costa, *Christianity and the World Religions*, s. 3 (mé zvýraznění).

⁵¹ Srov. G. D'Costa, *Christianity and the World Religions*, s. 3-4.

⁵² Ačkoliv Gavin D'Costa se nevyjadřuje restriktivně ve smyslu, že by protestantské církve vyloučily ze svých teologických interpretací prvek tradice, zdá se vhodné na tomto místě explicitně připomenout, že otázka tradice jako teologického východiska je v dnešní době živá i u mnoha teologů vycházejících z protestantské tradice. Srov. I. NOBLE, *Po stopách Božích. Teologie jako interpretace náboženské zkušenosti*, Brno: CDK, 2004, s. 123-126.

⁵³ Srov. G. D'Costa, *Christianity and World Religions*, s. 4.

tradicí. Mezi takové kontrolní mechanismy by mohla být zařazena příslušnost k starobylým vyznáním víry církve nebo výrokům ekumenických koncilů prvního tisíciletí křesťanských dějin. U teologických tradic vzešlých z reformace může roli kontrolního prvku zaujmout také teologický odkaz reformátorů. Zdá se tedy, že D'Costa tu zavádí jiný pojem pro to, co je všeobecně známé pod označením *regula fidei*. Důvod D'Costova neobvyklého terminologického úzu z jeho díla bohužel nevyčteme. Můžeme se domnívat, že autor se chce vyhnout konfrontaci různých pochopení obsahu ustáleného termínu *regula fidei* a zdá se mu přijatelnější používat poněkud vágní, zato však pružné označení *kontrolní prvky víry*, pod které je možné zahrnout ledacos. Výčet kontrolních prvků, respektive obsah *regula fidei*, je totiž podle D'Costy rovněž záležitostí specifčnosti konkrétní tradice.⁵⁴

Termín tradičně-specifická teologie tedy znamená, že neexistuje jedna universální teologie. Existují pouze teologie v plurálu, které jsou historicky podmíněné, které staví na specifickém epistemologickém přístupu konkrétní tradice, a které různým způsobem akcentují rozličné prameny teologického myšlení. Ačkoli se dá říct, že všechny teologie vycházejí ze společného základu trojiny Písmo, tradice, církev/učitelství úřad církve, již interpretace těchto východisek je v každém jednotlivém případě tradičně-specifická. Vyjasňování pojmu „tradičně-specifická“ teologie tak můžeme uzavřít konstatováním, že se jedná o generické označení každé teologie v rámci legitimního teologického pluralismu. Teologie tak vždy navazuje na konkrétní tradici a specifická východiska, která je nutné deklarovat, protože jedině na základě přiznání vlastní tradiční-specifčnosti jednotlivých teologických narativů⁵⁵ je možný otevřený a konstruktivní dialog. Přirozeně se nyní nabízí otázka, co je tradiční-specifčností teologie Gavina D'Costy. On sám o svém teologickém přístupu prohlašuje:

„Jsem římský katolík, který uznává teologii v rámci církevní disciplíny, odpovědnou na prvním místě vůči Bohu (v Jeho zjevení k nám), církvi (tradicím, koncilům, magisteriu, smyslu věřících a rozumu) a konečně, všem ženám a mužům, kteří projevují zájem o to, o co jde církvi.“⁵⁶

Takové vymezení je samozřejmě velmi obecné a z úst katolického teologa nikterak překvapivé. Mnohem konkrétnější perspektivu dostaneme, když nahlédneme do D'Costovy knihy *Theology in the Public Square*, ve které se její autor věnuje otázce teologické metody zevrubně. Mezi osobité epistemologické premisy D'Costovy tradičně-specifické teologie patří *víra* a *modlitba*, především pak modlitba liturgická. Víra podle D'Costy v teologii neplní funkci hypotézy, kterou je třeba následným bádáním potvrdit. Víra v Trojjediného Boha je spíše

⁵⁴ Srov. G. D'Costa, *Christianity and World Religions*, s. 4.

⁵⁵ Pod termínem „narativ“ budeme v této práci myslet komplexní „interpretační systém“, respektive konkrétní hermeneutický přístup ke světu, který vychází ze svých partikulárních (tradičně-specifických) východisek, na jejichž základě usiluje o to, podat co nejlepší výklad skutečnosti.

⁵⁶ G. D'Costa, *Christianity and World Religions*, s. 4.

významný a neodmyslitelný předpoklad, který určuje a utváří teologovo myšlení.⁵⁷ Podobně modlitba má metodologické konsekvence pro teologickou praxi. Autentická teologie je podle D'Costy modlitbou vedena ve třech ohledech. Za první modlitba uvádí teologa do vzájemného vztahu s „předmětem“ teologie (nakolik se ovšem dá mluvit o předmětu), jímž je Trojjediný Bůh. Za druhé život modlitby učí teologa moudrosti a rozlišování. Za třetí modlitba uvádí teologa do živé tradice církve a stává se tak průvodcem teologického bádání.⁵⁸ D'Costův důraz na víru a modlitbu jako součást teologické práce rozhodně nelze chápat jako podřazení intelektuálního úsilí (často velmi náročného) nějakému typu fideistické teologie a už vůbec zde nemáme co dočínění s nabádáním k intelektuální lenosti. D'Costa mluví o víře a modlitbě proto, aby obhájl svůj názor, že autentická teologie je možná pouze jako činnost v rámci společenství církve.⁵⁹ Vymezuje se vůči takovému pojetí, které by teologii chápalo jako sekularizovanou novověkou vědu (*wissenschaft*) pracující primárně pomocí historických, sociologických, psychologických, filologických, literárních a jiných pozitivních vědeckých postupů nezávislých na výše uvedených specifických premisách víry, modlitby a na tomto místě dodejme ještě morální ctnosti.⁶⁰ D'Costa je dokonce skeptický vůči tomu vyučovat teologii na sekulárních, tedy necírkevních univerzitách.⁶¹ Teologie vytržená ze svého eklesiálního prostředí je podle britského teologa neustále vystavena nebezpečí redukce na speciální religionistiku, která se sice zabývá křesťanstvím, ale spíše jako jedním náboženstvím mezi mnoha jinými, než jako dynamickou cestou člověka k Trojjedinému Bohu.⁶²

Autentická teologie je podle D'Costy taková, která vytváří jednotnou křesťanskou vizi světa.⁶³ Tato teologická interpretace universa je ve své metodě formována dynamikou trojiční víry církve, která je v podstatě architektonickým principem celé stavby D'Costovy tradičně-specifické

⁵⁷ Srov. G. D'COSTA, *Theology in the Public Square*, s. 69-73. V tomto ohledu se D'Costa přidržuje anglikánského oxfordského dogmatika Johna Webstera, který je pro změnu ovlivněn Karlem Barthem. D'Costa vychází především z WEBSTEROVA díla *Theological Theology*, Oxford: Caledron Press, 1998, ve kterém jeho autor argumentuje ve prospěch teologických a eklesiálních východisek teologie před antropologickými. To znamená vstupovat do teologické práce již s přiznanou „zaujatou“ teologickou vizí vlastní víry a nikoliv s nárokem na „nezaujatost“. „Webster prezentuje podobnou výzvu (jako tato má kniha) směrem k teologii, ačkoliv svůj argument rozvíjí spíše bárthiánským a reformovaným způsobem než katolickým. Modlitba a kontext církevního společenství jsou pro nás oba živé pojmy, přestože naše církve jsou odlišné.“ G. D'COSTA, *Theology in the Public Square*, s. 71.

⁵⁸ V tomto bodě je D'Costa inspirován Tomášem Akvinským a jeho částí *Sumy teologické*, která pojednává o daru moudrosti a o teologii jako moudrosti (*Summa Theologica* I q. 1 a. 6; II-II q. 45). Srov. G. D'COSTA, *Theology in the Public Square*, s. 126-130.

⁵⁹ D'Costa akcentuje eklesiální rozměr teologie především z toho důvodu, že v Anglii podle něj došlo k zásadní sekularizaci teologie a k jejímu vytržení z církevního prostředí. Tento proces se podle něj projevuje tím, že z Anglických univerzit mizí teologické fakulty a obor teologie je často spojován s religionistikou na filosofických fakultách. „Z královny věd se stal terč posměchu filosofické fakulty.“ Srov. D'COSTOVU kapitolu s výmluvným názvem „Theology's Babylonian Captivity in the Modern University“, in *Theology in the Public Square*, s. 1-37; citace s. 19.

⁶⁰ Srov. G. D'COSTA, *Theology in the Public Square*, s. 17-19.

⁶¹ D'Costa je vedoucím katedry teologie a religionistiky právě na sekulární univerzitě v anglickém Bristolu. Navzdory tomu poněkud paradoxně říká, že „teologie [...] nemůže být adekvátně vyučována a provozována na moderní [sekulární] univerzitě.“ G. D'COSTA, *Theology in the Public Square*, s. 1. Ideálem britského teologa by byla tradičně-specifická, tj. konfesně zaujatá katolická universita, na které by teologie plnila funkci jednotícího prvku veškerého poznání a stala se opět – podobně jako ve středověku – královnou věd. Srov. G. D'COSTA, *Theology in the Public Square*, s. 78, 182, 191-194.

⁶² Srov. G. D'COSTA, *Theology in the Public Square*, s. 112.

⁶³ K D'Costovu pokusu nabídnout alternativu srov. G. D'COSTA, *Theology in the Public Square*, s. 184-195.

teologie.⁶⁴ Dostát všem svým nárokům ohledně pojetí teologie pro britského autora znamená, že se chce opírat o autoritu učitelského úřadu církve a vědomě se pohybovat v magisteriem vytyčených mantinelech. V jeho díle se tento postoj vyznačuje především reflexí dokumentů II. vatikánského koncilu a několika post-koncilních magisteriálních dokumentů, které nějakým způsobem tematizují vztah křesťanství k ostatním náboženstvím, jelikož právě tato problematika je D'Costovým středem zájmu.⁶⁵ Vztah mezi Božím slovem, tradicí a učitelským úřadem církve pak chápe zcela v intencích článku 10 Věřoučné konstituce o Božím zjevení *Dei verbum*.⁶⁶

Tradiční-specifičnost D'Costova přístupu však rozhodně neznamená nějakou autorovu uzavřenost. Svá teologická stanoviska chce poměřovat v celkovém kontextu dnešního pluralitního světa.⁶⁷ Navíc právě s poukazem na tendenci k uzavřenosti se D'Costa kriticky vymezuje vůči postkritické teologii amerického luterána Geoga Lindbecka.⁶⁸ Britský teolog sám sebe řadí mezi tzv. postliberální teology (jako např. Lindbeck, Milbank et. al.), ale vedle samostatně stojících tradičně-specifických východisek akcentuje také jejich vzájemnou interakci se světem. Z výše napsaného vyplývá, že D'Costa přistupuje ke světu skrze perspektivu své tradičně-specifické identity, přesto zůstává otevřen možnosti, že svět, kultura, náboženství, filosofie může zásadně narušit a posléze také proměnit způsob, jak vlastní tradičně-specifická východiska chápat a jak o nich mluvit. Jinými slovy, tradičně-specifická teologie není ahistorická, nýbrž naopak musí brát dějiny velmi vážně.⁶⁹ Pro teologa je proto dobré, ba dokonce nutné, zabývat se okolním světem, jelikož jej to vždy vede k promýšlení svého vlastního postoje mnohdy ze zcela nových perspektiv. To jej vede k tomu, aby se zamýšlel nad metodou teologie náboženství a hledal její pozici v rámci celku systematické teologie. Proporcionální vztah teologie náboženství k celku teologického myšlení bude tématem následující podkapitoly.

⁶⁴ Srov. G. D'COSTA, „Response to Ian Markham“, *Conversations in Religion & Theology* 4 (2006), s. 161.

⁶⁵ Mezi dokumenty II. vatikánského koncilu jsou D'Costovými primárními prameny: Dogmatická konstituce o církvi *Lumen gentium* (LG), Dekret o misijní činnosti církve *Ad gentes* (AG), Deklarace o poměru církve k nekřesťanským náboženstvím *Nostra aetate* (NAe) a Deklarace o náboženské svobodě *Dignitatis humanae* (DH). Z dokumentů post-koncilních se D'Costa nejčastěji odvolává na encykliku Jana Pavla II. *Redemptoris missio* (RM) z roku 1990. Vedle toho významně čerpá také z dokumentu Kongregace pro nauku víry *Dominus Iesus* (DI), který byl publikován v roce 2000 a dokumentu Papežské rady pro mezináboženský dialog *Dialog a hlásání* z roku 1991.

⁶⁶ „Je tedy zřejmé, že posvátná tradice, Písmo svaté a učitelský úřad církve jsou podle moudrého Božího rozhodnutí tak spolu spojeny a sdružené, že jedno bez druhých dvou nemůže být, a že všichni tři činitelé zároveň, každý svým způsobem pod vlivem jediného Ducha svatého přispívají účinně ke spáse duší.“ DV, čl. 10. „Beru tradici vážně [...] jedině skrze tradici máme Bibli a jedině skrze autoritu církve máme Bibli a tradici. Je zde tedy skutečný a dynamický vztah mezi Bibli, tradicí a magisteriální autoritou.“ G. D'COSTA, *The Meeting of Religions*, s. 100.

⁶⁷ „Chci zůstat pozorný ke všem interpretačním rámcům (což mě dělá postmoderním), rovněž se chci vztahovat ke všem kontextům (což mě činí moderním) a všeobecná tvrzení chci činit z pozice partikulárního křesťanského narativu (což mě dělá pre-moderním křesťanem).“ G. D'COSTA, *Christianity and World Religions*, s. x.

⁶⁸ Srov. G. D'COSTA, *Theology in the Public Square*, s. 142-144. D'Costa namítá Lindbeckovi, že jeho teologická metoda je poněkud jednosměrná. Postupovat primárně od tradičně-specifických východisek směrem ke světu je podle D'Costy správné, avšak podle britského teologa nelze přehlížet, že i vnější svět má co říct křesťanskému teologovi.

⁶⁹ Srov. G. D'COSTA, *Theology in the Public Square*, s. 143.

1.2.3 Vztah teologie náboženství k celku systematické teologie

D'Costa podává následující definici systematické teologie:

„V tradičním pohledu to je snaha představit a vylíčit centrální témata křesťanského učení [...] jimiž jsou Bůh, stvoření, hřích, Kristus, Duch svatý, milost, spása, církev a poslední věci člověka. Tento výklad, který vychází z Písma a/nebo tradice a/nebo magisteriální autority musí být srozumitelný situaci a kontextu současného světa. Hermeneutický kruh, v jehož rámci operuje systematická teologie, tak zahrnuje *křesťanskou tradici a současný svět*.“⁷⁰

D'Costa se domnívá, že systematická teologie se nachází v „zajetí“ evropského myšlení, a volá po její emancipaci. Tuto kritiku britského teologa je nutné ozřejmit a vysvětlit. Za prvé, z D'Costovy definice je patrné, že za základ a výchozí bod systematiko-teologického uvažování považuje jednoznačně text Bible, tradici a v rámci své příslušnosti ke katolické církvi neopomíjí ani autoritu učitelského úřadu církve. Za druhé, D'Costa při zkoumání uvažování významných teologů 20. století (jmenuje například: Bartha, Rahnera, Schillebeeckxe, Lonergana, Congara, Balthasara) dochází k přesvědčení, že systematická teologie posledních desetiletí vedle svých klasických pramenů bere vážně také výzvy a otázky, které zaznívají z pozic sekulárního světa, ateismu, vědy, novověké filosofie, zkrátka moderního západního myšlení. Vedle klasického moderního myšlení Kanta, Hegela, Marxe, Einsteina a mnoha dalších bývá podle D'Costy teologie tematizováno ještě myšlení židovské. Zde je však zájem teologie motivován do velké míry tragédií Shoa, která konfrontovala křesťanství s řadou palčivých otázek.⁷¹ Budeme-li však sledovat jména židovských myslitelů, se kterými křesťanská teologie vstoupila do dialogu – např. Buber, Lévinas, Flusser – zjistíme, že se nacházíme opět v tradici moderního západního myšlení.

Systematická teologie, která podle D'Costovy definice plní funkci základní interpretace křesťanského poselství, tak stojí na dvou pilířích: (a) vnitřní křesťanský narativ založený na psaných i nepsaných pramenech víry; (b) vnější aréna moderního světa, do něhož křesťanství vstupuje, s nímž se konfrontuje a kde se realizuje. Domnívám se, že většina teologů by s těmito partnery dialogu, tj. *křesťanství* a *moderní svět*, v zásadě souhlasila. D'Costa však právě zde pozvedá prst a se vši vážností se táže: „Je toto skutečně realita? Opravdu se křesťanská teologie zabývá pouze dějinami západoevropského myšlení? Nacházíme snad ve světě vedle křesťanů už jen vědce, ateisty a Židy?“ A sám si odpovídá: „Aniž bych chtěl jakkoliv negovat důležitost těchto *loci theologici*, chtěl bych připomenout, že svět je přeci obydlen také muslimy, hinduisty, buddhisty, stoupenci nových náboženských hnutí, vyznavači kmenových náboženství, vyznavači zoroastrismu, sikhy a mnoha dalšími náboženskými skupinami[.]“⁷² D'Costa chce říci to, že ačkoliv se ve všech kulturách, které byly a jsou formovány některým z těchto náboženských směrů,

⁷⁰ G. D'Costa, „The End of Systematic Theology“, *Theology* 95 (1992), s. 324.

⁷¹ Srov. G. D'Costa, „The End of Systematic Theology“, s. 325-326. K reflexi tragedie holocaustu z hlediska katolické církve srov. MTK, *Paměť a smíření. Církev a viny minulosti*, Praha: Katolický týdeník s.r.o., 2000, s. 43-44.

⁷² G. D'Costa, „The End of Systematic Theology“, s. 326-327.

setkáme samozřejmě jak s ateisty, tak s vědci, nebo sekulárními občany ovlivněnými západním moderním myšlením, přece jen zde nacházíme množství partikulárních tradic a vůči křesťanskému poselství alternativních narativů, které tváří v tvář křesťanství, a systematicko-teologickému bádání především, kladou podstatné otázky.

Pokud se na tomto místě zamyslíme třeba nad příkladem z oblasti trinitární teologie, budeme muset dát D'Costovi pravděpodobně za pravdu. Mnohé trinitologické manuály berou v potaz námitky a kritiku osvícenské a moderní filosofie ke konceptu osoby. Ve svém výkladu pak podávají odpověď na vyslovenou kritiku a rozvíjejí křesťanské pochopení osobního Boha. Moderní filosofie je tak přizvána jako partner systematické teologie.⁷³ Něco podobného již tak jednoznačně neplatí o námitkách a kritice ze strany světových náboženství. Málokterá učebnice trinitologie zohledňuje díla židovských a islámských filosofů a jejich argumentaci ve prospěch Boží jednoty/jedinosti. Ještě méně zmínek bychom našli o non-teistických myšlenkách theravádového buddhismu, se kterými by se křesťanský trinitární teismus taktéž měl vyrovnat.

Systematická teologie provozovaná v nábožensky pluralitním světě zkrátka podle D'Costy opomíjí nejednoho důležitého partnera a prostor své práce zužuje. „Hermeneutická spirála systematické teologie by neměla obsahovat pouze Bibli, tradici a učitelské autority *plus* moderní svět definovaný vědci a ateisty. Systematická teologie by měla stejně tak zohlednit perspektivu hinduisty nebo buddhisty.“⁷⁴

Světová náboženství jako *locus theologicus* nemají vést systematické teology k vytvoření nějakého náboženského esperanta nebo globální teologie zbavené všech tradičně specifických charakteristik. Požadovat totiž, aby křesťanská nauka a řeč o Bohu byla srozumitelná také muslimům, židům, atd., je podle D'Costy něco naprosto jiného, než požadovat, aby taková řeč byla ostatními náboženstvími také akceptována.⁷⁵ Nejde však ani o pokus vytvořit novou jednostrannou apologetiku. Požadavkem britského teologa je spíše to, aby kritika a námitky, které přicházejí na adresu křesťanství ze strany světových náboženství, byly teology přijaty jako výzva. Systematičtí teologové by měli konfrontovat své „mluvení“ o Bohu také s kritikou a otázkami kolegů teologů – vyznavačů jiných náboženství. Systematická teologie pro třetí tisíciletí tak musí studovat vedle pramenů křesťanství a moderního myšlenkového kontextu také dějiny náboženského myšlení a taktéž jeho současné podoby.⁷⁶ Logicky se nabízí otázka, jak si D'Costa představuje proporcionální poměr mezi teologií a srovnávacím studiem náboženství.

⁷³ Pospíšil ve své trinitologii tematizuje především filosofii Hegela, Pascala, Feuerbacha a Heideggera. Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Jako v nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie*, Praha – Kostelní Vydří: Krystal OP – KNA, 2007, s. 332-346; 430-439. Walter Kasper věnuje téměř celou první část své trinitologie kritickému dialogu s ateismem a dalšími otázkami, na které upozornili především moderní filosofové. Srov. W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1995, s. 29-150.

⁷⁴ G. D' COSTA, „The End of Systematic Theology“, s. 331.

⁷⁵ Srov. G. D' COSTA, „The End of Systematic Theology“, s. 329.

⁷⁶ „Pokud systematická teologie vyžaduje vedle znalosti biblistiky, patristiky, církevních dějin, také znalost západní filosofie [...] musí nějakým způsobem zohlednit také světová náboženství. Tím nechci říct, že je nutné měnit způsob, jakým je religionistická látka v současnosti na teologických fakultách vyučována. Nicméně je třeba, aby se křesťanští teologové zabývali studiem nekřesťanských náboženství systematickým způsobem.“ G. D' COSTA, „The End of Systematic Theology“, s. 332.

1.2.4 Vztah mezi teologií náboženství a religionistikou

Z hlediska myšlenkového kontextu západní civilizace je možné o religionistice jako srovnávací vědě o náboženství možné mluvit až v souvislosti s novověkem.⁷⁷ Do té doby bylo zabývání se nekřesťanskými náboženskými tradicemi výhradní doménou křesťanské teologie. Ta nahlížela ostatní náboženské tradice vesměs jako hereze, porušení pravého náboženství a nedokonalé náboženské projevy hříchem porušeného člověka.⁷⁸ Vznik religionistiky měl nahradit zaujatý křesťanský pohled na ostatní náboženství a manifestovat vítězství objektivní vědy i na poli zkoumání fenoménu náboženství.⁷⁹ Ambicí neteologického studia náboženství bylo podat adekvátní, plausibilní a především objektivní výklad veškeré problematiky spojené právě s náboženstvím. Avšak podle Gavina D'Costy „problém spočívá v tom, že novověcí vědci bádající v oblasti náboženství sice nabízejí jiný přístup, nicméně ten je stejně tak sentimentálně zaujatý a rozhodně nikoliv objektivní.“⁸⁰ Britský teolog objevuje v dobách počátků religionistiky dvě základní tendence.⁸¹ Za prvé nachází myslitele, kteří k náboženství přistupují apriorně jako k ilusi a nevědomosti předvědeckého člověka. Tento směr, do něhož řadíme například Durkheima, Freuda, nebo Junga, pojmenovává jako *ideologický sekularismus* ve vztahu k náboženství. Druhou skupinu představují ti, kteří se rozhodli pro zkoumání náboženství užívat pozitivistických vědeckých metod (předně historické kritiky a různých filologických a literárně-vědných postupů), což mělo vést k nezaujatému vědeckému pohledu na náboženství. Tuto školu reprezentuje na jedné straně zakladatel *Religionwissenschaft* Fridrich Max Müller a jeho následovníci (dnes např. Donald Weibe) a na druhé straně řada původním povoláním teologů jako například Rudolf Otto, Wilhelm Schmidt, či Nathan Soderblom. D'Costa přístup této skupiny označuje jako *principiální sekularismus* ve vztahu k náboženství. Specifickou podskupinou principiálního sekularismu se v pozdější době D'Costovi jeví být fenomenologická metoda *epoché*, tj. uzávorkování vlastního náboženského předporozumění, což má umožnit opět nezávislý a nezaujatý přístup k náboženským tradicím.⁸² Závěr, který z předložených údajů pro britského teologa plyne, spočívá v tom, že religionistika není neutrální a objektivní způsob studia náboženství, nýbrž právě naopak zaujatý sekulární postup, který je zcela záměrně stavěn do protikladu vůči přístupu teologickému. Toto konstatování se vztahuje k problematice studia fenoménu náboženství obecně i konkrétních náboženských tradic.

⁷⁷ Srov. T. BUBNÍK, *České bádání o náboženství ve 20. století. Možnosti a meze*, Červený Kostelec: Pavel Mervart 2010, s. 17-34.

⁷⁸ Viz například výroky Jana Damašského o islámu jako „herezi Izmaelitů“. Srov. JAN DAMAŠSKÝ, *De Haeresibus*, PL 94, col. 763-773.

⁷⁹ Tímto směrem se ubírá článek K. WERNER, „K metodologii studia náboženství“, *Religio* 1 (1993), s. 7-26; srov. zvláště s. 25.

⁸⁰ G. D'Costa, *Christianity and the World Religions*, s. 94.

⁸¹ K tomu srov. G. D'Costa, *Christianity and the World Religions*, s. 91-102.

⁸² K obšírné kritice fenomenologické metody srov. G. D'Costa, „The Tyranny of the Secular Imagination“, in J. C. Hawley (ed.), *Through a Glass Darkly. Essays in the Religious Imagination*, New York: Fordham University Press, 1996, s. 177-193.

Novověké nahrazení zaujatého pohledu křesťanské teologie bylo podle D'Costy v důsledku nahrazeno zaujatým pohledem sekularismu.⁸³

Z tohoto důvodu se každý pokus o neutrální výzkum v oblasti náboženství D'Costovi jeví jako pochybný.⁸⁴ Nezáleží přitom na tom, zda se pod slovem neutrální skrývá požadavek uzávorkování vlastního životního či náboženského přesvědčení vědce, nebo přijetí „vědeckých“ metod. Nezaujaté studium náboženství je podle britského teologa ve skutečnosti pouhá maska jiného životního přesvědčení.⁸⁵

Na druhé straně, D'Costa není odpůrcem toho, aby religionistická témata zaujímal v teologickém bádání stále výraznější pozici. V předchozím oddíle jsme se snažili ukázat, jak britský autor argumentuje dokonce ve prospěch tvrzení, že světová náboženství představují privilegované *loci theologici* pro systematickou teologii. Problém není tedy otázka: *Proč* studovat vedle křesťanské teologie ještě ostatní náboženské tradice? Nýbrž je třeba se ptát: *Jak* by teolog měl studovat problematiku světových náboženství?⁸⁶

Proti „neutrálním“ neteologickým způsobům akademického studia náboženství, které považuje za výstup osvícenského a moderního myšlení, staví britský teolog názor, že je třeba aplikovat přístup, který se nevzdává své tradiční specifičnosti.⁸⁷ Teolog by tak měl nekřesťanská náboženství studovat teologicky. D'Costa totiž vychází z předpokladu, že: „křesťanský narativ vykládá a popisuje svět, spíše než svět vstřebává a vykládá křesťanský narativ.“⁸⁸ Britský teolog se tak v tomto bodě potkává s postmoderním myšlením ohledně neredukovatelné partikulárnosti jednotlivých konkrétních narativů a požaduje vytvoření postmoderního studia náboženství uvnitř teologie, respektive bychom mohli říct, že volá po vyučování a ustanovení *teologické religionistiky* na teologických fakultách.⁸⁹ Takové studium by podle D'Costy mělo zcela jednoznačně vycházet

⁸³ „Pokouším se ukázat, že skutečně došlo k nahrazení jednoho náboženství náboženstvím jiným – novým náboženstvím sekularismu.“ G. D'Costa, *Christianity and the World Religions*, s. 102.

⁸⁴ Srov. G. D'Costa, „The End of Theology and Religious Studies“, *Theology* 99 (1996), s. 343-345.

⁸⁵ Vlámský fundamentální teolog Lieven Boeve v tomto ohledu vyjadřuje podobnou myšlenku jako D'Costa a rovněž ostře vystupuje proti moderním tendencím vytvořit nezaujatý vědecký/náboženský meta-narativ, který nemá v konečném důsledku jinou funkci než přemostit konflikt pravdivostních nároků jednotlivých tradic. Podle Boeveho je namísto *meta-narativu*, třeba hledat *open-narativ*. Otevřený přístup křesťanů k ostatním náboženstvím, jehož charakteristikou jest naslouchání druhým a setkání s nimi v jejich jinakosti. Srov. L. BOEVE, *Interrupting Traditions. An Essay on Christian Faith in a Postmodern Context*, Louvain – Dudley, MA: Peeters – W. B. Eerdmans, 2003, s. 163-178. D'Costa jde přeci jen o trochu dál a domýšlí to, co Boeve naznačuje pouze implicitně. Boeve pouze charakterizuje kontext, zatímco D'Costa rozvíjí metodu teologie náboženství. Té se bude věnovat 3. kapitola této studie.

⁸⁶ Srov. G. D'Costa, „Theology and Religious Studies or Theology versus Religious Studies“, in D. L. Bird, S. G. Smith (eds.), *Theology and Religious Studies in Higher Education. Global Perspectives*, London: Continuum, s. 44-54.

⁸⁷ V tomto ohledu D'Costa navazuje na dílo filosofa A. MacIntyry, který vystupuje proti názorům ohledně neutrality a universality racionálního myšlení a argumentuje ve prospěch tradiční specifičnosti jakéhokoliv (filosofického, morálního, náboženského) tázání. Srov. 1. 2. 1.

⁸⁸ G. D'Costa, „The End of Theology and Religious Studies“, s. 346.

⁸⁹ *Teologická religionistika* je termín českého protestantského teologa Pavla Hoška, který jej užívá naprosto synonymicky s termínem *teologie náboženství*. Hošek tuto disciplínu považuje za teologickou interpretaci náboženství, která nepokrytě vychází ze své specifické interpretace světa z pohledu víry. Teologie tak v intencích svého základního programu *fides quaerens intellectum* neprovádí pouze komparaci jednotlivých náboženství, ale dovoluje si vynášet taktéž kritické soudy o nekřesťanských náboženských systémech. Pro Hoška je takový postup naprosto legitimní. Srov. P. HOŠEK, „Teologie náboženství (teologická

z tradiční specifičnosti křesťanské víry. Nicméně požadavek, vycházet při teologické interpretaci náboženství z partikulární křesťanské identity, se může zdát jako návrat k tomu, vůči čemu se pokusila vymezit právě religionistika. Neznamenaloby to opět redukování nekřesťanských náboženství na hereze, či deformované podoby jediného pravého náboženství? Podle D'Costy nikoliv. Teologická religionistika totiž znamená, že:

„studium jiných náboženských tradic by mělo být nedílnou součástí křesťanského narativu (resp. systematické teologie) a zároveň by mělo zabezpečit prostor, ve kterém jiný bude zůstat autenticky Jiným.“⁹⁰

Pokud výchozím bodem křesťanské reflexe náboženských tradic bude specifická interpretace vlastní tradice, pak podle D'Costy nebude docházet k redukcionismu a přeznačování tradice druhého. D'Costa si je vědom, že jeho interpretace nekřesťanských náboženství, bude vždy interpretací vnějšího pozorovatele. Za důležité ovšem britský teolog považuje, aby jako vnější pozorovatel pracoval vždy s deskriptivním materiálem, který mu podávají samotní vnitřní pozorovatelé, kteří interpretují vlastní náboženství. Druhému je tak ponechán zcela stejný nárok na vlastní tradiční specifičnost, právo promluvit sám za sebe. Křesťanství to umožní otevřenou konfrontaci s kritikou, kterou vůči němu směřují ti druzí.⁹¹ Je samozřejmě možné, že vyznavač určitého náboženství se v interpretaci vnějšího křesťanského pozorovatele nerozpozná. Nicméně právě postup, že vnější interpret nejprve „naslouchal“ tomu, kdo v interpretované náboženské tradici žije, otevírá možnost vzájemného obohacování. Ten, který je uvnitř, nejen že učí vnějšího pozorovatele o své tradici, on se od něj může dokonce naučit i něco o sobě samém. Platí to i obráceně. Křesťanský teolog se může něco naučit od interpretací křesťanství, které nachází u vyznavačů jiných náboženství, kteří v tomto případě jsou v roli vnějšího pozorovatele křesťanského náboženství.

1.2.5 „Náboženství“ jako předmět teologické reflexe

Z předchozího textu vyplývá, že Gavin D'Costa považuje teologickou reflexi nekřesťanských náboženství za podstatnou výzvu pro současnou systematickou teologii. Je ovšem

religionistika) jako věda“, in P. Gallus, P. Macek (eds.), *Evangelická teologie pod drobnohledem*, Brno: CDK, 2006, s. 59-68. D'Costa sám často užívá termín *theological religious studies*, což lze přeložit právě jako *teologická religionistika*. (Srov. např. G. D'COSTA, *Theology in the Public Square*, s. 133, 145-146, 176, 216.) Tento pojem není u britského teologa naprostým ekvivalentem k pojmu *theology of religions*, tedy *teologie náboženství*. Polem zájmu teologické religionistiky jsou otázky ohledně interpretace konkrétních náboženských tradic v rámci komplexní disciplíny teologie náboženství. Co do metody teologického studia náboženských tradic se však postoj britského autora ve zmíněných základních obrysech shoduje s tím, co pod daným termínem rozumí Hošek.

⁹⁰ G. D'COSTA, „The End of Theology and Religious Studies“, s. 347.

⁹¹ „Jelikož křesťanství vyzývá ke kritickému zkoumání *každé* lidské kultury, musí být světová náboženství neopominutelným předmětem zájmu teologie. Tento zájem teologie o jiná náboženství však vyžaduje, aby jim bylo porozuměno nejlepším možným způsobem jakoby *zevnitř*, respektive po způsobu, jak vyznavači jiných náboženství rozumí sami sobě. Teprve poté může následovat interpretace *vnějšího* pozorovatele.“ G. D'COSTA, *Christianity and the World Religions*, s. 93.

potřeba se tázat: Co podle britského teologa má vlastně být předmětem takové reflexe? Pojem „náboženství“ v dějinách teologie (i jiných akademických disciplín) nabýval různých, mnohdy si odporujících významů.⁹² D’Costa si uvědomuje, že „velmi důležitou otázkou je, jak ‚my‘ vnímáme ‚náboženství‘, protože pokud se křesťanská teologie má konfrontovat právě s náboženstvími, tak je potřeba vyjasnit, co náboženství vlastně jsou.“⁹³ Britský teolog proto považuje za nutné zabývat se důkladně pojmem „náboženství“ a jeho významem. V knize *Christianity and the World Religions* věnuje rozsáhlý prostor výkladu, ve kterém se snaží ozřejmit, že porozumět dnes pojmu náboženství může být v mnoha ohledech problematické.⁹⁴ Následující slova britského teologa poukážou k tomu, kde se podle něj ono jádro problému nachází.

„[N]áboženství je vynálezem 16. století [...] počínaje 18. stoletím se stalo spíše produktem evropské představivosti, než setkáním s alternativním způsobem moci a disciplíny. Od 20. století se náboženství stalo svým vlastním stínem, neboť mu byla přidělena role výhradně soukromá a nikoliv již veřejná politická role.“⁹⁵

Na pozadí této provokativní teze se D’Costa pokouší rozkrýt moderní dějiny pojmu náboženství, aby mohl v druhém kroku podat svou vlastní, proti modernímu pohledu se vymezující definici. Podle D’Costy je možné od doby novověku nalézt dvě protikladné interpretace pojmu náboženství. Za prvé se jedná o *sekulární interpretaci*.⁹⁶ Její základní tezí podle D’Costy zní, že náboženství je primárně vnitřní záležitost každého konkrétního jednotlivce, respektive veřejný charakter náboženství se považuje za nebezpečný. Tato moderní interpretace staví na názoru, že v důsledku novověkých náboženských válek je nežádoucí, aby náboženství sehrávalo ve veřejném, politickém a kulturním kontextu jakoukoliv roli. Garancí svobody, včetně svobody náboženského vyznání, je sekularizace a odsunutí náboženství do sféry vnitřního zbožného citu jednotlivce. V moderní (po)osvícenské době, kdy tento názor zaznívá, dochází podle D’Costy poprvé k aplikaci pojmu náboženství jako generického označení pro vnitřní (duchovní) pohnutky člověka. Na rozdíl od tohoto moderního pojetí, středověk pojem náboženství aplikoval přesně opačně na vnější aspekty konání člověka a celé společnosti.⁹⁷ Poprvé v novověku se náboženství začalo chápat jako něco obecného, co je na úrovni vnitřní zkušenosti jednotlivce v zásadě stejné. Rozdíl mezi náboženstvími se poprvé začal chápat pouze jako kulturně podmíněné vyjádření této vnitřní

⁹² Pro přehled různých definic pojmu náboženství viz např. dílo českého protestantského biblisty a religionisty Jana HELLERA, *Nástin religionistiky*, Praha: Kalich, 1988, s. 12-16.

⁹³ G. D’COSTA, *Christianity and the World Religions*, s. xi.

⁹⁴ Srov. G. D’COSTA, *Christianity and the World Religions*, s. 55-102.

⁹⁵ G. D’COSTA, *Christianity and the World Religions*, s. 57-58.

⁹⁶ K následujícímu popisu sekulární interpretace pojmu náboženství srov. G. D’COSTA, „Modernity’s Story about Religions“, in *Christianity and the World Religions*, s. 58-73.

⁹⁷ Rozdíl mezi pojetím náboženství ve středověku a v moderně je hlavním tématem polemiky Gavina D’Costy s Wilfriedem C. Smithem. Smith považuje moderní pojetí náboženství jako vnitřní zbožnosti za správné a *de facto* pojetí tradiční. Své domnění chce podpořit odvoláním se na takové autority, kterými jsou Augustin a Tomáš Akvinský. D’Costa se však snaží ukázat, že Smith oba velké teology dezinterpretuje. Na základě práce s prameny Augustina a Tomáše britský teolog ukazuje, že pojetí náboženství jako zbožného vnitřního citu, nemůže u těchto velíků dějin teologie, hledat oporu. Srov. G. D’COSTA, *Christianity and the World Religions*, s. 71-73.

zkušenosti. V takové situaci bylo podle D'Costy možné zrození neteologického studia náboženství – tj. religionistiky, která uplatňuje metody spíše historické, antropologické, sociologické, atd. Tuto moderní interpretaci lze shrnout jako posun od nenávisných náboženských válek k náboženské svobodě v pluralitní sekulární společnosti.

Podle D'Costy však existuje ještě jiná, značně odlišná perspektiva na vývoj pojmu náboženství v novověku – *postliberální interpretace*.⁹⁸ Zastánci tohoto pohledu se domnívají, že k sekularizaci společnosti a privatizaci náboženství došlo nikoliv z touhy zabránit napříště náboženským válkám. Pravý důvod je třeba hledat ve vzniku nezávislých národních států. Politická moc nechtěla mít v náboženství, respektive v náboženských institucích, konkurenci, a proto byla náboženská víra redukována na pouhou vnitřní zbožnost. D'Costa tento postliberální postoj, ke kterému se sám hlásí, podkládá examínací některých novověkých filosofů (Locke, Hobbes, Rousseau) a jejich filosoficko-politických děl. Závěr této alternativní interpretace je tedy v tom, že náboženská víra byla postupně vytlačena para-religiózním příběhem sekulárního moderního myšlení.

Jaké však D'Costa nabízí pozitivní vymezení pojmu náboženství? Jak máme dnes rozumět pojmu náboženství správně? Za prvé náboženství není pouze vnitřní záležitost jednotlivce. A za druhé náboženství není ani pouhý *souhrn* idejí, doktrín, teologických a spirituálních textů, obřadů, etických pravidel atd. Náboženství je *komplexní životní praxe*, která vychází z dynamiky propojení nauky a teologie s liturgií, etikou, atd.⁹⁹ D'Costa vidí náboženství jako kulturní rámec, který je specifickým hermeneutickým systémem, který se pokouší interpretovat celý svět (i.e. vše co jest) a tímto způsobem tvaruje identitu svých vyznavačů.¹⁰⁰ Náboženství je velmi komplexní skutečnost, která zahrnuje mnoho rozličných aspektů. Modlitba, nauka, rituál, etická pravidla, spiritualita, atd., jsou různé aspekty komprehensivního celku náboženství.¹⁰¹ Všechny prvky jednoho konkrétního náboženství spolu souvisí a nemohou být od sebe oddělovány. Osamocený aspekt vytržený z konkrétní náboženské tradice totiž podle D'Costy pozbývá srozumitelnosti a dokonce přichází o

⁹⁸ K následujícímu srov. G. D'COSTA, „An Alternative: The Secular Construction of the Sacred Modernity as the Establishment of a New Ruling Religion“, in *Christianity and the World Religions*, s. 74-101.

⁹⁹ „Náboženství nejsou pouze doktrínální entity, ale spíše komplexní tradice, které zahrnují nauku, praxi, liturgické dění, rituál, atd.“ G. D'COSTA, „Whose Objectivity? Which Neutrality? The Doomed Quest for a Neutral Vantage Point from which to Judge Religions“, *Religious Studies* 29 (1993), s. 80.

¹⁰⁰ Srov. G. D'COSTA, *Christianity and the World Religions*, s. 53. D'Costovo postliberální pojetí náboženství, můžeme pravděpodobně dát do souvislosti s tzv. *kulturně-lingvistickým* přístupem k náboženství, se kterým je nejvýrazněji spojen americký antropolog Clifford Geertz, který definoval náboženství následovně: „[N]áboženství je: 1) systém symbolů, které 2) v lidech ustavují silné, pronikavé a dlouhotrvající nálady a motivace tím, že 3) formulují pojmy obecného řádu bytí a 4) obdařují tyto pojmy takovým nádechem skutečnosti, že 5) se tyto nálady a motivace zdají jedinečně realistické.“ C. GEERTZ, *Interpretace kultur*, Praha: Slon, 2000, s. 106-107.

¹⁰¹ Způsob jakým D'Costa rozvíjí svůj vlastní pokus o definici náboženství má blízko k americkému luterskému teologovi Georgeovi Lindbeckovi, kterého můžeme považovat za jednoho ze zakladatelů postliberální teologie vůbec. Lindbeck náboženství definuje následovně: „Náboženství jsou komprehensivní interpretativní schémata obvykle se vyjadřující v mýtech nebo příbězích, které jsou silně ritualizované a jako takové strukturují lidskou zkušenost a porozumění vlastnímu já i okolnímu světu.“ G. LINDBECK, *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in Postliberal Age*, Philadelphia: The Westminster Press 1984, s. 32.

svůj vlastní význam. Náboženství nezaujímá pozici abstraktního filosofického problému, ale je spíše performativní a dynamický činitel, který formuje pohled člověka na svět.¹⁰²

Uzavřít tento bod naší reflexe znamená konstatovat, že D'Costa nám sice předkládá originální přístup, jak mluvit o náboženství, ale zároveň také přístup diskutabilní. Ostatně, to by se dalo vztáhnout na všechna témata D'Costovy teologie, o kterých jsme pojednávali v této kapitole. Po našem letném seznámení s dílem a teologickým profilem Gavina D'Costy tak můžeme usoudit, že se setkáváme s autorem zajímavým a do jisté míry provokativním. Obraťme proto nyní pozornost k některým konkrétním problémům teologie náboženství, které D'Costa ve svém rozsáhlém díle řeší. V následující kapitole pojednáme o D'Costově klasifikaci různých teologických přístupů k nekřesťanským náboženstvím. Ve třetí kapitole potom představíme D'Costovu vizi trinitárně orientované teologie náboženství.

¹⁰² Srov. G. D' COSTA, *Theology and Religious Pluralism*, s. 60-64. Podobnou perspektivu na náboženství zaujímá i český protestantský teolog Jaroslav Vokoun. „Podobně jako jazyk a kultura je to společenský fenomén, který spíše formuje subjektivitu jednotlivce, než by byl její manifestací.“ J. VOKOUN, *K rekonstrukci teologie po konci novověku. Postkritický přístup*, České Budějovice: Jihočeská universita v Českých Budějovicích, 2008, s. 70.

2. Kontext teologie náboženství

Při hledání adekvátní odezvy na výzvy a závažné otázky, které před křesťanství postavila (a dodnes staví) přítomnost nekřesťanských náboženství, vykristalizovala celá řada přístupů, které se o takovou odpověď pokoušejí. Existuje mnoho typů klasifikací, jenž se snaží všechny teologické modely utřídit a zahrnout pod společné jmenovatele.¹⁰³ Pro účely této kapitoly i celé práce se přidržím klasické trojčlenné typologie *exklusivismus*, *inkluzivismus*, *pluralismus*. Je pravdou, že tato klasifikace vznikla jako výstup spekulací o spáse nekřesťanů, což rozhodně nevyčerpává tematické zaměření teologie náboženství.¹⁰⁴ Zdá se však, že zmíněné termíny jsou všeobecně známé, běžně používané v odborné literatuře¹⁰⁵ a nesou s sebou určitou představu toho, s čím máme dočinění. Druhý a zásadní důvod lze spatřovat v tom, že Gavin D'Costa používá ve svých pracích právě tuto typologii,¹⁰⁶ ačkoliv k ní zaujímá kritické stanovisko.

Všechny tři zmíněné klasické způsoby vymezení vztahu křesťanství k ostatním náboženstvím jsou pokusy zaujmout pozici mezi dvěma základními axiomy křesťanské víry, které jsou ve vzájemném napětí. Na jedné straně jde o vyznání jedinečnosti Ježíše Krista, Pána a Spasitele, ve kterém se Bůh zjevil a uzavřel s lidmi novou smlouvu, což podtrhuje nárok na *partikularitu* křesťanství. Na straně druhé jde o skutečnost Boží lásky ke každému člověku a vůle spasit všechny lidi, což zdůrazňuje *universalitu* Boží milosti. Ti, kteří akcentují spíše první, se nacházejí blíže eksklusivistickému paradigmatu, zatímco podporovatelé druhého mají blíže k pluralismu. Mezi krajními pozicemi se nachází inkluzivismus.

V rámci jednotlivých přístupů se vyskytuje legitimní různorodost a názorová rozmanitost. Například teologie náboženství K. Rahnera se ve svých základních východiscích transcendentální antropologie výrazně liší od fenomenologicko-historického postoje W. Pannenberg, přesto je

¹⁰³ Např.: Kristus proti náboženstvím, Kristus v náboženstvích, Kristus nad náboženstvími, Kristus spolu s náboženstvími; christologie exklusivní, christologie inkluzivní, universum teocentrické s christologií normativní, universum teocentrické s nikoliv normativní christologií; eklesiocentrismus, christocentrismus, teocentrismus; exklusivismus, inkluzivismus, pluralismus. Pro přehledný souhrn různých pokusů o klasifikaci srov. MTK, *Křesťanství a ostatní náboženství*, Praha: Krystal OP, 1999, čl. 9. Paul Knitter předkládá konfesně zabarvenou klasifikaci: konzervativní evangelikální model, model hlavní proudu protestantismu, katolický model, teocentrický (nad-denominační) model. Srov. P. KNITTER, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes toward the World Religions*, Maryknoll NY: Orbis Books, 1985, s. 73-74. Zcela obecnou a prozaickou kategorizaci nabízí Hans Küng: žádné náboženství není pravdivé, pouze jedno náboženství je pravdivé, každé náboženství je pravdivé, jedno pravdivé náboženství, na jehož pravdě participují ostatní. Srov. H. KÜNG, „What is True Religion? Toward an Ecumenical Criteriology“, in L. Swidler (ed.), *Toward a Universal Theology of Religions*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 1987, s. 231-250; zde především 233-237.

¹⁰⁴ Tak např. V.-M. Karkkainen namítá, že největší slabostí této typologie je soustředění se výlučně na otázku soteriologické valence nekřesťanských náboženství. Nelze než souhlasit s jeho názorem, že základním úkolem *teologie* náboženství má být objevení *teologického* významu ostatních náboženství a způsobu, jak se k nim křesťanství má *teologicky* vztahovat, nezdá se však, že by jím zvolená alternativní kategorizace (eklesiocentrismus, christocentrismus, pluralismus) natolik ovlivnila výsledky tohoto úsilí. Srov. V.-M. KARKKÄINEN, *An Introduction to the Theology of Religions. Biblical, Historical and Contemporary Perspectives*, Downers Grove: InterVarsity Press, 2003, s. 165-166.

¹⁰⁵ Tuto nomenklaturu používá rovněž jediný český manuál, který mapuje současnou diskusi na poli teologie náboženství. Srov. P. HOŠEK, *Na cestě k dialogu*, s. 65-104.

¹⁰⁶ Srov. G. D'Costovu první publikovanou knihu *Theology and Religious Pluralism*.

možné oba autory zahrnout pod pojem inkusivismus. Podobnou situaci bychom mohli nalézt u nejznámějších představitelů pluralistického paradigmatu J. Hicka a P. Knittera. Zatímco první klade důraz na filosofii náboženství a reflexi obecné náboženské zkušenosti, druhý si za svůj základ zvolil principy teologie osvobození a soustředí se na soteriologické úsilí jednotlivých náboženství. Pro dokreslení situace lze uvést ještě pozdější díla R. Panikkara, která jsou svým mystickým hávem poněkud atypická, přesto nepochybně pluralistická.

Jak vidíme, každá kategorizace je více méně pouze obecného rázu a slouží spíše jako metodická pomůcka pro zjednodušení orientace v záplavě teologických názorů konkrétních autorů. Gavin D'Costa se explicitně distancuje od pluralismu a inkusivismu, ačkoliv v jeho raných dílech se můžeme setkat s argumentací, že pouze inkusivistická pozice je schopná udržet v napětí oba póly partikularity i universality zároveň.¹⁰⁷ V důsledku vlastního vývoje a změny smýšlení spolu s mnoha současnými teology upozorňuje na nedostatečnost trojstupňové typologie a sám říká: „Ačkoliv jsem byl zprvu přesvědčený rahnerián, nyní shledávám trojčlenné paradigma jako problematické, jelikož působí nemalé teologické potíže.“¹⁰⁸ Navrhuje je tedy opustit. Přichází s vlastním návrhem, jmenovitě soustředit se na prvním místě na specifičnost vlastní křesťanské tradice. Teprve od těchto explicitně přiznaných specifik je možné teologicky adekvátním způsobem formulovat vztah křesťanství k ostatním náboženstvím. D'Costův přístup lze tedy předběžně charakterizovat jako *partikularistický*.

Na následujících stranách se seznámíme s kritikou, kterou britský teolog vyslovuje směrem k ustáleným paradigmátům teologie náboženství.¹⁰⁹ Nejprve budeme sledovat jeho konfrontaci s pluralismem, následně se přesuneme k nedostatkům, které D'Costa nachází na inkusivismu a poté upřeme pozornost také na kritiku eksklusivismu. V druhé části této kapitoly se pokusíme analyzovat, zda Gavin D'Costa vedle kritického postoje nabízí také konstruktivní alternativu, respektive zda D'Costův partikularismus obstojí jako životaschopné paradigma křesťanského přístupu k ostatním náboženstvím.

2.1 Konfrontace s pluralismem

Konsekvence pluralistické teologie náboženství tematizoval D'Costa v průběhu posledních dvaceti let mnohokrát. V článku s příznačným názvem *Against Religious Pluralism* nastínil principy tohoto přístupu, jak je chápe on sám na základě čtení publikací pluralistických teologů.

¹⁰⁷ „Většina náboženství je přesvědčena, že jejich tvrzení jsou pravdivá; že jejich výroky se vztahují k realitě, tak jak skutečně je. Problém s pluralismem je zase ten, že se tyto pravdivostní nároky snaží příliš rychle přemostit. [...] Je tak jasné, že mi zbývá pouze jedna možnost [...] naznačit inkusivismus a poté tuto pozici obhájit a rozvinout.“ G. D'Costa, „Christianity and Other Religions“, s. 37-38.

¹⁰⁸ G. D'Costa, „Theology of Religions“, s. 637.

¹⁰⁹ Poměrně zajímavou se jeví poznámka Tima S. Perry, že D'Costa reprezentuje pravděpodobně nejvíce ironickou snahu o kritiku trojčlenné typologie. Zatímco ve své knize *Theology and Religious Pluralism* (1986) ji vehementně popularizuje a propaguje, tak v polovině 90. let minulého století u něj nastává zásadní obrat a z obránce trojčlenné typologie se stává její odpůrce. Srov. T. S. PERRY, *Radical Difference. A Defence of Hendrik Kraemer's Theology of Religions*, Waterloo: Canadian Corporation for Studies in Religion, 2001, s. 13.

Pluralismus podle D'Costy charakterizuje osm jednoduchých tezí, které se podle něj z tábora pluralistů často ozývají: (1) Křesťanský Bůh je láska (1 Jan 4,8) a takový Bůh by přece nevyloučil ostatní ze spásy a ze své milosti jen proto, že nejsou křesťané; (2) Ježíš není unikátní a *jedinečné* zjevení Boha, nýbrž *jeden* mezi mnohými, kdo přinášejí zvěst o transcendenci; (3) Z prostředí všech náboženství vzešli v průběhu dějin lidé svatí i zlí, a jelikož strom se pozná po ovoci (srov. Mt 7,20), křesťané se na základě historického srovnání nemohou považovat za lepší; (4) Většina lidí se narodila do situace, kde jim nemohlo být hlášáno evangelium a tak se setkat s Kristem a křesťanstvím, nemohou být proto vyloučeni ze spásy; (5) Křesťané si nemohou nárokovat jedinečnost Krista na základě své subjektivní zkušenosti. Naopak všechny náboženské zkušenosti musí být rozeznány jako sobě rovné. (6) Křesťané jsou ve svém přemýšlení o Bohu determinováni principem *bud' – anebo* (aut – aut). Jelikož Bůh je neuchopitelný a nekonečně převyšuje člověka, je třeba v teologii náboženství aplikovat myšlení *i – i* (et – et). (7) Přijetím pluralismu se křesťané vyvarují imperialistického a nadřazeného jednání k ostatním náboženstvím. (8) Misie musí být přeformulována. Ve své klasické podobě může mířit pouze k ateistickému sekulárnímu světu.¹¹⁰

Je však třeba otevřeně přiznat, že nelze všechny zastánce pluralistického paradigmatu teologie náboženství jednoduše ztotožnit s D'Costovým pohledem na pluralismus. Lze vyjmenovat různé typy pluralismu, které jsou od sebe v mnohém zásadně odlišné.¹¹¹ Filosofický pluralismus jindy nazývaný také termínem fenomenologický pluralismus je příznačný pro známého teologa a filosofa Johna Hicka. Právě tento typ pluralismu má na mysli D'Costa. Vedle toho existuje pluralismus universalistický, který směřuje k hledání globální teologie všech náboženství. Za představitele lze považovat Wilfrieda C. Smithe, Leonarda Swidlera nebo Niniana Smarta. Paul F. Knitter a Rosemary Ruether prosazují eticko-soteriologicky orientovaný pluralismus, který staví na ustanovení globální etiky a prosazování spravedlnosti. Byť je Raimon Panikkar považován za specifického představitele pluralismu vymykající se všem kategoriím, objevilo se pro něj v literatuře označení ontologický pluralismus. Jistě bychom mohli ve výčtu teologů a přiřazování různých přívlastků k jejich pojetí pluralismu pokračovat. Naším úmyslem bylo pouze poukázat, že pluralismus je komplikovaný fenomén, který sám v sobě obsahuje mnohost a rozdílnost různých pojetí.¹¹² Je tedy otázkou, zda osm výše zmíněných bodů, jejichž pomocí D'Costa charakterizuje pluralismus, nezavání poněkud zjednodušeným a redukcionistickým pohledem na toto teologické paradigma. V následujícím textu, se tak budeme zabývat pluralismem obecněji a vedle D'Costy vezmeme v potaz, co k danému tématu říkají i jiní teologové. Teprve poté představíme vlastní kritiku britského teologa.

¹¹⁰ Srov. G. D'Costa, „Against Religious Pluralism“, in A. Walker (ed.), *Different Gospels. Christian Orthodoxy and Modern Theologies*, London: SPCK, 1993, s. 141-143.

¹¹¹ K následujícímu výčtu různých konceptů pluralismu srov. A. K. Min, „Dialectical Pluralism and Solidarity of Others. Toward a New Paradigm“, *JAAR* 65 (1997), s. 587-588.

¹¹² Na problém s definicí pluralismu se pokouší poukázat například Stephen Kaplan, který věnuje pozornost pluralistům (Hick, Knitter, Heim a další) a rovněž jeho kritikům (např. D'Costa). Srov. S. Kaplan, *Different Paths, Different Summits. A Model for Religious Pluralism*, Oxford: Rowan & Littlefield Publishers, 2002, s. 32-60.

2.1.1 Několik obecných poznámek k pluralismu

Pluralistická teologie začíná své přemýšlení o náboženství a mezináboženských vztazích od pojetí a pochopení termínu náboženství jako obecného rodového označení všeobecně rozšířené skutečnosti.¹¹³ Vyjádřeno více schematicky, náboženství je obecná kategorie, která pod sebe zahrnuje různé fenomény, které se v určitých ohledech liší. Avšak tyto fenomény spojuje skutečnost, že mají společný základ.¹¹⁴ Jak se to tedy má s faktem náboženské plurality ve světě a v dějinách? Pluralisté předpokládají, že všechny náboženské tradice jsou kulturně a dobově podmíněné vyjádření obecné lidské náboženskosti. Základní princip je negace superiority jakéhokoliv náboženství nad ostatními. Z toho vyplývá, že křesťanství musí ustoupit ze svého absolutistického tvrzení o jedinečnosti Ježíše Krista.¹¹⁵ Ten sice pro některé pluralisty zůstává vrcholným zjevením a normativním vzorem hodným následování, rozhodně je však vyloučeno klást nárok na Kristovu výlučnost.¹¹⁶ Podobné je to s Biblií, která představuje jeden posvátný text mezi mnohými a církev jednu komunitu mezi ostatními. Teologicky řečeno, v rámci paradoxního napětí křesťanské víry mezi tvrzením o výlučnosti Krista v dějinách spásy na straně jedné a universálním působení Boží milosti na straně druhé, se pluralismus rozhoduje opustit christocentrické stanovisko a dává jednostranně přednost teocentrismu.¹¹⁷ Podle Knittera tak činí proto, aby křesťanství dokázalo odpovědět na závažné otázky jako například: Jak se křesťané mají zapojit do autentického dialogu s vyznavači ostatních náboženství? Jak vytvořit prostor pro tento dialog? Jak udržet učení o Ježíšově jedinečnosti a zároveň neztratit dialog?¹¹⁸ Podle Knittera je pluralismus špatný název, protože zastánci tohoto paradigmatu se předně zajímají o *vzájemný dialog* mezi náboženstvími. Navrhuje proto zvat toto paradigma *model vzájemnosti* (the mutuality-model).¹¹⁹ Pluralismus tak chce přemostit propast mezi křesťanstvím, které se v dějinách považovalo za nejvyšší a jediné pravdivé náboženství a často se tak k druhým chovalo násilně a

¹¹³ Srov. 1. 2. 5. kde jsme pojednávali o pojmu náboženství a zmínili jsme rovněž souvislost mezi pluralistickou teologií a pojmem „náboženství“ jako generickým termínem.

¹¹⁴ Hošek proto za jednu z charakteristik pluralismu označuje esencialistický pohled na náboženství. Srov. P. HOŠEK, „Interreligious Relations Today. Toward a Fourth Paradigm“, *Religion in the Time of Changes*, č. 7 (2005), s. 40-49.

¹¹⁵ Nežřídka se proto u pluralistů setkáme s tzv. *reprezentativní christologií*, kterou mezi katolickými teology zastává např. Paul Knitter. „Setkat se s Ježíšem znamená setkat se s realitou Božského [...] ačkoliv necítím za možné nebo dokonce nezbytné prohlásit, že *jenom* Ježíš je spasitel, stále ho zakouším jako *pravého* spasitele [...] který zjevuje Boží království, svoji vizi sjednoceného lidství v lásce a spravedlnosti jako společenství dětí spravedlivého a milujícího Boha[.]“ P. KNITTER, *Jesus and the Other Names. Christian Mission and Global Responsibility*, Maryknoll: Orbis, 1996, s. 105.

¹¹⁶ „Pluralisté argumentují, že pokud je Kristus, nebo jiná partikulární osobnost, viděna jako normativní, nejedná se o plnohodnotný pluralismus. Jakmile však namísto toho bude *Bůh* uznán jako zdroj zjevení a spásy, tehdy je pluralismus možný.“ V. KÄRKKÄINEN, *An Introduction*, s. 170. [moje zvýraznění]

¹¹⁷ „V této nové perspektivě stojí v centru Bůh a jedině Bůh. Termín *pluralismus* odkazuje k nahrazení jediné universální a konstitutivní mediace Ježíše Krista mnoha *cestami* či postavami, které vedou k jednomu centru v Bohu.“ J. DUPUIS, *Christianity and the Religions. From Confrontation to Dialogue*, Maryknoll: Orbis Books, 2002, s. 77.

¹¹⁸ Na poslední otázku je de facto odpověděno záporně: „Tak se zdá, že tradiční porozumění Kristu a církvi pro doktrinální překážky upozaduje *etickou* povinnost vstoupit do autentického dialogu s ostatními.“ P. KNITTER, *Introducing*, 111.

¹¹⁹ Srov. P. KNITTER, *Introducing*, s. 110.

imperialisticky, a ostatními náboženstvími, které staví na stejnou rovinu.¹²⁰ Základní požadavky a cíle pluralistické teologie jsou tak vzájemná otevřenost, tolerance a rovnost mezi náboženstvími. S těmito záměry mezináboženského dialogu D'Costa zcela souhlasí. Chce se ovšem k jejich realizaci dopracovat odlišným způsobem, než jak činí pluralisté. Nikoliv cestou popření základních doktrinárních postojů křesťanství, nýbrž na základě trojiční víry.¹²¹

D'Costa rozumí pluralistickým předpokladům (všechna náboženství jsou pouze různými cestami ke stejnému Bohu/božské realitě; není zde privilegované zjevení; pravda se nachází v každém náboženství; atd.) jako specifickým výsledkům moderního myšlení, jak jsme se již toho dotkli. Pluralismus, který sám sebe považuje za nezávislý na jakékoliv tradici, je tak výstupem tradice, která se zrodila z osvícenství – tj. moderny. Hošek k tomu zajímavě poznamenává:

„Kritici pluralistické teologie náboženství rozeznávají v pozadí tohoto paradigmatu nejen osvícenskou epistemologii, která se snažila asimilovat všechny odlišnosti ve stejnost, ale také zásadní monoteistické eurocentrické předpoklady. [...] Pluralismus používá neospravedlnitelný meta-jazyk, který se dívá na všechna náboženství z odstupu a předstírá objektivitu a neutralitu. [...] Pluralisté popírají nebo neuznávají vlastní kulturně a historicky podmíněné předporozumění[.]“¹²²

Český protestantský teolog náboženství upozorňuje, že vedle větve osvícenského racionalismu a osvícenského filosofického myšlení, je za pluralistickým postojem třeba také vidět osvícenskou, nebo spíše post-osvícenskou náboženskou víru a pojetí náboženství, respektive křesťanství vůbec. V tomto by s ním britský katolík D'Costa naprosto souhlasil. Monoteismus, který stojí v pozadí pluralistického paradigmatu, podle D'Costy rozhodně není tradičním křesťanským monoteismem. Vyjádřeno jinak, tato moderní monoteistická západní identita není shodná s identitou, jež vychází z křesťanského trinitárního monoteismu. Podle některých teologů se tak v podobě pluralistické teologie náboženství v současné době opět objevuje na scéně modalismus, jenž byl módní záležitostí právě v době post-osvícenské.¹²³

Pluralisté rozšířili tento pohled na všechna náboženství a jejich výroky o transcendentní realitě. Mluvit o Alláhovi, nebo nirváně, je tak v pluralistickém paradigmatu podobné, jako mluvit o Bohu jako Otci, Synu nebo Duchu.¹²⁴ To vede k tomu, že cílem náboženského života jednotlivce

¹²⁰ Pavel Hošek v klasifikaci, kterou přebírá od Paula Knittera, charakterizuje, že tento „most“ může být trojího druhu: 1) Historicko-filosofický most (J. Hick); 2) Mystický most (R. Panikkar); 3) Prakticko-etický most (P. Knitter). Srov. P. HOŠEK, *Na cestě k dialogu*, s. 92; P. KNITTER, *Introducing*, s. 112-113.

¹²¹ Srov. G. D' COSTA, *The Meeting of Religions*, s. 132-138.

¹²² P. HOŠEK, „Interreligious Relations Today“, s. 44.

¹²³ Modalisté tvrdili, že osoby Otce, Syna a Ducha, jsou pouhé mody bytí jediného Boha, který se nachází za těmito „maskami“ (*prosópoi*). Osoby by v tomto pohledu byly různá vyjádření absolutně transcendentní entity, která se nachází za těmito vyjádřeními. Otec, Syn a Duch svatý by tak byly pouze různé role Boha/transcendentního tajemství/absolutní reality v dějinách. Z tohoto postoje rovněž vyplývá, že poznat Boha/absolutní realitu tak, jak skutečně je, se zdá být takřka nemožné, jelikož *tajemství* bylo odtrženo od své manifestace a posunuto za ni. Není tak zřejmé, zda je možné o tajemství samotném vůbec cokoliv vypovědět.

¹²⁴ „Způsob, kterým pluralisté nakládají s výpověďmi jednotlivých náboženství, připomíná modalistické vysvětlení křesťanského učení o Trojici. [...] V současném novomodalismu pluralistické teologie náboženství, ztělesňují různé nauky odlišných náboženských tradic (Nirvana, Nejsvětější Trojice, Alláh, atd.)

není Trojjediný Bůh, ani Alláh, ani blažený stav nirvány, nýbrž právě *tajemství* nacházející se za těmito svými kulturně a kontextuálně podmíněnými manifestacemi. D'Costa chce založením teologie náboženství na partikulárním přesvědčení křesťanství ohledně Boží trojičnosti, poukázat i na tuto souvislost mezi nesprávným pojetím Trojice a pluralismem, který britský teolog považuje za stejně nesprávný způsob vymezení vztahu křesťanství k ostatním náboženstvím. Na příkladu prominentního představitele pluralismu, presbyteriánského teologa a filosofa náboženství Johna Hicka, můžeme sledovat D'Costovu kritiku detailněji.

2.1.2 Pluralismus Johna Hicka

D'Costa se nachází v kritickém dialogu s Hickem od své již zmíněné disertační práce z roku 1987. Hick byl zprvu jedním z promotorů teocentrismu, o němž mluvil jako o kopernikánském obratu v teologii náboženství. Navzdory svému křesťanství jej nikdy nedefinoval v trinitárních pojmech a chápal jej spíše jako unitaristický teismus. Ten měl být platformou sjednocení všech náboženství.¹²⁵ V současných pracích presbyteriánského teologa a filosofa je milující, personální „Bůh“ relativizován na jednu z modalit *Poslední skutečnosti* (the Real), která může být charakterizována také jako nepersonální a neteistická.¹²⁶ Hick tak dělá logický krok za teocentrismus, druhý kopernikánský zvrát v teologii náboženství, který bývá v literatuře označován jako *Realitycentrismus*.¹²⁷

Pro překonání teocentrického modelu Hick přijímá kantovské rozdělení světa na *noumenon* (božská realita – Poslední skutečnost) a *fenomenon* (fenomenální svět – svět jevů, ve kterém žijeme). Poslední skutečnost je nezávislá na fenomenálním světě, ve kterém se projevuje. Dějiny náboženství jsou dějinami lidských odpovědí, teistických i neteistických, na Poslední skutečnost. Hick tak přerušuje veškerou ontologickou vazbu mezi náboženskými výpověďmi a božskou realitou.¹²⁸ Každá náboženská řeč pro něj musí být nahlížena skrze mytologizující

pouze dílčí a případně doplňující popis něčeho, co nakonec všem uniká.“ J. A. DiNoia, *The Diversity of Religions. A Christian Perspective*, Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1992, s. 150-151.

¹²⁵ Aby D'Costa ukázal nedostatečnost trojčlenné typologie, mluví o Hickově teocentrickém raném stadiu jako o „teistickém inkusivismu“, pomocí kterého chtěl všechna náboženství zahrnout po myšlenku teocentrismu. Srov. G. D'Costa, *Christianity and the World Religions*, s. 9.

¹²⁶ Srov. J. HICK, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, London: Macmillan Press, 1987, s. 246-249.

¹²⁷ Srov. např. V.-M. KÄRKKÄINEN, *An Introduction*, s. 169-171; J. DUPUIS, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Maryknoll NY: Orbis Books, 2001, s. 180n.

¹²⁸ DiNoia říká, že pluralisté odtrhují subjekt od predikátu. Hodnota je přisuzována pouze subjektu. Tajemství božské reality, která se nachází za svými rozmanitými manifestacemi, je pravý cíl, ke kterému podle pluralistů směřuje každý člověk. DiNoia se oproti tomuto domnívá, že predikát je od subjektu neoddelitelný a že to, co platí o subjektu, platí jistým způsobem rovněž o predikátu. Není to tedy tak, že cílem člověka je abstraktní nerozlišitelné tajemství poslední skutečnosti, nýbrž cíl, ke kterému člověk směřuje, je z pohledu křesťanství Trojjediný Bůh, buddhisté budou stát za tím, že cílem každého člověka je stav nirvány a muslimové budou trvat na rajské zahradě, kterou pro každého zbožného člověka připravil Alláh. Každé náboženství, podle dominikánského teologa, tímto způsobem nahlíží svůj partikularistický nárok na universalitu vlastního učení. Pluralisté toto ovšem pomíjejí a spěchají mezi náboženství se svojí synthesou, kterou odvozují od teorie o společném soteriologickém zaměření všech náboženství a teorie o

hermeneutiku.¹²⁹ *Trojediný Bůh*, jak jej vyznává křesťanství, *Alláh* islámu, *Jahve* judaismu, hinduistický *Brahma*, či *Krišna*, zen-buddhistické *satori*, *tao*, *logos*, *nebe* atd. jsou pouze mytická, tj. literárně nepravdivá vyjádření, která se vztahují k neuchopitelné a nevyhovitelné Poslední skutečnosti. Totéž platí i o Božím vtělení. Inkarnace druhé osoby Trojice by měla podle Hicka být viděna mytologicky.¹³⁰ Neexistuje žádné náboženské tvrzení, které by nebylo mytologické. Je to logické vyústění toho, jak Hick používal pojem „mýtus“. Nejprve jej vztáhl na partikularitu Krista jako vtělení druhé osoby Trojice, potom na partikularitu personálního Boha, následně zbývalo vztáhnout jej na partikularitu jakéhokoliv náboženského tvrzení.¹³¹ Asimilace Kantova vidění světa vrhá Hicka do stejného problému jako idealistického filosofa – transcendentálního agnosticizmu.¹³² Naše zkušenost reflektuje jediný princip Poslední skutečnosti¹³³ a z hlediska této tendence k ontologickému esencialismu se dialog mezi náboženstvími stává zbytečný, jelikož se zdá být jedno, do které náboženské tradice náležíme. Někteří proto Hickův přístup označují za „dějinně-kulturní relativismus“.¹³⁴ Přesto se však podle Knittera nejedná v případě Hicka o relativismus, který by nerozeznával pravá náboženství od falešných.¹³⁵ Co je kritériem takového rozlišování?

Hickův pluralistický model zakazuje všem náboženstvím činit definitivní ontologické, epistemologické a etické výpovědi, navzdory tomu se nezdráhá použít vlastního universalistického etického kritéria, které nazývá obrat od sebestřednosti k otevřenosti Poslední skutečnosti (*from self-centrism to Realitycentrism*), což je jediné určující „zjevení“, které může rozsoudit autentičnost, či neautentičnost náboženské tradice.¹³⁶ Esencialismus na úrovni ontologie se tak podobně projevuje i ve sféře etiky. Etické nároky, které vyplývají z partikulárního zjevení náboženské tradice, jsou zrušeny a namísto nich se Hick pokouší vnutit jakousi universální etiku všem náboženstvím, která

jednotě náboženské zkušenosti lidstva. Srov. J. A. DI NOIA, „Pluralist Theology of Religions. Pluralistic or Non-Pluralistic?“, in G. D’Costa (ed.), *Christian Uniqueness Reconsidered*, s. 119-132.

¹²⁹ Srov. G. D’Costa, „Taking Other Religions Seriously“, *Thomist* 54 (1990), s. 524.

¹³⁰ Neznamená to, že by Ježíš nebyl historickou postavou, ale odmítá to jeho božství jako mytický konstrukt, který chce literárně vyjádřit, že Boha/Poslední skutečnost lze potkat (také!) v Ježíši. Srov. J. HICK, „Jesus and the World Religions“, in *The Myth of God Incarnate*, London: SCM, 1977, s. 167-185. K Hickovu pojetí mýtu viz též „Incarnation and Mythology“, in *God and the Universe of Faiths*, London: The Macmillan Press Ltd, 1988, s. 148-179.

¹³¹ Srov. G. D’Costa, „Christian Theology and Other Religions“, *Studia Missionalia* 42 (1993), s. 165-167.

¹³² Srov. G. D’Costa, „John Hick’s Transcendental Agnosticism“, in H. Hewitt (ed.), *John Hick’s Philosophy of Religions*, London: Macmillan, 1991, s. 102-116.

¹³³ V jádru pluralistické teologie náboženství se nachází moderní předpoklad, že existuje obecná náboženská zkušenost a navíc kontinuita mezi touto obecnou zkušeností a partikulární náboženskou zkušeností (křesťanskou, buddhistickou, atd.). Jinými slovy, za konkrétní zkušenosti se skrývá jedna a stále táž esence náboženství. Náboženský esencialismus uvedl do křesťanství otec liberální teologie F. Schleiermacher a na jeho (kantovsko) kopernikánský obrat navazují dnešní pluralisté. – Srov. J. ČERNÝ, „Typologie přístupů k pojmu zkušenosti v současné katolické a evangelické teologii“, *Teologická reflexe* 1 (2009), s. 8, 11-12.

¹³⁴ Srov. P. MACEK, *Novější anglo-americká teologie. Přehled základních směrů s ukázkami*, Praha: Kalich, 2008, s. 50-53.

¹³⁵ Srov. P. KNITTER, *Introducing*, s. 118.

¹³⁶ Srov. D’Costa, „Revelation and World Religions“, in P. Avis (ed.), *Divine Revelation*, London: Darton, Longman & Todd, 1997, s. 123.

bude rozhodující instancí, zda se jedná o autentické náboženství.¹³⁷ Nezbyvá, než si položit otázku: Kam se poděl hájený pluralismus?

D'Costa se ptá, zda to není pouze další imperialismus. Takový typ pluralismu totiž selhává ve vlastních požadavcích a namísto garantování pravdy a respektu ke všem náboženstvím, všechny nutí, aby se zřekli svého nároku na pravdu a akceptovali specifickou epistemologii, která pramení z určitého moderního filosofického konceptu.¹³⁸ Veškerá jinakost a rozdílnost je ignorována, odmítána, nebo transformovaná na stejnost. Pluralisté jsou v důsledku jediní, kdo mají pravé poznání. Tradice, které drží svou partikularitu a nerozeznávají mytologičnost svých tvrzení, žijí v omylu.

D'Costa tak ironicky poznamenává, že všichni pluralisté jsou ve skutečnosti radikální exklusivisté, kteří z dialogu vylučují každého, kdo s nimi nesouhlasí.¹³⁹ Pluralisté obvykle kritizují exklusivisty za názor, že pouze křesťanství je pravdivé a schopné pomoci člověku k plnému vztahu k Bohu a harmonie mezi náboženstvími je možná, jen pokud opustíme své tradičně-specifické přístupy s monopolním nárokem na pravdu. Podle D'Costy je pluralismus stejně tak závislý na specifické tradici, jako ostatní náboženství. Pluralismus vymazává sebe-porozumění náboženských tradic a přináší meta-řešení. Bůh křesťanských pluralistů je ve skutečnosti bůh modernity – bůh deistů a agnostiků. „Trojjediný Bůh nemá místo v tomto „křesťanském“ teologickém přístupu, vyjma konstatování, že údajně brzdí dobré mezináboženské vztahy.“¹⁴⁰

2.1.3 Mimokřesťanský pluralismus

Nejen v křesťanství se stalo v poslední době pluralistické stanovisko populární. D'Costa se v první části své zásadní knihy *The Meeting of Religions and the Trinity* nevypořádává pouze s klasickými představiteli křesťanského pluralismu, za které jsou považováni již mnohokrát zmínění John Hick a Paul Knitter. Důkladně se věnuje také zástupcům tohoto myšlenkového směru, kteří vycházejí z prostředí židovství, neo-hinduismu, a tibetského buddhismu. Právě na posledním příkladu buddhismu, respektive jeho nejznámějším představiteli, tibetském dalajlámovi, lze dobře ilustrovat D'Costovu kritiku.¹⁴¹

¹³⁷ V tomto smyslu D'Costa kritizuje projekt *globální etiky* H. Künga, který by se dal shrnout do věty: „zveme všechny dělat to samé.“ Podle D'Costy se jedná o pokus ustanovit universální etický systém, který chce být nad-konfesní, čili etickým meta-narativem. Pokud jsou však partikulární narativy irelevantní pro globální projekt, zákonitě musí platit, že globální projekt bude irelevantní pro partikulární narativy. Vyjma případu, kdy universální etický systém bude zaveden shora skupinou těch, kteří „mají poznání“ o absolutní pravdivosti svého universálního nároku. Jméno této morální ideologie je podle D'Costy *liberální moderna*. Srov. G. D'Costy, „Postmodernity and Religious Pluralism. Is a Common Global Ethic Possible or Desirable?“, in G. Ward (ed.), *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*, Oxford: Blackwell, 2001, s. 131-143, zde především 139.

¹³⁸ V tomto smyslu je třeba číst výrok Mezinárodní teologické komise: „Tvrdit, že všechna náboženství jsou pravdivá, je stejně jako tvrdit, že všechna jsou falešná.“ MTK, *Křesťanství a ostatní náboženství*, čl. 13.

¹³⁹ Srov. G. D'Costa, *The Meeting of Religions*, s. 20-27.

¹⁴⁰ G. D'Costa, *The Meeting of Religions*, s. 20.

¹⁴¹ K následujícímu popisu a kritice buddhismu srov. G. D'Costa, *The Meeting of Religions*, s. 72-92.

Podle D'Costy zastává dalajlama pragmatickou pozici v přístupu k náboženství. Praxe je důležitější než doktrína, respektive každá doktrína je pragmaticky interpretována. Žádné náboženství si nemůže nárokovat, že je lepší než druhé. Misie není cílem, protože výběr náboženství závisí na tom, jaké náboženství bude pro člověka nejpřiměřenější a nejužitečnější. Všechna náboženství totiž svou snahou o zdokonalení lidského života a soucitem sledují stejný cíl. Přesto chce D'Costa konfrontovat buddhismus s tím, že jeho pluralismus je ve skutečnosti striktní exkluzivismus, ačkoliv neovlivněný modernistickou tradicí osvícenství. Cílem britského teologa je zbořit romantickou představu západní civilizace, že buddhismus je nejtolerantnější náboženství.

Dalajláma považuje svou vlastní tradici – mahajánový buddhismus školy Gelugpa – za kompletní praxi veškerého buddhismu.¹⁴² Podle dalajlámy existuje v buddhismu určitá hierarchie pravdy. Místo, kde stojí partikulární škola, závisí na formách osvobození, které přináší. Nejvyšší míra osvobození je *bódhissatva*, tj. mnich který dosáhl vstupu do nirvány, ale rozhodl se vrátit na zem a pomáhat trpícím, aby se rovněž vymanili z koloběhu znovuzrození. Koncept *bódhissatvy* obsahuje tibetský buddhismus. Učení této školy je z hlediska jejich vlastních vyznavačů jedinou ontologickou pravdou, zatímco ostatní školy jsou pouze pragmatické pravdy.¹⁴³ To znamená, že praxí soucitu k druhým se člověk blíží spáse, tou je však totální prázdnota, jak ji chápe škola Gelugpa, v jejímž čele stojí dalajláma.

Analogicky, každé náboženství svým zájmem o etickou praxi lásky k bližnímu vede ke spáse, tou je ovšem opět konečné osvícení, vstup do prázdnoty, jak ji chápe tibetský buddhismus směru Gelugpa. Z pragmatického hlediska je dalajlámův přístup skutečně pluralistický, z ontologického hlediska je striktně exkluzivistický.¹⁴⁴ Misie však není třeba, jelikož všechno běží v souladu s karmou. Postupným koloběhem znovuzrození se člověku jednou dostane možnosti osvícení. To znamená, že pokud vedl dobrý život v souladu se svým náboženstvím, narodí se v příštím životě jako buddhista, specifické mahajánové tradice Gelugpa.

Dle D'Costy nelze mluvit o inklusivismu, jelikož dalajlámova tradice zná jedinou ontologickou pravdu a všechna ostatní náboženství, včetně ostatních buddhistických škol, jsou falešná. Dalajláma se nemůže od ostatních náboženství nic nového naučit, protože dogmatická pravda je jediná.

¹⁴² Tibetský buddhismus se tradičně rozděluje do čtyř hlavních proudů: Ňingmapa, Kagjüpa, Sakjapa a Gelugpa. Dalajláma vychází z poslední jmenované školy. Srov. J. POWERS, *Introduction to Tibetan Buddhism*, Ithaca: Snow Lion Publications, 2007, s. 355-366.

¹⁴³ Podobně se také o buddhismu jako celku vyjadřuje Harold Netland a Keith Yandell: „Buddhismus nechápe svoji vlastní tradici pouze jako jednu z nabídek v supermarketu náboženských možností. Buddhisté jsou přesvědčeni, že mají pravdu ohledně toho, jak se věci mají a že způsob jejich interpretace skutečnosti je nejlepší ze všech možných. Jiná vysvětlení, která nejsou slučitelná s buddhistickým učením, jsou nahlížena jako chybná a působící nevědomost a tím také utrpení. Pouze buddhismus vede k osvobození od utrpení a nevědomosti.“ H. NETLAND, K. YANDELL, *Buddhims. A Christian Exploration and Appraisal*, Downer Grove: InterVarsity Press, 2009, s. 107; k vztahu buddhismu a exkluzivismu srov. s. 106-111.

¹⁴⁴ Dalajláma na jednom místě říká: „Osvobození, ve kterém mysl dosahuje takové oblasti skutečnosti, v níž jsou anihilovány veškeré znesvěčující nečistoty této skutečnosti, je stav, který mohou dosáhnout pouze buddhisté. Tento stav zvaný *moksha* nebo *nirvána* je vysvětlený pouze v buddhistických posvátných textech a je možné ho dosáhnout pouze prostřednictvím buddhistické praxe.“ H. H. THE XIVTH DALAI LAMA, „Religious Harmony and the Extracts from *The Bodhgaya Interviews*“, in P. J. Griffiths (ed.), *Christianity Through Non-Christian Eyes*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 1990, s. 169.

Toto je D'Costova revize buddhistické tolerance. Ostatní náboženství jsou přijímána kladně jen z hlediska svého etického učení a péče o blahobyt člověka, který skrz proces reinkarnace dojde nakonec do nirvány. Dalajláмова pozice je tedy podle D'Costy ve své podstatě rigorózně exkluzivistická.

2.1.4 Shrnutí D'Costovy kritiky pluralismu

Pluralismus - křesťanský i mimokřesťanský - podle D'Costy selhává tváří v tvář vlastním kritériím.¹⁴⁵ Na počátku stojí vznešený cíl, rovnost mezi náboženstvími, vzájemná tolerance a otevřenost jedněch k druhým. Výsledek je však podle britského teologa opačný. Pluralismus v každé své podobě vede k neuznání a popření různosti a rozdílnosti. Kořeny tohoto pochybení pluralistů lze podle D'Costy hledat v tom, že nerozeznávají svou myšlenkovou závislost na tradici (post)osvícenské moderny a jejího racionalismu. Následkem nepřiznaného přilnutí k racionalistickému způsobu osvícenského myšlení o náboženství není možné vést vážný dialog s druhými, jelikož všechna náboženství v podstatě učí to samé a v posledku směřují k téže Poslední skutečnosti. Pluralisté negují sebe-pochopení partikulárních náboženských tradic a zpoza zeleného stolu říkají všem náboženským lidem, co je pravda, respektive co pravda není. D'Costa je tak přesvědčen, že pluralismus nedospívá k cílům, které si na počátku vytkl.¹⁴⁶

D'Costa jistě správně odhaluje spojitost mezi pluralismem a moderním racionalismem, podle některých autorů však přehlíží skutečnost, že jeho vlastní římskokatolický tradičně-specifický přístup je rovněž produktem osvícenství, respektive moderny.¹⁴⁷ Tradičně-specifický přístup římského katolicismu, který představuje alternativu k pluralismu moderního způsobu myšlení, může být chápán jako jiný typ moderního myšlení.

Ať už je D'Costův přístup závislý na moderně, nebo nikoliv, nic to nemění na skutečnosti, že samotný autor přiznává, že se v jeho vlastním případě jedná o přístup tradičně-specifický. V tomto případě by však bylo možné vznést proti D'Costovi námitku, že obhajoba pluralismu, která se částečně zakládá na biblickém verši: „Nyní vidíme jako v zrcadle, jen v hádance [...] nyní poznávám částečně“ (1 Kor 13,12), má přeci jen k teologické reflexi pluralismu co říct. Skutečnost, že každé náboženství musí uznat, že nepoznává celou pravdu o Bohu, či o tajemství posvátného, je důležitý korektiv, který zdůrazňuje právě pluralistické paradigma.

D'Costa však s tím, že křesťané poznávají Boha nedokonale, souhlasí, jak ještě uvidíme. To, co chce britský teolog vytknout pluralismu, dobře vyzdvihává jeho kolega Leslie Newbigin.¹⁴⁸ Ten připomíná známý příběh, často vyprávěný pluralisty, o slepcích, kteří osahávající slona,

¹⁴⁵ Přehledné shrnutí D'Costovy kritiky pluralismu se nachází v jeho studii s příznačným názvem „The Impossibility of a Pluralist View of Religions“, *Religious Studies* 32 (1996), s. 223-232.

¹⁴⁶ „[P]luralismus musí být logicky vždy jistou formou exkluzivismu. Nic jako pluralismus tedy ve skutečnosti neexistuje.“ G. D' COSTA, „The Impossibility of a Pluralist View of Religions“, s. 225.

¹⁴⁷ Srov. L. THOMPSON, *A Protestant Theology of Religious Pluralism*, Bern: Peter Lang AG, 2009, s. 84-85.

¹⁴⁸ Srov. L. NEWBIGIN, *The Gospel in a Pluralist Society*, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1989, s. 9-10.

rozpoznávají ve svých rukou pokaždé něco jiného. Podle Newbigina však slepci reprezentující jednotlivá náboženství, nejsou hlavním a problematickým bodem vyprávěného příběhu. Spornou postavou je vypravěč příběhu, který podle všeho poznává celou realitu, totiž slona. Pluralismus je tak kritizován především za tuto svoji epistemologickou nadřazenost.

Je však na místě poznamenat, že D'Costa se vymezuje vůči pluralismu zcela jednostranně odmítavě a zapomíná, že v podstatě i on sám by mohl být pluralistům minimálně v jedné věci vděčný. V předcházející kapitole jsme citovali D'Costův výrok, že nekřesťanská náboženství se mají stát významnými *loci theologici* současného teologického bádání.¹⁴⁹ Pokud by se však neobjevil pluralismus a neobrátil pozornost teologů k vážnému zaobírání se problematikou plurality náboženství, je pravděpodobné, že by D'Costa takový výrok nikdy neřekl. Pluralismus ve svém vymezení k tradičnímu pojetí exklusivismu přinesl změnu perspektivy pohledu na nekřesťanská náboženství. Z konfrontačního modelu přešlo křesťanství k modelu relačnímu,¹⁵⁰ ke kterému se hlásí i D'Costa. Je pravděpodobné, že kdyby pluralismus nenarušil konfrontační perspektivu, tak by římskokatolickému tradičně-specifickému přístupu chyběla zásadní motivace pro nové promyšlení problematiky teologie náboženství. Z toho D'Costa těží i ve svém vlastním uvažování.

2.2 D'Costův postoj k inkusivismu

Srovnáme-li, kolik prostoru ve svém díle D'Costa věnuje pluralismu a kolik paradigmatu inkusivismu (a také exklusivismu), vyplyne nám, že autor koncentruje své síly především na polemiku s pluralismem, zatímco další přístupy stojí spíše na okraji jeho zájmu. Tento fakt se nutně promítne i do naší analýzy jeho myšlení. Nicméně, zcela opominout D'Costovu kritiku nemůžeme ani zde. Proto se v této podkapitole budeme věnovat stručně inkusivismu a v následující exklusivismu.

Obecně lze říct, že v případě inkusivismu se jedná o paradigma, které pracuje s universálním soteriologickým optimismem.¹⁵¹ Ten je podpořen solidním biblickým základem: teologií stvoření a noachitskou smlouvou ve Starém zákoně (srov. Gn 1-3, 9,1-17), v zákoně Novém pak například texty: Jan 1,9; Sk 17,27-28, Řím 1,20, 2,14-15; 1 Tim 2,4. Spása a milost je vždy ontologicky a kauzálně spojená s Kristem, nemusí však dojít k epistemologickému přijetí Krista vírou.¹⁵² Je zde přesvědčení, že ostatní náboženství mají v dějinách spásy pozitivní hodnotu a že v nich může být Bůh nalezen. Křesťané tak potřebují vést mezináboženský dialog, jelikož se

¹⁴⁹ Srov. 1. 2. 3.

¹⁵⁰ S tímto zjištěním přichází například Charles Gillis. Ačkoliv nelze s autorem ve všech jeho názorech ohledně pluralismu zcela souhlasit, postřeh o důležité roli pluralismu jako katalyzátoru nových přístupů v teologii náboženství, je velmi důležitý. Srov. C. GILLIS, *Pluralism. A New Paradigm for Theology*, Leuven: Peeters Publishers, 1993, s. 26-32.

¹⁵¹ Alan Race charakterizuje tento přístup následovně: „Inklusivismus v křesťanské teologii náboženství je zároveň akceptace i odmítnutí ostatních náboženství, je to dialektické *ano i ne*.“ A. RACE, *Christians and Religious Pluralism*, s. 38.

¹⁵² Srov. P. HOŠEK, *Na cestě k dialogu*, s. 76.

od druhých mohou v jistých věcech učit.¹⁵³ Mnoho katolických, pravoslavných a evangelických teologů sdílí tento přístup, samozřejmě s mnoha dílčími diferencemi. Zásadní rozdíl je v otázce, zda nekřesťanská náboženství jsou spásonosné struktury sama o sobě (*per se*), anebo nikoliv. D'Costa dělí inkusivisty na dva tábory. Zatímco první skupina – *restriktivní inkusivismus* – by spásonosnost odmítala, druhý model – *strukturální inkusivismus* – by ostatní náboženství nahlížel jako provizorní cesty spásy.¹⁵⁴ Mezi strukturální inkusivisty by podle D'Costy patřil Karl Rahner a jeho koncept anonymního křesťanství, který se pokouší balancovat mezi nárokem na jedinečnost osoby Krista a universalitou Boží spásné vůle.

Je zajímavé sledovat vývoj postoje G. D'Costy právě k Rahnerovi. Z počátku své akademické kariéry se sám hlásil k jeho inkusivistické pozici.¹⁵⁵ Později však vyrukoval s ostrou kritikou, kterou zde ve stručnosti představíme.¹⁵⁶ Rahnerova teorie anonymního křesťanství stojí na dvou předpokladech. První je filosoficko-antropologický koncept *nadpřirozeného existenciálu*. Skrze nadpřirozený existenciál se každému člověku dostává zjevení, které je dostatečné ke spáse, ačkoliv ta má své naplnění pouze v Kristu. Křesťanství zůstává v Rahnerově pohledu absolutní pravdou a Kristus jediným zdrojem milosti a cílem spásy. Druhý argument je teologický a pracuje s analogií k židovskému náboženství před Kristem, které podle Rahnera mělo nepochybně provizorní spásnou hodnotu. Podobně ostatní náboženství, která se nesetkala historicky a existenciálně s evangeliem, se nacházejí jakoby ve stavu před Kristem a vedou tak ke spáse.¹⁵⁷ Tím, že jsou věrní učením svých tradic, říkají Bohu ano jiným způsobem než křesťané a lze tak mluvit o implicitní víře a přání patřit ke Kristu (*votum ecclesiae*).

U D'Costy lze nalézt celkem čtyři základní námitky k Rahnerovu (strukturálnímu) inkusivismu. Za prvé D'Costa upozorňuje na nedostatečné rozlišení mezi milostí a přirozeností a redukování zjevení na implicitní antropologickou veličinu.¹⁵⁸ Zde je třeba rozumět D'Costovi tak, že Rahnerův problém spočívá v předpokladu kontinuity mezi obecnou náboženskou zkušeností a zkušeností křesťanskou. Křesťanství považuje za nejlepší vyjádření, hierarchicky nejvýše postavenou náboženskou zkušenost, ke které ze své přirozenosti všechny ostatní zkušenosti míří jako ke svému naplnění. Za druhé podle D'Costy selhává i přirovnání nekřesťanských náboženství analogicky k židovskému náboženství. Podle D'Costy nelze chápat judaismus před příchodem Krista jako nezávislé náboženství (*independent religion*), protože zákon, který mu Hospodin

¹⁵³ Srov. P. KNITTER, *Introducing*, s. 63.

¹⁵⁴ K tomuto rozdělení srov. G. D'COSTA, *Christianity and the World Religions*, s. 19.

¹⁵⁵ Velmi blízko Rahnerovi je na počátku 90. let. Srov. G. D'COSTA, „Christianity and Other Religions“, s. 31-43. V této době neváhá svůj pomalu se rodící koncept přístupu křesťanství k ostatním náboženstvím na základě trinitární teologie zvat „trinitární inkusivismus“. Srov. G. D'COSTA, „Toward Trinitarian Theology of Religions“, s. 139-154 (k inkusivismu především s. 147-153).

¹⁵⁶ K Rahnerově teorii anonymního křesťanství srov. G. D'COSTA, „Karl Rahner's Anonymous Christian. A Reappraisal“, *Modern Theology* 2 (1985), s. 131-148.

¹⁵⁷ K této interpretaci Rahnera srov. G. D'COSTA, „Interreligious Dialogue. Catholic Theory and Practice“, s. 454-455.

¹⁵⁸ Srov. G. D'COSTA, „Christian Theology and Others Faiths“, in P. Byrne, L. Houlden (eds.), *Companion Encyclopedia of Theology*, London: Routledge, s. 302.

explicitně zjevil, byl zaměřen od svého počátku ke Kristu.¹⁵⁹ Podobně za třetí, aplikovat *votum ecclesiae* je ve vztahu k nekřesťanským náboženstvím nepřiměřené. Toto implicitní přání patřit ke Kristovým učedníkům je tradičně vyhrazeno katechumenům, kteří například z důvodu mučednictví nedošli k přijetí svátosti křtu.¹⁶⁰ Poslední závažnou výhradou k Rahnerovi je, že německý teolog sice na jedné straně zastává, že spása nekřesťanů je více či méně prostředkovaná jejich vlastním náboženstvím, na straně druhé však bude dovršená v setkání s Kristem a v blaženém patření na Trojjediného Boha. Rahner tak podle D'Costy pouze odsouvá soteriologický exklusivismus do eschatologie.¹⁶¹ V tomto ohledu D'Costa sleduje kritiku Josepha DiNoia, který vyčítá Rahnerovi, stejně jako Hickovi, soteriocentrismus a redukování jinakosti druhých náboženství.¹⁶² Každé náboženství si klade partikularistický nárok na univerzalitu, který bývá jak pluralismem, tak inkusivismem popřen. Pluralismus nabízí meta-teorii všeho a inkusivismus hovoří o naplnění ostatních náboženských tradic v jedné.

„V jistém smyslu je tak inkusivismus problematičtější než tradiční exklusivismus, protože je méně transparentní a v jistém smyslu je to vlastně rafinovanější asimilace jiného. Jiný už není ke křtu nucen, je pokřtěn virtuálně, *in absentia*.“¹⁶³

Rozhodně se nejedná o kritiku ve smyslu, že by snad D'Costa popíral, že nekřesťané nemohou dojít spásy. Zdá se mu však zřejmé, že inkusivismus nemůže něco takového tvrdit a pokud tvrdí, je to výrok logicky rozporný. Každé náboženství je organický celek, avšak to co inkusivista zahrne z tradice druhého a považuje za spásonosné, už není *to* druhé náboženství o sobě (*per se*), nýbrž pouze jeho část a to navíc reinterpretovaná křesťanským pochopením.¹⁶⁴ V inkusivismu nikdy nedochází k uznání náboženství tak, jak si skutečně samo rozumí. Inkusivismus pak nevede k otevřenému dialogu, ale naopak střetu vzájemných hetero-interpretací.

D'Costa míní, že inkusivismus, podobně jako pluralismus, je ve skutečnosti eksklusivistické stanovisko, které nebere odlišnost druhých příliš vážně. Stejně jako exklusivisté si totiž nárokují, že jejich tradice drží pravdivá ontologická, epistemologická a etická tvrzení.¹⁶⁵ V zahrnutí ostatních náboženství pak znásilňují jejich vlastní sebe-pochopení (auto-interpretace) a pracují se svou reinterpretační (hetero-interpretace). Je tak logicky rozporné tvrdit, že náboženství obsahují spásonosné prvky, protože na ně aplikujeme partikulární křesťanské porozumění toho, co je spása.¹⁶⁶

¹⁵⁹ Podle D'Costy to, že judaismus byl církví v opozici k Markionivě herezi rozeznán jako účasten Božího zjevení do příchodu Krista, nemá žádné implikace pro dnešní, post-Kristovský judaismus, ačkoliv i dnes používá stejná svatá Písma, které křesťané nazývají Starý zákon. Srov. G. D'COSTA, „Revelation and World Religions“, s. 115.

¹⁶⁰ Podobně kritizoval Rahnera i český exilový teolog Vladimír BOUBLÍK. Srov. *Teologie mimokřesťanských náboženství*, Kostelní Vydří: KNA, 2000, s. 304-315.

¹⁶¹ Srov. G. D'COSTA, *Christianity and the World Religions*, s. 20-21.

¹⁶² Srov. J. DI NOIA, „Pluralist Theology of Religions“, s. 124-127.

¹⁶³ P. HOŠEK, *Na cestě k dialogu*, s. 90.

¹⁶⁴ Srov. G. D'COSTA, *The Meeting of Religions and the Trinity*, s. 23.

¹⁶⁵ Srov. G. D'COSTA, „Theology of Religion“, s. 635.

¹⁶⁶ Srov. G. D'COSTA, *The Meeting of Religions*, s. 22-24.

D'Costa mluví ještě o jednom modelu inkusivismu, kterému dává přídomek restriktivistický. Tento koncept odmítá, že by náboženství byla spásonosná sama o sobě, částečně i z výše uvedených důvodů, ale akceptuje je jako cesty přípravy na přijetí evangelia (*praeparatio evangelica*). O inkusivismus se tak jedná jen z hlediska, že nekřesťané jsou zahrnuti do spásy v Kristu, navzdory jejich náboženstvím. D'Costa se tak domnívá, že by bylo lépe v tomto případě mluvit přímo o eksklusivismu.

2.3 D'Costův postoj k eksklusivismu

Exklusivismus lze označit za hlavní proud reflexe ostatních náboženství v dějinách křesťanské teologie. Do dnešní doby je silně populární v silně konzervativních kruzích především evangelikálních církví.¹⁶⁷ Staví na několika následujících teologických principech: Ježíš Kristus jako jádro Písma a křesťanské víry, je jediný a konečný zjevení Boha a výlučně skrze něj přichází spása a Boží zjevení k člověku (*solus Christus*). Člověk je ospravedlněn nezaslouženou Boží milostí (*sola gratia*). Na hlásání této spasitelné milosti, tj. zvěstování evangelia, má být odpověděno vírou (*fides ex auditu*). A protože Ježíš je jediný zdroj a prostředník spásy, tak i komunita nesoucí jeho jméno – církev – je nutná k jejímu uskutečnění (*extra ecclesiam nulla salus*).¹⁶⁸ Paul Knitter na základě rozboru slavné eseje Karla Bartha *Náboženství jako nevěra*,¹⁶⁹ ukazuje, že to byl právě on, kdo uvedl základní principy exklusivistické teologie náboženství na scénu v moderní době, ačkoliv Bartha samotného s exklusivistickou pozicí jednoduše neidentifikuje.¹⁷⁰ Podobně ani D'Costa nezařazuje velkého evangelického teologa 20. století jednoduše mezi exklusivisty.¹⁷¹ Barthova kritika směřovala proti každému (svévolnému) lidskému pokusu uzurpovat si Boha. Všechna náboženství, včetně křesťanství, tak představují lidské vynálezy a idolatrické systémy, které stojí v opozici proti zjevení Ježíše Krista, ve kterém se Bůh odhalil. Nicméně Barthova teologie ovlivnila mnohé současné exklusivisty.¹⁷²

¹⁶⁷ Srov. např. příspěvky ve sborníku Evangelikální misijní společnosti E. ROMMEN, H. NETLAND (eds.), *Christianity and the Religions. A Biblical Theology of World Religions*, Pasadena: William Carey Library, 1995.

¹⁶⁸ Srov. V. KARKKÄINEN, *An Introduction*, s. 167. Není těžké si povšimnout, že principy, které stojí v základě eksklusivismu se později staly základními tezemi reformační teologie. Výjimku tvoří teze *extra ecclesiam nulla salus*, která může být z historického hlediska považována spíše za katolický princip, jenž však původně neměl se vztahem k ostatním náboženstvím co dočinění. D'Costa věnoval problematice Cypriánova výroku jednu ze svých studií, ve které ukázal, že tento teologický axiom nemá původní souvislost s křesťanským přístupem k ostatním náboženstvím a že k tomuto posunu došlo více méně špatnou pozdní interpretací. D'Costa mimo jiné říká: „Axiom [extra ecclesiam nulla salus] potvrzuje, že veškerá milost a tedy i spása jsou ve vztahu ke Kristu a tím i jeho církvi. [...] Vlastní kontext původního užití tohoto axiomu nemá souvislost se stavem nekřesťanů nebo jejich náboženství.“ G. D'COSTA, „Extra ecclesiam nulla salus revisited“, in I. Hamnett (ed.), *Religious Pluralism and Unbelief*, London: Routledge, 1990, s. 130-131.

¹⁶⁹ Srov. K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik I/2*, Zürich: Evangelischer Verlag, 1945, s. 324-356.

¹⁷⁰ Srov. P. KNITTER, *Introducing*, s. 23-26.

¹⁷¹ „Ačkoliv cituji Bartha [v kontextu eksklusivismu], nepochybně překračuje tyto kategorie, jelikož je eksklusivista, inkusivista i universalista zároveň.“ G. D'COSTA, „Theology of Religions“, s. 630.

¹⁷² Paradoxně, Barth byl podezírán z universalismu a dokonce ze zastávání teorie o *apokatastasi pantón*, jak ukazuje přední český znalec Barthovy teologie, evangelický systematický teolog Jan Štefan. Srov. J. ŠTEFAN, *Karl Barth a ti druzí*, Brno: CDK, 2005, s. 206n.

Je třeba upozornit na silné a přesvědčivé podložení exklusivistické pozice biblickými texty jak Starého, tak Nového zákona: Mk 16,15-16; Jan 3,5.36; 14,6; Sk 4,12; 1 Kor 3,11; 1 Tim 2,15; 1 Jan 5,12, a jak připomíná Hošek, ostatní paradigmaty s biblickou teologií téměř vůbec nepracují.¹⁷³

Exklusivismus za každých okolností trvá na výlučnosti své tradice. Někteří výlučnost spojují přímo s členstvím v komunitě (církvi), jiní tuto vazbu rozvolňují a akcentují spíše poselství, které musí být od zvěstující církve přijato. Vždy však zůstává silný christocentrický důraz. Antropologie je nahlížena spíše negativně a totéž platí o dějinách. Toto může být o exklusivistickém paradigmatu řečeno obecně. Gavin D'Costa rozlišuje dva modely exklusivismu.

První podobou je rigorózní exklusivismus, který se orientuje výhradně na otázku spásy nekřesťanů. Výše zmíněné principy absolutizuje a chápe je doslovně. Je tak logické, že vzhledem k zastávanému stanovisku není třeba žádné další reflexe ostatních náboženství. Nezbytná je misie, hlásání evangelia a konverze nepokřtěných pro jejich záchranu. Tento model může být doplněn, o přívlastek *restriktivní exklusivismus*.¹⁷⁴ Obhájit značně pesimistickou soteriologii a nepřesvědčivou teodiceu,¹⁷⁵ se někteří restriktivističní exklusivisté pokoušejí rekontextualizací molinistické nauky o středním vědění Božím. Ta učí, že Bůh zná předem všechna svobodná rozhodnutí lidských osob. Bůh tedy přesně ví, podle zastánců tohoto modelu, kdo by v případě kontaktu s hlásaným evangeliem přijal Krista za svého Pána a Spasitele. Tudíž ti, kteří se reálně s evangeliem nesetkali, by jej zřejmě nikdy nepřijali a to je důvod, proč jim nebylo nikdy hlášáno. D'Costa samozřejmě tento teologický konstrukt, který vede k pokřivenému obrazu Boha, zásadně odmítá¹⁷⁶ a připomíná, že jak Písmo, tak tradice církve stojí vůči této restriktivní pozici v naprostém protikladu.

Druhou možnou perspektivou pohledu na exklusivismus je podle D'Costy koncept, který nazývá – poněkud paradoxně – universálně otevřený exklusivismus (*universal-access exclusivism*).¹⁷⁷ Jedná se o partikularistický postoj, jehož zastánci *věří*, nikoliv *vědí*, že křesťanství je pravé Bohem zjevené náboženství. K dosažení spásy je tedy nutné odpovědět na hlásání evangelia vírou. Skutečnost, že zdaleka ne všichni lidé měli za svého života možnost setkat se s evangeliem takovým způsobem, aby jej mohli čestně přijmout, proto někteří řeší odsunutím možnosti rozhodnout se svobodně pro Krista do: (a) okamžiku smrti; (b) posmrtného stavu osoby (Lindbeck); (c) očistce (DiNoia).¹⁷⁸ Jiní se spokojují s tvrzením, že spása každého člověka je

¹⁷³ Hlavní výtka v tomto smyslu směřuje především k pluralistům, ačkoliv jak Hošek správně upozorňuje, tato námitka se týká také protestantského pojetí inkusivismu, který mnohdy vychází z filosofického pojmu náboženství a reflexe lidského zakoušení Absolutna. Srov. P. HOŠEK, *Na cestě k dialogu*, s. 66, 77.

¹⁷⁴ Srov. G. D' COSTA, *Christianity and the World Religions*, s. 26.

¹⁷⁵ „[V]alná většina lidí, kteří kdy žili na této planetě, nikdy neslyšela evangelium. Ti všichni by tedy byli *massa damnata*.“ P. HOŠEK, *Na cestě k dialogu*, s. 67.

¹⁷⁶ „[T]akový typ exklusivismu vede k mnoha teologickým námitkám, které mě vedou k jeho odmítnutí[.]“ G. D' COSTA, „Christianity and Other Religions“, s. 34.

¹⁷⁷ Srov. G. D' COSTA, *Christianity and the World Religions*, s. 29-33.

¹⁷⁸ Je zajímavé, že podobnou tezi zastával i Boublík. Ten tvrdil, že v jednom Božím plánu nemohou být dvě, tři, či více cest spásy. Nicméně podle Boublíka je faktem, že mohou existovat různé okolnosti spásy, které vedou k setkání se zmrtvýchstalým Kristem. Pro nekřesťany je pak tímto okamžikem setkání (*kairos*)

Božím tajemstvím. Víme pouze, že Bůh chce spásu každého jednotlivého člověka, a to jak bude v případě nekřesťana spása realizována, je z naší strany neproniknutelným tajemstvím (takto např. Newbigin). V zásadě však zastánci universálně otevřeného exklusivismu uznávají explicitní víru a křest jako řádnou cestu spásy, zatímco ostatní náboženství považují za přípravu na evangelium (*praeparatio evangelica*).

Mohlo by se zdát, že D'Costa vlastně opisuje stanovisko (restriktivního) inkusivismu. Avšak, jak jsme zmínili již v předcházející kapitole, podle britského teologa inkusivismus je pouze politicky korektnější forma exklusivismu.¹⁷⁹ Není zde proto podle D'Costy důvod, nenazývat věci jejich pravým, ačkoliv možná méně politicky korektním, jménem.¹⁸⁰

Mezi reprezentanty tohoto exklusivistického přístupu D'Costa zmiňuje luterského teologa George Lindbecka a katolíka Josepha DiNoia. Především Lindbeck, který mluví o náboženstvích jako specifických kulturně-lingvistických světech, které formují člověka v jeho pochopení, ale i prožívání života ve světě, nachází u D'Costy zastání. „Domnívám se, že Lindbeckova pozice implikuje, že nemůžeme jednoduše z pozice světa X [tj. světa našeho vlastního náboženství], soudit svět Y [tj. jiné náboženství]“, říká britský teolog.¹⁸¹ Z toho dále D'Costa vyvozuje, že takto pojatý exklusivismus dostojí nároku křesťanské ortodoxie na epistemologickou, ontologickou a kauzální nutnost Krista pro spásu a zároveň vybízí křesťanského teologa, aby nechal zaznít hlasu vyznavače jiného náboženství a pozorně mu naslouchal.¹⁸² Tuto pozici pak D'Costa považuje rovněž za oficiální stanovisko katolické církve, stejně jako mnoha pravoslavných a protestantských církví.¹⁸³

2.4 Nedostatečnost klasické typologie – předběžný závěr na základě D'Costovy kritiky

V této kapitole jsme prošli obecné principy a také limity klasické trojčlenné typologie, jak je vidí Gavin D'Costa. Shrňme nyní závěry, ke kterým jsme zde dospěli.

Exklusivismus, orientující se převážně na soteriologickou otázku člověka, zastává mínění, že mimo hranice viditelné církve není možné dojít spásy. Ke spásě a vůbec k dobrému životu je potřeba přijmout křesťanství a nalézt pravdu o Kristu. Vyznavači jiných náboženství by měli pro svou záchranu konvertovat ke křesťanství, které je povinno mezi ostatními náboženskými tradicemi hlásat Krista a konat misii. Exklusivistické stanovisko přikládá pravdivostním tvrzením křesťanského učení tak vysokou míru závažnosti, že pokud dojde k historicky reálnému setkání nekřesťana s křesťanským zvěstováním a nenastane přijetí hláсанé zvěsti o Kristu, neexistuje pro toto nepřijetí omluva. Výjimkou jsou ti, kteří se s křesťanstvím za svého života neseťkali a zvláštní skupina lidí, kteří v sobě chovali tzv. implicitní víru a implicitní touhu přičlenit se ke Kristově

okamžik smrti. Nekřesťanská náboženství plní funkci přípravu na tento *kairos*. Srov. V. BOUBLÍK, *Teologie mimokřesťanských náboženství*, s. 308-309.

¹⁷⁹ Srov. 2. 2.

¹⁸⁰ Srov. G. D'COSTA, *Christianity and the World Religions*, s. 29.

¹⁸¹ G. D'COSTA, *Christianity and the World Religions*, s. 30.

¹⁸² Srov. G. D'COSTA, *Christianity and the World Religions*, s. 31.

¹⁸³ G. D'COSTA, *Christianity and the World Religions*, s. 30.

církvi, ti naději na spásu podle exkluzivismů mají. V pohledu exkluzivismu není příliš potřeba, aby se křesťan zabýval nekřesťanskými náboženstvími a jejich učením, jelikož mimokřesťanské náboženské systémy samy o sobě nemají co nabídnout. Křesťanům, respektive církvi, byla zjevena definitivní pravda o Bohu a není tedy potřeba ohlížet se po ní někde jinde. Křesťanství je definitivně pravdivé náboženství.

Inklusivismus sice zastává, podobně jako exkluzivismus, že pravdu o Bohu drží výlučně křesťanská víra, ale uznává, že v ostatních náboženstvích se mohou vyskytovat jisté prvky pravdy. Boží spasitelská vůle se tak dotýká všech lidí, ať jsou vyznavači jakéhokoliv náboženství. Všichni, kteří žijí dobře a ve shodě se svým svědomím, budou spaseni. Křesťanství je vlastně plnost pravdy a ostatní náboženství na této pravdě mohou participovat. Náboženství, která vedou své vyznavače k láskyplnému vztahu k druhým, k všímavosti k chudým a trpícím, k prosazování spravedlnosti, jsou na cestě implicitního učednictví (podle Rahnera anonymního křesťanství) a své naplnění nacházejí právě v přijetí evangelia.

Pluralismus se na rozdíl od exkluzivismu a inkuzivismu zříká nároku na absolutní pravdivost křesťanské víry, respektive neříká, že by křesťanství nebylo pravdivé, ale ponechává v této otázce prostor pro tvrzení, že všechna náboženství jsou pravdivá stejně a jsou si tak zásadně rovna. Všechna náboženství jsou totiž nahlížena jako odlišné konkretizace jediné náboženské esence, universálního náboženství realizovaného v různých kontextech a na různých místech. Náboženská zkušenost jednotlivých tradic je taktéž inkulturovaná podoba jediné náboženské zkušenosti, respektive zkušenosti s posvátnem, transcendentnem, poslední skutečností. Zvěst o Ježíši Kristu tak nemůže být nahlížena jako absolutní a jedinečná mezi všemi ostatními náboženskými příběhy, protože křesťanství je pouze jednou a je nutno dodat, že neúplnou částí komplexní náboženské reality. Mojžiš, Mohamed, Buddha, Kršna, Baal-Šem Tov, atd. stojí vedle Ježíše z Nazareta a jsou rovnocenné reprezentace absolutna.

Právě pluralismus je strategie, která podle našeho autora nejrazantněji relativizuje křesťanskou partikulární identitu, respektive křesťanská partikulární identita není v ničem specifická oproti ostatním náboženstvím, jelikož je zkrátka pouze jedním projevem obecného lidského fenoménu – náboženskosti. Když přejdeme k teologickým termínům, pluralismus zastává postoj, že Bůh je naprosto nepoznatelný a nikdo včetně křesťanů si nemůže nárokovat privilegovaný přístup k vypovídání o něm. Ježíš Kristus není určující. Někteří pluralisté považují vtělení za mýtus, jiní za metaforu, další vidí v Ježíšovi jednu z mnoha tváří Boha, či snad blíže nerozlišitelného absolutna. Jiní zase rozvolňují vazby mezi osobami Trojice, berou-li ji vůbec v potaz, a z její třetí osoby dělají na všem nezávislý princip inspirace velkých osobností dějin náboženství. Tato pluralistická otevřenost takřka znemožňuje nárokovat si specifickou identitu, protože ta je přemožena velkým příběhem relativistického pluralismu, který mluví o jednotě náboženské zkušenosti a společné esenci všeho náboženství a pokud se zmíní o diferencích, tak pouze ve smyslu kulturních projevů téhož skrytého a nedostupného základu.

Exklusivismus má tendenci uzavírat křesťanství a vytvářet z něj totalitní systém, který je absolutně bez respektu k ostatním náboženským tradicím. Vtělení je zde oproti pluralismu vnímáno zcela opačně. Je absolutní a definitivní výpovědí o Bohu, a zároveň však odsouzením všech ostatních náboženských (nekřesťanských) výroků. Exklusivismus nemá daleko od fundamentalismu a od uzavření křesťanství za vysoké hradby ghetta, přes které nebude na okolní svět vidět, anebo na něj bude možné pohlížet povýšeně z výšky ochranného zdiva. Exklusivismus je (naštěstí) narušen postmoderním pluralitním světem. Především pak prolínáním různých náboženských příběhů, které neustále zpochybňují pocit křesťanů, že mají na Boha monopol.

Inklusivismus nabízí poněkud větší vážnost a otevřenost vůči náboženstvím, jelikož přiznává možnost, že mohou obsahovat prvky dobra, pravdy, milosti a zkušenosti s Bohem. Křesťanské náboženství je však vždy nakonec lepší, úplnější, hlubší, pravdivější, autentičtější. Pocit nadřazenosti, který je tak silně přítomný v exkluzivistickém paradigmatu nevyrazil. Inklusivisté nárokují rozumět náboženské tradici druhého lépe, než si ono náboženství rozumí samo. Inklusivismus mnohdy neváhá přeznačit tradici druhého, vybrat si partikulární výseč druhého náboženství a reinterpretovat ji podle vlastního křesťanského pochopení, bez ohledu na vlastní sebeinterpretaci druhého.

Další závažný problém, který D'Costa sice explicitně neřeší, ale zde je vhodné se o něm zmínit, je pojetí dějin. Dějiny jsou ve vztahu k pluralitě náboženství důležitým tématem. Lovaňský teolog Terrence Merrigan poznamenává, že žádný z přístupů neřešení otázku dějin adekvátně.¹⁸⁴ Exklusivismus nedokáže dát dějinám pravou hodnotu, protože je nahlíží jako neúčinné, nebo dokonce jako příčinu zavržení lidstva, jelikož jsou pokusem spasit sebe samy. Silně negativistické a pesimistické pojetí spásy je tak analogické k exkluzivistickému pojetí dějin. Pluralismus dopadá podobně, jelikož pro svůj universalistický pokus o řešení soteriologické otázky opovrhne jakoukoliv dějinnou partikularitou a samotné dějiny, stejně jako jejich cíl se stávají vyprázdněnými pojmy. Inklusivismus rovněž příliš nepočítá s autonomií dějin a snaží se jim uložit umělou jednotu zdůrazňováním Kristovy spasitelné přítomnosti i tam, kde uznávána není. Pro křesťany je nepochybně pravdou, že Kristus je pravda dějin (to koneckonců tvrdí i exkluzivismus), problém je podobný jako u inkluzivistického tvrzení o spásonosnosti náboženství *per se*. Inklusivismus zkrátka může těžko tvrdit, že partikulární dějiny konkrétní náboženské tradice ukazují na Krista, když své tvrzení zakládá na reinterpetaci části daného náboženství, jenž sobě tímto způsobem vůbec nerozumí. Problematika pojetí dějin bývá v teologii náboženství spíše na okraji, je skutečně otázkou, zda by se tato otázka neměla stát jedním z předních zájmů teologů náboženství.

Kritika trojčlenné typologie se ozývá z mnoha stran. D'Costa například namítá, že ačkoliv jsme si zvykli nazývat paradigmatu exkluzivismu, inkluzivismu a pluralismu souhrnným označením

¹⁸⁴ Srov. T. MERRIGAN, „Boží působení z hlediska teologie náboženství“, *Teologické Texty* 10 (1999), s. 113-115.

„klasická“ typologie teologických přístupů k nekřesťanským náboženstvím, lze o tom, že se jedná o něco klasického, dosti silně pochybovat. Podle D'Costy jsou všechny tyto tři přístupy odvislé od moderního myšlení, protože všechny jsou víceméně pokusem o ustanovení meta-příběhu, který přeznačuje specifickou identitu a rozdílnost druhých náboženství.¹⁸⁵ Pluralismus tak činí ve jménu velkého příběhu o jednotné náboženské zkušenosti a náboženského esencialismu. Pro exkluzivismus a inkluzivismus je velkým příběhem samotné křesťanství. Jedni mluví o tom, že jen křesťanství má svrchované právo na Boha a spásu, čímž minimálně ztěžují ostatním náboženským tradicím svobodně dýchat, což v dějinách vedlo již k mnoha tragédiím. Druzí naproti tomu svévolně, bez ohledu na sebepochopení těch druhých, přeznačují jejich tradice a bezproblémově je převádějí do jazyka křesťanství. Exkluzivismus se svou jednostranností blíží totalitarismu a pluralismus svou proklamovanou otevřeností zase redukcionismu. Inkluzivismus stojící uprostřed pak spojuje obojí, totalitně se drží velkého příběhu křesťanství a redukcionisticky se staví k nekřesťanským náboženstvím.

Britský teolog ovšem nekončí své uvažování o teologii náboženství pouze ostře znějícím kritickým konstatováním. V názvu této práce stojí, že chceme analyzovat trinitární perspektivy teologie náboženství v díle Gavina D'Costy. Poté, co jsme stručně představili samotného autora (1. kapitola) a pokusili se vymezit jeho vztah a pozici v kontextu teologie náboženství (2. kapitola), nám nyní nezbyvá, než přejít k jádru této práce a představit D'Costův vlastní teologický návrh – trojiční orientaci teologie náboženství.

¹⁸⁵ Srov. D'COSTA, *The Meeting of the Religions*, s. 92. S teorií ohledně meta-narativů přišel francouzský filosof Jean-François Lyotard (Nutno podotknout, že D'Costa jej nikde necituje). Lyotard rozpoznal v moderním diskursu dva základní typy meta-narativů: (1) narativy poznání; (2) narativy emancipace. Obě tendence vycházejí z moderního přesvědčení ohledně takřka neomezených možností člověka v oblasti poznání, které následně umožní vytvoření lepšího, tj. racionálnějšího světa. Moderní meta-narativ v sobě pojí pokus odvodit objektivní poznání světa na základě přísného užití racionality a zároveň příslibuje člověku emancipaci a progres dějin, který bude možný právě díky správnému epistemologickému přístupu ke světu. Srov. J.-F. LYOTARD, „Postmoderní situace,“ in *O postmodernismu*, Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993, s. 136-142. Nezahlédneme v této charakteristice jistou spojitost s některým z „klasických“ paradigmat teologie náboženství?

3. Nástin trinitární teologie náboženství u G. D'Costy

Jedním ze současných trendů teologie náboženství je snaha nalézt takový metodologický přístup, ve kterém by trinitární teologie sloužila jako východisko teologické reflexe mimokřesťanských náboženství. Britský katolický teolog Gavin D'Costa, jehož dílem se v této práci zabýváme, je jedním z autorů, kteří v této věci přinášejí vlastní konkrétní návrh. D'Costovo pojetí je některými teology dokonce považováno za nejrozvinutější a nejpropracovanější nástin tzv. trinitární teologie náboženství.¹⁸⁶ Označení nástin je nicméně důležité podtrhnout. O celistvém a do každého detailu propracovaném teologickém programu rozhodně mluvit nelze. Nicméně i tak se dílo britského autora již dnes těší badatelské pozornosti a je poměrně hojně diskutováno jako důležitý příspěvek do recentní teologické debaty.¹⁸⁷

V této kapitole se pokusíme D'Costovo myšlení představit a kriticky jej zhodnotit. Postupovat budeme následujícím způsobem. Jelikož pokus dát do souvislosti teologii náboženství s trinitární teologií není průkopnickým počinem D'Costy, musíme začít tím, že britského teologa zařadíme do kontextu bádání, které se ubíralo či ubírá právě tímto směrem. Poté se budeme věnovat již výhradně teologickému uvažování Gavina D'Costy. Představíme jeho tezi o Trojici jako rozlišujícím kritériu křesťanské víry. Významnou částí naší práce bude tvořit pokus o vysvětlení vztahu mezi pojmy *universalita* a *partikularita*, které britský teolog považuje za stěžejní pro svůj koncept teologie náboženství. Podstatnou pasáž věnujeme autorově pneumatologické a eklesiální perspektivě teologie náboženství. Pokud chceme u D'Costy najít něco opravdu nového a

¹⁸⁶ Srov. V.-M. KÄRKKÄINEN, *Trinity and Religious Pluralism. The Doctrine of the Trinity in Christian Theology of Religions*, Aldershot: Ashgate, 2004, s. 76.

¹⁸⁷ Svědčí o tom i několik disertačních prací, které byly na téma D'Costovy trinitární orientace teologie náboženství zpracovány, ačkoliv se jedná o stále se rozvíjející koncept živého teologa. Srov. např. J. BONG, *Contemporary Catholic Theology of Religions and the Problem of Christology. A Study of Paul Knitter, Gavin D'Costa and Jacques Dupuis*, Rome: Gregorianum, 1999; L. SANTAMARIA DEL RIO, *Trinidad Y Pluralismo Religioso en Gavin D'Costa. Lineas fundamentales de su propuesta teologica*, Salamanca: Pontifical University of Salamanca, 2007; P. PLATA, *The Trinitarian Theology of Jacques Dupuis, S. Mark Heim and Gavin D'Costa in Contemporary Interreligious Dialogue*, Leuven: Katholieke Universiteit Leuven, 2007. Z poslední zmíněné disertace Przemysława Platy byl publikován výstup pod názvem „Gavin D'Costa's Trinitarian Theology of Religions“, *Louvain Studies* 30 (2005), s. 299-324. Je ovšem nutno podotknout, že po přečtení této studie by se mohlo zdát, že D'Costova trinitární teologie je kombinací *christologie* a *pneumatologie*. Z dalších publikovaných studií je třeba zmínit J. G. FLETT, „In the Name of the Father, the Son and the Holy Spirit. A Critical Reflection on the Trinitarian Theologies of Religion of S. Mark Heim and Gavin D'Costa“, *IJST* 10 (2008), s. 73-90. A následně kapitoly věnované D'Costovi v několika přehledových manuálech k teologii náboženství: srov. V.-M. KÄRKKÄINEN, „Gavin D'Costa. Trinitarian Theology of Religions“, in *An Introduction*, s. 216-223; TÝŽ, „Gavin D'Costa: A Catholic Trinitarian Theology of Religions“, in *Trinity and Religious Pluralism*, s. 67-80. Velmi zajímavý příspěvek k bádání ohledně D'Costova návrhu trojičně orientované teologie náboženství představuje rozšířená recenze knihy *The Meeting of Religions and the Trinity*, pod níž jsou podepsáni pluralističtí teologové. Srov. J. HICK, D. COHN-SHERBOK, J. PEACOCK, „Roundtable Review *The Meeting of Religions and the Trinity*“, *Reviews in Religion & Theology* 8 (2001), s. 232-250. V české teologické literatuře se setkáme se stručným pojednáním o D'Costovi pouze v přehledové monografii Pavla Hoška, který upozorňuje na trinitární rámec teologie náboženství britského teologa. Podrobněji jej však neanalyzuje. Srov. P. HOŠEK, *Na cestě k dialogu*, s. 134-135.

originálního, tak to můžeme shledat právě v této oblasti.¹⁸⁸ S teologií náboženství Gavina D'Costy souvisí i otázka reálné přítomnosti náboženské plurality. Rovněž tomuto problému věnujeme prostor. Nakonec se budeme snažit zodpovědět otázku: Jakou roli tedy zaujímá Trojice, trojiční víra a trinitární teologie v teologickém konceptu Gavina D'Costy?

Přejdeme nyní k první podkapitole, ve které se budeme soustředit na autory, na jejichž úvahy D'Costa svým způsobem navazuje a zároveň se vůči nim kriticky vymezuje.

3.1 Trojice a náboženství

Mnozí teologové argumentují, že trinitární teologii není v souvislosti s teologií náboženství věnováno dostatečné množství pozornosti. Luterský teolog Carl Braaten tvrdí, že pochopení „důležitosti trojiční nauky pro křesťanskou teologii náboženství stále zůstává nesmírně nevyvinuté.“¹⁸⁹ Daniel L. Migliore z Princetonu k tomu dodává, že „jsme stále ještě v počátečním stádiu nového zájmu ohledně rozvinutí trinitární perspektivy pohledu na náboženský pluralismus.“¹⁹⁰

Tato tvrzení jsou na jedné straně pravdivá, protože se záplavou literatury na téma trojiční orientace teologie náboženství se vskutku nesetkáme. Na straně druhé je nutné zpochybnit absolutní platnost citovaných výroků a poznamenat, že hledání trinitárního modelu, na kterém by bylo možné postavit vztah křesťanství k ostatním náboženstvím, má svou tradici.¹⁹¹ Pozornost si jistě zaslouží také tvrzení, že tázání se po trinitárním založení teologie náboženství vykrytalizovalo zejména mezi katolickými teology.¹⁹² Protestantští teologové se připojili do již rozběhnuté diskuse.

V následujícím textu se budeme snažit zařadit recentní koncept trinitárně orientované teologie náboženství Gavina D'Costy do kontextu ostatních trojičně založených teologií náboženství. Nepřekvapí nás, že dva ze tří zmíněných teologů, kterým se stručně budeme věnovat, jsou katolíci. Nicméně je třeba poznamenat, že D'Costa ve své vlastní práci nenavazuje na veškeré doposud vykonané bádání v této oblasti. Nenabízí nám ani celkové shrnutí *statu questionis*. Omezuje se pouze na angloamerickou teologii, respektive v anglickém jazyce dostupnou teologii. I

¹⁸⁸ O přínosu D'Costy právě v této oblasti je přesvědčen např. luterský teolog náboženství Veli-Matti Kärkkäinen. Srov. V.-M. KÄRKKÄINEN, „How to Speak of the Spirit Among Religions. Trinitarian Rules for a Pneumatological Theology of Religions“, *International Bulletin of Missionary Research* 30 (2006), s. 122.

¹⁸⁹ C. E. BRAATEN, *No Other Gospel. Christianity Among the World's Religions*, Minneapolis: Fortress Press, 1992, s. 7.

¹⁹⁰ D. L. MIGLIORE, „Trinity and the Theology of Religions“, in M. Volf, M. Welker (eds.), *God's Life in Trinity*, Minneapolis: Fortress Press, 2006, s. 103.

¹⁹¹ Svědčí o tom skutečnost, že na toto téma byla publikována přehledová monografie, která se snaží mapovat rozličné „trinitárně orientované“ teologie náboženství. Jedná se o již několikrát citované dílo finského luterského teologa V.-M. KÄRKKÄINENA, *Trinity and Religious Pluralism*.

¹⁹² Všimá si toho protestantský teolog Pan-Chiu Lai, který říká: „Zdá se, že katoličtí teologové věnují více pozornosti důsledkům, které vyplývají z učení o Trojici pro teologii náboženství, než je tomu u protestantských teologů. V důsledku toho pak někteří současní protestantští teologové, kteří diskutují trojiční přístup, navazují spíše na díla moderních katolických teologů, namísto protestantů.“ PAN-CHIU LAI, *Towards a Trinitarian Theology of Religions – a Study of Paul Tillich's Thought*, Kampen: Kok Pharos Publishing House, 1994, s. 43.

proto v této kapitole zmíníme pouze ty teology, které D'Costa zná a se kterými výrazně vedl dialog ve svých vlastních publikacích. Budou jimi postupně Raimon Panikkar, Jacques Dupuis a evangelikální teolog S. Mark Heim.

3.1.1 Panikkarova vize universální trojiční náboženské zkušenosti

Pionýrem uvedení trinitární teologie do reflexe nekřesťanských náboženství a mezináboženského dialogu byl katolický teolog Raimon Panikkar (1918-2010). Svůj koncept představil v co do rozsahu malé, ale velmi vlivné knize *Trojice – O mystické sounáležitosti mezi lidmi*.¹⁹³ Ačkoliv se nejedná o dílo vysloveně systematicko-teologické, ale spíše spirituálně meditativní, přesto Rowan Williams považuje tuto Panikkarovu knihu „za jednu z nejlepších a nejčtenějších meditací o Trojici v našem [míněno 20.] století.“¹⁹⁴

Diskurs, ve kterém se Panikkar pohybuje je dialog indických náboženství a křesťanství. Sám podnikal četné studijní cesty na indický subkontinent a setkání se specifickou advaitickou spiritualitou jej dovedlo k ideji, že veškerá náboženská zkušenost má ve své podstatě trinitární strukturu. Dospívá ke kosmotheandrickému principu, ve kterém se prolíná božské, lidské a kosmické. Podle Panikkara si Bůh a člověk jsou navzájem podmíněni. Transcendence je neoddělitelná od imanence. Člověk se nachází jakoby uprostřed v intimitě mezi transcendencí a imanencí.¹⁹⁵ Svět a Bůh není ani jedno (monismus), ani dvojí (dualismus). Vztah Bůh – svět je podle Panikkara založen na perichoretickém setkání transcendence a imanence.

Tento pohled má základ v Panikkarově pochopení tajemství Trojice. Bůh sám, tak jak existuje, je vztah. Trojice není shluk nějakých nahodilých na sobě nezávislých osob. Osoba není nikdy osobou sama o sobě. Není žádný Otec „o sobě“, bytí Otce je Syn.¹⁹⁶ Syn je zviditelněním neviditelného, totiž Otce, a nejde poznat Syna jinak než v Duchu.¹⁹⁷ „Bůh neexistuje jako monolitická entita. Bůh existuje jen jakožto Otec, který je svůj Syn skrze svého Ducha.“¹⁹⁸ To má základ v Panikkarově pojetí personalismu, kde „Já“ může existovat pouze ve vztahu k „Ty“, ale vztah „Já-Ty“ potřebuje či implikuje nějaké „Ono“, které vytváří prostor pro uskutečnění interakce „Já-Ty“.¹⁹⁹

Trojice je podle Panikkara součástí každé autentické náboženské zkušenosti. Žádný monopol ze strany křesťanství na adresu Trojice neexistuje. Trojice jako universální náboženská zkušenost nemá v Panikkarově pohledu nic společného s augustinovskou tradicí stop Trojice (*vestigiae trinitatis*) ve stvoření. Pro Panikkara je trojiční zkušenost předně něco vnitřního, pravý

¹⁹³ První vydání se datuje rokem 1973 a vyšlo pod názvem *The Trinity and the Religious Experience of Man* (London: Darton, Longman & Todd). V této práci se odvoláváme a citujeme český překlad: R. PANIKKAR, *Trojice – O mystické sounáležitosti mezi lidmi*, Brno: Cesta, 1998.

¹⁹⁴ R. WILLIAMS, „Trinity and Pluralism“, in G. D'Costa (ed.), *Christian Uniqueness Reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll NY: Orbis Books, 1990, s. 3.

¹⁹⁵ Srov. R. PANIKKAR, *Trojice*, s. 66.

¹⁹⁶ Srov. R. PANIKKAR, *Trojice*, s. 83.

¹⁹⁷ Srov. R. PANIKKAR, *Trojice*, s. 86-87.

¹⁹⁸ R. PANIKKAR, *Trojice*, s. 89.

¹⁹⁹ Srov. R. PANIKKAR, *Trojice*, s. 30-31.

nexus mysteriorum. Trojice je vrchol pravdy bytí. Trojiční náboženská zkušenost spojuje všechny lidi v jejich různorodých spiritualitách. Trinitární logika znemožňuje pohled na Boha jako substanci, *jsoucno mezi jsoucný* (ať už v modalistické či triteistické verzi), a nebo jako na *něco radikálně odlišného*, což není podle Panikkara nic jiného, než upadnutí do neřešitelného dualismu.

Křesťanské východisko o Trojici tak Panikkarovi slouží jako hermeneutický klíč k veškeré skutečnosti. „Trojice zjevuje, že existuje život v Božství i v lidství, že Bůh není ani modlou ani ideou, ani pouhým ideálem lidského vědomí. Není však ani žádnou jinou substancí, ani oddělenou realitou, která by byla odlučitelná od člověka.“²⁰⁰ Trojice je nejuniverzálnější vize, není to teoretický problém, ale naléhavá otázka. Kdyby Bůh nebyl Trojjediný, tak by se nikdy nemohl stát člověkem, zůstal by oddělený, odcizený, izolovaný. Trojjediná struktura skutečnosti je nutná i pro člověka, aby nezůstal izolovaný on. Člověk by nemohl být zbožštěn a přestal by být člověkem.

Trojice je v posledku základem veškeré *kosmotheandrické skutečnosti*, ve které se uskutečňuje jednota mezi lidským a božským, z křesťanského hlediska vzorově uskutečněná v osobě Ježíše Krista. Trojice je průsečík, v němž se setkají všechny pravdivé duchovní rozměry všech náboženství. „Bůh neexistuje jako monolitická entita. Bůh existuje jen jakožto Otec, který je svůj Syn skrze svého Ducha, ale bez toho, že by při tom existovali tři „někdo“ nějakého druhu.“ Není žádný Otec „o sobě“. Bytí Otce je Syn. Syn je zviditelněním neviditelného a nejde poznat Otce a přijít k Otci jinak než skrze Syna a Syna nejde poznat jinak než v Duchu. Poznání Otce je kontakt s nekonečnem, s naším zbožštěním – theandriem. Trojice se jeví jako hlavní paradigma osobního vztahu a shrnuje radikální souvztažnost všeho, co jest. Trojice je jediná možnost jak uskutečnit interakci mezi „Já a Ty“, které implikuje své „Ono“. Cílem setkání náboženství na bázi trojičního vědomí bude uskutečnění harmonie, vzájemného propojení mezi lidmi a tradicemi. Každé náboženství dospívá k pravdě jen relativně. Jestliže člověk sám v sobě neobjeví jiného, není schopen vstoupit do dialogu. Kosmotheandrická spiritualita se má stát novým vědomím lidstva.²⁰¹

Výsledkem Panikkarova užití Trojice v teologické reflexi ostatních náboženství je tedy jakási transkulturní vize, která má formovat „nového universálního člověka“. Přesně toto je místo, ve kterém se s ním Gavin D'Costa radikálně rozchází. Britský teolog na základě trojiční orientace dospívá k naprosto opačnému stanovisku a požaduje, aby každé náboženské tradici bylo rozuměno v jejich vlastních termínech. Panikkar používá Trojici jako základ svého universalistického pluralismu, zatímco D'Costa v trojiční víře nachází podtržení partikularismu každé tradice, který ovšem nijak nebrání tomu, aby křesťanství bylo otevřeno dialogu s těmito tradicemi. Panikkara jsme zde – poněkud troufale – zmínili, abychom ilustrovali, jak diametrálně odlišné mohou být teologické koncepty, které se chtějí odvolávat a zaštiťovat základním tajemstvím křesťanské víry.

²⁰⁰ R. PANIKKAR, *Trojice*, s. 29.

²⁰¹ Srov. R. PANIKKAR, *Trojice*, s. 115.

3.1.2 Trinitární christologie J. Dupuise jako model teologie náboženského pluralismu

Belgický jezuita Jacques Dupuis (1923-2004) poznamenává, že současné teologii náboženství se vedle klasicky přijímaných paradigmat, které nazýváme pomocí termínů exklusivismus, inkusivismus a pluralismus, objevuje několik nových konceptů, jak přemýšlet o problému náboženské plurality. Není naším cílem tato nová paradigmata na tomto místě dopodrobna rozebírat, ale alespoň je vyjmenujeme a povšimneme si, jak k nim přistupuje právě Dupuis. Ten tvrdí, že dnes v katolické teologii vyrůstají především dva směry, které lze pojmenovat jako *logocentrismus* a *pneumatocentrismus*.²⁰² Není těžké vyvodit, že první koncept se soustředí na Logos, věčné Boží Slovo jako principiální základ všech náboženství. Představitelé logocentrismu tvrdí, že Ježíš Kristus, je pouze jednou z možných inkarnací Logu.²⁰³ Podobně u druhého konceptu je nám pravděpodobně jasné, že jeho zastánci přikládají Duchu svatému jakousi nezávislost na partikulárním příběhu křesťanství, respektive křesťanském učení o Nejsvětější Trojici. Ducha svatého pojímání jako jakýsi nezávislý princip veškeré náboženské zkušenosti a spásy.²⁰⁴ Dupuisovu kritiku vůči těmto postojům pomíneme a všimneme si pouze korekce, kterou zde belgický jezuita nabízí.

Podobně jako v případě Hickova teocentrimu, tak i v těchto nových konceptech nachází Dupuis prvky pravdy. Nicméně podobně jako u teocentrismu, který musí být podle Dupuise vždy v základním napětí s christocentrismem, tak stejně i logocentrismus a pneumatocentrismus musí být v tomto paradoxním vztahu s křesťanskou partikularitou. Všechny tyto akcenty prezentují „neoddělitelné aspekty a komplementární prvky jediné ekonomie spásy.“²⁰⁵

Způsob, jak toto vše uvést do vzájemného vztahu je pro Dupuise Trojice, respektive to, co on nazývá *trinitární christologie*. Hermeneutickým klíčem k celému problému náboženského pluralismu je podle belgického jezuita vztah Ježíše, jediného Syna Božího, a Boha Otce. Ježíš je skrze tajemství vtělení jediným a jedinečným Synem Otce, ale právě proto není Otcem. Je s Otcem nerozlučně spojený, ale je od Otce rozlišitelný.²⁰⁶ Podobně se to má s pneumatickým aspektem Kristova tajemství, kde podle Dupuise musí být opět role obou osob Trojice rozlišeny a nesměšovány, avšak nikoliv rozdělovány.

²⁰² Srov. J. DUPUIS, *Christianity and the Religions*, s. 81-83.

²⁰³ Tento postoj zastává např. indický jezuita Aloysius Pieris, který říká: Ten, který zjevuje, který přináší spásu a který proměňuje, je samotné Slovo [Logos].“ A dodává k tomu, že Ježíš „je ten, ve kterém křesťané rozeznávají Slovo[.]“ A. PIERIS, „Inculturation in Asia. A Theological Reflection on an Experience“, in *Jahrbuch für kontextuelle Theologien*, Frankfurt am Main: IKO, 1994, s. 59-71; zde 60.

²⁰⁴ Představitelem pneumatocentrismu je Michael L. Lodahlm který nerozumí „Duchu“ jako jedné osobě Trojice, ale jako „vlastní Boží přítomnosti a aktivitě ve světě.“ Srov. M. L. LODAHLM, *Shekhinah/Spirit: Divine Presence in Jewish and Christian Religion*, New York: Paulist Press, 1992; zde s. 41. K Lodahlovu pneumatocentrismu srov. A. YONG, *Discerning the Spirit(s). A Pentecostal-Charismatic Contribution to Christian Theology of Religions*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000, s. 85-95.

²⁰⁵ J. DUPUIS, „Trinitarian Christology as a Model for a Theology of Religious Pluralism“, in T. Merrigan, J. Haers (eds.), *The Myriad of Christ. Plurality and the Quest for Unity in Contemporary Christology*, Leuven: Leuven University Press, 2000, s. 86.

²⁰⁶ „Ačkoliv je pravda, že člověk Ježíš je jediný Syn Boží, je také pravda, že Bůh stojí nad Ježíšem. Jestliže je Ježíš Kristus považován za středobod tajemství křesťanství, tak to není třeba chápat v absolutním smyslu, ale v řádu ekonomie svobodného Božího jednání s lidstvem v dějinách.“ J. DUPUIS, „Trinitarian Christology“, s. 87-88.

Historický Kristus, vtělený Logos (*logos ensarkos*) je tak podle Dupuise jednoznačně neoddělitelný od věčného Logu v imanentní Trojici (*logos asarkos*). Řečeno jinými slovy, universalita božského Logu je neoddělitelná od Ježíšovy partikularity. Nicméně právě v Ježíšově lidském partikulárním příběhu nachází Dupuis argument pro svoji *teologii náboženského pluralismu*. Lidský prvek v události Krista, který je nepostradatelný, představuje také jisté omezení ve zjevení Boha, pokud je prvkem lidsky autentickým. Ježíš jako vtělený Logos je tak sice universální svátostí Boží spásy, ale rozhodně podle Dupuise toto Boží tajemství zcela nevyčerpává. V termínech trinitární christologie to lze vyjádřit způsobem, že Božský Logos (*logos asarkos*) pokračuje ve své aktivitě i po vtělení a lidském životě Ježíše z Nazareta (*logos ensarkos*). Zároveň však nelze tvrdit, že by božský Logos představoval nějakou nezávislou ekonomii na Logu vtěleném.²⁰⁷

Na tomto trinitárním základě pak přijde Dupuisovi smysluplné tvrdit, že přestože je pouze jeden Boží plán pro lidstvo a to dojít spásy, tak realizace a aktualizace tohoto plánu jsou mnohostranné.²⁰⁸ Tato Boží ekonomie spásy vede podle belgického jezuitu k Nejsvětější Trojici. Dupuis tedy odmítá pojímat cíl náboženství jako nerozlišitelnou Poslední skutečnost, jak míní například John Hick. Trojice, ačkoliv o ní dokážeme vypovídat pouze analogicky, je podle Dupuise Poslední skutečností *an sich*.²⁰⁹

3.1.3 Trojice a Heimova obhajoba různosti náboženských cílů

Americký evangelikální teolog S. Mark Heim přichází s pozoruhodným přístupem k problematice vztahu křesťanství a ostatních náboženství. Jeho (velmi) specifické teologické paradigma by se dalo shrnout do teze:

„Pokud je Trojice skutečná, musí být potom mnoho konkrétních náboženských přesvědčení také skutečných. Kdyby byly všechny falešné, potom i křesťanství by nemohlo být pravdivé.“²¹⁰

Mark Heim se chce opírat o trinitární teologii pravoslavného teologa Johna Zizoulase a vybírá si z jeho díla především prvek křesťanského pochopení pojmu osoby v souvislosti s trojičným učením. Osoba je pro Heima primární teologická kategorie a po Zizoulasovi opakuje: „Bůh existuje jako osoba, nikoliv jako substance.“ Nicméně hned k tomu dodává: „Co je boží přirozeností, na jejímž základě jsou svobodné osoby jeden Bůh?“ A sám si odpovídá: „Onou přirozeností je společenství.“²¹¹

²⁰⁷ Srov. J. DUPUIS, „Trinitarian Christology“, s. 91.

²⁰⁸ K tomu srov. J. DUPUIS, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, s. 203-210.

²⁰⁹ Srov. J. DUPUIS, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, s. 259.

²¹⁰ S. M. HEIM, *The Depth of Riches. A Trinitarian Theology of Religious Ends*, Grand Rapids: Eerdmans, 2001, s. 167.

²¹¹ S. M. HEIM, „The Depth of Riches. Trinity and Religious Ends“, *Modern Theology* 17 (2001), s. 24-25.

Společenství, respektive alterita uvnitř samotného božství, je pro Heima dostatečným odůvodněním, proč existují různá náboženství a dokonce různé náboženské cíle, ke kterým tato náboženství vedou. Jelikož v samotném Trojjediném existuje podle Heima různost vztahů, analogicky se tyto různé vztahy odrážejí v mnohosti náboženství.²¹² Heim mluví celkem o třech různých dimenzích vztahů, které se nacházejí v Trojici a analogicky v jednání různých náboženských tradic. Je důležité poznamenat, že Heim neidentifikuje tyto různé typy vztahů s nějakou osobou Trojice. Jsou podle něj společné všem osobám Trojice, respektive jsou společné celé Trojici, která je Heimem chápána jako společenství. Jedná se o vztah (1) neosobní; (2) ikonický; (3) společenství.

V prvním případě se jedná o vztah, který nevyžaduje nutně zkušenost „osobnosti“ (*personhood*).²¹³ Takovým typem vztahu v Trojici je podle Heima vyprazdňování každé osoby Trojice, aby v ní mohly druhé osoby přebývat. Jedná se tak o jistý typ vyprázdnění sebe sama, jak je zná například theravádový buddhismus, když mluví o stavu nirvány. Jinou modifikací nepersonálního vztahu je imanentní přítomnost jedné božské osoby v osobách druhých, což je podle Heima analogické indické tradici *advaity*. Heim pak nachází i v samotné biblické tradici projevy takového nepersonálního vztahu Boha ke svému lidu v dějinách spásy.²¹⁴

Zadruhé se jedná o vztah ikonický, který je podle Heima svým způsobem jak personální, tak nepersonální.²¹⁵ Jedná se totiž o odkazování slov, pocitů, zkušeností, myšlenek k transcendenci. Transcendentní skutečnost je vždy skutečností jinou (*other*), skutečností, kterou lze poznávat výhradně ikonicky. Dharma, Tao, Logos, atd. jsou ikony jiného - transcendentního. Toto jiné je však podle Heima nejlépe zřetelné v monoteistických náboženstvích. Především pak v islámu a v jeho důrazu na jediného Boha. Korán odkazuje jako ikona k absolutnímu (osobnímu) Bohu, kterého není možno uzavřít do žádného symbolu, vyčerpat jeho tajemství, vysvětlit ho.

Třetí typ vztahu, čili společenství, prohlubuje ikonickou dimenzi v jejím personálním aspektu. Jedná se o setkání nikoliv s pouhou osobou, ale přímo se společenstvím osob a jejich vnitřním životem.²¹⁶ Příkladem takového náboženského jednání je vztah Ježíše ke svému Otci a Duchu a analogicky tak vztah křesťana k Nejsvětější Trojici. Ačkoliv by se zdálo, že postupujeme po jakési hierarchii náboženských vztahů výše a výše až k plnému vyjádření křesťanské víry v Trojici jako nejrozvinutějšímu typu vztahu, tak Heim jakoukoliv nadřazenost křesťanství odmítá.²¹⁷ Je přesvědčen, že jeho návrh přináší konečně „opravdově pluralistický“ a „čestný“ pluralismus, který z hlediska křesťana interpretuje realitu náboženské plurality adekvátním

²¹² Srov. S. M. HEIM, *The Depth of Riches*, s. 181-188.

²¹³ K tomu srov. S. M. HEIM, „The Depth of Riches“, s. 34-40.

²¹⁴ Podle Heima se jedná o okamžiky, kdy se Bůh zjevuje jako oheň, vítr, atd.

²¹⁵ Srov. S. M. HEIM, *The Depth of Riches*, s. 184.

²¹⁶ Srov. S. M. HEIM, „The Depth of Riches“, s. 43-46.

²¹⁷ Srov. S. M. HEIM, *Is Christ the Only Way? Christian Faith in a Pluralistic World*, Valley Forge: Judson Press, 1985, s. 137-142.

způsobem.²¹⁸ Heim obhajuje názor, že každý náboženský vztah vede k vlastnímu náboženskému cíli právě z důvodu, že v Trojici je tento vztah přítomný.

Kärkkäinen kritizuje Heima za to, že vidí až příliš mnoho continuity mezi náboženstvími a křesťanským učením o Trojici.²¹⁹ John Flett dokonce vyslovuje pochybnost, zda lze Heimův koncept nazývat trinitární. Sice užívá jazyk trojičního myšlení, ale myšlenkové vývody nemají s křesťanskou vírou v Trojici příliš společného.²²⁰

Spíše se tak zdá, že Heim namísto trinitárního pluralismu postuluje modifikovaný inkusivismus zaštitěný trojičním slovníkem. Zda se jedná o koncept zaštitěný trinitární teologií, o tom by už bylo možno polemizovat. To však není předmětem této práce a proto nyní poněkud zevrubněji představíme trinitární orientaci teologie náboženství z pera britského teologa Gavina D'Costy, který nabízí zcela jiný úhel pohledu, než můžeme nalézt v dílech výše zmíněných teologů (Panikkar, Dupuis, Heim). Následující část tak bude náležet rozboru D'Costových prací.

3.2 Trojice jako rozlišující kritérium křesťanské víry

Trojice je základní tajemství křesťanské víry.²²¹ Gavin D'Costa navazuje na Karla Bartha, podle kterého je víra v Trojjediného Boha rozlišujícím znakem křesťanů od vyznavačů ostatních náboženství. Trojice je kontrastem k ostatním konceptům božství a zjevení.²²² Trinitární nauka se stává rozhodujícím kritériem pro odlišení křesťanské identity od ostatních náboženských identit.²²³ Zcela logicky se tak nabízí otázky. Proč právě trinitární teologie náboženství? Jaký má smysl postavit teologickou reflexi nekřesťanských náboženství na prvku, který křesťanství od ostatních tradic tak podstatně odlišuje? Nebylo by lépe vyjít od obecně sdílených hodnot a naukových konvergencí?²²⁴

²¹⁸ Srov. S. M. HEIM, *Salvation. Truth and Difference in Religion*, Maryknoll: Orbis Books, 2006, s. 129n.

²¹⁹ Srov. V.-M. KÄRKKÄINEN, *Trinity and Religious Pluralism*, s. 150-151.

²²⁰ Srov. J. G. FLETT, „In the Name of the Father, the Son and the Holy Spirit“, s. 82.

²²¹ „Tajemství Nejsvětější Trojice je hlavní tajemství víry a křesťanského života. Je to tajemství Boha, jaký je sám o sobě.“ *Katechismus katolické církve*, Kostelní Vydří: KNA, 2002, č. 234.

²²² „Nauka o Trojici je základním prvkem, který odlišuje křesťanské učení o Bohu jako křesťanské. Je tím, co odlišuje křesťanský koncept zjevení jako křesťanský v kontrastu ke všem ostatním možným naukám o Bohu nebo konceptům zjevení.“ K. BARTH, *CD I/1*, Edinburgh: T&T Clark, 1990, s. 301. D'Costa nenavazuje na Bartha nekriticky. Dokonce se vymezuje vůči typu exklusivismu, který rozvinuli někteří Barthovi následovníci. Ve zde zmíněném smyslu ovšem přijímá Barthovo stanovisko kladně. Srov. G. D'Costa, „Christianity and Other Religions“, s. 33-34.

²²³ *Symbolum pseudo-Athanasianum* neboli vyznání víry zvané také *Quicumque* praví: „Katolická víra spočívá v tom, že uctíváme jediného Boha v Trojici a Trojici v jednotě[.]“ Citováno podle překladu C. V. POSPÍŠILA in *Jako v nebi, tak i na zemi*, s. 226.

²²⁴ Katolický teolog David Tracy vidí základ teologie náboženství v obecně sdílených lidských hodnotách (soucit, spravedlnost, atd.). Samotný dialog náboženství by měl dát přednost před doktrinárními tématy raději dialektice mysticko-prorockého jádra náboženství, které je podle Tracyho každé tradici, včetně křesťanské, vlastní. Srov. D. TRACY, *Dialogue with the Other. The Inter-Religious Dialogue*, Michigan: W.B. Eerdmans, 1990, s. 7. Hans Küng chce podobně stavět především na obecně sdílených etických hodnotách a hodlá kombinovat teologický rozměr reflexe náboženství s religionisticko-komparatistickým. Srov. H. KÜNG, *Světový étos. Projekt*, Zlín: Archa, 1992, s. 83-96. Protestantský teolog Jürgen Moltmann považuje za východisko teologie náboženství universální eschatologický horizont dějin, ke kterému směřuje každé náboženství a v podstatě celé lidstvo. Srov. J. MOLTMAN, „Christianity and the World Religions“, in J. Hick, B. Hebblethwaite (eds.), *Christianity and Other Religions*, Philadelphia: Fortress Press, 1980, s. 191-

Gavin D'Costa vychází z předpokladu, že není možné vystoupit z vlastní tradice a její specifčnosti. Podle něj je třeba zůstat uvnitř jejího hermeneutického přístupu ke světu a v teologické reflexi začít od partikulárních charakteristik vlastní náboženské identity, respektive vlastní víry.²²⁵ Podle D'Costy zároveň platí, že trojiční orientace nabízí autentickou otevřenost ostatním náboženstvím.²²⁶

Teologie náboženství, která má své východisko v trinitární logice, tj. že není jiného boha, než jediného Boha Otce, Syna a Ducha svatého, podle britského teologa vytváří zdravé dialektické napětí v teologické reflexi nekřesťanských náboženství. Toto dialektické napětí podle D'Costy osvobozuje teologickou reflexi nekřesťanských náboženství od tendencí tato náboženství *apriorně* odmítat jako nevěrnost Bohu a hřích, nebo na druhé straně je *apriorně* potvrzovat jako jiné vyjádření víry, respektive jinou artikulaci téhož, co věří křesťané.²²⁷ Trinitární orientace teologie náboženství vede společenství církve a jednotlivé křesťany spíše k tomu, aby se ostatními náboženskými tradicemi zabývali, aby s nimi vstoupili do vzájemného dialogu, naslouchali jim a dokonce byli připraveni se od nich učit.²²⁸

V následující podkapitole se zaměříme na rozbor onoho dialektického napětí, o kterém Gavin D'Costy mluví jako o dialektice *partikularity* a *universality*.

3.3 Dialektika partikularity a universality

Podle Gavina D'Costy se teologie náboženství v poslední době „zadržává“ u problematiky, zda v přístupu k mimokřesťanským náboženstvím podtrhnout universalitu Božího spásného působení, či spíše partikulární událost Krista.²²⁹ Na jedné straně názorového spektra se nacházejí křesťanští exklusivisté, pro které misijní příkaz: „Jděte ke všem národům a získávejte mi učedníky, křtíte je ve jméno Otce i Syna i Ducha svatého a učte je, aby zachovávali všechno, co jsem vám přikázal“ (Mt 18,19-20), představuje první i poslední slovo o nekřesťanských náboženstvích. Křesťanství je pro ně jedinou legitimní vírou a všechna ostatní náboženství jsou považována za nevěrnost. Zastáncům této pozice je potřeba adresovat otázku, zda takto exklusivně prezentovaný Bůh, neztrácí svou universální tvář, jak ji opisuje Písmo (srov. např. Sk, 17,22-28; Řím 1,20; 2,15; 1Tim 2,4) a nestává se spíše *kmenovým božstvem* západního křesťanstva. Na druhé

192. Moltmannův kolega Wolfhart Pannenberg dává namísto vyhraněného teologického přístupu přednost fenomenologickému studiu dějin náboženství a náboženské zkušenosti. Srov. W. PANNENBERG, „Die Religionen als Thema der Theologie“, *Theologische Quartalschrift* 169 (1989), s. 99-110.

²²⁵ „Identita věřící osoby je formovaná na základě narativní struktury [teologie, liturgie, praxe, atd.], skrze níž je vykládán svět, konkrétní osoba, společenství a Bůh (nebo jakýkoliv jiný konečný smysl). V tomto směru [...] nemůže být náboženská víra osoby vyňata své socio-historické skutečnosti.“ G. D'Costa, „Christ, the Trinity, and the Religious Plurality“, s. 18.

²²⁶ „Otec je známý skrze Krista a Ducha. Jedině na základě této partikularity jsme schopni Bohu přiznat universální obnovitelské a vykupitelské působení, protože tento Bůh je vždy a všude Bohem Trojjediným, který se zjevil v Kristu.“ G. D'Costa, „Toward a Trinitarian Theology of Religions“, s. 147.

²²⁷ Srov. G. D'Costa, „Toward a Trinitarian Theology of Religions“, s. 147.

²²⁸ Srov. G. D'Costa, *The Meeting of Religions*, s. 132-133.

²²⁹ V následujícím výkladu se budeme opírat o G. D'Costa, „Toward a Trinitarian Theology of Religions“, s. 148-154.

straně jisté směry pluralismu odmítají o Bohu činit jakákoliv definitivní ontologická tvrzení a zastávají mínění, že všechna náboženství včetně křesťanství je třeba vidět jako rozmanité lidské odpovědi na setkání s blíže nespecifikovanou *Poslední skutečností*. Je tedy třeba se pluralistů zeptat, zda v jejich pohledu není přehlížena explicitní partikularita křesťanského Boha (např. Sk 4,12; 1Kor 8,6).²³⁰ Oba přístupy mají logicky těžkosti s mezináboženským setkáním a dialogem. První vidí dialog v první řadě jako výzvu k misi s cílem proselytismu. Druzí dialog implicitně negují, protože reinterpretovali nebo relativizují partikulární náboženské identity a neberou tak své partnery zcela vážně. První zdůrazňují roli partikularity na úkor universality, zatímco druzí rozpouštějí partikulární odlišnosti v abstraktním universalismu.

D'Costa se domnívá, že s přijetím trojičního učení jako východiska teologie náboženství se bude moci křesťanská teologie vyvarovat exklusivistického partikularismu na straně jedné, tak rovněž pluralistického universalismu na straně druhé. Podle D'Costy nebude v trojiční perspektivě možné, aby základní otázka teologie náboženství byla položena ve smyslu: buď *christocentrismus* anebo *teolocentrismus*.²³¹ Britský teolog D'Costa se ve svém podání trinitární teologie náboženství pokouší zachovat napětí mezi teocentrismem a christocentrismem, respektive mezi universalitou Božího spásného působení a partikularitou události Krista.²³²

3.3.1 Partikularita události Krista a vztah křesťanství k ostatním náboženstvím

Gavin D'Costa se ztotožňuje se slovy čtvrtého evangelia, která vyznívají značně exklusivisticky: „Já jsem ta cesta, pravda i život. Nikdo nepřichází k Otci než skrze mne,“ (Jan 14,6).²³³ V partikulární události Krista je přítomná jednoznačná diskontinuita mezi křesťanstvím a ostatními náboženstvími. Zdá se tak, že D'Costa má jasné vědomí o Ježíši Kristu ve smyslu, jak se o něm vyjadřuje MTK: „že pouze v jeho osobě je nám nabídnuto sebedarování trinitárního Boha.“²³⁴ Przemyslaw Plata, interpret D'Costovy teologie náboženství, shrnuje christologické stanovisko britského autora následujícím způsobem: „Kristus je principem radikální diskontinuity mezi křesťanstvím a ostatními náboženstvími. Vtělení je základem pro zásadní *jinakost* křesťanství.“²³⁵ Na základě výše řečeného se může zdát oprávněné tvrdit, že u D'Costy se

²³⁰ Se zde představenou pluralistickou pozicí je spojeno především jméno již několikrát zmíněného Johna Hicka, který aplikuje kantovský epistemologický rámec k rozlišení *Poslední skutečnosti*, která jakožto sama o sobě (Ding an sich) je neuchopitelná a nepoznatelná a jeví se nám pouze parciálně skrze zkušenost setkání s jejím fenomenálním zjevením. Srov. J. HICK, *An Interpretation of Religion*, s. 241. Christoph Schwöbel se výstižně ptá, zda takto založený pojem *božského noumen*, který je podle Hicka nezbytnou myšlenkovou konsekvencí pluralistního náboženského života lidstva, není spíše výsledkem jedné konkrétní „monistické koncepce filosofického teismu, který podtrhuje a vysvětluje fenomenální pluralitu náboženské zkušenosti.“ Ch. SCHWÖBEL, „Particularity, Universality, and the Religions“, in G. D'Costa (ed.), *Christian Uniqueness Reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, s. 32.

²³¹ Srov. G. D' COSTA, „Christ, the Trinity, and Religious Plurality“, s. 18-19.

²³² D'Costa s těmito termíny – *partikularita* a *universalita* – pracuje od počátku rozvíjení svého trojičního konceptu teologie náboženství. Srov. rané D'Costovy články „Toward a Trinitarian Theology of Religions“, s. 139-154; „Christ, the Trinity, and Religious Plurality“, s. 16-29.

²³³ Srov. G. D' COSTA, *The Meeting of Religions*, s. 104.

²³⁴ MTK, *Křesťanství a ostatní náboženství*, čl. 88.

²³⁵ P. PLATA, „Gavin D'Costa's Trinitarian Theology of Religions“, *Louvain Studies* 30 (2005), 301.

setkáváme s příkřejším zdůrazňováním ambivalence mezi vírou a náboženstvím, než tomu bývá v katolické teologii po II. vatikánském koncilu obvyklé.²³⁶

Avšak britský teolog si je velmi dobře vědom také toho, že od nejranějších dob úsvitu křesťanství známe teologickou tradici, která počítá s Božím působením mimo viditelné hranice křesťanského náboženství a církve.²³⁷ Nauka apologety Justina Mučedníka o tzv. *logos spermatikos* zdůrazňuje kontinuitu mezi partikulárním zjevením Krista v konkrétním čase a místě dějin a všeobecným zjevením pravdy, které se mohlo (a stále může) odehrát kdykoliv a kdekoliv. Pravda a dobro, které nacházejí příčinu jediné v Kristu lze tedy setkávat i mimo křesťanství. Tato pravda je vždy navázána na Krista a na jeho osobu, jak ostatně učí i II. vatikánský koncil: „přece jsou [náboženství] nezdídkou odrazem Pravdy, která osvěcuje všechny lidi.“²³⁸ Pravda, o které se zde hovoří, je sám Kristus, a tak žádné ze semen slova nemůže představovat fundamentální protiklad tomu, co nacházíme v jeho osobě a jeho partikulárním životním příběhu. Z předchozího tedy vyplývá paradoxní situace. Kristus navzdory, nebo snad díky své partikularitě, představuje „bod“ ustavující mezi křesťanstvím a ostatními náboženstvími nikoliv pouze diskontinuitu, ale rovněž kontinuitu. K tomuto míří G. D'Costa, když připomíná starodávnou tradici Justinova učení²³⁹ ohledně otevřenosti křesťanské teologie nacházet pravdu i mimo své vlastní hranice.

Z představeného stanoviska vyplývá nutnost studovat zkušenost nekřesťanských náboženství, která přes svoji jinakost a diametrální odlišnost mohou odkrývat hlubší tajemství Krista. Pro tuto kontinuitu je důležité zabývat se náboženskými systémy, jejich posvátnými texty a naukami, spiritualitou a etickou praxí. Nelze se spokojit s pozicí vnějšího pozorovatele, je třeba vstupovat do konfrontace se sebestopozuměním nekřesťanských náboženství.²⁴⁰ V tomto směru D'Costa přitakává metodologickému přístupu Raimona Panikara, jak jej nalezneme v první edici jeho vlivné knihy *The Unknown Christ of Hinduism*.²⁴¹ Otázka po působení a přítomnosti Boha

²³⁶ Byl to Karl Barth, kdo tematizoval ambivalenci mezi vírou, která je odpovědí na zjevení a náboženstvím, jenž je pouhým lidským konstruktem. Srov. K. BARTH, *CD I/2*, Edinburgh: T&T Clark, 1956, s. 314. Barth tímto svým postojem ovlivnil řadu teologů a jeho teze je dodnes diskutována právě mezi těmi, kteří se věnují problematice vztahu křesťanství k ostatním náboženstvím. D'Costa jakoby zde byl blíže spíš Barthovu pohledu, než všeobecněji přijímanému pokoncilnímu stanovisku mezi katolickými teology, které u nás vyjadřuje např. Ctirad V. POSPÍŠIL. Srov. „Různé přístupy křesťanů k ostatním náboženstvím“, in P. Hošek (ed.), *Sborník evangelikálních teologů. Křesťané a jiná náboženství*, Praha: Návrat domů, 2004, s. 99-120.

²³⁷ Srov. G. D'COSTA, „The Absolute and Relative Nature of the Gospel. Christianity and Other Religions“, in M. D. Bryant (ed.), *Pluralism, Tolerance and Dialogue. Six Studies*, Waterloo: Waterloo University Press, 1989, s. 145.

²³⁸ NAe, čl. 2.

²³⁹ Srov. G. D'COSTA, „Against Religious Pluralism“, s. 145. Podobně se k témuž vyjadřuje Pospíšil: „V posledních desetiletích se Justinovo učení o Logos spermatikos stává velmi aktuálním vzhledem k otázkám inkulturace i kvůli problematice dialogu s ostatními náboženstvími, ve kterých lze tato semena Slova nacházet a vidět v nich určitou přípravu na evangelium.“ C. V. POSPÍŠIL, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, Praha – Kostelní Vydří: Krystal OP – KNA, 2006, s. 120.

²⁴⁰ Sebestopozuměním je míněno to, jak si to které náboženství samo sobě rozumí. Jak interpretuje své posvátné texty, nauku, duchovní zkušenost, rituály, morálku atd. Srov. G. D'COSTA, *The Meeting of*, s. 116.

²⁴¹ R. PANIKKAR, *The Unknown Christ of Hinduism*, London: Darton, Longman & Todd, 1964. Na rozdíl od druhého vydání (1981), které Panikkar přepracoval na základě své filiace k pluralistickému paradigmatu teologie náboženství, nabízí podle Gavina D'Costy verze první vzor, jak se pravdivě setkávat s jinakostí druhého náboženství. Srov. G. D'COSTA, *Christianity and Other Religions*, s. 41-45.

mimo křesťanství nepovstává z podobnosti, ale právě z jinakosti té které náboženské tradice samotné. Vracíme se tak zpět k diskontinuitě mezi Kristem a náboženstvími.

Diskontinuita mezi náboženstvími a křesťanstvím spočívá na jedné straně v tom, že kromě dobra a pravdy lze v náboženstvích nalézt kontaminaci hříchem.²⁴² Přestože D'Costa si je této skutečnosti naprosto vědom, jeho myšlení postuluje ještě jednu diskontinuitu, která je jiného charakteru. Tato „jiná“ diskontinuita vychází z respektu k ostatním náboženstvím a odmítání jakékoliv formy redukcionismu.²⁴³ Každé náboženství představuje autonomní systém a partikulární tradici, stejně jako křesťanství je partikulární a autonomní tradicí mezi ostatními. Diskontinuita a neanalogičnost události Krista je normativní pro partikulární křesťanskou identitu. Nárok na uznání této kristovské partikularity v sobě obsahuje požadavek uznání a respektu ke každé jiné partikularitě. Zkušenost ostatních náboženství je proto třeba respektovat jako zkušenost diametrálně odlišnou od zkušenosti křesťanské.²⁴⁴ Taktéž interpretace světa z perspektivy pohledu ostatních náboženství je logicky jiná, než interpretace z pozice věřícího v ukřižovaného a zmrtvýchvstalého Krista. Diskontinuita není pouze negativní aspekt vztahu mezi křesťanstvím a těmi druhými. Diskontinuita, kterou reprezentuje osoba Krista, je tak skutečným základem respektuplného vztahu k ostatním.

3.3.2 Universalita Ducha a vztah křesťanství k ostatním náboženstvím

Přestože se Bůh jako Trojice zjevuje v partikulárním příběhu Ježíše z Nazareta a navzdory tomu, že bez Ježíšova příběhu není možné o Bohu vůbec mluvit, nelze podle D'Costy zjevení Boha výlučně připsat osobě Ježíše. „Bůh se zjevil skrze Ducha a Syna,“ říká D'Costa.²⁴⁵ Limitovat naše poznání Boha výlučně na Ježíše vede k podřazení nauky o Trojici a upadnutí do christomonismu. Z opačného hlediska, vidět v jakékoliv reprezentaci božství či transcendence vyjádření vztahu k jednomu a témuž Bohu, nebo jak pluralisté říkají *Poslední skutečnosti*, je pro Trojiční učení stejně deformující a zavání panteismem.

Pneumatologie, respektive učení o třetí osobě Trojice v rámci křesťanské trinitární nauky, představuje teologickou možnost, jak vztáhnout partikulární příběh Krista a jeho poselství k celým dějinám. Podle biblického svědectví je Duch svatý tím, kdo je ve světě aktivní od stvoření (srov. Gn 1,1-2) a tato jeho aktivita není ničím omezená (srov. Jan 3,8). Logický výstup, který zde D'Costa nachází, spočívá v tom, že aktivita Ducha a jeho možná přítomnost není omezená chronologicky ani geograficky.

²⁴² Srov. LG 17, AG 9.

²⁴³ Tímto způsobem vyznívá především D'Costova kritika inkusivismu. Srov. G. D'Costa, *The Meeting of the Religions*, s. 20-24.

²⁴⁴ Podobnou myšlenku vyslovuje italský autor Piero Coda. Coda podobně jako D'Costa usiluje o založení teologie náboženství na trinitárně teologické perspektivě. Nicméně nezdá se, že by D'Costa dílo Cody znal, jelikož jej nikde necituje. K základnímu představení Codových myšlenek srov. T. TATRANSKÝ, „Mezináboženský dialog jako kenotická událost v pojetí Piera Cody“, *TT* 18, č. 3 (2007), s. 134-138.

²⁴⁵ G. D'Costa, „Christ, the Trinity, and the Religious Plurality“, s. 18.

Je-li vztah křesťanství k ostatním náboženstvím z christologického hlediska především vztahem diskontinuity, tak pneumatologie je podle D'Costy základem pro promyšlení kontinuity. Církev otevřená působení Ducha stojí před výzvou být otevřená také náboženstvím. D'Costa je přesvědčen, že zde existuje možnost shledat v mimokřesťanských náboženstvích aktivní přítomnost třetí osoby Trojice.²⁴⁶ Pneumatologie se stává dalším důvodem pro respektuplný přístup k ostatním náboženstvím a otevřenosti vůči jejich neredukovatelné jinakosti.

D'Costa ve svém přemýšlení o třetí osobě Trojice ve vztahu k nekřesťanským náboženstvím vychází důsledně z magisteriálního učení katolické církve. Za klíčové místo považuje článek 22 Pastorální konstituce o církvi v dnešním světě II. vatikánského koncilu.²⁴⁷ D'Costa si velmi dobře všímá, že *Gaudium et spes* mluví o Duchu a jeho činnosti mimo církve ve spojitosti s Kristovým velikonočním tajemstvím.²⁴⁸ Osoba Ducha není odtržena od osoby Slova, ani není vyjmuta z vnitrotrinitárního Božského života a vztahů v Trojici. Souhlasně s tímto učením tak pro D'Costu třetí osoba Trojice nepředstavuje nezávislou ekonomii spásy, Božího zjevení a působení.

Další důležitý zdroj ohledně pneumatologického rozměru trinitární teologie náboženství D'Costy představuje encyklika Jana Pavla II. *Redemptoris missio*.²⁴⁹ Jan Pavel II. nejprve zdůrazňuje univerzální působení Ducha, které nezná hranic. Duch je činný samozřejmě v církvi, ale rovněž i mimo ni. Vždy však vede k setkání s Kristem. Orientuje člověka k dobru a pravdě. Ne však pouze jedince, ale i celé národy, kultury a náboženství. Mimo křesťanství působí především jako výzva položená před člověka, jako otázka po smyslu existence a pravdě života. Odpověď na tyto otázky je podle encykliky *Redemptoris missio* možné nalézt jedině v Kristu. Universální působení Ducha je tak neoddělitelné od partikulární přítomnosti Krista v učednících, kteří tvoří jeho tělo – církve. Církve se proto musí obracet do světa, k rozmanitým kulturám a jiným náboženstvím a odhalovat přítomnost Ducha svatého.²⁵⁰ D'Costa rozpracovává především bod ohledně úkolu církve rozlišovat přítomnost Ducha mimo její vlastní hranice.²⁵¹

²⁴⁶ Srov. G. D'Costa, „The Resurrection, the Holy Spirit and the World Religions, in G. D'Costa (ed.), *Resurrection Reconsidered*, Oxford: One World Publications, 1996, s. 158-159.

²⁴⁷ „Zde totiž nacházíme explicitní stanovisko, které reflektuje možnou aktivní přítomnost Ducha svatého v nekřesťanských náboženstvích [...] i když zůstává nejasné, jakého charakteru tato přítomnost Ducha je.“ G. D'Costa, *The Meeting of Religions*, s. 110.

²⁴⁸ „Kristus totiž zemřel za všechny, a protože poslední povolání člověka je ve skutečnosti jen jedno, totiž božské, musíme být přesvědčeni, že Duch svatý všem dává možnost, aby se přičlenili k tomuto velikonočnímu tajemství způsobem, který zná Bůh.“ GS, čl. 22.

²⁴⁹ Encyklika byla vydána v roce 1990 (česky: JAN PAVEL II., *Redemptoris missio. O stálé platnosti misijního poslání*, Praha: Zvon, 1994). V její třetí kapitole, v části nazvané „Duch je všude a stále přítomný a aktivní“ (čl. 28-29) se nachází základ myšlenek, které Gavin D'Costa rozvíjí. Kapitola „Holy Spirit Invitation“ jeho monografie o Trojici a teologii náboženství je vlastně běžícím komentářem na zmíněné dva články encykliky RM. Srov. G. D'Costa, *The Meeting of Religions*, s. 109-117.

²⁵⁰ John Flett dokonce o D'Costovi odvážně tvrdí: „V knize *The Meeting of the Religions and the Trinity* [D'Costa] nezkoumá Trojici *per se*, ale spíše se zabývá tvrzením, že Duch svatý může být aktivně přítomný v jiných náboženstvích.“ J. FLETT, „In the Name of the Father, the Son and the Holy Spirit“, s. 83.

²⁵¹ Lze tak souhlasit s Kärkkäinenem, že to nové, co D'Costa přináší v této oblasti je právě propracovaná souvztažnost s církvi. Srov. V.-M. KÄRKKÄINEN, *Trinity and Religious Pluralism*, s. 69-70.

Jan Pavel II píše: „Každá přítomnost Ducha musí být přijímána s pozorností a s vděčností. Avšak rozlišovat ji je úlohou církve, které Kristus dal svého Ducha, aby ji přivedl k plné pravdě.“²⁵² Gavin D’Costa vlastně vyjadřuje totéž trochu jinými slovy, když říká: „Duch v církvi vede k možnosti odhalit kristovskou praxi v *jiném*. Nakolik se jedná o kristovskou praxi, natolik je umožněna jediné Duchem svatým.“²⁵³ Platí totiž, že „[j]edině působením Ducha docházíme my lidé spodobení se vzkříšeným Kristem, novým Adamem, v němž člověk získává nezvratně onu důstojnost, k níž byl povolán již na počátku.“²⁵⁴ Duch totiž obnovuje to, co učinil Kristus. Duch je podle D’Costy neustálou aktualizací Božího zjevení, které se událo v Kristu. A protože Kristus zjevil Boha jako Trojjediného a dal svým učedníkům Ducha, tak Duch vždy vede do hlubší a plnější účasti na trinitárním životě.²⁵⁵ Protože však Duch nepůsobí jen v srdcích jednotlivců, ale i v celých kulturách a náboženstvích, je Trojjediný přítomen i v nich. D’Costa, zdá se, jde dál než encyklika Jana Pavla II. a zastává mínění, že setkání s Duchem v jiných náboženstvích, odhalení jeho přítomnosti v praxích a učeních ostatních náboženských tradic, může přinést církvi obohacení.²⁵⁶ Jak tomuto názoru britského teologa rozumět? Zatímco encyklika *Redemptoris missio* chce rozlišovat Ducha mimo křesťanství, aby nacházela „semena Slova“, která jsou přípravou na plné setkání s Kristem, D’Costa klade před církev výzvu zaobírat se odhalováním Ducha ještě z jiného důvodu. D’Costa je přesvědčen, že Duch svatý může církev skrze mimokřesťanská náboženství darovat hlubší pochopení vlastní víry a prohloubení věřeného tajemství.²⁵⁷ Nelze tedy chápat D’Costu ve smyslu, že by snad setkání s mimokřesťanskými náboženstvími postavilo před křesťanství nějaké nové zjevení. Britský teolog má spíše na mysli skutečnost, že autentický dialog s jiným může vést k prohloubení věřeného tajemství.²⁵⁸ Duch svatý může obohatit křesťanskou tradici setkáním s jiným a jediné pokud bude církev otevřená působení Ducha mimo své hranice, bude tomuto Duchu, respektive Trojjedinému Bohu, věrná.

²⁵² RM, čl. 29.

²⁵³ G. D’COSTA, „The Resurrection, the Holy Spirit and the World Religions“, s. 161.

²⁵⁴ MTK, *Křesťanství a ostatní náboženství*, čl. 58.

²⁵⁵ Srov. G. D’Costa, *The Meeting of Religions*, s. 122.

²⁵⁶ Srov. G. D’COSTA, „A Christian Reflection on Some Problems with Discerning God in the World Religions“, *Dialogue and Alliance* 5 (1991), s. 4-17; zde především s. 13-14.

²⁵⁷ K tomuto závěru míří celý D’Costův článek „Revelation and Revelations. Discerning God in Other Religions. Beyond a Static Valuation“, *Modern Theology* 10 (1994), s. 165-183; zde především s. 175-181.

²⁵⁸ D’Costa tak implicitně zastává pozici, kterou zdůrazňuje Ctirad V. Pospíšil a která se týká vektorické povahy dogmatu, tj. možnosti neustále hlouběji vstupovat do věřeného tajemství křesťanské víry při zachování platnosti povahy původního dogmatického vyjádření. Pospíšil upozorňuje, že výrok vzniklý ve specifickém dobovém kontextu nelze zaměňovat s věřeným tajemstvím, které se nedá do slov jakékoliv definice uzavřít s konečnou platností. Dogma, nezměnitelná pravda o Bohu, má povahu ukazatele. „Nereformovatelnost dogmatické definice proto musí být vnímána jako nezrušitelnost a neměnnost udaného směru, zatímco sama zvěstovaná pravda víry může být v budoucnu formulována hlouběji, příhodněji, novým způsobem, zejména vzhledem k nové kulturní a jazykové situaci, v níž se bude Boží lid nacházet.“ Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Hermeneutika mystéria. Struktury myšlení v dogmatické teologii*, Praha – Kostelní Vydří: Krystal OP – KNA, 2005., s. 92-98; zde 94. Jako nová situace křesťanství může dnes být chápáno neustále intenzivnější mezináboženské setkávání v dnešním pluralitním světě.

Přítomnost třetí osoby Trojice však nikdy nelze předpokládat apriorně.²⁵⁹ Odhalení Ducha svatého mimo křesťanství může podle D'Costy být jediné aposteriorního charakteru. Pouze na základě reálného setkání církve s jiným náboženstvím v něm může být zhodnocena možnost přítomnosti Ducha (v jiném). D'Costa se domnívá, že možné působení Ducha mimo křesťanství je kontinuálním procesem neidentického připomínání Kristova poselství.²⁶⁰ Každé odhalení přítomnosti Ducha svatého církví za vlastními hranicemi představuje výzvu inkorporovat tyto nové artikulace Kristova poselství. D'Costa však není teologem, který by předpokládal, že každé setkání s jiným náboženstvím automaticky znamená setkání s aktivně působícím Duchem svatým. Britský teolog chce spíše vyjádřit přesvědčení, že křesťané musí ve vztahu k ostatním náboženstvím zaujmout postoj radikální otevřenosti a v tomto postoji setrvat, pokud chtějí být věrni víře v Trojjediného Boha, který je vždy *ten jiný*.²⁶¹ Rozpracování pneumatologického rozměru teologie náboženství a důsledkům z toho plynoucích pro církve se budeme věnovat v následujícím textu této studie.

3.4 Pneumatologicko eklesiální perspektiva trinitární teologie náboženství

Jakékoliv setkání s třetí osobou Trojice je podle D'Costy vždy setkání s přítomným Trojjediným Bohem a také s přítomnou církví.²⁶² Světová náboženství tak mají zásadní význam pro společenství církve. Toto tvrzení britskému teologovi vyplývá především z četby Janova evangelia, respektive z jeho interpretace janovských pasáží o paraklétu v rámci Ježíšovi řeči na rozloučenou (Jan 13,31-17,26). D'Costa analyzuje čtyři perikopy (14,15-18; 14,25-27; 15,26-27; 16,7-15) a na jejich základě předkládá závěr, který se týká vnitřní spojitosti mezi Trojicí a církví.²⁶³

Syn poslaný Otcem přináší člověku svrchované zjevení o Bohu. Tento Syn posílá a příslibuje svým učedníkům Ducha (srov. 14,15), který je jednak naučí všemu (srov. 14,26) a uvede je do plné pravdy (srov. 16,13), a který bude vydávat svědectví o tom, který ho poslal (srov. 15,26).

²⁵⁹ D'Costa se v tomto vymezuje proti Barthovi, pro kterého byla všechna náboženství *a priori* důsledkem lidského sklonu k idolatrii. Srov. D. NILES, „Karl Barth – A Personal Memory“, *South East Asian Journal of Theology* 11 (1969), s. 10-11. Nesouhlasí ovšem ani s Rahnerem, který předpokládal opačné *a priori*, že v ostatních náboženstvích jsou prvky milosti. „[J]e *a priori* pravděpodobné předpokládat, že v nekřesťanských náboženstvích jsou nadpřirozené elementy a prvky milosti.“ K. RAHNER, „Christianity and the non-Christian Religions“, in *Theological Investigations. Vol. 5*, London: Darton, Longman & Todd, 1966, s. 121. Je všeobecně známo, že tento Rahnerův postoj vedl až tak daleko, že ve vyznavačích ostatních náboženství viděl „anonymní křesťany“.

²⁶⁰ Srov. G. D'Costa, *The Meeting of Religions*, s. 130.

²⁶¹ Pokud byl D'Costa často řazen jednoduše mezi inklusivisty (srov. např. P. HOŠEK, *Na cestě k dialogu*, s. 134.), pak jej tento postoj otevřenosti vůči náboženstvím, otevřenosti k novým formulacím Kristova poselství od klasicky pojímaného inklusivismu odlišuje. Křesťanství může oprávněně předpokládat, že je zde možnost něco se dozvědět od ostatních náboženství a prohloubit pochopení vlastních tajemství víry.

²⁶² Srov. G. D'Costa, *The Meeting of Religions*, s. 110.

²⁶³ Teologické interpretaci čtvrtého evangelia se D'Costa věnuje v několika studiích. Srov. „The Resurrection, the Holy Spirit and the World Religions“, s. 150-167; *The Meeting of Religions*, s. 117-127. Ohledně interpretační metody biblického textu D'Costa sympatizuje s post-kritickým proudem. U nás tento směr prosazuje Jaroslav VOKOUN. Srov. „Existuje post-kritická biblistika?“, *Studia theologica* 25 (2005), s. 46-56.

Skrze svědectví Ducha mají být učedníci povzbuzeni, aby také oni vydávali Kristu svědectví (srov. 15,27). Svědectví Ducha a svědectví učedníků je připomenutí (srov. 14,26 a 15,27), respektive interpretací Ježíšova evangelia, které je definitivním zjevením o Bohu.

Janovské uchopení Ježíšova odchodu z tohoto světa, respektive *hodiny* jeho ukřižování a vzkříšení, je vysvětleno jako přímá inaugurace nové komunity, jako počátek *nového stvoření*, které je a bude vedeno dárce veškerého života – Duchem svatým.²⁶⁴ Otázka Ducha v Janově evangeliu je tak podle D'Costy na prvním místě otázkou po učednících, kteří formují církev.

Jistě se nabízí otázka, jak toto všechno souvisí s teologií náboženství? Ba co víc, jak mohou vybrané pasáže čtvrtého evangelia svědčit o významu ostatních náboženství pro církev, když Janovo evangelium se látkou ostatních náboženství vůbec nezabývá? Co však Janovo evangelium tematizuje – a D'Costa podtrhuje – je možná přítomnost Božího Ducha kdekoli ve stvoření (srov. Jan 3,8).²⁶⁵ Na tomto základě argumentují i některé magisteriální dokumenty ve prospěch možného působení třetí osoby Trojice v nekřesťanských náboženstvích.²⁶⁶ A jak zdůrazňuje encyklika *Redemptoris missio*, tato možná aktivní přítomnost se netýká pouze srdcí jednotlivců, ale celých náboženských systémů a komplexního kulturního rámce, který tato náboženství vytvářejí.²⁶⁷ Všude tam se lze setkat s přítomným a působícím Duchem svatým.

D'Costa svou četbou Janova evangelia následně ukazuje, že všude, kde se nachází jedna z osob Trojice, je v konečném důsledku přítomna Trojice celá. A všude, kde je Trojice, to má jistým způsobem konsekvence pro církev.²⁶⁸ Britský teolog chce tedy říct, že pokud církev přiznává možnost Ducha svatého v náboženstvích, respektive za hranicemi viditelného křesťanství, je základním a důležitým úkolem církve tuto aktivní Boží přítomnost v druhých objevovat.

Setkání s Duchem v jiném náboženství je podle D'Costy pro církev skandální i radostné.²⁶⁹ Skandální proto, že z jiné náboženské tradice může zaznít nad církví soud ohledně špatné praxe, nebo dokonce ohledně zásadního pochybení na cestě víry. Radostí je však vždy to, že setkání s Duchem přivádí učedníky, tedy církev, blíže ke Kristu a hlouběji do tajemství Trojjediného Boha.

Otazník možného setkání Ducha svatého a kristovské praxe v dialogu s jiným náboženstvím, chrání církev před ustrnutím na cestě. Stav církve na zemi, je stavem církve putující. Přílišná jistota, že již byla pravda o Bohu a světě vyčerpána církví nikdy nesvědčila. Otevřená možnost aktivního působení třetí osoby Trojice za hranicemi křesťanství a následně tak závazek

²⁶⁴ Srov. G. D' COSTA, „The Resurrection, the Holy Spirit and the World Religions“, s. 150.

²⁶⁵ Srov. G. D' COSTA, *The Meeting of Religions*, s. 114.

²⁶⁶ Srov. např. GS, čl. 22 a 44; RM, čl. 28-29; ale také nemagisteriální dokumenty, nicméně s významnou odbornou autoritou: MTK, *Křesťanství a ostatní náboženství*, čl. 60-61.

²⁶⁷ „Přítomnost a působení Ducha se dotýká nejen jednotlivců, ale také společnosti a dějin, národů, kultur a náboženství.“ RM, čl. 28.

²⁶⁸ Srov. G. D' COSTA, *The Meeting of Religions*, s. 111.

²⁶⁹ Srov. G. D' COSTA, *The Meeting of the Religions*, s. 130.

pro církve usilovat o to Ducha v jiných odhalit, je podle D'Costy pro církve důležitou obranou před pokušením nezdravého sebezbožštění.²⁷⁰

Sám autor však přiznává, že jeho myšlenkový postup v něm vyvolává řadu otázek:²⁷¹ Není předpoklad o možném setkání Ducha svatého v jiných náboženstvích atakem na jejich vlastní identitu? Neúští tento postoj ke klasické nauce o *praeparatio evangelica*, tj. že náboženství jsou víceméně anticipací Krista a přípravou na jeho přijetí? Neimplikuje odhalování Ducha svatého v jiných tradicích, že jim jako křesťané rozumíme lépe, než snad oni rozumí sami sobě? Především pak je třeba spolu s britským teologem položit otázku: „Co to pro církve znamená, když řekneme, že Duch je přítomný mimo její vlastní hranice – v rámci světových náboženství?“²⁷²

Odpovědět na otázky a vyjasnit nejasnosti se pokusíme v následujících čtyřech bodech, které vyplývají z D'Costova uvažování.

3.4.1 Třetí osoba Trojice a náboženská identita

D'Costa se domnívá, že setkání s Duchem svatým má vždy nějaké konsekvence pro církve. Podle D'Costy Duch obnovuje učedníky skrze opakovanou, avšak stále novým způsobem podanou artikulaci Kristova poselství.²⁷³ Setkání s Duchem svatým je vždy konkrétní setkání, které s sebou nese své konkrétní důsledky. Odhalování Ducha, který je činný v ostatních náboženstvích, je jedním z aktuálních úkolů církve, jelikož každé shledání přítomnosti Ducha v jiném je hlubším vstupováním do tajemství Trojice. Odkrytí aktivně působícího Ducha v náboženských tradicích tedy vyžaduje teologickou interpretaci náboženství. Vyslovit domněnku o přítomnosti třetí osoby Trojice v jiném náboženství je tak zřejmě vždy tvrzením *intra-křesťanským*, s kterým vyznavač jiného náboženství rozhodně nebude souhlasit. D'Costa to nazývá slovem *hetero-interpretace*.²⁷⁴ Zde je ovšem nutné se pozastavit a položit otázky. Nepřeznačuje taková metoda identitu druhých? Nenárokují si zde křesťané právo rozumět druhým lépe, než si rozumí oni sami?

Vyslovit legitimní hetero-interpretaci podle britského autora na prvním místě předpokládá zabývat se velmi vážně a intenzivně náboženskou tradicí, tak jak si sama rozumí, respektive, jak jí rozumí její vyznavači. Primární pozornost teologa náboženství tak musí směřovat k tomu, co D'Costa nazývá *sebe porozumění*. Je možné a ve skutečnosti také vysoce pravděpodobné, že auto-interpretace bude s hetero-interpretací ve vzájemném rozporu. Avšak podle britského teologa je pravdou také to, že křesťanská hetero-interpretace je vždy odkázána na auto-interpretace druhých. Z tohoto důvodu se D'Costa nedomnívá, že by teologická reflexe nekřesťanských náboženství redukovala jejich partikulární identitu. Ani tomu není tak, že by křesťané dokázali tradice druhých

²⁷⁰ Srov. G. D' COSTA, „The Resurrection, the Holy Spirit and the World Religions“, s. 159.

²⁷¹ K výřtu otázek srov. G. D' COSTA, „The Resurrection, the Holy Spirit and the World Religions“, s. 164.

²⁷² G. D' COSTA, *The Meeting of the Religions*, s. 128.

²⁷³ „This is to say that all truth, goodness and grace can never in any sense contradict the reality of God's transformative life inaugurated in Jesus and that the many things that disciples cannot bear now are only authentic if they maintain continuity, but not identical repetition, with what has been given as gift in Jesus.” G. D' COSTA, „The Resurrection, the Holy Spirit and the World Religions“, s. 158.

²⁷⁴ K následujícímu srov. G. D' COSTA, *The Meeting of Religions*, s. 100n.

číst lépe. Teologie náboženství v D'Costově pojetí chce pouze zůstat věrna svému specifickému narativu, tj. trinitární víře. Odhalení Ducha svatého v jiném náboženství je vždy odvislé od reálného setkání s tímto konkrétním náboženstvím a je nemyslitelné bez hlubokého respektu k identitám všech zúčastněných.

3.4.2 Mimokřesťanská náboženství jako znamení příslibu a soudu

Duch svatý je tím, kdo působí, aby církev byla více podobna Kristu. Duch, který je činitelem nového stvoření v srdcích křesťanů. Je v této své aktivitě také soudcem a odhalitelem každé temnoty, která znemožňuje pravou svobodu Božích dětí. Ostatní náboženství, jejich učení a praxe, mohou mnohdy promlouvat vůči křesťanství právě na znamení soudu. Je-li pravdou, že Duch svatý může posvěcovat ostatní náboženské tradice v jejich jednání i učení, a dokonce může být přítomný a aktivně působící v celých nekřesťanských náboženských systémech,²⁷⁵ může také tentýž Duch skrze tato náboženství volat křesťanství k soudu, pokud se někde zpronevěřilo pravdě, což se může týkat učení i praxe. Křesťané jsou skrze jinakost druhých voláni k autentičtějšímu uřednictví, k tomu být opravdu novým stvořením.²⁷⁶ Kritika, kterou nekřesťanská náboženství adresují křesťanskému učení, praxi, morálce, liturgii, mohou být mnohdy výzvy k hlubšímu zabývání se vlastní tradicí a výzvy k rozhodným krokům na cestě autentického uřednictví.

Zabývání se kritickými námitkami na adresu křesťanství ze strany moderní filosofie přivedlo teologickou reflexi k mnoha korekcím křesťanské praxe. Jako příklad lze uvést dnes již klasické dílo moderního myšlení *Podstata křesťanství* od Ludwiga Feuerbacha, který trefně odhalil úskalí od antropologie odtrženého pojetí Boha a důsledky, ke kterým by takový koncept vedl.²⁷⁷ Vedle kritiky moderního světa je zde ovšem ještě také, podle D'Costy často přehlížená, kritika mimokřesťanských náboženských systémů. Teologická analýza postojů ostatních náboženství vůči křesťanství se podle britského autora stává důležitým *loci theologici*. V těchto místech je tedy možné na ostatní náboženství nahlížet jako na znamení soudu nad křesťanstvím, ale na straně druhé, také jako na znamení příslibu.

Přítomnost třetí osoby Trojice v ostatních náboženstvích je totiž pro církev radostí. Zaprvé z toho, že zde vedle diskontinuity mezi křesťanstvím a ostatními náboženstvími existuje také jakási

²⁷⁵ V tomto smyslu se jasně vyjadřují pokoncilní magisteriální dokumenty. Srov. např. RM, čl. 28-29.

²⁷⁶ To, o čem byla řeč v kapitole 1. 2. 3. ohledně významu mimokřesťanských náboženství pro systematickou teologii, zde nachází své praktické uplatnění. Jestliže jsou náboženství *locus theologicus* není to pouze z důvodu kontextuálního požadavku, který vyplývá ze skutečnosti, že křesťanství je jedním z mnoha vyznání v nábožensky pluralitním světě. Teologická reflexe nekřesťanských náboženství je na prvním místě požadavek teologický. Souhlasně s Gavinem D'Costou se vyjadřuje Lieven Boeve: „Z teologicko-epistemologické perspektivy je setkání s jiným vždy situací, ve které může dojít k Božímu narušení. [...] Proto je současný mezináboženský dialog nikoliv pouze kontextuální, nýbrž také teologická nutnost.“ L. BOEVE, *God Interrupts History. Theology in a Time of Upheaval*, New York: Continuum, 2007, s. 47.

²⁷⁷ „Nedělám tedy s náboženstvím - ani se spekulativní filosofií nebo teologií - nic jiného, než že mu otvírám oči, anebo spíše jeho oči obrácené dovnitř, obracím na venek.“ L. FEUERBACH, *Podstata křesťanství*, Praha: SNPL, 1954, s. 52. O významu kritiky moderní filosofie a jmenovitě i významu Feuerbacha mluví také C. V. Pospíšil, srov. *Jako v nebi, tak i na zemi*, s. 430-439. Pospíšil je tak ukázkou toho, že otevřená teologická reflexe je bezesporu plodnějším zacházením s díly kritiků křesťanství, než jednoduchá apologetika, či přímočaré zavrhování autorů a děl, které se vůči křesťanství třeba i razantně vymezují.

kontinuita. Tyto dva protikladné prvky jsou tak v neustálém napětí. Zadruhé lze k jinakosti druhých vždy přistupovat s otevřeností a vědomím, že setkání s druhými může církev obohatit o nové formy křesťanského učednictví, či obnovit způsoby praxe časem zapomenuté. D'Costa zde má na mysli životní zkušenosti benediktinského mnicha Henriho Le Saux a trapisty Thomase Mertona. Ti nabyli mnohé zkušenosti setkáním s indickým náboženstvím, respektive s buddhismem, a obohatili církev o nové cesty spirituality a praxe. Biblický základ pro směr svého uvažování D'Costa nachází např. v perikopě o milosrdném Samaritánovi (Lk 10,25-37).²⁷⁸

3.4.3 Kritický přístup k náboženstvím

Navzdory tomu, co bylo řečeno výše, je podle D'Costy nutné radikálně odmítnout postoj, který by Duchem svatým chtěl nekriticky zaplavit celý svět, všechna mimokřesťanská náboženství a veškeré nekřesťanské kultury. Nelze zapomínat, že britský teolog důsledně hovoří vždy o *možnosti* potkat aktivně působícího Ducha svatého v druhých. V každém případě je nutné odmítnout jakýkoliv apriorní předpoklad, že v každém náboženském projevu, který se bude ke křesťanství nebo učení a praxi církve stavět kriticky, je třeba akceptovat jako pravdivý.²⁷⁹

Radikální otevřenost implikacím plynoucím z mezináboženského setkání, kterou D'Costa zdůrazňuje, musí podle britského autora nacházet svůj základ právě v pevném zakotvení v křesťanské tradici a v přesvědčení o legitimitě křesťanského nároku na pravdu. To souvisí s D'Costovým pojetím náboženství, které bylo tematizováno jinde.²⁸⁰ Co se týče křesťanství a teologické reflexe ostatních náboženství, tak je D'Costa přesvědčen, že jedině víra v Trojici, respektive trinitární teologie náboženství, zakládá autentickou otevřenost k druhým náboženským tradicím.²⁸¹

3.4.4 Dialog a misie

Podle Gavina D'Costy je zde vnitřní souvislost mezi dialogem s ostatními náboženstvími a misí. Skutečnost, že zde jsou vedle křesťanství také jiná náboženství, podle britského teologa znamená, že z misionářského povolání a charakteru církve nic nebylo.²⁸² D'Costa se odvolává na

²⁷⁸ Srov. G. D'Costa, *The Meeting of Religions*, s. 130-131.

²⁷⁹ „Netvrdím, že každá kritika církve je inspirována Duchem svatým. Chci spíše upozornit, že když církev zůstává loajální a otevřená vůči nabádání Ducha, potom musí zůstat otevřena rovněž kritickému tázání nekřesťanských náboženství, protože Duch svatý může v těchto náboženstvích aktivně působit.“ G. D'Costa, „Revelation and revelations“, s. 178. V téže studii na jiném místě D'Costa říká: „Neměli bychom si plést úctu k jiným náboženstvím s tvrzením, že jejich přesvědčení je pravdivé.“ (pozn. 22, s. 183.)

²⁸⁰ Srov. 1. 2. 5.

²⁸¹ Srov. G. D'Costa, „Trinitarian Différance and the World Religions“, in U. King (ed.), *Faith and Praxis in a Postmodern Age*, s. 28-46.

²⁸² „Existence jiných náboženství je pro církev, mimo jiné, výzvou k misii. Nikoli však žádným triumfálním, arogantním nebo blahosklonným způsobem, ale způsobem pokorným, který si je vědom, že toto pozvání ke společenství a vykoupení je pozváním pro všechny lidi bez rozdílu rasy, náboženství, barvy, věku a pohlaví. Toto pozvání ke společenství je nyní svěřeno církvi, aby jej artikulovala všem národům a lidem. Lidská osoba musí potom v tomto pozvání nalézt jedině své vyvýšení a nikoliv utlačování nebo snižování. [...]

Mt 28,19 a dokumenty učitelského úřadu církve, z nichž nejdůležitější jsou: Dekret o misijní činnosti církve *Ad gentes* II. vatikánského koncilu, apoštolská exhortace Pavla VI. *Evangelii nuntiandi* (1975), encyklika Jana Pavla II. *Redemptoris missio* (1990) a společná deklarace papežské rady pro mezináboženský dialog a kongregace pro evangelizaci národů *Dialog a zvěstování* (1991).

Pro misii je podle D'Costy v jistém smyslu charakteristické, že se vždy jedná o setkání s jiným. Setkání s jinakostí, s rozdílnou identitou druhého náboženství, je charakteristická také pro dialog mezi různými náboženstvími. Je to právě dialog, který je nutnou podmínkou toho, aby vůbec k nějakému reálnému setkání s jinakostí druhého došlo. Dialog je vlastně prostorem, ve kterém je možné setkání rozdílných náboženských identit. D'Costa tak říká, že dialog je předběžnou podmínkou misie, a zároveň platí, že v dialogu náboženství nemůže misijní prvek chybět.²⁸³ Setkání dvou nebo více partikulárních náboženských identit, z nich každá chce být věrná své specifické tradici, která zahrnuje specifickou doktrínu i praxi, podle britského teologa vede k otevřené možnosti získat druhého na svoji stranu, respektive ke konverzi jako otevřené možnosti mezináboženského dialogu.

Misie souvisí také s teorií *naplnění* (fulfillment).²⁸⁴ V magisteriálních dokumentech se na několika místech mluví o zaměření mimokřesťanských náboženství ke spáse (LG 16), o přítomnosti paprsků pravdy (NAe 2) a semen Slova (AG 11) a o pravdivých a dobrých prvcích, které jsou v náboženství přítomny (OT 16). Podle katolického učení všechny tyto prvky dobra, pravdy a milosti, které se nacházejí jak v srdcích vyznavačů ostatních náboženství, tak v jejich náboženských systémech a kulturách (RM 29), které byly těmito náboženstvími formovány, potřebují doplnit, povznést a ozdravit (LG 17; AG 9). Podle dokumentu *Křesťanství a ostatní náboženství* MTK platí, že: „Ostatní náboženství mohou mít význam jako *příprava na evangelium*[.]”²⁸⁵ Náboženství tedy mohou obsahovat elementy, které napomáhají lidem k naplnění a dosažení posledního cíle člověka, k němuž vede Duch svatý.²⁸⁶

D'Costa je s výše uvedeným učením v souladu, dodává však zajímavou a důležitou perspektivu, která v dokumentech učitelského úřadu církve prozatím chybí.

„Největším nedostatkem římskokatolických dokumentů o vztahu křesťanství k ostatním náboženstvím je jejich jednostranné pojetí teologie naplnění; tj. postoj, že křesťanství je naplněním všeho, co je dobré a svaté v rámci světových náboženství. [...] Avšak

Církev má pestrou misijní minulost, která často záměrně skrývala a pomíjela toto pozvání, a tím jej současně zrazovala.” G. D'Costa, „Revelation and revelations“, s. 175-176.

²⁸³ „[D]ialogue is actually justified and required by the very nature of mission.“ G. D'Costa, „Revelation and revelations“, s. 176.

²⁸⁴ Srov. G. D'Costa, *The Meeting of Religions*, s. 111-117.

²⁸⁵ MTK, *Křesťanství a ostatní náboženství*, čl. 85.

²⁸⁶ „[P]rotože poslední povolání člověka je ve skutečnosti jen jedno, totiž božské, musíme být přesvědčeni, že Duch svatý všem dává možnost, aby se přičlenili k tomuto velikonočnímu tajemství způsobem, který zná Bůh.“ GS, čl. 22.

v možnosti zaslechnout Boží slovo [v ostatních náboženstvích], je sama církev naplňována (fulfilled) ve svém setkání s jinými náboženstvími.”²⁸⁷

Nejen náboženství nacházejí z křesťanského pohledu své naplnění, ale také církve samotná směřuje ke svému naplnění prostřednictvím setkání, dialogu a teologickou reflexí ostatních náboženství. Finální naplnění všeho má pro D’Costu následně silně eschatologický ráz.²⁸⁸ Nejen ostatní náboženství docházejí z křesťanského pohledu svého naplnění, ale také církve samotná směřuje ke svému naplnění prostřednictvím setkání, dialogu a teologickou reflexí ostatních náboženství.

3.5 Trinitární teologie náboženství a náboženská pluralita

Předchozí podkapitola byla zakončena pojednáním o souvztažnosti dialogu a misie. V této podkapitole bychom vlastně tuto problematiku chtěli dále prohloubit a to tematizováním ožehavého problému týkajícího se fenoménu náboženské plurality. Budeme si klást otázku, co lze z trinitární orientace teologie náboženství, tak jak ji propaguje Gavin D’Costa, vyvodit pro pochopení skutečnosti, že vedle křesťanství existují mnohá jiná náboženství.

Základem našeho pátrání po odpovědi bude odborná diskuse, jejímiž hlavními aktéry byly právě britský teolog náboženství Gavin D’Costa a americký katolický filosof náboženství Terrence W. Tilley, ke kterým se později přidal německý teolog Perry Schmidt-Leukel. Výměna názorů mezi těmito akademiky se odehrála v letech 2006-2008 na stránkách prestižního teologického časopisu *Modern Theology*. Jednotícím tématem celé rozepře bylo hledání optimální interpretace deklarace *Dominus Iesus* (dále v textu *DI*), kterou publikovala Kongregace pro nauku víry v roce 2000.

Na počátku stál zájem Terrence Tilleye dobrat se odpovědi na otázku, zda je faktická přítomnost náboženské plurality kompatibilní s křesťanskou ortodoxií, respektive, zda existuje nějaká teologická koncepce, která pojímá fenomén plurality náboženství jiným způsobem, než jako prostý empirický fakt.²⁸⁹ Tilley se tedy táže, zda reálná přítomnost nekřesťanských náboženství má nějaký zásadní význam pro křesťanskou teologii.

Hledání odpovědi vedlo zúčastněné k zevrubnému studiu již zmíněné deklarace *DI*, která se poměrně razantně vymezuje proti některým nesprávným postojům zastávaným v teologii náboženství.²⁹⁰ Na základě studia dokumentu *DI*, tak diskuse dospěla k zpřesnění své základní

²⁸⁷ G. D’COSTA, „Revelation and revelations“, s. 178 (zvýraznění D’Costa).

²⁸⁸ „Uzdravení, povýšení a zdokonalení jsou charakteristiky nového stvoření. Nové stvoření je však konečně naplněno pouze v eschatologii.” G. D’COSTA, *The Meeting of Religions*, s. 132.

²⁸⁹ Srov. T. W. TILLEY, „Christian Orthodoxy and Religious Pluralism“, *Modern Theology* 22 (2006), s. 51-63.

²⁹⁰ V případě deklarace *Dominus Iesus* se nejedná o dokument, jehož hlavní těžiště bychom mohli hledat na poli teologie náboženství. V první řadě se jedná o slavnostní přihlášení se církve ke Kristu, ze kterého následně vyplývají otázky christologické, eklesiologické, otázky pro ekumenický dialog a rovněž podstatné otázky pro teologii náboženství. Srov. O. MÁDR, „Vlnobití kolem Dominus Iesus“, *TT* 11, č. 4 (2000), s. 164.

otázky: Existuje nějaká teorie pluralismu *de iure*,²⁹¹ která je v souladu s katolickou vírou a učením? A je možné zastávat nějakou teorii pluralismu *de iure*, která neodporuje katolické ortodoxii v otázce přístupu k nekřesťanským náboženstvím?²⁹²

3.5.1 Východiska uvažování o náboženské pluralitě

Na cestě k nalezení odpovědi na výše zmíněné otázky se Terrence Tilley nejprve pokusil definovat tři různá stanoviska, jejichž vzájemný vztah je vlastně základem celé následující diskuse. Jsou jimi: (a) stanovisko katolické nauky k ostatním náboženstvím; (b) stanovisko autorů, kteří zastávají teorii o pluralismu *de iure*; (c) stanovisko těch, kteří by chtěli katolické učení o nekřesťanských náboženstvích uvést do souladu s konceptem pluralismu *de iure*, tedy stanovisko kombinující (a) spolu s (b).²⁹³ V následujícím textu se tak přidržíme označení, které stanovil sám Tilley a D'Costa jej akceptoval.

Shrnutí stanoviska (a) nachází Tilley v dokumentu *DI*. Právě na základě *DI* vyslovuje Tilley celkem osm tezí, které jsou podle něho jádrem křesťanského přístupu k nekřesťanským náboženstvím.²⁹⁴ (a₁) Zjevení v Ježíši Kristu je definitivní a kompletní [*DI* 5]; (a₂) je třeba zastávat rozlišení mezi teologální vírou, která je darem milosti a náboženským přesvědčením v jiných náboženských tradicích [*DI* 7]; (a₃) Ježíš sám je Synem a Slovem Božím [*DI* 10]; (a₄) ekonomie spásy je jedna a nerozdělená [*DI* 11]; (a₅) v Ježíšovi a skrze Ježíše se realizuje jedna ekonomie spásy, která je universálního charakteru; (a₆) Ekonomie spásy je dovršena v tajemství Božího Syna Ježíše Krista [*DI* 14]; (a₇) Kristova církev je nutná ke spáse [*DI* 16, 22]; (a₈) církev je univerzálním nástrojem spásy pro celé lidstvo [*DI* 22].

Žádný z těchto bodů samozřejmě nemůže být vyřčen *ad hoc* a být ponechán bez interpretace. Nejprve však definujeme také propozice (b) a (c), jelikož právě vztah mezi všemi těmito vyslovenými výroky, které zapsal Tilley, se stanou předmětem vážné diskuse mezi ním a D'Costou.

Stanovisko označené jako (b) je ve své podstatě definicí pluralismu *de iure*, který by podle Tilleye teoreticky mohl být kompatibilní s (a). Tato definice je inspirována dílem belgického jezuita Jacquese Dupuise a zní: „Mimokřesťanské náboženské tradice mají pozitivní spásonosný

²⁹¹ Pluralismus *de iure* je model, který by o faktu náboženské plurality přemýšlel jako úmyslu Boží vůle a o faktu, který z Boží vůle hraje v dějinách spásy svou specifickou, Bohem chtěnou roli. Tento způsob nahlížení náboženské plurality je třeba odlišit od konceptu pluralismu *de facto*, který náboženskou pluralitu vnímá jako nezměnitelnou skutečnost, která má svůj důležitý teologický význam, ale není ideálním stavem světa, jaký by si Bůh ze své vůle zvolil a přál. Za proponenta první teorie je považován Jacques Dupuis, zatímco obhájcem druhého směru je například právě Gavin D'Costa.

²⁹² „otázku, kterou zde chceme zkoumat, je problém náboženského pluralismu: Můžeme nějakým způsobem doložit, že teorie pluralismu *de jure* (sic!) je slučitelná s katolickou vírou?“ T. W. TILLEY, „Christian Orthodoxy and Religious Pluralism“, s. 53.

²⁹³ T. W. TILLEY, „Christian Orthodoxy and Religious Pluralism“, s. 54.

²⁹⁴ Srov. T. W. TILLEY, „Christian Orthodoxy and Religious Pluralism“, s. 54-57.

význam pro své následovníky a to v souladu s věčným Božím plánem.²⁹⁵ Otázku, zda je logicky možné tvrdit, že existuje nějaká teorie pluralismu *de iure*, která je kompatibilní s křesťanskou (katolickou) ortodoxií, tak lze přepsat způsobem, zda (a₁₋₈) je kompatibilní s (b)? Tilley navrhuje toto paradoxní napětí řešit za pomoci stanoviska (c), které ve své počáteční verzi zní: „ protože zjevení a spása uskutečněné v Ježíši Kristu, nebyly poznány a přijaty všemi lidmi v dějinách skrze hlásání církve, Bůh od počátku plánoval, že ostatní náboženské tradice budou mít pozitivní spásonosný význam pro své následovníky.“²⁹⁶ Její přesné znění se však bude ještě v průběhu diskuse modifikovat. Tento výrok je vlastně pokusem o vytvoření prostoru, ve kterém by platilo (a) i (b). Nyní je ovšem třeba vyjasnit některé body z (a₁₋₈) a přidat k nim náležitou interpretaci.

3.5.2 Vymezení ortodoxního přístupu k náboženstvím podle *DI* a otázka pluralismu *de iure*

Oba dva autoři považují *DI* za vysoce autoritativní dokument, který obsahuje shrnutí katolické ortodoxie v oblasti učení o nekřesťanských náboženstvích a je tak Tilleyem i D'Costou přijímán jako základní směrnice pro teologii náboženství v současnosti.²⁹⁷ Nicméně jejich interpretace dokumentu se v jistých ohledech liší.

Vyjasnit je třeba hned první tvrzení označené jako (a₁), které jasně deklaruje, že zjevení v Ježíši Kristu je kompletní a definitivní zjevení.²⁹⁸ Toto tvrzení podle Tilleye neznamená, že by ostatní náboženství a rovněž také rozmanité filosofické tradice nemohly pro křesťanství představovat možnost vstupovat hlouběji do své vlastní teologické tradice díky setkání a konfrontaci s výroky, učením a vírou druhých. Jako příklad lze uvést užívání termínu *homoúsios* v christologii, jehož původ je třeba hledat v řeckém filosofickém myšlení spíše než mezi termíny biblickými. *DI* tedy předkládá víru církve, že Ježíš je kompletní a definitivní zjevení Boha. Tilley se však domnívá, že *DI* už neříká, že církev kompletně a definitivně *rozumí* zjevení v Kristu. Zjevení skutečně odhaluje identitu Boha tak, jak je, ale církev je neustále na cestě pronikání, poznávání a hlubšího osvojování si tohoto zjevení. Tento postoj se projeví i v konečné modifikaci (c), jak uvidíme.

K otázce pluralismu *de iure* se pak velmi důležitě vztahují body (a₄₋₆). To, že ekonomie spásy je jedinečná a nerozdělitelná, je tvrzení, které je Kongregací pro nauku víry mířeno proti takovým teologiím, které od sebe odtrhují působení Syna a působení Ducha svatého a rozdělují tak vlastně Nejsvětější Trojici. *DI* tak chce logicky zdůraznit opak a podtrhnout, že ekonomie Syna a

²⁹⁵ T. W. TILLEY, „Christian Orthodoxy and Religious Pluralism“, s. 58. Tilley zde cituje přednášku „Inclusivist Pluralism as a Paradigm for the Theology of Religions“, kterou Dupuis pronesl 7. 11. 2003 na Katolické universitě v belgické Lovani v rámci vědecké konference LEST IV.

²⁹⁶ T. W. TILLEY, „Christian Orthodoxy and Religious Pluralism“, s. 59.

²⁹⁷ Srov. G. D' COSTA, T. W. TILLEY, „Concluding Our *Questio Disputata* on Theologies of Religious Diversity“, *Modern Theology* 23 (2007), s. 463-464. Je zajímavé, že Tilley ani D'Costa v průběhu vzájemné diskuse necitovali dokument MTK, *Křesťanství a ostatní náboženství* a soustředili se výhradně na deklaraci *DI*, kterou shodně považují za autoritativní text, shrnující principy katolické nauky o teologické reflexi mimokřesťanských náboženství.

²⁹⁸ K Tilleyovo interpretaci srov. T. W. TILLEY, „Christian Orthodoxy and Religious Pluralism“, s. 54-55.

Ducha je jednou a toutéž ekonomii. Tilley však navrhuje, že není nutné číst *DI* ve smyslu, že by snad nebylo možné působení Syna a Ducha v dějinách spásy od sebe rozlišit. Analogicky k tomuto případu mluvíme v trinitologii o tom, že kde je aktivně přítomná jedna osoba Trojice, tam je přítomná a činná Trojice celá, přesto však neváháme jisté činnosti primárně přivlastňovat konkrétním osobě Trojice.

Ohledně zpřesnění významu universálnosti a finality ekonomie spásy v Ježíši Kristu rozlišuje Tilley mezi něčím, co nazývá *ordo essendi* a *ordo actuandi*. Není podle něj pochyb o tom, že spása je působena druhou osobou Trojice. Je nicméně možné rozlišit aktualizaci této spásy. Tak jako tentýž Logos působil při stvoření před svým vtělením, může působit podobně u mimokřesťanských náboženství, kde se Logos, přeneseně řečeno, připravuje na své vtělení.²⁹⁹

Mezi kategoriemi *ordo essendi* a *ordo actuandi* se pokouší Tilley rozlišit ještě jednou. Tentokrát se jedná o případ univerzality církve a jejího poslání v díle spásy (a₈). Bytí církve, skutečnost, že církev *je*, je potřeba rozlišit od konkrétních situací, kde církev, ať už z jakéhokoliv důvodu (není přítomna; její hlásání není autentické) není pro místní lid relevantní cestou a způsobem, jak realizovat svůj vztah k Bohu. Skutečnost bytí církve jako takové, čili církve Bohem za nástroj spásy chtěná a ustanovená (a₇), by byla rozlišitelná, ačkoliv ne oddělitelná od svých konkrétních dějinných aktualizací a především od eschatologického království.

Po tomto zpřesněném a interpretovaném čtení deklarace *DI* lze podle Tilleye vyslovit finální verzi stanoviska (c), které by mělo vytvářet prostor pro vzájemnou kompatibilitu mezi (a) a (b), respektive tvrzení vysvětlující možnost náboženského pluralismu *de iure* a zároveň držení ortodoxního katolického učení o ostatních náboženstvích.

„Vzhledem k tomu, že úplné, definitivní, jedinečné, nerozdělené a universální zjevení spásy uskutečněné v Ježíši Kristu není známé a přijímané skrze hlásání církve – která je jedinečný, nerozdělený, universální a nezbytný nástroj spásy – všemi lidmi v dějinách, Bůh od počátku plánoval, že ostatní náboženské tradice budou mít pozitivní spásanosný význam pro své následovníky.“³⁰⁰

Na otázku položenou katolickým filosofem náboženství Tilleyem, zda je přípustná nějaká forma náboženské plurality *de iure*, která by neodporovala křesťanské ortodoxii, se pokusil reagovat Gavin D'Costa.³⁰¹ Nejprve přezkoumal Tilleyovo vymezení kritérií katolické ortodoxie v přístupu k mimokřesťanským náboženstvím podle deklarace *DI* a došel k závěru, že je neúplné. S body (a₁₋₈) souhlasí, ale na základě článků 21 a 22 zmíněné deklarace přidává ještě dva další body, které jsou podle něj pro křesťanské, respektive katolické učení o ostatních náboženstvích, esenciální. Bod (a₉), který se týká toho, že ostatní náboženství jako takové nemohou mít pozitivní spásnou hodnotu pro své vyznavače, jelikož Bůh chce, aby jej všichni následovali v Kristu a skrze

²⁹⁹ Srov. T. W. TILLEY, „Christian Orthodoxy and Religious Pluralism“, s. 56-57.

³⁰⁰ T. TILLEY, „Christian Orthodoxy and Religious Pluralism“, s. 61.

³⁰¹ Srov. G. D'Costa, „Christian Orthodoxy and Religious Pluralism: A Response to Terrence W. Tilley“, *Modern Theology* 23 (2007), s. 435-446.

církev.³⁰² A bod (a₁₀) se vztahuje k podle D'Costy nezpochybnitelné pravdě, kterou vyjadřuje už např. koncilní deklarace NAe ve svém 2. článku, že ostatní náboženství obsahují mnoho dobrého a mnoho prvků posvěcení, milosti a pravdy, ale je třeba nezapomenout vyslovit i druhou část věty, která dodává, že přesto jsou neustále vážně nedokonalá a jako taková nemohou být Bohem chtěná.³⁰³ Bůh, podle názoru D'Costy, totiž nemůže chtít něco, co je vážně nedokonalé a deficitní. Zatímco k tomuto poslednímu bodu (a₁₀) je D'Costova argumentace jednoduše sledovatelná, jeho předchozí rozšíření ortodoxních kritérií teologie náboženství si zaslouží ještě jeden komentář. Podle D'Costy je totiž důležité rozlišit, co přesně míníme termínem „pozitivní spásná hodnota“ náboženství.³⁰⁴ Pokud je mu rozuměno v tom smyslu, že nekřesťanská náboženství jsou přípravou na přijetí evangelia, tak není třeba vyslovovat propozici (a₉), jelikož by byla implicitně obsažena již v předchozích propozicích. Pokud se však jedná o interpretaci, která by ostatní náboženství v otázce spásy stavěla vedle církve jako rovnocenné cesty spásy, nebo dokonce jako cesty církve doplňující, tak takový význam termínu je třeba spolu s *DI* 21 odmítnout.³⁰⁵

Navzdory tomu, že podle D'Costy Kongregace pro nauku víry v deklaraci *DI* nemínila podat jednostranně negativní, nebo jednostranně pozitivní obraz mimokřesťanských náboženství, tak na otázku pluralismu *de iure* D'Costa odpovídá: „Jakékoliv kladné stanovisko v otázce pluralismu *de jure* (sic!) nemá oporu v katolické teologii a je tudíž neslučitelné, navzdory Tilleyovu tvrzení, s křesťanskou ortodoxií.“³⁰⁶

3.5.3 Rozepře v otázce pluralismu *de iure*

Tilley ve své odpovědi D'Costovi ozřejmuje, že mnoho východisek jej s britským teologem náboženství pojí. Tilley, stejně jako D'Costa, zastává stanovisko, že náboženství přesto, že obsahují mnoho dobrého a prvky posvěcení, trpí také omylem, pověrou a nedokonalostí. Tilley však nezapomíná dodat, že podobnými chybami trpí i putující církve.³⁰⁷ Zásadní rozdíl mezi oběma je však v Tilleyově pojetí role ostatních náboženských tradic v Božím plánu spásy. Tilley se domnívá, že D'Costa nepochopil jeho stanovisko a proto se ho nyní snaží vyjádřit naprosto jasně:

„Skutečnost, že Bůh je [nekřesťanská náboženství] nechce *stejným způsobem* (in the same way) jako chce církve, neznamena, že je *nehce nějakým způsobem* (in the some way).“³⁰⁸

³⁰² Srov. G. D' COSTA, „Christian Orthodoxy and Religious Pluralism“, s. 436.

³⁰³ „Nakolik nacházíme v nekřesťanských náboženstvích pozitivní prvky, ať už se jedná o srdce jednotlivců, nebo celé struktury, jsou tato náboženství v každém případě vážně porušena a jako taková nemohou být Bohem chtěná.“ G. D' COSTA, „Christian Orthodoxy and Religious Pluralism“, s. 441.

³⁰⁴ Srov. G. D' COSTA, „Christian Orthodoxy and Religious Pluralism“, s. 445.

³⁰⁵ Srov. G. D' COSTA, „Christian Orthodoxy and Religious Pluralism“, s. 440-441.

³⁰⁶ G. D' COSTA, „Christian Orthodoxy and Religious Pluralism“, s. 445.

³⁰⁷ S tímto tvrzením by pravděpodobně souhlasil i D'Costa. Sám hovoří o tom, že jedním z nedostatků církevních dokumentů je jednostranné chápání pojmu naplnění. Srov. 3. 4. 4.

³⁰⁸ T. W. TILLEY, „Christian Orthodoxy and Religious Pluralism: A Rejoinder to Gavin D'Costa“, *Modern Theology* 23 (2007), s. 449.

Z toho lze vyvodit, že Tilley neodmítá D'Costovu propozici (a₉) a priori, dokonce ji považuje v zásadě za pravdivou. Rozdíl mezi oběma autory je v jejich pohledu na otázku, jak Bůh uskutečňuje plán, aby k němu všichni přicházeli skrze Krista. Podle Tilleye totiž platí, že „v [katolické] tradici není nic, co by odporovalo tvrzení, že by Bůh nemohl chtít [ostatní náboženství] jako cesty spásy, když nemůže být aktualizovaná řádná cesta spásy.“³⁰⁹ Katolické církevní dokumenty sice prozatím neimplikují tuto možnost, ale ani ji nevylučují.

Tvrzení o nutnosti Krista a církve je tedy sice platné, ale podle Tilleye není nutnou součástí (a).³¹⁰ Podle Tilleye Bůh samozřejmě chce nejprve Krista a církev. Bůh také chce, aby skrze Krista a církev všichni došli spásy. Nicméně v současné faktické situaci, kdy ne všichni rozeznávají Krista jako pravého spasitele a církev jako nástroj spásy, chce Bůh – byť jiným způsobem – ostatní náboženství.³¹¹

Poněkud razantněji se Tilley vymezuje vůči D'Costovu tvrzení (a₁₀), které se mu zdá nelogické. Argument ve smyslu, že Bůh nemůže chtít něco, co je nedokonalé, nemůže být podle Tilleye platný zkrátka proto, že lidé, národy, ano i církve, jsou nedokonalé. Celý svět je nedokonalý, dokonce je podle křesťanského učení plný hříchu. Přesto Bůh chce svět, chce člověka a chce církve. Bůh nechce nedokonalost. Nejde však říct totéž o nekřesťanských náboženských tradicích? Může Bůh chtít ostatní náboženství, aniž by chtěl jejich nedokonalost? Takto se ptá Tilley a spolu s tím také odmítá, že (a₁₀) je nutnou podmínkou (a) jako ortodoxního učení o nekřesťanských náboženstvích.³¹²

Tilley uznává, že D'Costovo čtení deklarační *DI* je legitimní, ale trvá na tom, že není jediné. D'Costova interpretace totiž pracuje s radikální teorií naplnění, vedle které je však možné postulovat ještě protikladnou teorii, kterou lze pojmenovat jako „tajemství Krista v rozmanitých náboženských tradicích.“³¹³

D'Costa se však ve své další odpovědi brání Tilleyovým námitkám.³¹⁴ D'Costa se domnívá, že v případě diskuse ohledně výroku (a₉) – nekřesťanská náboženství nemají pozitivní spásnou hodnotu, protože Bůh chce, aby jej všichni následovali skrze Krista a církve – se s Tilleyem mívá ve svých argumentacích. Zatímco Tilley zdůrazňuje, že ostatní náboženství nemají stejný status jako Kristus a církve, respektive že Bůh nechce ostatní náboženství stejně jako Krista a církve, ale chce je nějakým jiným způsobem, D'Costa se soustředí čistě na význam termínu pozitivní spásná hodnota náboženství. D'Costa neustále tvrdí, že *DI* prezentuje Krista jako jediného prostředníka spásy a církve jako její nezbytný nástroj a proto podle něj musí být (a₉) jako nutná součást (a).³¹⁵

³⁰⁹ T. TILLEY, „Christian Orthodoxy and Religious Pluralism: A Rejoinder“, s. 449.

³¹⁰ Srov. T. TILLEY, „Christian Orthodoxy and Religious Pluralism: A Rejoinder“, s. 450.

³¹¹ Srov. T. TILLEY, „Christian Orthodoxy and Religious Pluralism: A Rejoinder“, s. 450-451.

³¹² Srov. T. TILLEY, „Christian Orthodoxy and Religious Pluralism“, s. 450-451.

³¹³ T. TILLEY, „Christian Orthodoxy and Religious Pluralism“, s. 453.

³¹⁴ Srov. G. D'COSTA, „Christian Orthodoxy and Religious Pluralism: A Further Rejoinder to Terrence Tilley“, *Modern Theology* 23 (2007), s. 455-462.

³¹⁵ Srov. G. D'COSTA, „Christian Orthodoxy and Religious Pluralism: A Further Rejoinder“, s. 460.

K Tilleyovu tvrzení, že Bůh může chtít mimokřesťanská náboženství bez jejich nedokonalosti a porušenosti, vyslovuje D'Costa námitku, že pokud by tomu tak skutečně bylo, tak toto Boží „chtění“ by muselo mít za následek, že ostatní náboženství budou mít právě onu pozitivní spásitelskou hodnotu, kterou D'Costa na základě *DI* jako celku odmítá.³¹⁶ Jádrem problému, okolo kterého se vlastně točí diskuse obou katolických myslitelů, je tak problém spásitelnosti ostatních náboženství. Zde je nutno poznamenat, že D'Costa se k této otázce vyjadřuje konsistentně negativně a činil tak i před vydáním deklarace *DI*.

Celá diskuse se tedy točila okolo možných způsobů interpretace deklarace *DI*, kterou oba teologové považují za shrnutí katolického učení o nekřesťanských náboženstvích. Důvod proč mezi Tilleyem a D'Costou vznikl spor, je tedy třeba pravděpodobně hledat v jejich rozdílném přístupu k církevním dokumentům. Zatímco D'Costa se zdá být typem teologa, který chce v dokumentech hledat jednu správnou interpretaci skutečnosti, Tilleyovo pojetí se zdá být poněkud širší a vnímá dokumenty jako vymezení mantinelů, v jejichž rámci existuje legitimní teologický pluralismus.³¹⁷

Pro zkoumání D'Costova uvažování na poli teologie náboženství je pak zajímavý závěr, že D'Costa v průběhu své aktivní akademické kariéry na poli této disciplíny postupně mění svůj názor a zdá se, že svůj přístup k ostatním náboženstvím čím dál tím více radikalizuje. Zatímco v roce 1990 psal, že „uznáním působení spásné milosti i mimo explicitní hranice křesťanství nemusíme jako katoličtí teologové hodnotit fenomén náboženského pluralismu negativně,³¹⁸ v současné době se spíše kloní k výrazně negativnějšímu postoji k faktu náboženské plurality. Řečeno přesněji, pro D'Costu platí možnost, že nekřesťanská náboženství jsou potenciálním obohacením a inspirací pro křesťanství, ale neplatí už, že by náboženství měla nějaký význam v plánu spásy z titulu Boží vůle (*de iure*), nýbrž pouze fakticky (*de facto*).³¹⁹

3.5.4 Pluralistická teologie náboženství a pluralismus *de iure*

Jelikož ani D'Costa, ani Tilley nejsou sympatizanti pluralistického paradigmatu teologie náboženství, první se vůči němu razantně vymezuje a druhý tematizoval pouze logickou možnost pluralismu *de iure*, tak vstup jednoho z pluralistů do diskuse na sebe nenechal dlouho čekat. Teolog Perry Schmidt-Leukel, dříve římský katolík, dnes člen anglikánské církve, vyslovil své námitky vůči závěrům rozpravy rovněž na stránkách časopisu *Modern Theology*.³²⁰

³¹⁶ Srov. G. D'Costa, „Christian Orthodoxy and Religious Pluralism: A Further Rejoinder“, s. 461.

³¹⁷ Přístup Tilleye se tak zdá být bližší tomu, co prezentuje MTK ve velmi důležitém dokumentu o legitimním teologickém pluralismu. Srov. MTK, *Jednota víry a teologický pluralismus*, in C. V. Pospíšil, *Hermeneutika mystéria*, s. 164-166.

³¹⁸ G. D'Costa, „Extra ecclesiam“, s. 131 (zvýraznění D'Costa).

³¹⁹ Není tak možná daleko od pravdy Przemyslaw Plata, když říká: „V pohledu D'Costy nejsou ostatní náboženské tradice a pluralita náboženství vůbec Bohem chtěné skutečnosti. [...] Náboženská pluralita sama o sobě – jestliže sledujeme logiku D'Costovy argumentace – je důsledek hříchu, omylu, nebo neznalosti.“ P. PLATA, „Gavin D'Costa's Trinitarian Theology of Religions“, s. 322.

³²⁰ Srov. P. SCHMIDT-LEUKEL, „On Claimed Orthodoxy, Quibbling with Words, and some Serious Implications: A Comment on the Tilley-D'Costa Debate about Religious Pluralism“, *Modern Theology* 24 (2008), s. 271-284.

Schmidt-Leukel poznamenává, že pro Tilleye a D'Costu je deklarace *DI* neproblematickým a v zásadě přijímaným měřítkem ortodoxie. Německý teolog však vnáší do diskuse novou perspektivu ve chvíli, kdy klade otázku, „jak ortodoxní je *DI* sám o sobě?“³²¹ Schmidt-Leukel chce vlastně poukázat na skutečnost, že *DI* nebyl publikován neomylným učitelským úřadem církve a jako takový může být teology a odborníky legitimně diskutován a kritizován. Schmidt-Leukel se chce vlastně tázat, jak dokument, který v hierarchii církevních dokumentů stojí níž než papežské encykliky a mnohem níže než koncilní stanoviska, může být tak nekriticky přijímán za parametr ortodoxie.³²²

Schmidt-Leukel kritizuje *DI* konkrétně v tom, že deklarace jde proti tradici negativní teologie, která je po staletí zdviženým prstem a vážným varováním před každým pokusem uchopit a uzavřít Boha do lidského jazyka a prezentovat tak poznání o Bohu „jedinečným, plným a kompletním způsobem“ [*DI* 6]. Druhá závažná námitka, kterou Schmidt-Leukel vyslovuje, se vztahuje k tomu, že *DI* na jedné straně učí o přítomnosti semen Slova v mimokřesťanských náboženstvích a na straně druhé zapovídá hovořit o posvátných textech druhých náboženství jako o inspirovaných. [*DI* 8].³²³

Podle D'Costy je však *DI* vyváženým pokusem o prezentování stanoviska, které na jedné straně pevně zastává, že Kristus a jeho církve jsou nutné ke spáse a na druhé straně vyjadřuje jistotu, že tato skutečnost neznamena pro vyznavače ostatních náboženství zatracení, protože Bůh touží po spáse všech. Nicméně na rozdíl od Schmidt-Leukela, který se snaží tento paradox vysvětlit tím, že ostatní náboženství jsou svébytnými cestami spásy, tak D'Costa se domnívá, že náboženství mohou být pomocí na cestě ke spáse, ale celkově je na ně nutné nahlížet jako na vážně porušené, omylné a nedokonalé.³²⁴

D'Costův argument, proč nepovažovat ostatní náboženství za cesty spásy, leží v jeho trinitárním přístupu k teologii náboženství. D'Costa je přesvědčen, že jestliže trinitární víra obsažená a formulovaná v apoštolském a nicejsko-cařihradském krédu je pravdivým zjevením, tak není možné, aby ostatní náboženství byly cestami spásy, jelikož jejich učení není kompatibilní s výrokem, že Kristus a jeho církve jsou nutné ke spáse. Další argument britského teologa vychází z jeho pojetí náboženství, ke kterému je podle něj vždy nutné přicházet jako k celku. Nelze proto vytrhovat nějakou část mimokřesťanského náboženství, srovnávat ho s křesťanstvím a nalézt v tomto partikulárním bodě podobnost, avšak následně ignorovat celistvost náboženského systému toho druhého. Mluvit o druhých náboženstvích v termínech *praeparatio evangelica* se tak zdá D'Costovi adekvátní, jelikož některé prvky skutečně mohou vést k poznání Trojjediného Boha a přibližovat k němu, ačkoliv o něm nevydávají přímé svědectví. Vyslovit takový výrok, že ostatní

³²¹ P. SCHMIDT-LEUKEL, „On Claimed Orthodoxy“, s. 273.

³²² Srov. P. SCHMIDT-LEUKEL, „On Claimed Orthodoxy“, s. 273-276.

³²³ Srov. P. SCHMIDT-LEUKEL, „On Claimed Orthodoxy“, s. 277-279.

³²⁴ Srov. G. D'COSTA, „Response to Perry Schmidt-Leukel“, *Modern Theology* 24 (2008), s. 286

náboženství nezvěstují Trojici, pak D'Costa nepovažuje za degradaci, ale za teologickou deskripci, která je projevem úcty k učení druhého.³²⁵

Schmidt-Leukel reaguje tím, že obviňuje D'Costu ze zastávání stanoviska, že křesťanství má v jeho pojetí nad ostatními náboženstvími jistou superioritu a ideální stav by tak spočíval v tom, kdyby křesťanství, respektive jeho římskokatolická podoba, nahradila všechna náboženství.³²⁶ V první části své námítky má Schmidt-Leukel pravděpodobně pravdu. D'Costa skutečně považuje křesťanství za pravdivější, než jsou ostatní náboženství. Je však již otázkou, zda tak činí z pocitu nadřazenosti. D'Costa chce zkrátka být věrným následovníkem katolické tradice, chce se o ní opírat a ve svém myšlení z ní vycházet. Na druhé straně nelze D'Costu obviňovat, že by si nevážil druhých náboženství, nebo je pro teologické tázání považoval za lhostejné. D'Costovo uvažování o mimokřesťanských náboženstvích jako podstatných *loci theologici* ukazuje, že nekřesťany britský teolog rozhodně pohrdat nechce, ba naopak.³²⁷ Je třeba mít na paměti, že zde se jedná o konkrétní diskusi, která se točí okolo interpretace deklarace *DI*, konkrétně potom ohledně pozitivní spásné hodnoty mimokřesťanských náboženství. D'Costovo myšlení tak nelze hodnotit pouze na základě této diskuse, ale je třeba jej zasadit do kontextu jeho teologie náboženství. Na tomto pozadí je možné D'Costu hodnotit nikoliv jako toho, kdo propaguje jednoduchou teologii nahrazení a jednostrannou teorii naplnění ostatních náboženství v křesťanství, ale spíše jako toho, kdo chce být věrný své tradici a zároveň mít úctu k jinakosti každého náboženství.

Přesto však nelze takto jednoduše obejít kritiku Schmidt-Leukela, který si velmi dobře všiml, že D'Costa, podobně jako Tilley, zastává názor, že náboženství mohou prostředkovat milost a pravdu. Nicméně také dobře vnímá, že D'Costa odmítá přiřknout náboženstvím jakoukoliv pozitivní spásnou hodnotu a neguje každou možnost, která by chtěla dát mimokřesťanská náboženství do souvislosti s Boží vůlí a Božím plánem spásy. Německý teolog vyjadřuje nepochopení vůči D'Costovu přesvědčení, že na jedné straně je třeba otevřeně přiznat jistou přítomnost Trojjediného Boha v nekřesťanských náboženstvích a na druhé straně odmítnout, že tato náboženství mají pozitivní spásnou hodnotu. Schmidt-Leukel se tedy ptá, zda si D'Costa tak trochu nehraje se slovy?³²⁸

D'Costa však argumentuje tím, že ostatní náboženství nemohou být původem od Boha, jelikož jejich hlásání neobsahuje učení o Bohu jako o Otci, Synu a Duchu svatému.³²⁹ Nicméně na tuto námítku odpovídal již Tilley, podle něhož bychom v takovém případě nemohli hovořit o judaismu, který také explicitně nehlásá víru v Trojici jako o Bohem chtěném náboženství.³³⁰ D'Costa souhlasí s touto námítkou a prohlašuje, že případ judaismu je skutečně výjimečný a nelze

³²⁵ Srov. G. D' COSTA, „Response to Perry Schmidt-Leukel“, s. 286-287.

³²⁶ Srov. P. SCHMIDT-LEUKEL, „Orthodoxy and Religious Pluralism: A Rejoinder“, *Modern Theology* 24 (2008), s. 293-294.

³²⁷ Srov. 1. 2. 3.

³²⁸ Srov. P. SCHMIDT-LEUKEL, „On Claimed Orthodoxy“, s. 276-278.

³²⁹ Srov. G. D' COSTA, „Christian Orthodoxy and Religious Pluralism: A Response to Terrence W. Tilley“, s. 439.

³³⁰ Srov. T. W. TILLEY, „Christian Orthodoxy and Religious Pluralism: A Rejoinder to Gavin D'Costa“, s. 448.

jej směřovat s ostatními náboženstvími a dále tuto problematickou otázku neřeší.³³¹ Ostatní náboženství však stále považuje za vážně nedokonalé a nedostatečné a jako takové podle něj nemohou pocházet z Boží vůle, protože se nevztahují k Trojjedinému Bohu. Na tomto místě však Schmidt-Leukel poznamenává důležité zjištění ohledně toho, co D'Costa vlastně považuje za obsah Trojičního hlásání, o kterém tolik mluví.

„Vzhledem k tomu, že existuje tolik různých variant trojičního učení a mnoho z nich bylo prohlášeno za chybná a heretická, bylo by zajímavé, kdybychom se od D'Costy dozvěděli, které z těchto učení je pro něj objektivně pravdivé.“³³²

Schmidt-Leukel tak vyslovuje otázku, která dříve nebo později začne trápit každého, kdo se teologií Gavina D'Costy zabývá. U britského teologa nacházíme mnoho slov o Trojici a důležitosti této nauky. Jsme ujišťováni, že trinitární pohled musí být východiskem veškerého křesťanského myšlení, ale nikde se nedočteme, jaké konkrétní trinitologické akcenty jsou pro D'Costu podstatné. Nedo víme se ani k jaké teologické linii má ohledně trojiční doktríny D'Costa blíže. Toto zjištění se zdá být velmi závažné, jelikož D'Costa svůj koncept zve jako trinitární orientace teologie náboženství. Je tedy otázkou, zda Trojice není pro D'Costu pouze hra se slovy, která z něj dělá na první pohled ortodoxního katolického teologa.

3.6 Trojice jako metodologický princip teologie náboženství

Zatímco někteří teologové považují trinitární doktrínu za hermeneutický princip náboženské plurality, D'Costa se nedomnívá, že by bylo možno fakt náboženské plurality pomocí trinitární doktríny vysvětlovat, nebo dokonce obhajovat. Ve svém důležitém článku „Trinitarian *différance* and world religions,“ který nese podtitul „Postmodernity and the Other“³³³ ukazuje, že nauka o Trojici by měla být spíše východiskem a přiznaným předporozuměním při následné teologické reflexi ostatních náboženství. Abychom byli přesní, tak bychom měli podtrhnout, že D'Costa má na mysli metodologický vztah mezi křesťanskou reflexí náboženství a esenciální jinakostí každého nekřesťanského náboženství. Přičemž pro tento vztah je určující trojiční učení, které je právě základem jinakosti křesťanství vůči jinakosti každého konkrétního nekřesťanského náboženství.

Není nutné na tomto místě sumarizovat D'Costův článek a zaobírat se jeho reflexí pojmu *jiného* (other), či *jinakosti* (otherness), na základě konceptů moderních a postmoderních filosofů jako např. Emanuel Lévinas, Martin Heidegger, ale především pak Jacques Derrida. Pro otázky teologie náboženství je nutné si všimnout především toho, jak britský teolog trojiční učení

³³¹ Srov. G. D'COSTA, „Christian Orthodoxy and Religious Pluralism: A Further Rejoinder to Terrence Tilley“, s. 459.

³³² P. SCHMIDT-LEUKEL, „Orthodoxy and Religious Pluralism: A Rejoinder, s. 280.

³³³ G. D'COSTA, „Trinitarian *différance*, s. 28-46.

zapracovává do svého konceptu, i když otázce *jinakosti* těch druhých se nevyhneme a také ji okrajově zmíníme.

D'Costa se vyjadřuje v tom smyslu, že trinitární doktrína by neměla být používána jako hermeneutický klíč, ale spíše jako teologický nástroj, respektive metodologické východisko, jak uchopit jinakost toho, koho lze z křesťanského pohledu označit slovy „ten druhý“, nebo „ten jiný“. Předmětem zájmu D'Costy tak není interpretace náboženské plurality a odhalení jejího tajemství, ale snaha poskytnout metodologický základ pro partikulární křesťanský přístup k ostatním náboženstvím.

Takový základ lze podle britského teologa spatřovat v trojičním učení křesťanské víry. Bůh je, podle D'Costovy interpretace trinitárního dogmatu, vždy ten, který je radikálně jiný. Paradoxně je však zároveň také Bohem, který se zjevil.³³⁴ Bohem, jenž odhalil svou autentickou tvář v Ježíši Kristu a bez přestání se dává poznávat skrze působení Ducha svatého ve světě. Ve vztahu k Trojjedinému Bohu tak křesťané podle D'Costy nacházejí paradoxní napětí mezi *totožností* (sameness) stále téhož Boha, který se dává svému lidu a *jinakostí* (otherness) s jakou se Bůh svému lidu vždy nově dává.³³⁵ D'Costa o tomto napětí mluví také na základě christologického výroku, který vyjadřuje přesvědčení britského autora, že Ježíš je *totus Deus*, ale nikoliv *totum Dei*. Na základě tohoto rozlišení D'Costa postuluje prostor pro aktivitu Ducha svatého, který aktualizuje Kristovo poselství o Bohu v každém prostředí a v každé době vždy novým způsobem.³³⁶ Vrátime-li se k článku, který jsme citovali v úvodu této podkapitoly, tak tam D'Costa vyjadřuje obdobnou myšlenku:

„V Kristu a/nebo v křesťanské církvi je přítomná Boží pravda. Nicméně tato pravda není nikdy naším vlastnictvím (*possession*), ale spíše my jsme touto pravdou vlastněni (*possessed by*). [...] Zatímco tedy církev tvrdí, že se setkala a poznala Boha v sebezjevení Otce v Synu a skrze jejího Ducha (*her Spirit*), je zároveň přiznáním neznalosti Boha. I když známe Boha, nikdy neznáme o Bohu všechno.“³³⁷

Tento paradoxní vztah je podle D'Costy možné vyjádřit za pomoci termínu *différance*, který pochází od postmoderního francouzského filosofa Jacquese Derridy.³³⁸ D'Costa se sám nehlásí k Derridovu myšlení, přebírá pouze tento termín, který následně aplikuje na problematiku křesťanské reflexe a vztahu k mimokřesťanským náboženstvím za pomoci trojičního základu.

Différance podle D'Costy vyjadřuje, že o Bohu víme ze zjevení, ale zároveň je k tomu třeba ihned dodat, že o Bohu rozhodně nevíme všechno. D'Costa tak spojuje dvojí. Zaprvé

³³⁴ Srov. G. D' COSTA, „Trinitarian *différance*“, s. 38.

³³⁵ Srov. G. D' COSTA, „Revelation and Revelations“, s. 166-167.

³³⁶ Srov. G. D' COSTA, „Christ, the Trinity and Religious Plurality“, s. 18.

³³⁷ G. D' COSTA, „Trinitarian *différance*“, s. 38.

³³⁸ Jacques Derrida použil termínu *différance* poprvé v eseji „Cogito et histoire de la folie“ a vyjadřuje paradoxní napětí mezi *stejností* (sameness) a *radikální jinakostí* (radical otherness). Je to enigmatický, doslova záhadný nebo tajemný vztah mezi *stejným* a *jiným*. Srov. J. DERRIDA, *L'écriture et la différence*, Paris: Édition du Seuil, 1967, s. 51-97; (česky: „Cogito a dějiny šilenství“, in *Násilí a metafyzika*, Praha: Filosofie, 2002, s. 185-234).

zvěstování, že Bůh dal lidem dar sebe sama skrze svého Syna Ježíše Krista a vylil Ducha svatého (srov. Tit 3,6). Z druhého pak, že nyní vidíme Boha jen jako v zrcadle a v hádance (srov. 1 Kor, 13,12). Boha zkrátka nikdo nikdy neviděl (srov. 1 Jan 4,12), dobrou zvěst (evangelium) však zjevil sám Ježíš Kristus (srov. Gal. 1,12).

„Skutečná jinakost se může stát otazníkem pro mé vlastní křesťanské sebezporozumění; otazníkem, který může být důležitý pro mé vlastní tázání; otazníkem, který obsahuje paprsky zjevení (*revelation*).“³³⁹

Tirinitární teologie v pohledu D'Costy neslouží jako hermeneutický klíč, nýbrž jako základ gramatických pravidel, jak uchopovat jinakost ostatních náboženství. Jednou z důležitých implikací této argumentace je něco, o čem jsme již pojednali na začátku této práce. D'Costa velmi silně zdůrazňuje, že religionistika, případně dějiny náboženství, se mají stát integrálním oborem teologických studií a ne pouze jedním ze studijních programů, které teologické fakulty vypisují. Nekřesťanská náboženství hrají totiž v pohledu britského teologa roli významných *loci* teologického bádání. Trojičně orientovaná teologie náboženství nám tedy neposkytuje specifický hermeneutický klíč k náboženské pluralitě, ale upozorňuje na dodnes málo tematizovanou část hermeneutiky mystéria. Trojiční dogma tak vlastně v D'Costově systému je východiskem přesně tak, jak navrhuje *Katechismus katolické církve*, totiž, že „toto tajemství je tedy zdrojem všech ostatních tajemství víry; je světlem, které je osvětluje. Je to nejzákladnější a nejpodstatnější učení[.]“³⁴⁰ Na jeho základě pak D'Costa staví stavbu svého systému trinitárně orientované, lépe by však bylo pravděpodobně říkat na trojiční doktríně založené teologie náboženství. Musíme si však při četbě D'Costova díla být vědomi, že tak činí, aniž by trojiční učení podrobil nějaké kritické reflexi, případně se opřel o nějakou trinitologickou školu.³⁴¹ Toto zjištění je zcela jistě závažné, avšak zde na konci práce pravděpodobně nepůsobí překvapivě. V této práci jsme prošli D'Costovo dílo relevantní pro teologii náboženství s úmyslem podrobit kritické reflexi pokus jednoho konkrétního teologa o tzv. trinitární teologii náboženství. Procházení D'Costových myšlenek v nás po celou dobu muselo vzbuzovat pochybnost, zda již na následující stránce této práce objevíme onen zásadní originální teologický koncept, který by obohatil teologickou diskusi zcela novým způsobem. Čím více jsme se blížili závěru, obávali jsme se, že D'Costa nám tak říkájíc: „dech nevyrazí.“ Ačkoliv tedy uzavíráme tuto kapitolu zjištěním, že Gavin D'Costa zcela nedostál svému

³³⁹ G. D'COSTA, „Trinitarian *différance*“, s. 39.

³⁴⁰ KKC, čl. 234.

³⁴¹ Jedinou otázkou z oblasti trinitologie, kterou D'Costa dílčím způsobem řeší, je vztah mezi imanentní a ekonomickou trojicí. Staví se na stranu těch teologů, kteří nesouhlasí s tvrzením Karla Rahnera: „Ekonomická Trojice je imanentní Trojice a imanentní Trojice je ekonomická Trojice“ (K. RAHNER, *The Trinity*, Kent: Burns & Oates, 1970, s. 22). D'Costa tvrdí: „Zatímco ekonomická Trojice je imanentní Trojice, tak imanentní Trojice není ekonomická Trojice až do eschatologie“ (G. D'COSTA, „Trinitarian *différance*“, s. 38-39). Z toho britský teolog vyvozuje, že trojiční učení zakládá možnost vyvarovat se ukvapenému redukcionismu i jednoduchého negativismu. Trojiční nauka nakonec podle D'Costy zakládá opravdový přístup k jinakosti, která se namísto nebezpečí, či nevědomého participování na pravdě křesťanství, stává zásadní výzvou pro křesťanské sebezporozumění. Srov. G. D'Costa, „Trinitarian *différance*“, s. 38-40.

úmyslu založit teologii náboženství na trinitární teologii, přesto můžeme bez obav říct, že zabývat se tímto teologem nebylo marné. Přejdeme tedy k závěru, ve kterém se pokusíme zhodnotit dosažené výsledky této práce, která si vytyčila za svůj cíl analyzovat dílo jednoho konkrétního současného teologa.

Závěr

Lze pojímat trojiční nauku jako metodologický princip teologie náboženství? Do této otázky by se dalo shrnout tázání celé této práce, která se zabývá myšlením britského teologa Gavina D'Costy v kontextu současných proudů teologie náboženství, které se nějakým způsobem snaží tematizovat trojiční rozměr křesťanské víry i v této teologické disciplíně. Jak jsme se již zmínili v úvodu, vedle důrazného apelu na trojiční doktrínu v oblastech eklesiologie, politiky a sociálního uspořádání společnosti, rodiny, ekologie, atd., je v současné teologii přítomen velmi silný apel na trojiční nauku také v pojednávání o otázkách teologické reflexe ostatních náboženství a interpretace náboženské plurality. Jinými slovy, soudobá teologie náboženství je v různých konceptech zaměřena na hledání významu nauky o Trojici ve vztahu k mimokřesťanským náboženstvím.

Existují návrhy, které považují Trojici, respektive Trojiční nauku, za klíč k náboženské pluralitě a řešení problémů a otázek s ní spojených. Zjevný problém některých „trinitárních teologií náboženství“ se však zdá být, že jejich proponenti, ačkoliv se dovolávají Trojice, nevycházejí z vlastní zpracované trinitární teologie. Mezi tyto některé autory bychom pravděpodobně zařadili i Gavina D'Costu. V momentě, kdy se v teologickém diskursu o problematice křesťanské reflexe ostatních náboženství setkáme s dovoláváním se k Trojici jako základní orientací teologie náboženství, je na místě se vážně ptát: Jaká trojiční nauka, lépe řečeno jaká trinitologie, je základem pro řešení problémů týkajících se náboženské plurality a vztahu křesťanství k ní?

Teology náboženství, kteří se odvolávají na trojiční nauku, spojuje společná snaha o užívání trinitární gramatiky, jazyka z oblasti trinitologie, ale již zde rozhodně nelze předpokládat, že mezi nimi panuje shoda ohledně porozumění nauce o Nejsvětější Trojici. Na základě mapování diskuse v teologii náboženství tak lze vyslovit pochybnost, zda teologové, kteří pracují s trojiční naukou v souvislosti s náboženskou pluralitou a reflexí nekřesťanských náboženství, tuto nauku spíše neohýbají způsobem, který se hodí do jejich vlastního konceptu náboženské plurality. Při čtení děl Heima, Yonga, Dupuise, Panikkara i D'Costy je na místě pochybnost, zda v jejich zacházení s trojiční naukou nenalzáme vyjádření toho, že přání se často stává otcem myšlenky. Konkrétně jde o to, zda úmysl vysvětlit náboženskou pluralitu jistým způsobem nestojí na počátku teologického uvažování ještě před tím, než tito autoři přistoupí k nauce o Trojici s otázkou, zda nemůže právě tato nauka nabídnout vhodný klíč k interpretaci náboženské plurality.

V této práci jsme se zabývali především myšlením Gavina D'Costy, který je jedním z hlavních propagátorů trinitární orientace teologie náboženství. Jak již bylo zmíněno, britský teolog příliš necituje monografická díla etablovaných teologů pro oblast trinitární teologie jako takové. Na první pohled se tak zdá, že teologický základ a tematizování současné trinitologie u britského teologa chybí a je tak nedostatkem jeho uvažování.

Na druhou stranu lze D'Costovu zdrženlivost možná pochopit tím způsobem, že britský autor si uvědomuje výše zmíněný problém. D'Costa totiž za svůj primární teologický zdroj

považuje Písmo a tradici, což v praxi znamená, že se orientuje podle dokumentů učitelského úřadu katolické církve, které chápe jako autentickou interpretaci právě Písma a tradice. Zvláštní zřetel věnuje dokumentům, které se vyjadřují k problematice teologie náboženství. Pokud bychom měli být ještě přesnější, tak hlavním písemným pramenem D'Costovy vlastní teologie náboženství jsou dokumenty II. vatikánského koncilu a dokumenty pokoncilní.

Podle D'Costy tomu není tak, že by trinitární dogma poskytovalo klíč k problému náboženské plurality. D'Costova trinitární orientace spíše znamená, že křesťanská trojiční víra je výchozím bodem a zároveň základním regulativem ortodoxní teologie náboženství. Trojiční nauka je spíše východisko, teologický předpoklad, než že by sloužila jako hermeneutický klíč, který by poskytoval vysvětlení faktu náboženské plurality.

Samozřejmě, že jistá hermeneutická funkce trinitární doktríny se objevuje i u D'Costy. Jeho důraz na neredukovatelnou jinakost a partikularitu každé náboženské tradice, která vychází z neredukovatelné jinakosti Trojjediného Boha, který se nám sděluje v partikulárním příběhu Ježíše z Nazareta, je toho do jisté míry důkazem. Nejedná se ovšem o obhajobu náboženské plurality *de iure* na základě alterity v Trojici, nýbrž jde o podtržení Trojice, jako partikulárního kritéria, které odlišuje křesťanství od ostatních náboženství. Toto se nám jeví jako ozvěna Karla Bartha v teologii D'Costy. Podtržení exkluzivismu křesťanské víry, nikoliv v jeho soteriologickém aspektu, ale exkluzivismu ve smyslu víry v ontologickou pravdivost partikulárních křesťanských výroků a výpovědí o Bohu a o světě a tedy i o mimokřesťanských náboženstvích, jsou patrně blíže tradici a teologické linii švýcarského evangelického dogmatika, než jeho jmenovce z katolické strany Karla Rahnera.

V D'Costově trojičně orientované koncepci lze spatřovat naději, že teologie náboženství se vymaní z exkluzivního zájmu o soteriologickou otázku, ačkoliv tématem tohoto traktátu zcela jistě zůstane i nadále. D'Costa však otevírá prostor k tomu, aby se hlavním tématem teologie náboženství stala otázka *jinakosti* (otherness) a křesťanského přístupu k jinakosti. Příští manuály teologie náboženství by pak nezačínaly již dějinným přehledem vztahu křesťanství k ostatním náboženstvím s ohledem na spásu nekřesťanů, ale analýzou dějin křesťanské interpretace náboženské jinakosti ostatních náboženství. Taková analýza by jistě odhalila znepokojivé skutečnosti, se kterými se současná teologie musí vyrovnat tak, že bude hledat tradičně-specificky plausibilní i kontextuálně adekvátní přístup k jinakosti těch druhých. To se ovšem nemusí projevat pouze v učebnicích teologie náboženství. Trojiční orientace D'Costovy teologie nás vede rovněž k tomu, abychom se zamysleli nad úlohou, jakou sehrává náboženská jinakost, respektive doktrína konkrétního náboženství ve svém vymezení vůči křesťanství, i v ostatních systematicko-teologických pojednáních. Kolik manuálů pro trinitární teologii pracuje s námitkami muslimských a židovských teologů? Nakolik dogmatická teologie vnímá ostatní náboženství jako autentické *loci theologici* akademického bádání? Jsme připraveni nevzdat se své partikulární tradice a zároveň ji vystavit výzvám ostatních náboženství? Všechny tyto otázky, a našli bychom jistě další, je nutné klást si tvář v tvář dílu Gavina D'Costy, britského teologa, který je ve svých

východiscích exklusivně navázán na katolickou teologickou tradici, avšak ve vztahu k ostatním náboženstvím otevřeným myslitelem, který dokáže připustit, že druzí jej mohou učit.

Za objevitele nějaké naprosto nové cesty teologie náboženství, neřku-li trinitární teologie náboženství, bohužel D'Costu označit nemůžeme. To nás ovšem vede k zamyšlení, kde „jinde“ pro nás může být D'Costa ještě inspirativní.

Odpověď je nasnadě: problematika *pluralismu*. Celé dílo Gavina D'Costy prolíná autorovo postupné vyrovnávání se s pluralismem. Viděli jsme to ostatně v druhé kapitole této práce, kde jsme o otázce pluralistické teologie náboženství v perspektivě D'Costy věnovali široký prostor. Viděli jsme, že D'Costa nabízí promyšlenou kritiku pluralistické teologie náboženství a zároveň lze v jeho díle objevit alternativu v podobě specifického partikularismu. Konkrétní otázka, která se před námi objevuje, zní: Jak blízko má partikularismus, resp. universálně otevřený exklusivismus britského katolíka Gavina D'Costy, k postpluralismu českého protestanta Pavla Hoška, který je v současné době nejvýznamnějším českým teologem náboženství? Tímto směrem by se mohlo ubírat další zaobírání D'Costovými texty a myšlenkami v našem prostředí.

Tato práce před námi bezpochyby otevřela nové horizonty. Na jedné straně poodkryla pro českou teologii malý kousek anglosaského teologického myšlení, které u nás není příliš známé. Na straně druhé jsme mohli vidět, že právě v teologii náboženství by mohla přinést nové otázky a některé podnětné koncepty. Zaměření budoucí badatelské pozornosti na anglosaskou teologii by mohlo obohatit „domácí“ teologickou debatu v oblasti teologie náboženství a rozšířit povědomí a aktuálních otázkách této disciplíny na západ od našich hranic. V budoucnu by se třeba právě otázka trinitárního založení teologie náboženství mohla dočkat svého prohloubení od teologa, který pochází ze země Vladimíra Boublíka, jednoho ze zakladatelů teologické oboru, který se zabývá reflexí ostatních náboženství.

Seznam použitých zkratk

AG	Dekret II. vatikánského koncilu o misijní činnosti církve <i>Ad gentes</i>
CD	<i>Church Dogmatics</i>
DH	Deklarace II. vatikánského koncilu o náboženské svobodě <i>Dignitatis humanae</i>
DI	Deklarace kongregace pro nauku víry o jedinečnosti a spásonosné univerzalitě Ježíše Krista a církve <i>Dominus Iesus</i>
GS	Pastorální konstituce II. vatikánského koncilu o církvi v dnešním světě <i>Gaudium et spes</i>
IJST	<i>International Journal of Systematic Theology</i>
JAAR	<i>Journal of the American Academy of Religion</i>
KKC	<i>Katechismus katolické církve</i>
KNA	Karmelitánské nakladatelství
LG	Věřoučná konstituce II. vatikánského koncilu o církvi <i>Lumen gentium</i>
MTK	Mezinárodní teologická komise
NAe	Deklarace II. vatikánského koncilu o poměru církve k nekřesťanským náboženstvím <i>Nostra astate</i>
PL	<i>Patrologiae cursus completus...</i> , <i>Series Latina</i> (ed. J. P. Migne), 1878-1890
RM	Encyklika Jana Pavla II. o stálé platnosti misijního poslání <i>Redemptoris missio</i>
TT	<i>Teologické texty</i>

Zkratky biblických knih jsou uváděny podle: *Nový zákon. Text užívaný v českých liturgických knihách*, Kostelní Vydří: KNA, 1998, s. 7-9.

Písmo svaté je citováno podle Českého ekumenického překladu Bible (ČEP).

Seznam literatury

- BARTH, Karl, *Church Dogmatics I/1*, Edinburgh: T&T Clark, 1990.
- , *Church Dogmatics I/2*, Edinburgh: T&T Clark, 1956.
- , *Die Kirchliche Dogmatik I/2*, Zürich: Evangelischer Verlag, 1945.
- BOEVE, Lieven, *God Interrupts History. Theology in a Time of Upheaval*, New York: Continuum, 2007.
- , *Interrupting Traditions. An Essay on Christian Faith in a Postmodern Context*, Louvain – Dudley, MA: Peeters – W. B. Eerdmans, 2003.
- BONG, John, BONG, *Contemporary Catholic Theology of Religions and the Problem of Christology. A Study of Paul Knitter, Gavin D'Costa and Jacques Dupuis*, Rome: Gregorianum, 1999.
- BOUBLÍK, Vladimír, *Teologie mimokřesťanských náboženství*, Kostelní Vydří: KNA, 2000.
- BRAATEN, Carl E., *No Other Gospel. Christianity Among the World's Religions*, Minneapolis: Fortress Press, 1992.
- BUBNÍK, Tomáš, *České bádání o náboženství ve 20. století. Možnosti a meze*, Červený Kostelec: Pavel Mervart 2010.
- CODA, Piero, „Ježíš a (mimokřesťanská) náboženství. Aktualita Boublíkovy koncepce“, in K. Brichečínová, K. Skalický (eds.), *Teologie v utkání s pluralitou náboženství*, Kostelní Vydří: KNA, 2009, s. 139-146.
- ČERNÝ, Jan, „Typologie přístupů k pojmu zkušenosti v současné katolické a evangelické teologii“, *Teologická reflexe* 15 (2009), s. 5-26.
- D' COSTA, Gavin, „A Christian Reflection on Some Problems with Discerning God in the World Religions“, *Dialogue and Alliance* 5 (1991), s. 4-17.
- , „Against Religious Pluralism“, in A. Walker (ed.), *Different Gospels. Christian Orthodoxy and Modern Theologies*, London: SPCK, 1993, s. 139-155.
- , „Christ, the Trinity, and Religious Plurality“, in G. D'Costa (ed.), *Christian Uniqueness Reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll NY: Orbis Books, 1990, s. 16-29.
- , „Christian Orthodoxy and Religious Pluralism: A Response to Terrence W. Tilley“, *Modern Theology* 23 (2007), s. 435-446.
- , „Christian Orthodoxy and Religious Pluralism: A Further Rejoinder to Terrence Tilley“, *Modern Theology* 23 (2007), s. 455-462.
- , „Christianity and Other Religions“, in D. Cohn Sherbok (ed.), *Many Mansions. Interfaith and Religious Intolerance*, London: Bellew Publishing, 1992, s. 31-43.
- , *Christianity and the World Religions. Disputed Questions in the Theology of Religions*, Malden MA: Wiley-Blackwell, 2009.
- , „Christian Theology and Other Faiths“, in P. Byrne, L. Houlden (eds.), *Companion Encyclopedia of Theology*, London: Routledge, s. 291-313.
- , „Christian Theology and Other Religions“, *Studia Missionalia* 42 (1993), s. 161-178.

- , „Extra ecclesiam nulla salus revisited“, in I. Hamnett (ed.), *Religious Pluralism and Unbelief*, London: Routledge, 1990, s. 130-147.
- , „Interreligious Dialogue. Catholic Theory and Practice“, in F. C. Bauerschmidt, J. J. Buckley (eds.), *The Blackwell Companion to Catholicism*, Oxford: Blackwell, 2007, s. 455-466.
- , *John Hick's Theology of Religions: A Critical Evaluation*, Lanham MD: University Press of America, 1987.
- , „John Hick's Transcendental Agnosticism“, in H. Hewitt (ed.), *John Hick's Philosophy of Religions*, London: Macmillan, 1991, s. 102-116.
- , „Karl Rahner's Anonymous Christian. A Reappraisal“, *Modern Theology* 2 (1985), s. 131-148.
- , „Postmodernity and Religious Pluralism. Is a Common Global Ethic Possible or Desirable?“, in G. Ward (ed.), *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*, Oxford: Blackwell, 2001, s. 131-143.
- , „Response to Ian Markham“, *Conversations in Religion & Theology* 4 (2006), s. 156-165.
- , „Response to Perry Schmidt-Leukel“, *Modern Theology* 24 (2008), s. 285-289.
- , „Revelation and Revelations. Discerning God in Other Religions. Beyond a Static Valuation“, *Modern Theology* 10 (1994), s. 165-183.
- , „Revelation and World Religions“, in P. Avis (ed.), *Divine Revelation*, London: Darton, Longman & Todd, 1997, s. 112-139.
- , „Taking Other Religions Seriously“, *Thomist* 54 (1990), s. 519-529.
- , „The Absolute and Relative Nature of the Gospel. Christianity and Other Religions“, in M. D. Bryant (ed.), *Pluralism, Tolerance and Dialogue. Six Studies*, Waterloo: Waterloo University Press, 1989, s. 136-146.
- , „The Descent into Hell as a Solution for the Problem of Fate of Unevangelized Non-Christians. Balthasar's Hell, the Limbo of the Father and Purgatory“, *IJST* 11 (2009), s. 146-171.
- , „The End of Systematic Theology“, *Theology* 95 (1992), s. 324-334.
- , „The End of Theology and Religious Studies“, *Theology* 99 (1996), s. 338-351.
- , „The Impossibility of a Pluralist View of Religions“, *Religious Studies* 32 (1996), s. 223-232.
- , *The Meeting of Religions and the Trinity*, Edinburgh: T&T Clark, 2000.
- , „The Resurrection, the Holy Spirit and the World Religions, in G. D'Costa (ed.), *Resurrection Reconsidered*, Oxford: One World Publications, 1996, s. 150-167.
- , „The Tyranny of the Secular Imagination“, in J. C. Hawley (ed.), *Through a Glass Darkly. Essays in the Religious Imagination*, New York: Fordham University Press, 1996, s. 177-193.
- , *Theology and Religious Pluralism. The Challenge of Other Religions*, Oxford: Basil Blackwell, 1986.
- , „Theology and Religious Studies or Theology versus Religious Studies“, in D. L. Bird, S. G. Smith (eds.), *Theology and Religious Studies in Higher Education. Global Perspectives*, London: Continuum, s. 44-54.
- , *Theology in the Public Square. Church, Academy and Nation*, Malden MA: Blackwell Publishing, 2005.

- , „Theology of Religions“, in D. Ford (ed.), *The Modern Theologians. An Introduction to Christian Theology since 1918*, 3rd ed., Malden MA: Blackwell Publishing, 2005, s. 626-644.
- , „Towards a Trinitarian Theology of Religions“, in C. Cornille, V. Neckebrouck (eds.), *A Universal Faith? Peoples, Cultures, Religions and the Christ*, Louvain – Grand Rapids: Peeters Press – W.B. Eerdmans, 1991, s. 139-154.
- , „Trinitarian Différance and the World Religions“, in U. King (ed.), *Faith and Praxis in a Postmodern Age*, s. 28-46.
- , „Whose Objectivity? Which Neutrality? The Doomed Quest for a Neutral Vantage Point from which to Judge Religions“, *Religious Studies* 29 (1993), s. 75-95.
- D’COSTA, Gavin, TILLEY, Terrence W., „Concluding Our *Questio Disputata* on Theologies of Religious Diversity“, *Modern Theology* 23 (2007), s. 463-468.
- D’SOUZA, Dinesh, *Křesťanství a ateismus úplně jinak*, Praha: Ideál, 2009.
- DERRIDA, Jacques, *L’écriture et la différence*, Paris: Édition du Seuil, 1967.
- DINOIA, Joseph A., „Pluralist Theology of Religions. Pluralistic or Non-Pluralistic?“, in G. D’Costa (ed.), *Christian Uniqueness Reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll NY: Orbis Books, 1990, s. 119-132.
- *The Diversity of Religions. A Christian Perspective*, Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1992.
- Dokumenty II. vatikánského koncilu*, Kostelní Vydří: KNA, 2002.
- DUPUIS, Jacques, *Christianity and the Religions. From Confrontation to Dialogue*, Maryknoll: Orbis Books, 2002.
- , *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, 3rd print., Maryknoll NY: Orbis Books, 2001.
- , „Trinitarian Christology as a Model for a Theology of Religious Pluralism“, in T. Merrigan, J. Haers (eds.), *The Myriad of Christ. Plurality and the Quest for Unity in Contemporary Christology*, Leuven: Leuven University Press, 2000, s. 83-97.
- FEUERBACH, Ludwig, *Podstata křesťanství*, Praha: SNPL, 1954.
- FLETT, John G., „In the Name of the Father, the Son and the Holy Spirit. A Critical Reflection on the Trinitarian Theologies of Religion of S. Mark Heim and Gavin D’Costa“, *IJST* 10 (2008), s. 73-90.
- FLOSS, Karel et. al., *Cesty k porozumění. Teologie, religionistika a mezináboženský dialog v pojetí Wilfreda Cantwella Smithe*, Praha: Dingir, 2008.
- GEERTZ, Clifford, *Interpretace kultur*, Praha: Slon, 2000.
- GILLIS, Charles, *Pluralism. A New Paradigm for Theology*, Leuven: Peeters Publishers, 1993.
- GOH, Jeffrey C. K., *Christian Tradition Today: a Postliberal Vision of Church and World*, Leuven: Peeters, 2000,
- GRENZ, Stanley, *Rediscovering the Triune God. The Trinity in Contemporary Theology*, Minneapolis: Fortress Press, 2004.
- HEIM, S. Mark, *Is Christ the Only Way? Christian Faith in a Pluralistic World*, Valley Forge: Judson Press, 1985.
- , *Salvation. Truth and Difference in Religion*, Maryknoll: Orbis Books, 2006.

- , *The Depth of Riches. A Trinitarian Theology of Religious Ends*, Grand Rapids: Eerdmans, 2001.
- , „The Depth of Riches. Trinity and Religious Ends“, *Modern Theology* 17 (2001), s. 21-55.
- HELLER, Jan, *Nástin religionistiky*, Praha: Kalich, 1988.
- HICK, John, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, London: Macmillan Press, 1987.
- , *God and the Universe of Faiths*, 3rd ed., London: The Macmillan Press Ltd, 1988.
- , *The Myth of God Incarnate*, London: SCM, 1977.
- HICK, John, COHN-SHERBOK, Dan, PEACOCK John, D’COSTA, Gavin, „Roundtable Review *The Meeting of Religions and the Trinity*“, *Reviews in Religion & Theology* 8 (2001), s. 232-250.
- HICK, John, KNITTER, Paul (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll NY: Orbis Books, 1987.
- HIS HOLINESS THE XIVth DALAI LAMA, „Religious Harmony and the Extracts from *The Bodhgaya Interviews*“, in P. J. Griffiths (ed.), *Christianity Through Non-Christian Eyes*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 1990, s. 162-170.
- HOŠEK, Pavel, „Interreligious Relations Today. Toward a Fourth Paradigm“, *Religion in the Time of Changes*, č. 7 (2005), s. 40-49.
- , „Mezi teologií a religionistikou. Věda o náboženství v pojetí Wilfreda Cantwella Smithe“, *Teologická Reflexe* 13 (2007), s. 46-59.
- , *Na cestě k dialogu. Křesťanská víra v pluralitě náboženství*, Praha: Návrat Domů, 2005.
- , „Teologie náboženství (teologická religionistika) jako věda“, in P. Gallus, P. Macek (eds.), *Evangelická teologie pod drobnohledem*, Brno: CDK, 2006, s. 59-68.
- JAN DAMAŠSKÝ, *De Haeresibus*; PL 94.
- JAN PAVEL II., *Redemptoris missio. O stálé platnosti misijního poslání*, Praha: Zvon, 1994.
- KANT, Immanuel, *The Conflict of the Faculties*, Lincoln: University of Nebraska Press, 1992.
- KAPLAN, Stephen, *Different Paths, Different Summits. A Model for Religious Pluralism*, Oxford: Rowan & Littlefield Publishers, 2002.
- KÄRKKÄINEN, Veli-Matti, *An Introduction to the Theology of Religions. Biblical, Historical and Contemporary Perspectives*, Downers Grove: InterVarsity Press, 2003.
- , „How to Speak of the Spirit Among Religions. Trinitarian Rules for a Pneumatological Theology of Religions“, *International Bulletin of Missionary Research* 30 (2006), s. 121-127.
- , *Trinity and Religious Pluralism. The Doctrine of the Trinity in Christian Theology of Religions*, Aldershot: Ashgate, 2004.
- KASPER, Walter, *Der Gott Jesu Christi*, 3. Aufl., Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1995.
- Katechismus katolické církve*, Kostelní Vydří: KNA, 2002.
- KNITTER, Paul F., *Introducing Theologies of Religions*, Maryknoll NY: Orbis Books, 2002.
- , *Jesus and the Other Names. Christian Mission and Global Responsibility*, Maryknoll: Orbis, 1996.

- , *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes toward the World Religions*, Maryknoll NY: Orbis Books, 1985.
- KONGREGACE PRO NAUKU VÍRY, *Dominus Iesus. O jedinečnosti a spásonosné univerzalitě Ježíše Krista a církve*, Praha: Sekretariát České biskupské konference, 2000.
- KÜNG, Hans, *Světový étos. Projekt*, Zlín: Archa, 1992.
- , „What is True Religion? Toward an Ecumenical Criteriology“, in L. Swidler (ed.), *Toward a Universal Theology of Religions*, Maryknoll NY: Orbis Books, 1987, s. 231-250.
- LINDBECK, George A., *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in Postliberal Age*, Philadelphia: The Westminster Press 1984.
- LODAHLM, Michael L., *Shekhinah/Spirit: Divine Presence in Jewish and Christian Religion*, New York: Paulist Press, 1992.
- LYOTARD, Jean-François, „Postmoderní situace“, in *O postmodernismu*, Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993, s. 95-202.
- MACEK, Petr, *Novější anglo-americká teologie. Přehled základních směrů s ukázkami*, Praha: Kalich, 2008.
- MÁDR, Oto, „Vlnobití kolem Dominus Iesus“, *Teologické Texty* 11, č. 4 (2000), s. 164.
- MACINTYRE, Alasdair, *Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2006.
- , *Whose Justice? Which Rationality?*, 3rd ed., Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2003.
- , *Ztráta ctnosti*, Praha: Oikoumenh, 2004.
- MERRIGAN, Terrence, „Boží působení z hlediska teologie náboženství“, *Teologické Texty* 10 (1999), s. 113-115.
- MIGLIORE, Daniel L., „Trinity and the Theology of Religions“, in M. Volf, M. Welker (eds.), *God's Life in Trinity*, Minneapolis: Fortress Press, 2006, s. 101-117.
- MILBANK, John, *Theology and the Social Theory. Beyond Secular Reason*, Oxford: Blackwell, 1990.
- MIN, Anselm K., „Dialectical Pluralism and Solidarity of Others. Toward a New Paradigm“, *JAAR* 65 (1997), s. 587-604.
- MOLTMANN, Jürgen, „Christianity and the World Religions“, in J. Hick, B. Hebblethwaite (eds.), *Christianity and Other Religions*, Philadelphia: Fortress Press, 1980, s. 191-211.
- MTK, *Jednota víry a teologický pluralismus*, in C. V. Pospíšil, *Hermeneutika mystéria. Struktury myšlení v dogmatické teologii*, Praha – Kostelní Vydří: Krystal OP – KNA, 2005, s. 164-166.
- , *Křesťanství a ostatní náboženství*, Praha: Krystal OP, 1999.
- , *Paměť a smíření. Církev a viny minulosti*, Praha: Katolický týdeník s.r.o., 2000.
- NETLAND, Harold, YANDELL, Keith, *Buddhims. A Christian Exploration and Appraisal*, Downer Grove: InterVarsity Press, 2009.
- NEWBIGIN, Lesslie, *The Gospel in a Pluralist Society*, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1989.

- NILES, Daniel, „Karl Barth – A Personal Memory“, *South East Asian Journal of Theology* 11 (1969), s. 10-11.
- NOBLE, Ivana, *Po stopách Božích. Teologie jako interpretace náboženské zkušenosti*, Brno: CDK, 2004.
- PAN-CHIU LAI, *Towards a Trinitarian Theology of Religions – a Study of Paul Tillich's Thought*, Kampen: Kok Pharos Publishing House, 1994.
- PANIKKAR, Raimon, *The Unknown Christ of Hinduism*, London: Darton, Longman & Todd, 1964.
- , *Trojice. O mystické sounáležitosti mezi lidmi*, Brno: Cesta, 1999.
- PANIKKAR, Raimon, LAPIDE, Pinchas, *Miníme téhož Boha?*, Praha: Vyšehrad, 2003.
- PANNENBERG, Wolfhart, „Die Religionen als Thema der Theologie“, *Theologische Quartalsschrift* 169 (1989), s. 99-110.
- PERRY, Tim S., *Radical Difference. A Defence of Hendrik Kraemer's Theology of Religions*, Waterloo: Canadian Corporation for Studies in Religion, 2001.
- PIERIS, Aloysius, „Inculturation in Asia. A Theological Reflection on an Experience“, in *Jahrbuch für kontextuelle Theologen*, Frankfurt am Main: IKO, 1994, s. 59-71.
- PLATA, Przemyslaw, „Gavin D'Costa's Trinitarian Theology of Religions“, *Louvain Studies* 30 (2005), s. 299-324.
- , *The Trinitarian Theology of Jacques Dupuis, S. Mark Heim and Gavin D'Costa in Contemporary Interreligious Dialogue*, Leuven: Katholieke Universiteit Leuven, 2007.
- POSPÍŠIL, Ctirad Václav, *Hermeneutika mystéria. Struktury myšlení v dogmatické teologii*, Praha – Kostelní Vydří: Krystal OP – KNA, 2005.
- , *Jako v nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie*, Praha – Kostelní Vydří: Krystal OP – KNA, 2007.
- , *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, 3. vyd., Praha – Kostelní Vydří: Krystal OP – KNA, 2006.
- , „Různé přístupy křesťanů k ostatním náboženstvím“, in P. Hošek (ed.), *Sborník evangelikálních teologů. Křesťané a jiná náboženství*, Praha: Návrat domů, 2004, s. 99-120.
- POWERS, John, *Introduction to Tibetan Buddhism*, 2nd ed., Ithaca: Snow Lion Publications, 2007.
- RACE, Alan, *Christians and Religious Pluralism. Patterns in the Christian Theology of Religions*, London: SCM Press Ltd, 1983.
- RAHNER, Karl, „Christianity and the non-Christian Religions“, in *Theological Investigations. Vol. 5*, London: Darton, Longman & Todd, 1966, s. 115-134.
- , *The Trinity*, Kent: Burns & Oates, 1970.
- RIKHOF, Hervi, „The Current Renaissance of the Theology of the Trinity“, *Bijdragen. International Journal in Philosophy and Theology* 70 (2009), s. 423-457.
- ROMMEN, Edward, NETLAND, Harold (eds.), *Christianity and the Religions. A Biblical Theology of World Religions*, Pasadena: William Carey Library, 1995.
- SANTAMARIA DEL RIO, Luis, *Trinidad Y Pluralismo Religioso en Gavin D'Costa. Lineas fundamentals de su propuesta teologica*, Salamanca: Pontifical University of Salamanca, 2007.

- SCHMIDT-LEUKEL, Perry, „On Claimed Orthodoxy, Quibbling with Words, and some Serious Implications: A Comment on the Tilley-D’Costa Debate about Religious Pluralism“, *Modern Theology* 24 (2008), s. 271-284.
- , „Orthodoxy and Religious Pluralism: A Rejoinder“, *Modern Theology* 24 (2008), s. 293-297.
- SCHWÖBEL, Christian, „Particularity, Universality, and the Religions“, in G. D’Costa (ed.), *Christian Uniqueness Reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll NY: Orbis Books, 1990, s. 30-46.
- ŠTEFAN, Jan, *Karl Barth a ti druzí*, Brno: CDK, 2005.
- TATRANSKÝ, Tomáš, „Mezináboženský dialog jako kenotická událost v pojetí Piera Cody“, *Teologické Texty* 18, č. 3 (2007), s. 134-138.
- THOMPSON, Livingstone, *A Protestant Theology of Religious Pluralism*, Bern: Peter Lang AG, 2009.
- TILLEY, Terrence W., „Christian Orthodoxy and Religious Pluralism“, *Modern Theology* 22 (2006), s. 51-63.
- , Christian Orthodoxy and Religious Pluralism: A Rejoinder to Gavin D’Costa“, *Modern Theology* 23 (2007), s. 447-454.
- TRACY, David, *Dialogue with the Other. The Inter-Religious Dialogue*, Michigan: W.B. Eerdmans, 1990.
- VOKOUN, Jaroslav, „Existuje post-kritická biblistika?“, *Studia theologica* 25 (2005), s. 46-56.
- , *K rekonstrukci teologie po konci novověku. Postkritický přístup*, České Budějovice: Jihočeská universita v Českých Budějovicích, 2008.
- , *Postkritický proud v současné angloamerické teologii*, Praha: Vyšehrad, 2009.
- WEBSTER, John, *Theological Theology*, Oxford: Caledron Press, 1998.
- WELCH, Claude, *In This Name: The Doctrine of the Trinity in Contemporary Theology*, New York: Charles Scribner’s Sons, 1952.
- WERNER, Karel „K metodologii studia náboženství“, *Religio* 1 (1993), s. 7-26.
- WILLIAMS, Rowan, „Trinity and Pluralism“, in G. D’Costa (ed.), *Christian Uniqueness Reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll NY: Orbis Books, 1990, s. 3-15.
- WILLIAMS, Stephen, „The Trinity and ,Other Religions““, in K. J. Vanhoozer (ed.), *The Trinity in a Pluralistic Age. Theological Essays on Culture and Religion*, Grand Rapids: Eerdmans, 1997, s. 26-40.
- YONG, Amos *Discerning the Spirit(s). A Pentecostal-Charismatic Contribution to Christian Theology of Religions*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.
- ŽŮREK, Jiří, *Prolegomena k četbě Vladimíra Boublíka*, Praha: Krystal OP, 2008.