

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

Katolická teologická fakulta

Katedra fundamentální a dogmatické teologie

Fundamentální a dogmatická teologie

Denisa Červenková

**Křesťanství ve vztahu k ostatním náboženstvím
v italské katolické teologii posledního desetiletí (1996-2006)**
Hledání metody.

Rigorózní práce

Vedoucí práce: doc. ThDr. Václav Ventura ThD.

PRAHA 2008

Prohlašuji, že jsem rigorózní práci vypracovala samostatně a v seznamu literatury jsem uvedla veškeré informační zdroje, které jsem použila

V Praze dne 27. května 2008

OBSAH

0. ÚVOD.....	1
Vymezení, postup a cíl této práce	
Faktory, které přispěly k zájmu o téma	
Současný stav bádání v oboru	
1. INICIATIVY ITALSKÝCH KATOLICKÝCH TEOLOGŮ K TÉMATU VZTAHU KŘESŤANSTVÍ K OSTATNÍM NÁBOŽENSTVÍM	
1.1 Geneze zájmu teologie 20. století o náboženství	9
1.2 Přípravná fáze 16. národního kongresu ATI - regionální teologická sympozia.....	13
1.3 16. národní kongres Italské teologické asociace.....	18
1.4 Sborníky a další publikační aktivity k tématu.....	22
2. ZÁKLADNÍ TÉMATA REFLEXE O METODĚ A PŘEDMĚTU TEOLOGIE NÁBOŽENSTVÍ	
2.1 Úkol teologie náboženství.....	33
2.2 Metoda	45
2.2.1 Interdisciplinarita: teologie, religionistika a příbuzné obory.....	46
2.2.2 Teologie náboženství jako samostatný obor?.....	50
2.2.2.1 Teologie náboženství a fundamentální teologie.....	52
2.2.2.2 Teologie náboženství a dogmatická teologie.....	53
2.2.3 Vztah antropologie a teologie.....	55
2.3 Předmět	
2.3.1 Antropologický či teologický předmět.....	60
2.3.2 Náboženství jako předmět: pojem náboženství.....	61
2.3.3 Je křesťanská víra náboženstvím?	
2.3.3.1 Jak se křesťanství stalo náboženstvím.....	66
2.3.3.2 Je křesťanská víra náboženstvím par excellence či koncem náboženství?.....	71
2.3.4 Potřebnost či relativnost náboženství?.....	75
2.4. Další pojmy důležité pro nalezení metody v teologii náboženství	
2.4.1 Pojem zjevení v teologii náboženství.....	79
2.4.2 Spása a náboženství.....	84
2.4.3 Pravda a náboženství.....	91
3. METODIKA VÝZKUMU V TEOLOGII NÁBOŽENSTVÍ PODLE MARIANA CROCIATY.....	97
3.1 Hledání metody: Boublík, Rossano, Dupuis, Waldenfels.....	98
3.2 Místo reflexe o náboženství(ch) v teologii	100
3.3 Teologie náboženství a fundamentální teologie.....	101
3.4 Předmět bádání.....	101
3.5 Cíle bádání.....	102
3.6 Náboženství v singuláru: pojem náboženství.....	103
3.7 Náboženství v plurálu: náboženské tradice.....	104
3.8 Teologická interpretace plurality náboženství.....	104
3.9 Tři stádia výzkumu.....	104
4. ZÁVĚR.....	106

Přehled použitých symbolů a zkratk	113
Seznam literatury.....	114
Jmenný rejstřík.....	121

ÚVOD

Vymezení, postup a cíl této práce

Cílem této studie je představit vývoj a výsledky bádání recentní italské katolické teologie o vztahu křesťanství k ostatním náboženstvím. Abychom pro šíři tématu nezůstali u pouhého výčtu iniciativ a podnětů v této oblasti,¹ zaměříme se na profilaci specifické metodiky tohoto oboru a především na úsilí o redefinici jednoho z ústředních pojmů, s nimiž teologie náboženství pracuje, totiž pojmu náboženství. Budeme se zabývat italskou teologickou reflexí² posledního desetiletí – od 16. kongresu Asociace italských teologů (*Associazione teologica italiana*, dále ATI)³ v r. 1997 až po dosud poslední publikovaný sborník z r. 2006 věnující se výhradně metodologii teologie náboženství.⁴ Za počátek zkoumání byl kongres ATI r. 1997 zvolen proto, že jeho tématem byl právě vztah křesťanství a náboženství (*Cristianesimo, religione, religioni*) a předznamenal desetiletí usilovného hledání statutu a metody ustavujícího se oboru teologie náboženství. Kongresu

¹ V Čechách se teologii náboženství nejsystematičtěji věnuje Pavel Hošek na Evangelické teologické fakultě UK. Svou koncepci ovšem vymezuje spíše pojmem „teologická religionistika“, kterou vnímá jako pomocnou disciplínu teologie. Na poli katolické teologické reflexe vedle překladů starších klasických prací jako je Boublíkova *Teologie mimokřesťanských náboženství* (Kostelní Vydří 2000) a knih Waldenfelsových a Küngových k rozvoji oboru v českém prostředí přispívají z českých teologů významněji např. SKALICKÝ Karel: *V zápase s posvátnem*, Brno: CDK, 2005; POSPÍŠIL Ctirad Václav: *Různé přístupy křesťanů k ostatním náboženstvím*, in *Křesťané a jiná náboženství. Evangelikální fórum. Sborník evangelikálních teologů 4/2004*, Praha: Návrat domů, 2004, 99–120 (viz též Pospíšilův překlad a úvod k dokumentu MTK, *Křesťanství a ostatní náboženství*, Praha: Krystal, 1999). Práce I. Štampacha, B. Horyny a D. Lužného jsou výrazně religionistické. O rozdílech a vztahu mezi teologií a religionistikou viz např. HOŠEK Pavel: *Na cestě k dialogu. Křesťanská víra v pluralitě náboženství*. Praha: Návrat domů, 2005, 9–19. Významné podněty přináší také některé interdisciplinární práce T. Halíka obsažené např. v HALÍK Tomáš: *Co je bez chvění, není pevné*, Praha: Nakladatelství Lidových novin (dál: NLN) 2002; týž: *Vzývání i nevzývání*, Praha: NLN, 2005; týž: *Prolínání světů*, Praha: NLN, 2006; týž: *Vzdáleným nablízku*, Praha: NLN 2007.

² Přehled celkového vývoje bádání o náboženství v recentní teologii náboženství s důrazem na anglofonní oblast publikoval v Čechách Pavel Hošek ve zmíněné knize *Na cestě k dialogu. Křesťanská víra v pluralitě náboženství*. Proto bychom touto prací rádi představili několik podnětů z oblasti, která dosud nebyla systematicky zpracována a jíž je právě možný přínos novějších prací italské katolické teologie náboženství, která se tématu výrazně věnovala ve zmíněném právě uplynulém desetiletí. Oproti prezentaci P. Hoška bychom v této práci chtěli mj. poukázat, že katolická teologie se nevěnuje náboženství pouze v rámci fundamentálních teologických témat, potažmo ve filozofii náboženství (k čemuž jistě mohou svádět např. Waldenfelsovy práce), ale právě tak jako někteří teologové reformační tradice, usiluje o propojení látky s celkem systematické teologie, a to zejména s christologií a trinitologií, což dále v textu bude velmi dobře zřetelné. Teology reformační tradice v této práci nepomíjíme, budou zmíněni, nakolik budou relevantní pro rozvoj tématu.

³ ATI vznikla r. 1967 za účelem „rozvoje teologické kultury v Itálii, a to jak v oblasti bádání, tak jeho popularizace“. Od počátku se zabývala zkoumáním zásadních epistemologických a metodologických problémů a následně hermeneutice nutně pro nové pojetí reflexe o víře. DIANICH Severino: XVI Congresso ATI: a trent'anni dalla fondazione dell'Associazione Teologica Italiana (1967-1997) in *Rassegna di Teologia* 38 (1997) 665–669.

⁴ V názvu práce je uveden r. 1996, protože, jak vyplývá z dalšího textu, přípravné práce se ukázaly neméně významné než kongres samotný.

předcházelo několik důležitých přípravných studií, které navazují na tehdy čerstvě vydaný dokument Mezinárodní teologické komise k tématu.⁵ Zároveň se tento národní teologický kongres z r. 1997 pokusil shrnout dosavadní bádání současné italské teologie v této oblasti a vytyčit možný směr pro další reflexi.⁶

Dosud poslední vydaný sborník k tématu z r. 2006 (editor M. Crociata, *Teologia delle religioni. La questione del metodo*, Řím 2006)⁷ pak zachycuje *status quaestionis* oboru po dalších deseti letech⁸ a se zvláštní pozorností věnovanou metodě v teologii náboženství se pokouší o další krok na naznačené cestě směřující k překonání oné dosavadní „nevyhraněnosti epistemologického statutu teologie náboženství“, na niž upozorňuje dokument Mezinárodní teologické komise *Křesťanství a ostatní náboženství*.⁹ V průběhu těchto deseti let vyšla celá řada odborných publikací, které se věnují jednotlivým specifickým tématům teologie náboženství.¹⁰ Pokusíme se upozornit na nejvýznamnější z nich,¹¹ přiblížit opakující se problémy a navrhovaná řešení a na závěr shrnout dosavadní výsledky bádání současné italské katolické teologie.

Po úvodu, který připomíná faktory, jež přispěly k nárůstu zájmu o zvolené téma v současné teologii, bude následovat první část práce věnovaná chronologickému přehledu a analýze iniciativ a publikací italských katolických teologů k tématu vztahu křesťanství k ostatním náboženstvím ve výše vymezeném časovém úseku. Druhá část práce se vrací k některým konkrétním problémům spojeným s hledáním adekvátního metodologického přístupu v teologii náboženství, jako je vytyčení cíle, předmětu a metody teologie

⁵ MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE: *Křesťanství a ostatní náboženství*. Dokument Mezinárodní teologické komise z r. 1996. Olomouc: Krystal, 1999.

⁶ K obvyklému způsobu práce ATI patří kongresy (zabývat se aktuálními teologickými problémy, debatovat o nich a podporovat teologické bádání členů ATI v dané oblasti – jde tedy o načrtnutí perspektivy, nastolení otázek a podnětů pro další bádání) a pracovní setkání či sympozia (s účelem informovat vyučující dogmatické teologie o nejnovějších směrech bádání, shrnout a představit dosažené závěry). Viz též webové stránky asociace: www.teologia.it.

⁷ Viz recenzi sborníku v Teologických textech: ČERVENKOVÁ Denisa: M. Crociata (ed.), *Teologia delle religioni. La questione del metodo*, Città Nuova, Roma 2006 in TT 3 (18) 2007, 165–167.

⁸ Sborník se opírá o seminář uskutečněný teologickou fakultou v Palermu r. 2004 a je posledním v řadě publikací připravených toutéž fakultou a jejichž editorem je Mariano CROCIATA: *Gesù Cristo e l'unicità della mediazione*, Milano: Paoline, 2000; též: *Teologia delle religioni. Bilanci e prospettive*. Milano: Paoline, 2001; CODA Piero, CROCIATA Mariano (edd.): *Il Crocifisso e le religioni. Compassione di Dio e sofferenza dell'uomo nelle religioni monoteiste*. Roma: Città Nuova, 2002; CROCIATA Mariano (ed.): *Il Dio di Gesù Cristo e i monoteismi*. Roma: Città Nuova, 2003; TÝŽ: *L'uomo al cospetto di Dio. La condizione creaturale nelle religioni monoteiste*. Roma: Città Nuova, 2004.

⁹ „Teologie ostatních náboženství nemá prozatím ještě přesně vymezený epistemologický statut, což představuje jednu z rozhodujících okolností stávající diskuse.“ KN 4.

¹⁰ Úplnou bibliografii lze nalézt in CROCIATA Mariano: *La teologia delle religioni tra specializzazioni metodologiche, teologia fondamentale e dogmatica* in: CROCIATA 2006, 291–294.

¹¹ Podrobný seznam aktivit a konferencí viz též viz CODA Piero: *Significato e obiettivo di un percorso di ricerca* in ALIOTTA Maurizio (ed.): *Cristianesimo, religione, religioni. Unità e pluralismo dell'esperienza di Dio alle soglie del terzo millennio*. Cinisello Balsamo: Edizioni Paoline, 1999, 17–42.

náboženství a nové uchopení či problematizace některých základních pojmů v podobě, v jaké se s nimi potýká právě recentní italská teologie.

Faktory, které přispěly k zájmu o téma

K obnově zájmu o ostatní náboženství v katolické teologii¹² značně přispělo několik faktorů. Už na počátku novověku to byly především zámořské objevy, které

¹² V italské jazykové oblasti se tématu věnuje např. studie milánského teologa Giacoma Canobbia: CANOBBIO Giacomo: L'emergere dell'interesse per le religioni nella teologia cattolica del novecento, in CROCIATA 2001, 15–55. Zájem o náboženství ovšem dále narůstá i ze strany jiných oborů, zejména viz sociologie náboženství, srov. např. z české i překladové literatury dostupné i českému čtenáři: BERGER Peter L.: *Vzdálená sláva. Hledání víry ve věku lehkověrnosti*. Brno: Barrister & Principal 1997; NEŠPOR Zdeněk – LUŽNÝ Dušan: *Sociologie náboženství*. Praha: Portál, 2007; LUŽNÝ Dušan: *Náboženství a moderní společnost*, Brno: Masarykova univerzita, 1999; KEPEL Gil: *Boží pomsta, Křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět*. Brno: Atlantis, 1996; HUNTINGTON Samuel: *Střet civilizací. Boj kultur a proměna světového řádu*. Praha: Rybka Publishers, 2001; LYON David: *Ježíš v Disneylandu, Náboženství v postmoderní době*. Praha: Mladá Fronta, 2002; GAUCHET, Marcel *Odkouzlení světa. Dějiny náboženství jako věci veřejné*. Brno: CDK, 2004. Z dalších studií (nejen sociologicky orientovaných) připomeňme výběrově alespoň z německé jazykové oblasti: FRIES Heinrich: *Das Christentum und die Weltreligionen*, Würzburg: St. Ottilien, 1965; BÜRKLE Horst: *Einführung in die Theologie der Religionen*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977; KÜNG Hans: *Christenheit als Minderheit. Die Kirche unter den Weltreligionen*; Einsiedeln: Benziger 1965; PANNENBERG Wolfhart: *Die Religionen als Thema der Theologie*, in *Stimmen der Zeit* 169 (1991) 98–110; RAHNER Karl: *Christentum und nichtchristliche Religionen* in: Rahner Karl: *Schriften zur Theologie V*, Zürich 1962, 136–158, týž: *Jesus Christus in den nichtchristlichen Religionen*; tamtéž, 370–83; SCHLETTE Heinz R.: *Le religioni come tema della teologia* (ed. or. 1963), Brescia: Morcelliana, 1968; SCHMIDT-LEUKEL Perry: *Das pluralistische Modell in der Theologie der Religionen*, in *Theologische Revue* 89 (1993), 353–364; STUDENBRAUCH B.: *Dialogisches Dogma. Der christliche Auftrag zur interreligiösen Begegnung*, Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1995; VAN DER VEN J.A. - ZIEBERTZ Hans Georg (edd.): *Religiöses Pluralismus und interreligiöses Lernen*, Weinheim-Deutscher Studien Verlag, Kampen-Kok 1994; WALDENFELS Hans: *Begegnung der Religionen*, Bonn: Borengässer, 1990; z anglické jazykové oblasti: ANDERSON Gerald H. - STRANSKY Thomas F. (edd.): *Christ's Lordship and Religious Pluralism*, Maryknoll NY: Orbis Books, 1981; BARNES Michael: *Christian Identity and Religious Pluralism*. Religions in Conversation, Nashville: Abingdon Press, 1989; CLARKE Andrew D. - WINTER Bruce M. (edd.): *One God, One Lord. Christianity in a World of Religious Pluralism*, Michigan: Baker, 1992; COBB John B.: *Christ in a Pluralistic Age*, Westminster, Philadelphia 1975; D' COSTA Gavin: *Theology and Religious Pluralism. The Challenge of Other Religions*, Oxford: Basil Blackwell, 1986; DI NOIA Joseph A.: *The Diversity of Religions. A Christian Perspective*, Washington: Catholic University of America Press, 1992; HICK John: *The Rainbow of Faiths. Critical Dialogues on Religious Pluralism*, London: SCM 1995; Týž: *Disputed Questions in Theology and Philosophy of Religion*, London: Macmillan, 1993; Týž: *The Metaphor of God Incarnate*, London: SCM, 1993; KNITTER Paul: *One Earth Many Religions. Multifaith Dialogue and Global Responsibility*, Maryknoll NY: Orbis Books, 1995; Týž: *Jesus and the Other Names. Christian Mission and Global Responsibility*, Maryknoll NY: Orbis Books, 1996; PANIKKAR Raymon: *The Cosmotheandric Experience. Emerging Religious Consciousness*, Maryknoll NY: Orbis Books, 1993; SAMARTHA Stanley J.: *Between Two Cultures. Ecumenical Ministry in a Pluralistic Age*, Genève: WCC Publications, 1996; SMITH William Cantwell: *Towards a World Theology. Faith and the Comparative History of Religion*, Philadelphia, Westminster, 1981; Týž: *Religious Diversity*, New York: Crossroad, 1982; SULLIVAN Francis A.: *Salvation outside the Church? Tracing the History of the Catholic Response*, New York-Mahwah: Paulist Press, 1992; TRACY David: *Dialogue with the Other. The Interreligious Dialogue*, Louvain: Peeters Press, 1990; z francouzské jazykové oblasti: CONGAR Yves: *Les religions non bibliques sont-elles des médiations de salut?*, in *Essais ŷcuméniques*, Paris: Centurion, 1984, 271–296; DANIELOU Jean: *Le Mystère du salut des nations*, Paris: Seuil 1946; FÉDOU Michel: *Les religions selon la foi chrétienne*, Paris: Cerf, 1996; GEFFRÉ Claude: *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Paris: Cerf, 1983; Týž: *Théologie chrétienne et dialogue interreligieux*, in *Revue de l'Institut Catholique de Paris* 38 (1991) 63–82; Týž: *La singolarità del cristianesimo nell'età del pluralismo religioso*, in *Filosofia e Teologia* 6 (1992) 38–58; Týž: *Le fondement théologiques du dialogue interreligieux*, in *Chemins du Dialogue* 2 (1993) 73–103; THILS Gustave: *Présence et salut de Dieu chez les "non chrétiens"*, Louvain-la-Neuve: Faculté de théologie, 1987.

podnítily nové promyšlení soteriologické otázky. Nárůst náboženské lhostejnosti či nevyhraněnosti pak provokoval k hájení výjimečného statutu křesťanství na obranu před tendencí nivelizovat všechna náboženství na stejnou úroveň, což přineslo návrat apologetiky.¹³ Jestliže až do třicátých let 20. století převažovalo především druhé téma, v posledních letech jak ze strany teologické reflexe, tak ze strany magisteria se opět dostává do hry i soteriologická otázka. Tyto dva základní motivy zájmu o náboženství, jeden spíše soteriologický a druhý apologetický charakterizují i vývoj v teologii náboženství 20. století. Zejména v prvních letech po Druhém vatikánském koncilu byl však téměř upozaděn apologetický zájem a s ním i téma pravdy, což bývá někdy vnímáno jako upozadění reflexe o křesťanství jakožto pravém náboženství.

Mohli bychom snad říci, že téma univerzality křesťanství, tedy druhé ze zmíněných linií se věnuje dokument Mezinárodní teologické komise *Křesťanství a ostatní náboženství* (1996), zatímco soteriologickou jedinečností Ježíše Krista se zabývá deklarace *Dominus Jesus* (Kongregace pro víru, 2000).

První z citovaných dokumentů zmiňuje dosavadní mj. dvě základní linie pozitivního zvažování náboženství: „teologii naplnění“ (za její představitele se obvykle uvádí J. Daniélou, H. de Lubac, H. Urs von Balthasar¹⁴) a vedle ní řešení nabízené např. K. Rahnerem, spočívající v pohledu na náboženství jako antropologické a sociální vyjádření vztahu člověka a Boha, jež pomáhá svým příslušníkům přijmout Kristovu milost (*fides implicita*) nutnou ke spáse a otevírat se lásce k bližnímu, kterou Ježíš úzce spojuje s láskou k Bohu. V tomto smyslu mohou mít náboženství spásnou hodnotu, i přesto, že obsahují prvky nevědomosti a hříchu, perverze.¹⁵ Předpokládá se zde také, že nabídka milosti zahrnuje všechny lidi, všichni mají povědomí o jejím působení (ač někteří nereflektovaně).

Téma vztahu křesťanství a ostatních náboženství se v Itálii stalo předmětem soustavné teologické reflexe v 90. letech 20. století, to neznamená, že by se teologie náboženství na italských a vatikánských teologických fakultách nerozvíjela mnohem dříve (viz práce Vladimíra Boublíka,¹⁶ či studie Piera Rossana¹⁷), ale zatímco hlavní problematikou prvních desetiletí po Druhém vatikánském koncilu se zdá být především profilace vztahu teologie-magisterium a vztah dogmatické teologie a ostatních

¹³ CANOBBIO: L'emergere dell'interesse, 15.

¹⁴ Takto vedle dokumentu KN má např. i C. Geffré, M. L. Fitzgerald, G. Trapani cit. in CANOBBIO: L'emergere dell'interesse, 16n.

¹⁵ srov. KN 4. K polemice s tímto pojetím i přiřazením jednotlivých autorů k té či oné linii se zde ještě vrátíme.

¹⁶ Čes. vyd. BOUBLÍK Vladimír: *Teologie mimokřesťanských náboženství*, Praha: Karmelitánské nakladatelství, 2000 (it. *Teologia delle religioni*, Roma: Studium, 1973).

¹⁷ ROSSANO Piero: *L'uomo e la religione*, Fossano: Editrice Esperienze, 1968; TÝŽ: *Il problema teologico delle religioni*, Roma: Edizioni Paoline, 1975; TÝŽ: *Il perchè dell'uomo e le risposte delle grandi religioni*, Milano: San Paolo, 1987.

teologických disciplín,¹⁸ v devadesátých letech minulého století se stále s větším důrazem navrácí potřeba teologicky reflektovat téma náboženství uvnitř celkově změněného kontextu teologického bádání, kde společnost všeobecně i jí uznávané vědecké instance nepřiznávají křesťanství mezi ostatními náboženskými zkušenostmi a systémy zcela automaticky nadřazené postavení.¹⁹

Nelze také neupozornit na navazující postřeh sociologa R. Robertsona, podle něž samo náboženství už není nositelem univerzality, ale naopak partikularity, rozdílnosti, plurality, z čehož by mohla vyplývat jeho budoucí role: náboženství ve společnosti by mohlo být koordinátorem oné přítomné mnohotvárnosti.²⁰ Znamenalo by to jistě posun důrazu od vertikálního pojetí náboženství jako vnitřního prohloubení jednoty (nebo definovaného jako vztah člověka k Bohu, transcendenci atp.) k pojetí horizontálnějšímu - otázka je, zda právě toto však není pozitivním podnětem ze strany onoho občas tak kritizovaného relativismu a pluralismu, které se zdají být výraznými rysy současné kultury.

Současný stav bádání

Otázka po vztahu křesťanství k ostatním náboženským tradicím není pouze záležitostí teologické reflexe, opírá se také o *praxi* křesťanského života,²¹ vyplývá mj. z nutnosti zaujmout adekvátní etický postoj v současné historicko-kulturní situaci, v níž je nám dáno žít. - Jaký postoj jako křesťané máme zaujmout vůči těm, kdo přicházejí do našeho středoevropského kulturního prostředí, avšak nemíní se vzdát své vlastní kulturní a náboženské tradice? Jaký dialog je vůbec možný, je-li ve hře dvojí identita, „naše“ a „těch druhých“ a autentické přesvědčení o pravdivosti vyznávané víry?²² A o jaké *teologické*

¹⁸ Srov. DIANICH: 12–15.

¹⁹ Srov. zejm. fenomenologii náboženství a již zmíněnou sociologii náboženství. Přehledně o tomto posunu ve vnímání role náboženství ve světovém kontextu viz např. FILORAMO Giovanni: *Che cos'è la religione. Temi metodi problemi*. Torino: Einaudi, 2004, 1-28; v českém prostředí totéž opakovaně tematizuje Tomáš Halík, viz např. HALÍK Tomáš: *Co je bez chvění, není pevné*, Praha: NLN, 2002.

²⁰ Srov. ROBERTSON Roland: *Globalization: Social Theory and Global Culture*, London: Sage, 1992; CASANOVA José: *Public Religion in the Modern World*, Chicago-London: University Chicago Press 1994.

²¹ Otázky, jež si klade současná teologická reflexe často nejsou nové, avšak nabyly na aktuálnosti díky novému dobově-kulturnímu kontextu. Místo křesťanů v současné společnosti, jejich identitu v kontextu plurality náboženských tradic, s různými specifickými problémy jako jedinečnost křesťanského trinitárně-christologického pojetí Boha a spasitelská role osoby Ježíše Krista hledaly křesťanské komunity od prvních generací. Srov. obrazy, kterými se křesťané snaží vyjádřit identitu svého společenství jako „nový a pravý Izrael“ (Pseudoklementina, List Barnabův), „*tertium genus*“ (Petrovo kázání v Pseudoklementinách, Klément Alexandrijský, Tertulián), viz také téma dvojího občanství (už Hermův Pastýř, List Diognetovi, Augustin) apod. Srov. LAITI Giuseppe: *La chiesa dei Padri nel pluralismo delle religioni*, in FALAVEGNA Ezio, GIRARDI Giovanni (ed.): *In dialogo con l'Altro. Fede cristiana, alterità, dialogo*. Verona: Il Segno dei Gabrielli editori, 1998: 93-100.

²² Jaké jsou možnosti koexistence či porozumění mezi různými náboženskými tradicemi? - srov. např. CODA Piero: *Significato e obiettivo di un percorso di ricerca* in ALIOTTA 1999: 29-32.

principy se může opřít případná praxe dialogu křesťanů s ostatními náboženskými tradicemi?

Konstatovaná přítomnost plurality náboženství vyvolává otázky také po místě církve ve společnosti a po reflexi této plurality na teologickém základě, tj. k hledání teologického zdůvodnění a případného významu existující plurality náboženských tradic, přičemž odpověď, jež nalézá důvody přetrvání ostatních náboženství v lidské hříšnosti a zaslepenosti vůči Božímu zjevení v Kristu se stále více jeví jako nedostačující. Proto současná teologie usiluje o nalezení významu náboženské plurality v celku jediného Božího záměru se světem a v hermeneutice této skutečnosti vidí hlavní úkol teologie náboženství, která se zabývá náboženstvím jak v singuláru (kategorií náboženství jako takovou), tak v plurálu (tj. „ostatními“ náboženstvími²³) – o implikacích, které přináší toto rozlišení pojednáme dále.²⁴

Teologie náboženství si je od svého zrodu²⁵ vědoma radikální proměny paradigmatu, která zasáhla mezi jinými vědami také teologii.²⁶ Mnohé otázky nabyly nové tvárnosti: jestliže např. ze základní pravdy víry, že Ježíš Kristus je univerzální spasitel, se po staletí vyvozovala otázka, zda spása v něm je dosažitelná i pro příslušníky ostatních náboženských tradic, nyní se teologie náboženství především ptá, jak souvisí ostatní náboženství s tajemstvím spásy v Kristu a jaký pozitivní význam mohou mít tyto ostatní tradice v celku Božího plánu spásy.

Teologie i magisteriální výroky se v době zhruba od 5. do 15. století nezdědka přikláněly spíše k negativní odpovědi, jejíž syntézou je známý axiom *extra ecclesiam nulla salus*, citovaný v církevních dokumentech.²⁷ Ponecháme-li stranou notoricky známou

²³ Steinerův překlad Boublíkovy *Teologia delle religioni* pracuje s výrazem „mimokřesťanská“ či „nekřesťanská“ náboženství. C. Pospíšil překládá dokument MTK *Cristianesimo e religioni* jako „Křesťanství a ostatní náboženství“, P. Hošek pracuje více s pojmem „jiná náboženství“. Přestože vnímáme jemné sémantické posuny či konotace, které ten či který výraz obnáší, v tomto textu je budeme používat víceméně synonymicky.

²⁴ Takto formuluje úkol teologie náboženství např. francouzský katolický teolog Claude GEFFRÉ, naposledy v GEFFRÉ Claude: *Il mistero del pluralismo religioso nell'unico progetto di Dio. Fondamento biblico e teologico* in *Crociata* 2006: 215-237. Rozlišování teologie náboženství „v plurálu“ a „v singuláru“ najdeme např. v DUPUIS Jacques: *Verso una teologia dell'pluralismo religioso*, Brescia: Queriniana, ³2000.

²⁵ Dějiny oboru nejsystematičtěji viz CANOBBIO: *L'emergere dell'interesse*, in *CROCIATA* 2001, 15–55. K situaci české teologické a religionistické reflexe viz pozn. 1.

²⁶ Srov. např. GEFFRÉ Claude - JARCZYK, Gwendoline: *Professione teologo. Quale pensiero cristiano per il XXI secolo?. Claude Geffré a colloquio con Gwendoline Jarczyk*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2001; 161; viz též DUPUIS: *Verso una teologia* (zejm. úvod: 5-31); TÝŽ: *Il cristianesimo e le religioni. Dallo scontro all'incontro*. Brescia: Queriniana ²2002, 17-35; GEFFRÉ Claude: *Verso una nuova teologia delle religioni* in GIBELLINI Rosino (ed.): *Prospettive teologiche per il XXI secolo*. Brescia: Queriniana: ²2006, 353n.

²⁷ Srov. DUPUIS: *Il cristianesimo* 18.

skutečnost, že kontext, v němž byl zmíněný Cypriánův výrok užit,²⁸ byl intraekleziální a neřešil vztah křesťana k příslušníkům jiných náboženských tradic, jeho užití se dnes jeví neuspokojivé i pro jisté pojetí křesťanského Boha, jenž tento výrok vlastně předpokládá.²⁹ Koncept implicitní víry dostačující ke spáse umožňoval až do poloviny 20. století přiznat spásu i z pohledu křesťanské civilizace znevýhodněné, avšak přeci jen majoritní části populace.

Případná pozitivní hodnota nekřesťanských náboženství pro spásu svých vyznavačů byla promyšlena už před Druhým vatikánským koncilem. Bylo konstatováno, že jednotlivé tradice mohou skutečně obsahovat některé pozitivní prvky. Tyto prvky lze vnímat jako Boží dary, jichž se dostalo lidské přirozenosti (odtud „přirozené“ poznání Boha), nebo jako skutečnou manifestaci Boha v dějinách jiných kultur, které nějakým způsobem přechovávají autentickou zkušenost Boha. Z druhé varianty pak vyplývá, že člověk nemusí být spasen pouze „přestože“ náleží k jiné náboženské tradici, ale právě v ní a nějakým způsobem skrze ni.

Jedním ze základních diskutovaných témat zůstává, zda onen faktický pluralismus náboženských tradic nemá vést k uznání pluralismu *de iure*, jenž by nějakým způsobem byl součástí Božího spásného záměru.³⁰ Nutí nás k tomu mj. i konstatování skutečnosti, že v dějinách dosud nedošlo k onomu očekávanému historickému triumfu křesťanství nad ostatními náboženstvími s jejich idolatrií, nevědomostí a hříšností. Proto se můžete tázat, zda zjevná houževnatost ostatních náboženských systémů je vskutku jen důsledkem lidské zaslepenosti a určitého neúspěchu křesťanské mise, anebo zda ona pluralita nějakým způsobem neodpovídá tajemné Boží vůli.³¹ Zda onen „neúspěch“ evangelizace závisí pouze na nedostatečné ochotě přijímat ze strany druhých, anebo zda křesťanství jaksi neztroskotává nikoliv právě tam, kde je konfrontováno s magickými a pověrečnými praktikami či morálními úchylkami, ale s nejvyššími hodnotami jednotlivých kultur a

²⁸ Či přesněji „extra ecclesiam salus non est“, viz CYPRIÁN: *Epistola 73*, 21 (Ad Jubajanum). Dějiny interpretace tohoto výroku viz SESBOÛÉ Bernard: *Hors de l'Eglise pas de salut. Histoire d'une formule et problèmes d'interprétation*. Paris: Desclée de Brouwer, 2004.

²⁹ „Nemohl být Bůh méně úzkoprsý a tvrdý a svou lásku nabídnout poněkud většímu množství lidí? Jak je tu udržitelné naše přesvědčení o Božím záměru nabídnout spásu každému člověku, které je potvrzováno i novozákonními texty (1Tim 2,4)? Jak by mohl připustit, aby většina lidských bytostí, jím stvořených, aby dosáhli sjednocení s Bohem, byla navždy ztracena? A jak by mohl připustit, aby jeho univerzální spásný záměr nedošel v lidských dějinách svého uskutečnění?“ DUPUIS: *Il cristianesimo* 19n.

³⁰ Z hlediska magisteria katolické církve je dosud odmítán pro obavy z relativismu, který by zpochybňoval jedinečný charakter Kristova prostřednictví a úplný a definitivní charakter křesťanského zjevení. Srov. *Dominus Jesus* 4nn. ad. Námitky vůči argumentačnímu postupu této deklarace vznášá např. Geffré, viz GEFFRÉ: *Il mistero del pluralismo* 220.

³¹ GEFFRÉ Claude: *Credere e interpretare. La svolta ermeneutica della teologia*. Brescia: Queriniana, 2002, 107n.; TÝŽ in GIBELLINI: *Prospettive teologiche* 356.

náboženských tradic - když čelí „tomu nejlepšímu, co mají“, jak konstatuje francouzský teolog Claude Geffré.³²

Podle dokumentu *Křesťanství a ostatní náboženství*³³ se tedy křesťanská teologie náboženství má věnovat mj. právě nalezení místa křesťanství v kontextu plurality náboženských tradic a reflektovat křesťanský nárok na pravdivost a univerzalitu vlastní víry. Má promyslet smysl, funkci a specifickou hodnotu ostatních náboženství v celku dějin spásy a to spolu se studiem jednotlivých náboženských tradic a jejich obsahů, jež má konfrontovat s obsahy křesťanské víry. Aby teologie náboženství mohla dostát těmto úkolům, potřebuje určitá kritéria a hermeneutiku, která by jí umožnila zpracování daného materiálu.

Avšak sám předmět bádání byl v diskusích posledních deseti let vícekrát zpochybněn. Někteří teologové se domnívají, že je třeba zdůraznit právě teologický základ (naposledy M. Naro³⁴) veškerého studia náboženství, z čehož vyplývá, že objektem bádání bude nutně opět Bůh. Jiní badatelé upřednostňují teologii náboženství jako tematizaci vztahu křesťanství a ostatních náboženství s důrazem na „náboženskou dimenzi křesťanství“.³⁵ V obou případech se ovšem stále ještě předpokládá, že by mělo dojít k vyjasnění některých základních pojmů,³⁶ např. kategorie náboženství aplikované jak na křesťanství tak na ostatní náboženské/kulturní tradice (nakolik bylo a je samo křesťanství náboženstvím?).

K metodě teologického bádání i k samotnému pojmu náboženství v této oblasti se ještě vrátíme, zde připomeňme, že v současné době je preferována interdisciplinarita, neboť se pociťuje nutnost využití poznatků historicko-kulturního bádání religionistiky a dalších specializací věnujících se jednotlivým kulturním okruhům s jejich náboženskými tradicemi, a to přestože striktně teologickým úkolem by byla teprve zmíněná hermeneutika teologického významu náboženského pluralismu ve světle christologické události pojaté v trojiční perspektivě.³⁷

³² tamtéž 149.

³³ „Teologie ostatních náboženství nemá prozatím ještě přesně vymezený epistemologický statut, což představuje jednu z rozhodujících okolností stávající diskuse.“ KN 4

³⁴ NARO Massimo: Il metodo teologico e la teologia delle religioni in CROCIATA 2006: 13–34.

³⁵ Srv. např. RUGGIERI Giuseppe: Religione e religioni. Il pluralismo religioso. Seminari e colloqui sulla religione in: *RdT* 38 (1997) 227–256; CROCIATA Mariano: Introduzione in CROCIATA 2006, 5.

³⁶ Pojmem náboženství spolu s tématem vztahu víry a náboženství patřily k ústředním tématům italské teologické reflexe 90. let 20. století. Pojem náboženství byl systematicky reflektován zejména při setkání italských teologů v Neapoli r. 1997, jehož výsledky byly publikovány ve sborníku LORIZIO Giuseppe (ed.): *Religione e religioni. Metodologie e prospettive ermeneutiche*, Padova: Messaggero, 1998.

³⁷ Srov. např. CODA Piero: *Il logos e il nulla. Trinità religioni mistica*. Roma: Città Nuova, 2003, 13.

I. INICIATIVE ITALSKÝCH KATOLICKÝCH TEOLOGŮ K TÉMATU VZTAHU KŘESŤANSTVÍ K OSTATNÍM NÁBOŽENSTVÍM

1. 1 Geneze zájmu teologie 20. století o náboženství

Originální interpretací geneze zájmu teologie o náboženství v průběhu dvacátého století přináší studie Giacomina Canobbio ve sborníku *Teologia delle religioni* z r. 2001,¹ v níž tento jeden z nejvýraznějších současných italských teologů definuje jako dvě typické oblasti novodobého teologického zájmu o náboženství apologetiku a soteriologii. Připomeňme alespoň v souhrnu některá základní data, s nimiž tato studie pracuje.

Pro apologetiku byl vztah křesťanství a ostatních náboženství součástí fundamentální teologie a šlo tedy o to ukázat, že náboženství je vlastně prostředkem k dosažení blaženosti, proto ovšem člověk musí přilnout k pravému náboženství, a tím je křesťanství. Ostatní náboženství mohou být sice výrazem jediného přirozeného náboženství, avšak zůstávají falešná. Jediné, co by člověku mohlo zabránit v přijetí křesťanství, je nepřekonatelná nevědomost. Dělení na přirozené a nadpřirozené náboženství umožnilo mluvit o dvou typech prostředků a o jejich případné hodnotě.

Soteriologie (především po Druhém vatikánském koncilu) se ptá po roli ostatních náboženství v celku Božího záměru spásy. Právě zde můžeme odlišit ony dvě základní linie, jejichž představiteli jsou na jedné straně Jean Daniélou, Henri de Lubac ad. a na straně druhé K. Rahner a jeho následovníci. První linie bývá nazývána „teorií naplnění“ (naplnění příslibu daného Bohem praotcům) a za předchůdce tohoto řešení se považuje Otto Karrer (1934),² který tvrdí, že kde je nějaký náboženský postoj, tam se nachází i jádro pravého vztahu k Bohu, jenž se zakládá na Boží iniciativě (ať už jde o vědomý vztah či nikoliv) a jde o vztah spásný a nadpřirozený. Podobně i náboženské zvyky nekřesťanů podle něj jsou výrazem (ne právě šťastným) upřímného a osobního odevzdání Bohu. Křesťanství je pak plně realizované náboženství, ideální model zbožnosti.

¹ CANOBBIO: L'emergere dell'interesse, in: CROCIATA 2001, 15–55. Ke genezi zájmu křesťanství o ostatní náboženství ve 20. století viz též GIBELLINI Rosino: *La teologia del XX secolo*, Brescia: Queriniana 2004, 545–560.

² Přestože KN i jiní připisují primát J. Daniélou. Viz např. FITZGERALD M.L.: *Teologia delle religioni: panoramica*, in: *Il Regno documenti* 42 (1997) 90–95; DUPUIS: *Verso una teologia*, 178–183; ODASSO Giovanni: *Bibbia e religioni. Prospettive bibliche per la teologia delle religioni*. Roma: Urbaniana University Press, 1998, 77–87 - cit. in CANOBBIO: L'emergere dell'interesse, 27.

Podle Henriho de Lubac lze mluvit o etapách lidských dějin, které míří k události Krista a nejsou individuální, ale kolektivní – celé lidstvo se postupně přibližuje události Vtělení a to uvnitř jediné spásné ekonomie, jež pochází od Boha (v dějinách existuje pouze jediná a univerzální spásná událost). Henri de Lubac pracuje s koncepcí ostatních náboženství jako *praeparatio evangelica* – kvůli nadpřirozenému, které zůstává jaksi jiného řádu, ovšem paradoxně člověk může učinit nadpřirozený úkon i uvnitř „přirozených“ (ne nadpřirozených) náboženských systémů. Zakladatelé nekřesťanských náboženství tedy byli obdařeni milostí, přestože systém jejich náboženství není objektivně nadpřirozený.³

Podobný názor zastával Jean Daniélou, křesťanství pro něj bylo závěrem procesu vedoucímu od přípravy k naplnění. Ovšem naplnění nedochází náboženské systémy, ale jen jejich některé prvky – mnoho dalších musí být vykoupeno.⁴

Karl Rahner vychází z předpokladu, že křesťanským pojetím náboženství se nemyslí ani tak vztah člověka k Bohu, jako vztah, který Bůh ustavuje a zjevuje z vlastní iniciativy. Náboženství má dějinný charakter, což znamená, že ne vždy (a všude) tento vztah byl cestou spásy pro člověka v jeho dějinné-viditelné a ekleziálně-soteriologické podobě. V Rahnerově studii *Christentum und nichtchristliche Religionen*⁵ z r. 1961 najdeme čtyři základní teze jeho pojetí náboženství (sám autor o nich podotýká, že nepředpokládá, že by byly v katolické teologii obecně sdíleny). Tvrdí, že „křesťanství chápe sebe samo jako absolutní náboženství určené všem lidem a nemůže vedle sebe uznat jiné stejně legitimní náboženství“,⁶ ovšem uznává jistý stupeň legitimacy ostatních tradic. Takové pojetí podmiňuje vztah křesťana k nekřesťanovi: má se k němu chovat jako k anonymnímu křesťanovi, církev se neomezuje na viditelné společenství.⁷

³ Srov. DE LUBAC Henri: *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris: Cerf 1938 (česky: *Katolicismus*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 1995), cit. in CANOBBIO: *L'emergere dell'interesse*, 31–35.

⁴ Srov. např. DANIÉLOU Jean: *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris: Seuil 1953; TÝŽ: *Dieu et nous*, Paris: Grasset 1956, cit. in CANOBBIO, tamtéž 39. Podle Canobbia u obou zmíněných teologů je třeba zvážit, zda vlastně skutečně patří mezi zastánce teorie naplnění. viz např. D. užití pojmu „pohanská“ (nikoliv přirozená) náboženství, protože jsou pro něj spíše lidským konstruktem a nějak v sobě nesou stopy „kosmické smlouvy“, která je ovšem jiného řádu než smlouva mojžíšovská a smlouva v Kristu (tj. nesou stopy, nikoliv, že do ní patří!). Pak by ovšem možnou pozitivní funkci ostatních náboženství ve spáse opravdu promýšlel až K. Rahner.

⁵ Podrobné bibliografické údaje včetně studií o Rahnerově pojetí vztahu křesťanství k ostatním náboženstvím viz CANOBBIO: tamtéž, 39–44. Toto Rahnerovo téma prezentuje také CROCIATA Mariano: *Fede e salvezza degli altri nella teologia catholica postconciliare*, in GRONCHI Maurizio(ed.): *La salvezza degli altri. Soteriologia e religioni*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2004, 108.

⁶ Překládáme z italského textu uvedeného u CANOBBIA: tamtéž 40.

⁷ Připomeňme také kritiky Rahnerovy koncepce: byl kritizován za malé rozlišení křesťanů a nekřesťanů – zdá se jako by spočívalo pouze v míře uvědomění (J. Ratzinger), za malý důraz na novost události Krista (H. Urs von Balthasar) a za nejasně definované poslání církve (jde o misijní poslání? Ale jaké? Je přitom významnější důraz na aktivitu, či manifestaci tajemství církve v její misi?).

Krom zmíněného pojetí náboženství, Rahnerův koncept předpokládá také nadpřirozený existenciál a dějinně-sociální dimenzi člověka, které jsou nutně propojeny: Bůh se k člověku obrací v určité dějinné situaci, v té ho uschopňuje ke vztahu, který je vyjadřován v určitých kategoriálních souřadnicích náboženské zkušenosti. - Podle Canobbia tu však stále zůstává nezodpovězena otázka po vztahu mezi různými kategoriálními formami Božího sebesdělení.⁸

Rahnerův pohled rozvíjí Heinz Robert Schlette, který dále pracuje s předpokladem univerzálního Božího záměru spásy, jak je vyjádřen např. v 1Tm 2,4 a s dějinností člověka (tedy potřeby kategoriální mediace), odkud vyvozuje dvojí cestu spásy: světová náboženství nabízí řádnou cestu spásy, církve pak mimořádnou.⁹ Podobný návrh nemohl svého času nevyvolat bouřlivé diskuse a nutnost dovysvětlení takového vztahu mezi „cestami spásy“. Podle Schletteho cesty spásy závisí na obecných dějinách spásy a spása prostředkovaná v jiných náboženstvích není než spása Kristova, umožněná církví. Boží epifanie v dějinách křesťanské víry pak vynikne mnohem lépe, než kdybychom ji konfrontovali s ostatními náboženstvími *negativně*. Vztah křesťanství a ostatních náboženství tedy nestojí jako vztah mezi dobrem a zlem, ale jako vztah mezi něčím „definitivním, a v tom smyslu dovršeným a dokonalým“ a tím, co je méně dokonalé.¹⁰

Nestávají se však přesto (či *právě pro* svou nedokonalost) ostatní náboženství čímsi překonaným? „Náboženství jako taková /.../ zůstávají řádnými a legitimními možnostmi spásy po celou dobu, dokud tu jsou lidé, kteří k nim přilnuli a v dobré víře jim uvěřili“.¹¹ Je tu dobře rozlišitelná jednak inspirace Rahnerem a jednak v šedesátých letech minulého století už zcela běžná teologie dějin spásy. Schletteho postup byl obviněn z deduktivismu: vychází z univerzální spásné Boží vůle a nutné dějinné mediace této vůle, avšak k spásné hodnotě ostatních náboženství dospívá příliš rychle, na úkor argumentační jasnosti a za předpokladu, že každý náboženský akt je autentický.¹²

Canobbiovův příspěvek dále připomíná vliv těchto autorů na Druhý vatikánský koncil, s poznámkou, že vzniklé koncilní dokumenty ovšem zůstávají velmi opatrné ve vyjádřeních ohledně případné možnosti spásy v ostatních náboženstvích. *Dignitatis*

⁸ Srov. CANOBBIO: tamtéž 44. Podobnou otázku si klade GÄDE Gerhard: La problematica del concetto di rivelazione come criterio epistemologico della teologia fondamentale delle religioni, in *RdT* 48 (2007) 83–96.

⁹ SCHLETTE Heinz Robert: *Le religioni come tema della teologia*, Brescia: Morcelliana 1968, 85–86, cit. in CANOBBIO: 46.

¹⁰ SCHLETTE: 100, cit. tamtéž.

¹¹ SCHLETTE: 103n, cit. tamtéž. Podle Canobbia by ovšem nebylo na místě z předložené perspektivy vyvozovat, že je lhostejné příslušet k tomu či onomu náboženství. Je tu totiž lidská potřeba pravdivosti a snaha o nalezení „pravé“ cesty, nejde o lhostejnost či relativismus, protože zároveň s pravdou je vždy implikováno také jednání, postoj vůči transcendentnímu tajemství a vůči spáse.

¹² Srov. CANOBBIO: L'emergere dell'interesse 47.

humanae podle něj prakticky setrvává v linii tradiční apologetiky,¹³ *Ad gentes* sice problém pojímá spíše ze soteriologické stránky, ovšem souhrnem je nutno říci, že přes veškerou otevřenost, Druhý vatikánský koncil nikde pozitivně nehodnotí ostatní náboženství jako celek, ale pouze prvky dobra, které jsou v nich přítomny.¹⁴ A i tyto prvky jsou vnímány s jistou rezervou, neboť mají zapotřebí očisty a dovršení. Zajímavé je povšimnout si i klasifikace náboženství v koncilních dokumentech (přítomné v LG 16 a NA 2).

V celku je tedy podle Canobbia nutno konstatovat, že Druhý vatikánský koncil nikde neříká, že by náboženství jako taková měla být považována za spásanosná, ale nanejvýš obsahující některé prvky, které prostředkují milost.¹⁵

Také dialog s příslušníky ostatních náboženství není v dokumentech koncilu příliš zmiňován¹⁶ a rozhodně není míněn jako alternativa k hlásání evangelia či cesta k dosažení nějaké pravdy, kterou by samotné křesťanství již neobsahovalo. Dialogem v dokumentech koncilu se nemíní především mezináboženský dialog jako takový, ale především dialog mezi církví, křesťany a příslušníky ostatních náboženství. Jeho účelem má být vzájemné poznání, ze strany křesťanů uvážení pozitivních a pravdivých prvků přítomných v ostatních náboženstvích a spolupráce v propagaci autentických hodnot ve společnosti. Ani zmínky o dialogu by tedy nebyly znamením, že náboženství se začala považovat za jaksi „rovnocenná“ s křesťanstvím, a to jak ohledně jejich spásné funkce, tak co se týče vztahu k „pravdě“. Podle Canobbia koncilní dokumenty pokračují v prezentaci názoru, že existence křesťanství činí ostatní náboženství překonaná. To platí i ve vztahu k židovství, přestože uznáváme, že mezi ostatními náboženstvími má specifické postavení: Boží zjevení v „první úmluvě“ bylo jakousi provizorní cestou spásy, nyní však už překonanou – vzhledem ke křesťanství je tu však vyzorovatelná alespoň jakási kontinuita, o které nelze mluvit v případě ostatních náboženství.

Canobbiiův příspěvek končí interpretací výsledků Druhého vatikánského koncilu. Konstatuje postupný nárůst zájmu o náboženství zejm. v soteriologické perspektivě a dočasnému upozadění apologetiky s nastolovaným problémem pravdy.¹⁷ Na počátku

¹³ Viz formulaci, že „sám Bůh dal lidstvu poznat cestu, po níž lidé, když mu slouží, mohou dosáhnout v Kristu spásy a blaženosti. Věříme, že toto jediné pravé náboženství je uskutečněno v katolické a apoštolské církvi, které Pán Ježíš světil úkol přinášet je ke všem lidem,...“ DH 1

¹⁴ Srov. LG 16; LG 13, AG 9; NA 2.

¹⁵ Existují i odlišné interpretace, srov. komentář koncilních výroků o ostatních náboženstvích v DUPUIS: *Verso una teologia*, 213–240. příp. DUPUIS Jacques: *Comunione e condivisione nel dialogo interreligioso: la fede personale e l'esperienza dell'altro* in UBBIALI Sergio (ed.): *Teologia delle religioni e liturgia*. Padova: Messaggero, 2001, 170–177.

¹⁶ Celkem desetkrát.

¹⁷ Důsledkem toho bylo že „preoccupazione soteriologica divenuta dominante, ha portato ad accantonare il problema della verità, ma in tal modo ha inevitabilmente condotto a posizioni che la teologia riteneva di aver superato. Nella storia del pensiero teologico capita frequentemente che pensando di progredire si ritorni a

tohoto vývoje se zdá být současná možnost lepšího seznámení se s mimokřesťanskými náboženstvími a řada dalších faktorů, které přinesly odvrát od nauky o dvojím (přirozeném a nadpřirozeném) určení člověka. Nové pojetí nadpřirozena bylo dáváno do souvislosti s patristickým konceptem *praeparatio evangelica* a kategorií „dějin spásy“, kterou část teologů reagovala na bultmannovský existencialismus, což vedlo k úvaze o kolektivní dimenzi spásy a o dějinném pojetí osoby.

1.2 Přípravná fáze 16. národního kongresu ATI – regionální teologická sympozia

V rámci italské katolické teologie náboženství se v devadesátých letech jeví jako nejvýznamnější kongres Italské teologické asociace uspořádaný v září 1997 v Troině,¹⁸ který rekapituloval dosavadní vývoj v oboru a shrnul výsledky dosavadních regionálních setkání k tématu a zároveň se pokusil pokročit v reflexi zejména v oblasti stanovení základních linií k nalezení metody a teologického základu náboženské plurality, včetně vyjasnění základních pojmů, s nimiž reflexe v oblasti teologie náboženství musí operovat.

Kongresu předcházela řada teologických iniciativ, zejména přípravných seminářů systematických teologů na regionální úrovni a textů publikovaných v odborných časopisech, jež měly napomoci vymezit základní okruhy tázání. Byly stanoveny tři hlavní oblasti bádání, tak jak se profilovaly v pracích, které předcházely samotnému kongresu: 1. byl kladem velký důraz na epistemologické otázky jako je statut, metoda, interdisciplinarita věd zkoumajících náboženství a hledání specifík teologického přístupu (např. specifické křesťanské porozumění dialektice univerzality a jedinečnosti, transcendence a dějinnosti náboženské zkušenosti); 2. historicko-kulturní perspektiva pokoušející se individuovat některé typické formy náboženské zkušenosti a historie bádání o náboženství v průběhu 20. století (v italském kulturním prostředí); 3. a nakonec teologický přístup¹⁹ věnující pozornost především jedinečnosti Ježíše Krista v kontextu plurality náboženství.

Následující odstavce představí nejvýznamnější aktivity italské teologie posledního desetiletí, jak konferenční aktivity, které rozvinula Italská teologická asociace (dál ATI) v souvislosti s připravovaným národním kongresem v Troině, tak jednotlivé monografie,

posizioni che il progresso precedente aveva ritenuto obsolete.“, uzavírá G. Canobbio svou studii. CANOBBIO, 55.

¹⁸ Jeho výsledky byly představeny ve sborníku ALIOTTA Maurizio (ed.): *Cristianesimo, religione, religioni. Unità e pluralismo dell'esperienza di Dio alle soglie del terzo millennio*. Cinisello Balsamo: Edizioni Paoline, 1999.

¹⁹ Někteří teologové se domnívají, že teprve zde lze skutečně mluvit o „teologii náboženství“, viz NARO in CROCIATA 2006, 13–34.

sborníkové příspěvky a články v odborných teologických časopisech se vztahem k našemu tématu. Účelem není poskytnout vyčerpávající bibliografii z posledních let výzkumu, ta již byla představena několikrát,²⁰ ale především představit signifikantní příspěvky, které se staly podnětem k další reflexi tohoto oboru, zejména pro hledání jeho adekvátní metodologie.

V roce, který předcházel národnímu kongresu italských systematických teologů v sicilské Troině bylo uspořádáno několik regionálních setkání badatelů. V **prosinci r. 1996** se pod názvem *Religione, religioni* uskutečnilo v Padově²¹ jednodenní vědecké sympozium se zaměřením na metodologickou perspektivu, vymezení kompetencí a možné spolupráce mezi jednotlivými přístupy k náboženství. Aldo Natale Terrin²² při něm stručně připomenul dějiny bádání o náboženství v Itálii, přínos jednotlivých škol, zejména Pettazzoniho komparativistiky²³ a fenomenologie náboženství. Také sociolog náboženství Enzo Pace doporučil jako vhodný přístup komparatistiku, která by se však podle něj měla vyhnout funkčnímu sociologickému přístupu k náboženství a věnovat více pozornosti subjektivní, poetické, mystické a umělecké zkušenosti v něm obsažené.²⁴ Bortolin²⁵ nastolil otázku epistemologického statutu filozofie náboženství a posunu tázání od otázky po pravdivosti náboženství k otázce po smyslu. Rizikem této změny je, že se náboženství může stát záležitostí etiky a estetiky: hrou různých interpretací bez dalšího zakotvení či

²⁰ rozsáhlou bibliografii nabídl např. AMATO Angelo: *Bibliografia su Cristo e le religioni non Christiane* in *Ricerche teologiche* 4 (1993), 197–237, TÝŽ: *Gesù il Signore*, Bologna: EDB ²2003. Přehled prací, které se zabývají metodou teologie náboženství představil Crociata in CROCIATA Mariano: *La teologia delle religioni tra specializzazioni metodologiche, teologia fondamentale e dogmatica* in CROCIATA (2006), 291–293. Bibliografii o otázce náboženského pluralismu v recentní teologické reflexi viz též GAIFFI Francesco: *Il pluralismo religioso nella riflessione teologica recente: appendice bibliografica* in FABRIS Adriano - GRONCHI Maurizio (ed.): *Il pluralismo religioso. Una prospettiva interdisciplinare*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 1998, 203–226. Důkladnou bibliografii obsahuje také DUPUIS: *Verso una teologia* 527–566.

²¹ Na počátku prosince r. 1996 se uskutečnil také pracovní seminář *Il concetto di religione* v jihoitalské Molfettě, nepodařilo se nám však shromáždit bližší informace o jeho průběhu. Další teologické sympozium, které se zabývalo soteriologickými otázkami v souvislosti s kontextem náboženské plurality, se uskutečnilo v Lateránu v listopadu r. 1996, jeho výsledky byly publikovány ve sborníku CODA Piero (ed.): *L'unico e i molti. La salvezza in Gesù Cristo e la sfida del pluralismo*. Roma: Pontificia università Lateranense - Mursia, 1997.

²² Aldo Natale Terrin je především historik a antropolog náboženství, vyučuje na několika italských fakultách (Milano, Urbino, Padova), viz např. TERRIN Aldo Natale: *Nuove religioni. Alla ricerca della terra promessa*. Brescia: Morcelliana, 1985; TÝŽ: *New Age, la religiosità del postmoderno*, Bologna: Dehoniane, 1993; TÝŽ: *Religione e neuroscienze*. Brescia: Morcelliana, 2004; TÝŽ: *Mistiche dell'Occidente. New Age, orientalismo, mondo pentecostale*. Morcelliana: Brescia (2001).

²³ K Pettazzoniho škole viz důkladnou studii MIHELIC Giuseppe: *Una religione di libertà. Raffaele Pettazzoni e la scuola romana di storia delle religioni*. Roma: Città Nuova 2003.

²⁴ Z prací tohoto významného italského sociologa připomeňme alespoň PACE Enzo: *Il pluralismo religioso nella società europea: Conflitti di valore e azione comunicativa*, in *Studia Patavina* 1 (2001) 49–62; TÝŽ: *Politique de l'identité, religion et enjeu scolaire*. Archives de sciences sociales des religions 1 (2003) 115–126.

²⁵ Valerio Bortolin, filozof náboženství, působí např. na teologické fakultě v Padově, viz např. BORTOLIN Valerio: *Le religioni tra affermazione della particolarità e apertura all'universalità*, in *Studia Patavina* 48 (2001) 1, 63–74; TÝŽ: *La vicenda storica del rapporto filosofia e teologia*, in *Credere oggi* 21 (2001) 1, 7–24.

redukcí náboženství na jeho etické aspekty. Luigi Sartori²⁶ představil dějiny problému christologické jedinečnosti a náboženského pluralismu ve 20. století. K zásadním proměnám podle něj došlo také v pojetí misie (skončila éra kolonializace), od konce šedesátých let roste tendence spatřovat v ostatních náboženstvím možné cesty spásy. Vývoj pluralismu v teologii probíhal prošel přibližně těmito stádii: od absolutního postavení křesťanství (s exkluzivistickou christologií: jen Kristus je Spasitel) přes inkluzivismus (Kristus jako plnost a naplnění, ostatní náboženství v dějinách tihnou k této plnosti, sem by podle Sartoriho patřil Rahner i Dupuis) ke konvergentnímu pluralismu s důrazem na eschaton (každé náboženství v dějinách je formou určitého vyjádření Věčného Slova, platnost a legitimita každého náboženství je dána jeho vztahem k ostatním (tak Duquoc, Molari, Knitter) nebo k relativistickému pluralismu, kde každé náboženství je autonomní a legitimní nezávisle na ostatních, což je umožněno vztahem lidské konečnosti a Boží transcendence (Hick ad.).

Jen o dva týdny později (**19.-20. prosince 1996**) se uskutečnil další pracovní seminář pořádaný Italskou teologickou asociací, s názvem *Religione e religioni: il pluralismo religioso*.²⁷ Seminář v Pise se nejprve věnoval rozpravě o pojmu náboženství, na kterou navazovalo téma současné faktické plurality náboženství, téma sebepojetí křesťanství a profilace křesťanské teologie náboženství. Záměrem bylo věnovat se teoretickým základům náboženského pluralismu, tj. jít za samotnou konstataci faktu. Nápomocí měly být příspěvky z oblasti psychologie, teologie a filozofie náboženství, jejich specifické perspektivy se soustředily především na propojení partikularity a univerzality, jednoty a různorodosti náboženské zkušenosti.

C. Grotanelli připomněl, že koncept náboženství používáme sice jako dědictví jeho křesťanské adaptace, v podobě, která je však dnes možná již málo adekvátní, protože nepostihuje komplexní skutečnosti náboženství v jejich dějinném vývoji a podobně nedostačující se dnes jeví i koncept náboženského přesvědčení či posvátna. Fabris²⁸ se zabýval pojmem náboženství z hlediska filozofie náboženství, krom etymologie pojmu se

²⁶ Luigi Sartori (1924-2007), systematický teolog, působil na fakultách v Miláně, Padově, Veroně, Benátkách, Tridentu ad. Z jeho posledních prací viz např. SARTORI, Luigi: *Per una teologia in Italia, scritti scelti*, 3 sv., Padova: Edizioni Messaggero, 1997; TÝŽ: *Il dito che annuncia il cielo. Una spiritualità della speranza*, Padova: Gregoriana, 2006.

²⁷ Příspěvky z tohoto setkání byly publikovány ve sborníku FABRIS Adriano, GRONCHI Maurizio (ed.): *Il pluralismo religioso. Una prospettiva interdisciplinare*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 1998. Sborník obsahuje některé příspěvky, o nichž ve zprávě o této konferenci zveřejněné v RdT není zmínka. Jde o příspěvek věnovaný etickým aspektům pluralismu: BERTOLOZZI Carlo: *Pluralismo nell'etica, pluralismo nella religione. Dalla diversità alla reciprocità*, tamtéž, 100–121; a filozoficky orientovaná stať o otázkách pravdy v mezináboženském dialogu: CIARDELLA Piero: *Verità e dialogo interreligioso. Alcune considerazioni filosofiche*, tamtéž, 142–159. Nenacházíme zde naopak přednesené texty Bofa a Grotanelliho.

²⁸ Adriano Fabris přednáší na univerzitě v Pise, věnuje se filozofii náboženství a etice v oblasti komunikace a médií. Viz FABRIS Adriano: *Il pluralismo religioso: un punto di vista filosofico*, tamtéž, 122–141.

věnoval proměně tázání: otázka nyní nesměřuje tolik k tomu, co je náboženství, ale co je vlastně křesťanství, případně kdo je vůbec onen *homo religiosus*, náboženský člověk.

Aletti²⁹ se ve svém příspěvku zabýval náboženstvím z hlediska psychologie, doporučil studium prožívání religiozity osob v určitém kulturním kontextu. Nesti³⁰ tematizoval problém identifikace stále většího množství osob s konkrétní náboženskou institucí a rozvíjející se netypické formy religiozity. Sainati³¹ za využití teorie Hegelovy a Troeltschovy představil pojetí křesťanství jako relativního *absolutum*. Převzetí aristotelského pojetí pravdy a universality do křesťanství se podle něj stalo hlavní překážkou současného obtížného přechodu k pluralitnímu způsobu myšlení. Galasso³² se zabýval pohledem islámu na ostatní náboženství s důrazem na sebepojetí islámu jako absolutního a exkluzivního náboženství, které posvátným knihám ostatních náboženství nepřiznává týž statut jako Koránu. Domnívá se, že islámu zatím schází reflexe o náboženské svobodě člověka.

L. Perrone³³ sledoval vývoj vztahu křesťanství k ostatním náboženstvím v prvních staletích církve. Už z novozákonních textů lze vysledovat tendenci k univerzalistickému pojetí spásy (Mk 14,24; Gal 3, 28; 1Kor 9,19-23), pouze náboženský synkretismus byl od počátku nepřijatelný. Perrone připomíná sebe prezentaci křesťanů jako *tertium genus* oproti pohanům a židům.³⁴ Jako vstřícnou odpověď na náboženský pluralismus interpretuje autor např. pasáž z Ambrožova listu Symmachovi (384): „Uno itinere non potest perveniri ad tam grandem secretum.“ Pohanství nebylo vždy vnímáno jako naprostý omyl, jak dokládají některé texty Justinovy, Aristidova apologie, pasáže z Órigénova *Contra Celsum* či Eusebiův koncept *praeparatio evangelica*. Perrone tento postoj charakterizuje jako „pluralismus inkluzivního typu.“³⁵

P. Stefani³⁶ se věnuje vztahu židovství k ostatním náboženstvím, které je podle něj specifické důrazem na zvláštní vyvolení a zároveň uznání univerzality zjevení, neboť Bůh Izraele je Bohem všech (viz Ex 9,5-6), Boží oslovení je adresováno celému lidstvu.

²⁹ Mario Aletti, psycholog náboženství, působí v Miláně, viz ALETTI Mario: La religione come vissuto psichico, tamtéž, 74–99.

³⁰ Arnaldo Nesti je významný italský sociolog náboženství, působí ve Florencii, z posledních publikací viz NESTI Arnaldo: Per una mappa delle religioni mondiali. Firenze: Polistampa 2005.

³¹ Srov. SAINATI Vittorio: Cristianesimo e pluralismo religioso, tamtéž, 55–73.

³² Galassův příspěvek se ovšem ve sborníku neobjevil, zpráva o jeho obsahu pochází z RELIGIONE E RELIGIONI. Il pluralismo religioso. Seminari e colloqui sulla religione, in: *RdT* 38 (1997) 236.

³³ Lorenzo Perrone, patrolog a historik náboženství, působí na univerzitě v Pise. Srov. PERRONE Lorenzo: La via e le vie: il cristianesimo antico di fronte al pluralismo religioso, in FABRIS Adriano - GRONCHI Maurizio (ed.): *Il pluralismo religioso. Una prospettiva interdisciplinare*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 1998, 39–54.

³⁴ Cit. Órigenův spis O modlitbě, tamtéž.

³⁵ Cit. in Religione e religioni. Il pluralismo religioso. Seminari e colloqui sulla religione, in: *RdT* 38 (1997) 236.

³⁶ Srov. STEFANI Piero: Le visioni ebraiche del pluralismo religioso in FABRIS - GRONCHI 1998: 15–38.

Většina se v židovském pojetí zjevení nemá stát Izraelem, ale má přilnout k Bohu Izraele, který je Bohem všech.³⁷

Giampiero Bof konstatoval, že dosud nebyl dostatečně identifikován sám předmět bádání a neexistuje jednotná terminologie, hlavní pojmy jako náboženství či „ostatní náboženství“, religiozita, víra, posvátno, náboženská jsou užívány různě podle přístupů té či oné disciplíny a o některých právě tak důležitých tématech nebyla vůbec řeč (např. o rituálu). M. Gronchi³⁸ závěrem shrnul čtyři základní okruhy, které by potřebovaly další prohloubení: zvážit, zda vůbec usilovat o definici náboženství, věnovat se tématu předporozumění (ve spolupráci s filozofickou a teologickou hermeneutikou), stanovit, co může být předmětem dialogu a kde jsou jeho hranice a nakonec zpracovat lépe otázku pravdy a její soteriologický aspekt.³⁹

V **lednu r. 1997** se k tématu náboženského pluralismu vrátil pracovní seminář *Religione e religioni: il pluralismo religioso* uskutečněný v sicilské Catanii. Seminář se opět soustředil především na epistemologické otázky teologie náboženství. G. Gasparo navrhnul induktivní postup, protože vhodně využívá pozitivních dat a lze v něm využít analogie mezi jednotlivými náboženstvími (šlo by tedy o historicko-komparativní metodu vytvářející typologii náboženství na základě analogií a rozdílů). Podle G. Ruggieriho by bylo vhodné uplatnit kombinovaný historicko-teologický přístup, který pracuje s rozlišením pojmů jako je křesťanství, víra či zjevení, kde křesťanství je konkrétní podobou, již na sebe bere víra v Ježíše Krista v průběhu lidských dějin. Náboženství v singuláru je podle něj náboženskou dimenzí člověka (v barthovském smyslu), vedle nějž je třeba uvažovat náboženství jak jsou přítomná v lidských dějinách (náboženství v plurálu). Navrhuje analyzovat vztah křesťanství a náboženství v dějinách, tj. kritickou reflexi křesťanského sebepojetí v dějinách a pak i reflexi vztahu křesťanství k různým formám náboženství, který by se měl *a posteriori* vyvodit z dějin jejich forem.⁴⁰

V **únoru 1997** proběhlo další vědecké symposium věnované konceptu náboženství: *Il concetto di religione nelle scienze della religione e nell'autocoscienza delle religioni*.

³⁷ Autor se zabýval i klasickým tématem různých Božích smluv s Izraelem a s národy. Aby se však na křesťanství mohla vztahovat noemovská smlouva, muselo by se podle židovského chápání vzdát mesiášství Ježíše Krista, triteismu, vtělení a uznat Zákon. Srov. tamtéž.

³⁸ Srov. GRONCHI Maurizio: *Il pluralismo religioso e la teologia* in tamtéž, 160–202.

³⁹ Celkové hodnocení kongresu z pera Alberta Cozziho viz <http://www.teologiamilano.it/obi/religione.html/18.2.2008/>.

⁴⁰ V témže čísle *Rassegna di Teologia*, ve kterém byla publikována zpráva o přípravných seminářích k národním kongresu ATI, z níž na tomto místě vycházíme, vyšel také příspěvek RUGGIERI Giuseppe: *Cristianesimo, religione, religioni. Appunti per una discussione (redatti per il seminario interdisciplinare di Catania)* in *RdT* 38 (1997) 243–46. Analýzu Ruggieriho obsahuje druhá kapitola této práce.

Koordinátorem římského setkání byl teolog Piero Coda, který připomněl, že specificita semináře má spočívat v jeho zaměření na epistemologii bádání o konceptu náboženství v rámci sebepojetí křesťanství a v sebepojetí různých náboženských tradic. Byla konstatována pluriformita předmětu bádání (různé podoby náboženské zkušenosti) a pluriformita přístupů (týž předmět lze zkoumat z pohledu religionistiky i teologie náboženství). Scarvaglieri připomněl dva základní sociologické přístupy k definici náboženství: Durkheimův substanciální a Weberův funkční pohled na náboženství. Fabris doporučil metodologicky vyjít od porozumění jednotlivých náboženství v celku dějin spásy. Fuss načrtl pojetí náboženství v hinduismu a buddhismu, Lee charakterizoval taoistické a konfuciánské pojetí náboženství, Pirone představil sebepojetí islámu jakožto Bohem vyvoleného náboženství.

Poslední přípravné setkání interdisciplinárního charakteru před zahájením národního kongresu ATI se uskutečnilo v Neapoli ve dnech **20.-22. března 1997** s názvem *Religione e religioni. Metodologie e prospettive ermeneutiche*.⁴¹ Mělo být jakousi bezprostřední syntézou dosavadní práce. Právě zde byla stanovena čtyři základní témata, která měla být následně reflektována: 1. problém definice předmětu a užití pojmu náboženství, 2. multidisciplinarita přístupů k náboženskému fenoménu, 3. téma pluralismu a dialogu, 4. téma role křesťanství v současné společnosti.

Bylo konstatováno, že přetrvává potřeba nalezení obecného pojmu, ale dosavadní výsledky jsou dosud obtížně aplikovatelné na konkrétní kulturní oblasti a náboženské zkušenosti odlišné od zkušenosti křesťanství v tzv. „západní“ kultuře. Zůstává problémem, jak metodologicky využít přínosu různých disciplín, které se náboženstvím zabývají, a také jak smířit specifika jednotlivých náboženských zkušeností v dějinách s jejich nárokem na univerzalitu a pravdu (platí zejména pro křesťanství). Fabris doporučil odklon od modelu exkluzivismus-inkluzivismus-pluralismus a přistoupit k řešení otázek náboženského pluralismu z hlediska christologického prostřednictví ve spáse.

1.3 16. národní kongres Italské teologické asociace

Cílem kongresu bylo představit různé perspektivy a nikoliv nabídnout řešení problémů, které (v Itálii teprve nedávno zahájená) spolupráce teologie s religionistikou

⁴¹ Publikováno jako sborník LORIZIO Giuseppe (ed.): *Religione e religioni. Metodologie e prospettive ermeneutiche*, Padova: Messaggero, 1998.

přináší. Jedním z dílčích výsledků bylo nalezení námětu pro příští kongres: bylo doporučeno věnovat se tématu spásy s ohledem na nové podněty z oblasti religionistiky a s důkladněji zpracovanou christologií, jíž se národní kongres v Troině dotkl jen letmo.

Akta kongresu byla publikována v samostatném sborníku připraveném Mauriziem Aliottou, pod názvem *Cristianesimo, religione, religioni. Unità e pluralismo dell'esperienza di Dio alle soglie del terzo millennio*.⁴² Pokusme se souhrně představit příspěvky, které obsahují prvky důležité pro hledání metody teologie náboženství.

Úvodní studie Piera Cody shrnula dějiny bádání vztahu křesťanství k ostatním náboženstvím. Podnět k obnově zájmu italských teologů o náboženství podle Cody⁴³ dala mj. religionistika (vztah teologie a religionistiky byl tématem symposia v Tridentu už r. 1981, výsledky byly publikovány ve sborníku *Le science della religione oggi* (uspoř. L. Sartori, Bologna 1983) a v neposlední řadě i proměna fenoménu náboženství v postmoderní době (věnovalo se mu v r. 1992 např. milánské symposium *Cristianesimo e religione*⁴⁴). Lze sice konstatovat jisté zpoždění italského bádání oproti Velké Británii, Německu, Francii nebo USA, nicméně spolupráce mezi teologií a religionistikou byla povolna ustavena a postupně došlo k překonání prvotní averze obou interpretačních tradic.⁴⁵ Jako konfliktní byl původně individuován střet jejich dvou základních přístupů, které se zdály v opozici: kritického (spíše religionistického) *erklären* a fenomenologicko-hermeneutického (teologického) *verstehen*. Postupná akceptace různosti přístupů a plurality ze strany teologie vedla mj. k většímu respektu vůči metodologické autonomii jiných disciplín zkoumajících náboženství, uznání existenciální a kulturní originality náboženské zkušenosti jiných kulturních tradic a zdá se, že byl také lépe specifikován formální předmět teologie náboženství a její metoda. Coda ve svém příspěvku rozlišuje křesťanství jako jedinečný a dějinně vymezený fenomén a náboženství jako antropologický fenomén v pluralitě jeho historicko-kulturních výrazů.

V témže příspěvku Coda vymezuje pět základních tematik, s nimiž se musí teologie náboženství vypořádat: první z nich je jednota a pluralismus ve zkušenosti Boha. Křesťanství mezi vírou a náboženstvím je další téma, které vyžaduje pozornost teologie náboženství. Identita křesťanství, jak známo, se definuje ve vztahu k jeho základu (události Krista) - avšak je třeba uvážít také sebepojetí křesťanství ve vztahu k ostatním náboženstvím. Podle Cody nejde o čistě teoretický problém, jeho aktuálnost je totiž daná

⁴² ALIOTTA Maurizio (ed.): *Cristianesimo, religione, religioni. Unità e pluralismo dell'esperienza di Dio alle soglie del terzo millennio*. Cinisello Balsamo: Edizioni Paoline, 1999.

⁴³ CODA Piero: Significato e obiettivo di un percorso di ricerca, in tamtéž 17–42.

⁴⁴ Viz sborník *Cristianesimo, Religione e Religioni*, Milano: Glossa, 1993.

⁴⁵ Coda cituje názor, podle něhož religionistika vzniká když se křesťanství dostalo do teoretické i praktické krize a přestalo být garantem symbolického řádu společnosti. Srov. CODA: Significato e obiettivo, tamtéž 21.

problematizací křesťanské identity v moderní a postmoderní době, kde křesťanství ztratilo ve společnosti roli *civil religion*. A to přesto, že samo (vědomě či nevědomě) napomohlo autonomii jednotlivých sfér „pozemských skutečností“, a přesto, že charakteristikou náboženství je právě jeho schopnost být „strukturním a informačním centrem různých oblastí osobní i sociální existence“.⁴⁶ Jestliže tedy dnes konstatujeme nefunkčnost křesťanství jako *civil religion*, zdá se namísto otázky, zda by nestálo zato namísto pokusů o návrat ke stavu, kde autonomie pozemských skutečností prostě nebyla uznávána, vynaložit více energie na hledání nové sociální role křesťanství a náboženství vůbec.⁴⁷ Z hlediska dějin náboženství zabývat se náboženským pluralismem znamená zkoumat písemná svědectví, která zachycují náboženskou zkušenost jednotlivých tradic a studovat způsoby, jimž v nich bylo a je božské zachyceno.⁴⁸

Téma pluralismu ve zkoumání fenomenologie náboženství předpokládá pojetí náboženství jako dynamické inkulturace transcendentní zkušenosti v dějinách, etice a ritualitě určitého společenství. Náboženství je tedy vnímáno jako událost a zároveň interpretace světa podle určitého aktuálně platného či sdíleného kulturního paradigmatu. Toto téma rozvedl ve svém příspěvku Michael Fuss.⁴⁹ Nelze podle něj pominout ani procesuální charakter zkušenosti Boha (tj. mluvíme o duchovních „cestách“ k pochopení a sebezpochopení) a otázku autentické existence člověka, anticipované v imanenci všedního s introspekci do složitosti jediné skutečnosti, která uvádí na práh spásy. Přitom se jeví důležité zanechat lpění na sobě a přijmout své bytí/existenci jako nezištný dar, neklást překážky. Všechny tyto prvky definující náboženství předpokládají větší dynamičnost oproti klasickému západnímu metafyzickému modelu a zdají se nabízet možné prvky setkání mezi Východem a Západem, i přes konstatovanou rozdílnou ontologii východu.⁵⁰

Antonelli se pokusil o docenění antropologického subjektu a jeho propojení se subjektem teologickým.⁵¹ Tento milánský fundamentální teolog vychází z klasické dichotomie mezi náboženstvím a vírou, chce ukázat, v jakém smyslu se křesťanská víra (při vší své transcenci) rozvíjí a nutně se vyjadřuje jako náboženství a sdílí s ostatními náboženstvími základní náboženskou zkušenost člověka.

⁴⁶ CODA: Significato e obiettivo 36.

⁴⁷ Tamtéž.

⁴⁸ Jako hlavní typy pojetí božství se jeví koncepce nejvyšší bytosti, nebo různé polyteistické či monoteistické koncepce a přechodné formy jako panteismus, henoteismus, dualismus – souhrn viz např. FILORAMO Giovanni: Unità e pluralismo della forme dell'esperienza di Dio nella prospettiva della storia delle religioni, in ALIOTTA 1999: 43–60. Podle Filorama je specifikem současné religiozity alternativní obraz Boha s některými gnostickými rysy, srov. tamtéž 60.

⁴⁹ Srv. FUSS Michael: Unità e pluralismo delle forme dell'esperienza di Dio. Nella prospettiva della fenomenologia delle religioni, tamtéž 61-80.

⁵⁰ Srv. FUSS: Unità e pluralità 83.

⁵¹ Viz dále podkapitola věnovaná předmětu a metodě teologie náboženství, tak jak ji uchopila italská katolická teologie posledního desetiletí.

Pluralismus náboženských cest byl tedy během kongresu nahlížen pozitivně, neboť pluralismus vyjadřuje Boží cestu k člověku, která tíhne k vyvrcholení v Ježíši Kristu a probouzí a podněcuje cestu lidstva k Bohu. Proto se jeví podnětné téma trvalé Boží smlouvy s Izraelem jako modelu pro odvození poněkud univerzálnější teologie náboženství, která má být nutně spojena s dogmatikou (neboť korektní uchopení tématu předpokládá vstup na pole trinitární teologie a relacónální christologie). Pravdy víry vyjádřené chalcedonskou dogmatickou definicí, která k nám dospěla v podobě jazykového vyjádření o hypostatické unii Logu, který se stal tělem, s jeho božskou a lidskou přirozeností, je tedy třeba znovu pojmut a prohloubit. Vedle toho dosud schází ucelenější zpracování pneumatologického prvku v teologii náboženství⁵² a nové eklesiologické pojetí plurality náboženských tradic. Zdá se také nutné reflektovat lépe pojetí spásy v jednotlivých náboženstvích.⁵³

V průběhu kongresu se objevovala opakovaně dvě důležitá témata: vztah antropologie-teologie a vztah christologické identity křesťanské víry vzhledem k identitě ostatních náboženství.⁵⁴ U mnoha přispívajících se objevil také požadavek budoucí větší interdisciplinarity/transdisciplinarity při bádání o náboženství, zejména na spolupráci teologů s religionisty a se znalci kulturních a náboženských tradic jednotlivých oblastí.

Metodologicky zůstalo nedořešeno propojení dějinného a ontologického prvku, včlenění antropologického předporozumění do teologické reflexe a téma objektivit zjevení a christologické události.⁵⁵ Jak jsme již zmínili, epistemologické příspěvky (Filoramo, Fuss, Rizzi) poukázaly na vhodnost kombinování historicko-komparativního přístupu s fenomenologickou a hermeneutickou perspektivou s důrazem na antropologický subjekt, jeho sociokulturní procesualitu a s důrazem na ontologickou intencionalitu náboženské zkušenosti. Podle Cody ovšem právě tato metodologická volba poskytla málo prostoru pro teologické zdůvodnění jedinečnosti christologické události, a to i při uznání oprávněnosti Rizziho připomínky, že teologické má být zprostředkováno fenomenologicko-hermeneutickým čtením. Tento přístup ovšem vyžaduje teologickou

⁵² Na tuto linii se pokusí znova upozornit např. Canobbio ve své studii CANOBBIO Giacomo: *Verbo eterno e salvezza storica. A proposito di alcuni orientamenti della recente teologia delle religioni*, in CANOBBIO Giacomo, DALLA VECCHIA Flavio: *La Parola e le parole*, Brescia: Morcelliana, 2003, 211–241.

⁵³ Srov. CODA: *Conclusioni* in ALIOTTA 1999, 251–265.

⁵⁴ Srov. CODA: *tamtéž*.

⁵⁵ I když P. Cody v závěrečném shrnutí navrhuje řešit právě od christologického východiska, k němuž je vše vztaheno, jedná se však pouze o návrh další cesty (podobně Adriano Fabris in LORIZIO Giuseppe (ed.): *Religione e religioni. Metodologie e prospettive ermeneutiche*, Padova: Messaggero, 1998, viz zde s. 18).

referenci, jinak zůstává torzovitý, protože mu schází veritativně-axiologické porozumění.⁵⁶ Kongres také nedospěl ke shodě ohledně definice konceptu náboženství.

Přestože byl kongres v zásadě hodnocen jako velmi přínosný,⁵⁷ brzy po jeho skončení se vynořilo několik studií reflektujících jeho další limity. J. Dupuis poznamenal, že příspěvek Filorama a Fusse, kteří se zabývali jednotou a pluralitou forem náboženské zkušenosti z pohledu dějin náboženství a fenomenologie náboženství, mohl jít hlouběji a ukázat i hluboké vkořenění křesťanství do náboženských dějin lidstva. Skutečně teologické reflexi se podle něj věnoval až Mario Antonelli ve studii o sebepojetí křesťanství mezi vírou a náboženstvím. Zpracování christologického tématu jedinečnosti a univerzality Ježíše Krista v kontextu náboženského pluralismu se nachází prakticky až v příspěvku Angela Amata, ale ani z jeho vystoupení, podle Dupuisse, dosud nelze vyvodit tolik potřebné základní teologické principy pro probíhající mezináboženský dialog.⁵⁸

Kongres zřejmě také rozptýlil poslední pochyby ohledně nutnosti spolupráce mezi teologickými a neteologickými obory také v oblasti metodologie, zdá se však, že dosud teologický postup v pluralitním kontextu jen málo ovlivnila již existující praxe mezináboženského dialogu, jejíž zapojení je nyní také vyžadováno. Také se zdá, že tu chybí teologické uchopení zmiňovaného „hermeneutického kruhu“ mezi současnou konkrétní zkušeností mezináboženského dialogu a prameny zjevení. „Nemohla by teologická reflexe Italské teologické asociace více čerpat z praxe mezináboženského dialogu?“, ptá se Dupuis.⁵⁹ Některé otázky byly zcela odloženy, např. formulace výlučnosti křesťanství v relacionální perspektivě, Dupuis navrhuje k další reflexi kategorii Kristovy „symbolické mediace“ tajemství spásy v ostatních náboženských tradicích, byla vznesena také otázka o případně vnějškovosti striktně teologických kritérií aplikovaných na bádání o ostatních náboženských tradicích.⁶⁰

1.4 Sborníky a další publikační aktivity k tématu

Ještě téhož roku (29.-31.12. 1997) se z iniciativy Italské teologické asociace v Římě uskutečnilo studijní setkání pro vyučující dogmatické teologie, které se, jak vyplývá ze samotného názvu *Monoteismo cristiano e monoteismi*, omezilo na tematiku monoteismu

⁵⁶ CODA: *Conclusioni*, 254.

⁵⁷ Srov. CANOBBIO Giacomo: Prospettive di lavoro dopo il XVI Congresso, in: *RdT* 6 (1997), 829–830; DUPUIS: Una sinfonia incompiuta, tamtéž 831–833.

⁵⁸ DUPUIS: tamtéž 831.

⁵⁹ Srov. DUPUIS: tamtéž 832.

⁶⁰ Srov. DUPUIS: tamtéž 833.

ve třech velkých monoteistických tradicích: židovství, křesťanství a islámu. Příspěvky byly publikovány ve stejnojmenném sborníku editovaném v Římě působícím ekleziologem Giovannim Cereti.⁶¹

Jak v úvodní studii konstatuje editor svazku, dialog a setkání s ostatními náboženstvími vyprovokoval mj. otázku po nesamozřejmosti monoteismu. Křesťanská teologie pocítila potřebu znova představit „přednosti“ monoteismu, jenž se po staletích křesťanství opět nezdá tak samozřejmý a evidentní. Antonelli ve svém příspěvku⁶² upozornil na krizi západní kultury ohledně ideje Boha a praktickou irrelevantnost trinitární nauky, která ve své současné podobě zřejmě potřebuje najít „novou ontologii“, jež by účinněji představila originalitu křesťanského monoteismu. Doporučuje přitom vyjít z originální komunijní identity Boha.⁶³ G. L. Prato přiblížil aktuální bádání o židovském biblickém monoteismu, s následnou otázkou, zda konstatování přítomnosti teoretického monoteismu až s vlivem řecké filozofie (Mdr 13-15) nevede k pochybám, zda tedy monoteismus je záležitost historického vývoje náboženského fenoménu či výsledek filozofické spekulace o Boží povaze. Po Fabrisově příspěvku o „Bohu Ježíšově“,⁶⁴ se teoložka Lea Sestieri věnuje židovskému postbiblickému monoteismu a Maurice Borrmans načrtává obraz islámského monoteismu v konfrontaci s křesťanskou trinitární naukou.⁶⁵ Svazek uzavírá studie Antonia Staglianò o dopadu židovského a islámského monoteismu na křesťanskou teologickou reflexi.⁶⁶

Téma liturgie, rituálu, na které upozornil Giampiero Bof v rámci přípravné konference v Pise na závěr r. 1996, bylo nakonec zpracováno v samostatném sborníku *Teologia delle religioni e liturgia*, připraveném pro edici *Caro salutis cardo* padovského Institutu pastorální liturgie sv. Justiny.⁶⁷ Jednotlivé tituly této edice mají nabízet teologicky reflektované podněty k vědomějšímu prožívání a slavení tajemství křesťanské víry. Tento svazek, který připravil milánský systematický teolog Sergio Ubbiali, obsahuje příspěvky religionistů a teologů jako Sabino Acquaviva, P. Antes, Aldo Natale Terrin, Jacques Dupuis, Carlo Saccone, Andrea Grillo, Giuseppe Lorzio a Giuseppe Pittau. První část

⁶¹ CERETI Giovanni (ed.): *Monoteismo cristiano e monoteismi*, Atti del VIII Corso di Aggiornamento, Roma 29-31 dicembre 1997, Cinisello Balsamo: San Paolo, 2001.

⁶² ANTONELLI Mario: Il monoteismo trinitario di fronte alle sfide di altre fedi monoteistiche: tentativi recenti di ripensamento in: *ibid.* 15–35.

⁶³ kde *esse ad* je konstitutivní součástí identity. Srov. tamtéž 35.

⁶⁴ FABRIS Rinaldo: Il Dio di Gesù e il Gesù di Dio: monoteismo ebraico e identificazione di Gesù in rapporto a Dio nel Nuovo Testamento, tamtéž, 67–86.

⁶⁵ SESTIERI Lea: Il monoteismo ebraico postbiblico di fronte alla dottrina trinitaria cristiana, tamtéž, 87–100; BORRMANS Maurice: Il monoteismo islamico e l'immagine trinitaria di Dio, tamtéž, 101–120.

⁶⁶ STAGLIANO Antonio: Le sfide dei monoteismi per il ripensamento della dottrina trinitaria: prospettive sistematiche, tamtéž 121–151.

⁶⁷ UBBIALI Sergio (ed.): *Teologia delle religioni e liturgia*. Padova: Messaggero, 2001.

sborníku obsahuje především religionistický pohled na přítomnost náboženského fenoménu v současné společnosti,⁶⁸ druhá část chce být specificky teologická: Pittau⁶⁹ představuje obecně problém teologie náboženství a liturgie, Dupuis rozvíjí témata teologického základu mezináboženského dialogu a modlitby, k níž dialog vede.⁷⁰ Lorizio se pokouší nabídnout „fundativně-kontextuální model“ fundamentální teologie, který zohledňuje také teologii svátostí,⁷¹ sakramentální teolog a liturgik Andrea Grillo rozebírá kategorii prostřednictví a aplikuje ji na náboženský kult.⁷² Sborník uzavírá studie S. Ubbialiho, která se vrací k tématu zkušenosti jednoty a mnohosti v křesťanství i v ostatních náboženstvích.⁷³

V r. 2001 vydala Papežská univerzita v Lateránu sborník studií s názvem *Unicità e universalità di Gesù Cristo. In dialogo con le religioni*,⁷⁴ který edičně připravil jeden z jejích dogmatických teologů Massimo Serretti. Účelem bylo prohloubit teoretické předpoklady teologie zabývající se pluralitou náboženství a vycházet přitom implikací, které s sebou nese důraz na jedinečnost a univerzalitu christologického prostřednictví. Musí být toto základní křesťanské přesvědčení nutně zdrojem konfliktu s ostatními náboženskými identitami?, ptají se v předmluvě Bordoni a Serretti.⁷⁵ Metodologicky většina prací kritizuje pluralistické pojetí vztahu k ostatním náboženstvím a snaží se vrátit k otázce pravdivosti. Jednotlivé příspěvky tak mají nestejnou úroveň podle toho, nakolik se odváží vykročit za tuto snadnou kritiku přejímající klasickou argumentaci učitelského úřadu (tak A. Scola, W. Kasper, jehož příspěvek nabízí přehled o reflexi problému jednoty a jedinečnosti v dějinách křesťanské věrouky).⁷⁶ Pozoruhodný je zejména text G. L. Müllera o epistemologickém základu teologie náboženství, který autor opírá především o

⁶⁸ ACQUAVIVA Sabino: Nuova civiltà, esperienza religiosa e pluralismi, tamtéž 23–41; ANTES Peter: Il cristianesimo nel contesto delle altre religioni. Questioni religiose e politiche, tamtéž, 42–50; TERRIN Aldo Natale: Lo studio delle religioni in Italia: alcuni dati e alcune riflessioni metodologiche, tamtéž, 51–71; TÝŽ: Scienza delle religioni o teologia? Le consegne del XX secolo e la sfida del futuro, tamtéž, 99–112; SACCONE Carlo: L'islam e le sue scritture sacre di fronte alle altre religioni, tamtéž 73–98.

⁶⁹ PITTAU Giuseppe: Teologia delle religioni e liturgia, tamtéž, 157–169.

⁷⁰ DUPUIS Jacques: Comunione e condivisione nel dialogo interreligioso: la fede personale e l'esperienza dell'altro, tamtéž, 170–194.

⁷¹ LORIZIO Giuseppe: Religione/religion in prospettiva teologico-fondamentale, tamtéž, 195–234.

⁷² GRILLO Andrea: La mediazione e il rito. Grandezza e limiti di una categoria cristologia e religiosa, tamtéž, 235–268. V závěru příspěvku vyzývá k odvratu od „politické“ konotace termínu náboženství, jež podle něj brání ve skutečně plodné konfrontaci víry a rozumu. K tématu viz podkapitulu této práce Jak se křesťanství stalo náboženstvím.

⁷³ UBBIALI Sergio: L'originale e il molteplice. L'esperienza della religione e il confronto attorno all'umanità degli uomini, tamtéž, 269–328.

⁷⁴ SERRETTI Massimo (ed.): *Unicità e universalità di Gesù Cristo. In dialogo con le religioni*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2002.

⁷⁵ Srov. tamtéž 7.

⁷⁶ Srov. SCOLA Angelo: Libertà, verità e salvezza, tamtéž, 11–16; KASPER Walter: Unicità e universalità di Gesù Cristo, tamtéž 17–33.

fundamentální teologii (rozlišuje teologii Božího zjevení a lidská náboženství), jeho větší část je však především další variací na populární kritiku pluralistických koncepcí a stavu soudobé společnosti. Jisté apologii starších pojetí a výrazně protipluralistnímu tónu se nevyhnul ve svém příspěvku *La cristologia odierna di fronte alla questione della verità* ani Marcello Bordoni.⁷⁷ Nelze ovšem upřít snahu zpracovat téma tentokrát specificky teologicko-dogmatickým přístupem, jehož nedostatek byl vnímán na kongresu ATI v Troině a přitom využít poznatků soudobého religionistického bádání, jak se ukazuje např. na příspěvcích hostujících německých teologů M. Schulze (Mnichov) a K.-H. Menkeho (Bonn).⁷⁸

Fundamentální teolog Mariano Crociata z palermské teologické fakulty se stal v posledních letech promotorem a editorem významné ediční řady sborníků věnovaných teologii náboženství. Od r. 2000 tak byly postupně publikovány (nejdříve v nakladatelství *Paoline*, později v edici *Teologia*⁷⁹ nakladatelství *Città Nuova* vedené P. Codou) teologické studie nejprve o christologických aspektech teologie náboženství: *Gesù Cristo e l'unicità della mediazione* (2000),⁸⁰ poté rekapitulující a epistemologicky orientovaný soubor prací *Teologia delle religioni. Bilanci e prospettive* (2001),⁸¹ o rok později sborník věnovaný tématu utrpení v monoteistických náboženství *Il Crocifisso e le religioni. Compassione di Dio e sofferenza dell'uomo nelle religioni monoteiste*. (2002).⁸² Také následující dva sborníky se vrací k monoteistickým náboženstvím, první konfrontaci křesťanské nauky o Bohu a ostatních monoteistických náboženství *Il Dio di Gesù Cristo e i monoteismi*. (2003),⁸³ druhý se zabývá jejich antropologií *L'uomo al cospetto di Dio. La condizione creaturale nelle religioni monoteiste* (2004).⁸⁴ Poslední sborník, o kterém se

⁷⁷ BORDONI Marcello: *La cristologia odierna di fronte alla questione della verità*, tamtéž 65–112.

⁷⁸ Srov. SCHULZ Michael: *La questione cruciale della teologia delle religioni pluralistica: Dio è uno, è solamente uno anche il mediatore?*, tamtéž, 187–228; MENKE Karl-Heinz: *Gesù Cristo: l'assoluto nella storia? La questione circa il significato universale di un fatto storico*, tamtéž, 2292–61.

⁷⁹ Nejde o jediné publikace v této řadě se vztahem k teologii náboženství, nezpracovávají ovšem otázku metody tohoto oboru, srov. např. MOLINARO Aniceto, ALES BELLO Angela (ed.): *Fondamento e fondamentalismi. Filosofia teologia religioni*. Roma: Città Nuova, 2004; DI PILATO Vincenzo: *All'incontro con Dio. In dialogo con la teologia di Hans Waldenfels*. Roma: Città Nuova, 2006.

⁸⁰ CROCIATA Mariano (ed.): *Gesù Cristo e l'unicità della mediazione*, Milano: Paoline, 2000.

⁸¹ CROCIATA Mariano (ed.): *Teologia delle religioni. Bilanci e prospettive*. Milano: Paoline, 2001.

⁸² CODA Piero, CROCIATA Mariano (ed.): *Il Crocifisso e le religioni. Compassione di Dio e sofferenza dell'uomo nelle religioni monoteiste*. Roma: Città Nuova, 2002.

⁸³ CROCIATA Mariano (ed.): *Il Dio di Gesù Cristo e i monoteismi*. Roma: Città Nuova, 2003.

⁸⁴ CROCIATA Mariano (ed.): *L'uomo al cospetto di Dio. La condizione creaturale nelle religioni monoteiste*. Roma: Città Nuova, 2004.

zde chceme zmínit se opět vrací k tématu metodologie oboru *Teologia delle religioni. La questione del metodo* (2006).⁸⁵

S jednotlivými signifikantními výsledky bádání, které uvedené sborníky této řady přinášejí, se blíže seznámíme v další kapitole této práce, nyní si dovolíme představit jako celek především ty, které mají explicitně epistemologické zaměření.

Jedná se především o sborník *Teologia delle religioni. Bilanci e prospettive* z r. 2001.⁸⁶ Je strukturován do čtyř částí: Dějiny, Staré a nové kontexty, Metodologické rozdíly a Statut. První část obsahuje studii Giacomina Cannobbio o vývoji zájmu katolické teologie o světová náboženství během dvacátého století.⁸⁷ Druhá část sborníku se snaží postihnout přínos teologů jednotlivých kulturních oblastí, v nichž probíhá teologická reflexe o náboženství. Vedle tradičních evropských kulturních okruhů jako je francouzská, anglosaská, španělská nebo německá teologie⁸⁸ jsou prezentovány výsledky bádání z oblastí, kde jednotlivá velká světová náboženství vznikala: jihoasijskou teologii představuje Felix A. Machado,⁸⁹ Jae-suk Lee⁹⁰ teologii Dálného Východu a Juvénal Ilunga Muya⁹¹ teologii afrického kontinentu. Třetí část sborníku se zabývá především rozdíly mezi religionistickým přístupem a tzv. biblickou teologií náboženství⁹² a možnou spoluprací mezi teologií a antropologií náboženství.⁹³ Poslední část sborníku je vyhrazena návrhu možného epistemologického statutu teologie náboženství z pera M. Crociaty. Samotným uspořádáním chce sborník poukázat na základní prvky, které se mají stát základem k promýšlení oboru teologie náboženství, tak, aby odpovídal požadavkům současné kulturní situace.

Až do konce 90. let 20. století se většina prací zaměřuje širěji na vztah křesťanství a ostatních náboženství a to spíše z hlediska mezináboženského dialogu, jen málo prací se

⁸⁵ CROCIATA Mariano (ed.): *Teologia delle religioni. La questione del metodo*. Roma: Città Nuova, 2006. V r. 2007 vyšel následně sborník věnovaný vztahu islámu a křesťanství: CROCIATA Mariano (ed.): *Per un discernimento cristiano sull'islam. Storia e teologia*. Roma: Città Nuova, 2007.

⁸⁶ Viz pozn. 73.

⁸⁷ Srov. CANOBBIO Giacomo: L'emergere dell'interesse per le religioni nella teologia cattolica del novecento, in Crociata (2001), 15–55. Její obsah jsme přiblížili v úvodu této kapitoly.

⁸⁸ Srov. AVELINE Jean-Marc: Il contributo francese alla teologia delle religioni, tamtéž, 59–79; FARUGGIA Joseph: La sfida del pluralismo religioso contemporaneo alla teologia cristiana nel contesto anglosassone, tamtéž, 80–104; GÄDE Gerhard: Da Ernst Troeltsch a Hans Küng. Un itinerario teologico tedesco, tamtéž, 105–129; PIÉ NINOT Salvador: La “cosmoreligione” di Raimundo Panikkar. Una proposta di teologia delle religioni, tamtéž; 130–152.

⁸⁹ MACHADO, Felix A.: Diventare un'autentica Chiesa locale: fare teologia nell'Asia del Sud, tamtéž, 153–188.

⁹⁰ LEE Jae-suk: La teologia dell'armonia nell'Estremo Oriente, tamtéž, 189–231.

⁹¹ ILUNGA MUYA Juvénal: L'esperienza religiosa africana come luogo teologico, tamtéž, 232–254.

⁹² Srv. BELLIA Giuseppe: Una teologia biblica delle religioni? in CROCIATA 2001, 284–322.

⁹³ FUSS Michael: “Pellegrina fra pellegrini”. La reciproca diakonia di teologia e antropologia delle religioni, tamtéž, 257–283.

zabývá výhradně epistemologickým statutem teologie náboženství.⁹⁴ Studie Mariana Crociaty,⁹⁵ která uzavírá sborník *Teologia delle religioni* z r. 2001, je jedním z prvních významných pokusů o přehlednou systematizaci dosavadního úsilí, která nezůstává u pouhé sumarizace již dosažených.⁹⁶ Kromě zcela zjevné snahy vykročit ze klasifikačního schématu ekkluzivismus-inkluzivismus-pluralismus, je pro celý sborník příznačné úsilí najít rovnováhu mezi intrateologickým aspektem teologie náboženství a jejími přesahy jakožto interreligiózní disciplíny.

Než představíme dosud poslední a zřejmě nejvýznamnější sborník věnovaný epistemologii oboru z r. 2006, připomeňme ještě soubor textů, který editorsky připravil Maurizio Gronchi a jež vyšel pod názvem *La salvezza degli altri. Soteriologia e religioni*, který je přepracovaným souborem příspěvků, které zazněly na dalším, čtrnáctém *corso di Aggiornamento*, v Římě 29.-31. prosince 2003.⁹⁷ Přestože titul se zdá odkazovat především na soteriologické téma, obsahuje několik zásadních příspěvků, které analyzujeme v druhé části této práce, protože se týkají také specifických epistemologických otázek. Vznik této práce byl podmíněn potřebou podstoupit od otázky po pluralismu, která se zdála již dostatečně reflektovaná.⁹⁸ Po představení klasického tématu „salus infidelium“ (Ilaria Morali⁹⁹), je větší část svazku věnována studiím, které přibližují porozumění soteriologické tematice u velkých světových náboženství (židovství, islám, hinduismus)¹⁰⁰ a v nové religiozitě typu hnutí New Age (M. Fuss).¹⁰¹ Vedle historického exkurzu Morali se jeví

⁹⁴ Je tu samozřejmě zásadní Dupuisovo *Verso una teologia del pluralismo religioso*, jiným pokusem o systematické zpracování a vymezení epistemologického statutu je M. DHAVAMONY (činí tak ovšem jen velmi stručně v předmluvě k DHAVAMONY Mariasusai: *Teologia delle religioni*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 1997, 5-13.) - ostatní příspěvky zmíněné v posledním sborníku k tématu publikovaném nakladatelstvím Città Nuova jsou novějšího data.

⁹⁵ CROCIATA Mariano: Per uno statuto della teologia delle religioni, in CROCIATA 2001, 325–370.

⁹⁶ Obsah a hodnocení Crociatovy studie z r. 2001 viz třetí kapitola této práce.

⁹⁷ GRONCHI Maurizio (ed.): *La salvezza degli altri. Soteriologia e religioni*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2004.

⁹⁸ Viz FABRIS Adriano, GRONCHI Maurizio (ed.): *Il pluralismo religioso. Una prospettiva interdisciplinare*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 1998; ALIOTTA Maurizio (ed.): *Cristianesimo, religione, religioni. Unità e pluralismo dell'esperienza di Dio alle soglie del terzo millennio*. Cinisello Balsamo: Edizioni Paoline, 1999; CODA Piero (ed.): *L'unico e i molti. La salvezza in Gesù Cristo e la sfida del pluralismo*. Roma: Pontificia università Lateranense - Mursia, 1997; CROCIATA Mariano: Verso quale teologia cristiana del pluralismo religioso, in *Ho Theologos* 16 (1998) 1, 87–116; DUPUIS Jacques: *Verso una teologia del pluralismo religioso*, Brescia: Queriniana, ³2000.

⁹⁹ Srov. MORALI Ilaria: *Salus infidelium: sondaggio storico su un tema classico*, in M. gronchi (ed.), *La salvezza degli altri. Soteriologia e religioni*. San Paolo, Cinisello Balsamo 2004, 23–50.

¹⁰⁰ Srov. RIZZI Giovanni: L'evoluzione del rapporto fede e salvezza degli altri tra Antico e Nuovo Testamento, tamtéž, 51–102; RIZZARDI Giuseppe: La salvezza degli „altri“ nell'Islam 157–178; BRENA Gian Luigi: Salvezza nell'induismo, tamtéž, 179–187.

¹⁰¹ FUSS Michael: La salvezza negli orientamenti conflittuali; TÝŽ: Il benessere come salvezza nel New Age, tamtéž, 189–204, 205–216. Fussův příspěvek ovšem dospívá k předpokládaně negativním závěrům jak ohledně rysů soudobé společnosti, tak ohledně soteriologických představ spojovaných s novou religiozitou typu New Age. Konstatuje velký nárůst zájmu o nová náboženská hnutí v západní společnosti, aniž by si

nejvýznamnější příspěvek M. Crociaty, který představuje jednotlivá klasická paradigmatu přístupu k náboženstvím ze strany křesťanské teologické reflexe i nové tendence, které klasifikuje do tří základních linií jako christologicko-trinitární přístupy, teologicko-fundamentální přístupy a přístupy etické a eschatologické.¹⁰²

V úvodu posledního sborníku z r. 2006 věnovaného specificky metodě v teologii náboženství, *Teologia delle religioni. Questione del metodo*¹⁰³ sicilský fundamentální teolog Mariano Crociata zmiňuje, že stále ještě neexistuje mnoho prací, které by se výslovně zabývaly metodou teologie náboženství.¹⁰⁴ Toto nové zamyšlení je podle editora plodem studijního semináře, který se uskutečnil na teologické fakultě v Palermu v r. 2004 a je zatím posledním v ediční řadě připravené katedrou teologie náboženství téže univerzity.¹⁰⁵ Crociata připomíná, co již bylo zmíněno jinde: že obvykle je to sám předmět poznání, který vyžaduje adekvátní myšlenkový postup, abychom dospěli k pravdivému poznání. Metoda však předpokládá i určitý myšlenkový model, definici předmětu, kterým jsou náboženství v novém úhlu pohledu, který představuje současný kontext existující plurality náboženských tradic. Dnes již není pochyb o teologické relevanci problému, jde tedy o jeho recepci v minulosti i jak by měl být vnímán na základě základních teologických kritérií. Crociatův komplexní návrh metodologie oboru podává třetí kapitola této práce, zde zmiňme alespoň několik základních údajů o tomto souboru metodologických studií. Obsažené příspěvky jsou rozděleny do čtyř oddílů: první prezentuje *status questionis* s textem Massima Naro, který zkoumá výsledky aplikace různých metodologických přístupů k tématu plurality náboženství.

Druhý oddíl *Filosofia, science delle religioni, dialogo interreligioso* je prostorem ještě jednou vymezeným pro obory, jež s teologií úzce souvisí a které se zabývají náboženstvím jako dějinným, společenským a kulturním fenoménem. Spolupráce s religionistikou a příbuznými obory (tentokrát se počítá i s využitím mezináboženského dialogu, srov. Ubbialiho příspěvek) je sama o sobě metodologickou volbou, která

přítom kladl otázku, zda nevyjadřují potřeby, které současná tradiční náboženská scéna nebyla schopna pokrýt.

¹⁰² Viz závěr kapitoly 2.2 této práce o metodě, kde jsou uvedeny charakteristiky.

¹⁰³ CROCIATA Mariano (ed.): *Teologia delle religioni. La questione del metodo*. Roma: Città Nuova, 2006.

¹⁰⁴ Vedle již citovaných příspěvků zmiňuje Dhavamonyho *Interreligious Dialogue and Theological Method*, in PATH, 3 (2004) 1, 157–193 Gädeho studii „*Einseitig bezogen...*“ *Zur Methode der Theologie der Religionen*, in G. GÄDE (ed.), *Hören-Glauben-Denken Festschrift für Peter Knauer zur Vollendung seines 70^o Lebensjahres*, Münster: LIT Verlag 2005, 131–147.

¹⁰⁵ Cílem této katedry je podle Crociaty, vedoucího této katedry: «non è immediatamente la promozione del dialogo interreligioso, per quanto possa trovarvi un ambito rilevante di riscontro e di comunicazione, bensì l'elaborazione di una teologia delle religioni, secondo quanto la teologia stessa richiede nella nuova situazione storica e culturale determinata da un crescente e pervasivo pluralismo religioso.», cit. in <http://www.teologia.it/fati403.html> (31.3.2007).

naznačuje, že k porozumění problému je dobré využít všech dostupných a vědecky adekvátních nástrojů ještě dříve než se přistoupí k samotné teologické hermeneutice. Čtyři příspěvky této části aplikují čtyři odlišné epistemologické přístupy k dimenzi odlišnosti (alterity). Benátský filosof Carmelo Vigna rozvádí téma v souvislosti s dvěma psy intersubjektivního vztahu, jimž může být podezření či naopak důvěra vůči druhému.¹⁰⁶ Giuseppe Nicolacci se pokouší ilustrovat jeden důležitý filozoficko-morální aspekt současné debaty o náboženství, jímž je podle něj etický pluralismus.¹⁰⁷ Michael Fuss představuje koncept „dialogické teologie pohostinnosti“ a vize náboženství jako jedné „rodiny pravdy“.¹⁰⁸ Podle Sergia Ubbialiho je pro definici vztahu křesťanství a ostatních náboženství klíčová dialektika víra-náboženství. V pojetí náboženství jakožto aktuační pravdy a svobody, kterou je člověk, by pak bylo možné najít prostor pro dialog různých tradic.¹⁰⁹

Texty Giovanniho Rizziho, Giuseppeho Rizzardiho a Marcella di Tora¹¹⁰ ve třetí části sborníku se věnují sebepojetí židovství a islámu, jejich vztahu k ostatním náboženským tradicím a srovnání metodologického přístupu těchto velkých monoteistických tradic s křesťanskou teologií.

Poslední oddíl, *Modelli e proposte*, shrnuje několik příspěvků, které synteticky představují některé novější modely teoretického pojetí a metodologie v teologii náboženství. Geffré se vrací k dosud osvědčenému postupu při pojednávání vztahu křesťanství k ostatním náboženstvím, který vyzdvihává jedinečnost a dialogičnost křesťanství,¹¹¹ na který reaguje G. Gäde a reprodukuje zde ve zkrácené podobě svou teorii o problematizaci konceptu Zjevení a možnost aplikace převzetí paradigmatu vztahu církev-Izrael také na vztah křesťanství k ostatním náboženským tradicím.¹¹² Příspěvky Colzaniho,

¹⁰⁶ Alterita je tu pojata jako konstitutivní součást člověka, jako „originální intersubjektivita“, které zásadně určuje každý vztah k druhé osobě buď jako odmítnutí (podezření) či jako uznání (důvěra). Srov. VIGNA Carlo: Un altro come me. Sospetto e fiducia fra credenti, in: CROCIATA: 2006, 37–52.

¹⁰⁷ NICOLACCI Giuseppe: Il pluralismo come metodo della ragione. Tra filosofia e teologia, tamtéž, 53–69.

¹⁰⁸ FUSS Michael: Riconoscere, conservare, promuovere. Il rapporto tra teologia e scienze delle religioni a 40 anni dalla Nostra aetate, in: CROCIATA: 2006, 71–108.

¹⁰⁹ UBBIALI Sergio: Il dialogo interreligioso e la teologia delle religioni. La questione contemporanea, in: CROCIATA: 2006, 109–139.

¹¹⁰ RIZZI Giovanni: Bibbia e giudaismo nella fede ebraica, tamtéž, 143–166; RIZZARDI Giuseppe: Islam tra autocoscienza islamica ed islamologia cristiana, tamtéž, 167–211; DI TORA Marcello: Teologia delle religioni e islamologia. Osservazioni sulla relazione di Giuseppe Rizzardi, tamtéž, 203–211.

¹¹¹ Srov. GEFFRÉ Claude: Il mistero del pluralismo religioso nell'unico progetto di Dio. Fondamento biblico e teologico, tamtéž, 215–237.

¹¹² Srov. GÄDE Gerhard: Il primo passo metodologico. Una breve replica al contributo di Claude Geffré, tamtéž, 239–257; viz též GÄDE: La problematica del concetto di rivelazione come criterio epistemologico della teologia fondamentale delle religioni, in: *RdT* 48 (2007) 83–96.

Caltagironeho, Capizziho a především závěrečnou studii Mariana Crociaty budeme analyzovat v druhé a třetí kapitole této práce.¹¹³

Krom uvedených sborníků řada dílčích prací k tématu mnoha již zmíněných teologů byla publikována v odborných teologických časopisech jako *Rassegna di Teologia* vydávaná neapolskou teologickou fakultou, časopis sicilských teologů *Ho theologos*, kmenovém periodiku Papežské univerzity v Lateránu *Lateranum ad*.¹¹⁴

¹¹³ Caltagirone při tematizování vztahu antropologie a teologie, Capizziho v otázce pravdy a náboženství, Colzaniho kvůli jeho obecné definici v kapitole o metodě. Crociatovi je věnována celá třetí kapitola této práce.

¹¹⁴ Viz např. DI MAIO Andrea: Cristianesimo in dialogo con i non cristiani. Posizione ed elementi del problema in *Ricerche Teologiche* XVII (2006) 2, 365–399; RUSSO Adolfo: Laicità e pluralismo religioso in *RdT*, XLVII (2006) 1, 45–67; DRIGANI Andrea: Universalità dei diritti umani fra cultura e diritto delle religioni. Un convegno promosso dalla Facoltà di teologia di Lugano in *Vivens Homo*, XVI (2005) 2, 393–399; BORTOLIN Valerio: Interculturalità e religioni. Una riflessione filosofica in *Studia Patavina*, LIII (2005) 2, 455–488; MUCCI Giandomenico: I semi del Verbo. Gli elementi di verità nelle religioni non cristiane in *La civiltà cattolica*, CLV (2004) 3685, 47–53; GIBELLINI Rosino: La teologia di Karl Rahner nel contesto della teologia delle religioni in *Itinerarium*, XII (2004) 28, p. 19–32; PACE Enzo: Religioni e globalizzazione in *CredeOggi* XXIV (2004) 139, 47–55; CODA Piero: Per una spiritualità del dialogo tra le religioni in *Nuova Umanità*, XXV (2003) 6, 781–791; SALATIELLO Giorgia: Alcune note sull'esperienza religiosa in *Nuova Umanità*, XXV (2003) 5, 629–642; NANINI Riccardo: Raffaele Pettazoni e la fenomenologia della religione in *Studia Patavina*, L (2003) 2, 377–413; O'COLLINS Gerald: Christ and the Religions in *Gregorianum*, LXXXIV (2003) 2, 347–362; BUIONI Maurizio: Cristianesimo e religioni. In dialogo con Hans Urs Von Balthasar in *Firmana*, (2003) 1, 11–79; CHIARETTI Giuseppe: Le sfide pastorali del pluralismo religioso in *Convivium Assisiense*, V [nuova serie] (2003) 1, 187–209; NARO Massimo: Il Dio di Gesù Cristo e i monoteismi in *Rassegna di Teologia*, XLIII (2002) 5, 754–758; RACCA Daniele: Il dialogo interreligioso nel Magistero dopo il Concilio Vaticano II in *RdT*, XLIII (2002) 4, 511–537; DUPUIS Jacques: Abbiamo tutti lo stesso Dio in *CredeOggi*, XXII (2002) 129, 155–168; TERRIN Aldo Natale: Dio e gli dèi nelle religioni antiche. L'ante-predicativo e l'immemorabile della coscienza religiosa in *CredeOggi*, XXII (2002) 9–30; SCOGNAMIGLIO Edoardo: Religioni e ispirazioni in *Asprenas*, XLIX (2002) 3, 341–380; MARGHERI Filippo: Il rapporto tra le religioni e la salvezza dell'uomo in Nicola Cusano in *Vivens Homo*, XIII (2002) 2, p. 259–283; PACE Enzo: Violenza delle religioni? in *Firmana*, (2002) 1–2, 29–138; BOF Giampiero: La pretesa salvifica del cristianesimo in *Oecumenica Civitas*, II (2002) 1, p. 19–48; NARO Massimo: Per una teologia delle religioni a partire dal Crocifisso. Notizie sul Convegno di Palermo del 18–19 maggio 2001 in *Rassegna di Teologia*, XLII (2001) 5 744–752; METZ Johann Baptist: Il cristianesimo nel pluralismo delle religioni e delle culture in *Studia Patavina* XLVIII (2001) 2, 255–268; SARTORI Luigi: Compassione: religioni e politica. Considerazioni teologiche in *Studia Patavina*, XLVIII (2001) 2, 269–274; PACE Enzo: Il pluralismo religioso nella società europea: conflitti di valore e azione comunicativa in *Studia Patavina*, XLVIII (2001) 1, 49–62; TONIOLO Andrea: Teologia e multiculturalità in *Studia Patavina*, XLVIII (2001) 1, 75–82; DUCAY Antonio: Salvezza nel Logos o salvezza in Cristo? L'inseparabilità tra il Logos e Gesù nel contesto della teologia delle religioni in *Annales theologici*, XV (2001) 1, 257–281; GISPert SAUCH George: La teologia indiana dopo il Vaticano II in *Rassegna di Teologia*, XLII (2001) 1, 5–37; ROSANNA Enrica: Di quali e di quante religioni ha bisogno una società multiculturale?. Punto di vista socio-religioso in *Rivista di Scienze dell'Educazione*, XXXVIII (2000) 2, 235–25; CODA Piero: Dio e il luogo della sua presenza in *Nuova Umanità*, XXII (2000) 2, 135–145; GUGLIERMETTO Gianluigi: Pluralismo, ambiguità e postmoderno nella teologia di David Tracy in *Archivio Teologico Torinese*, VI (2000) 2, 136–155; TERRIN Aldo Natale: Il rapporto tra culture e il dialogo tra le religioni in *CredeOggi*, XX (2000) 1 15–28 Titolo numero monografico: Fede e inculturazione; MAZZILLO Giovanni: Nuove prospettive nel dialogo tra Cristianesimo ed altre religioni? in *Rivista di Scienze religiose*, XIV (2000) 1, 191–225; GISMONDI Gualberto: Annuncio e dialogo: religioni, scienze della religione, teologia in *Convivium Assisiense*, II [nuova serie] (2000) 1, 49–68; TESTAFERRI Francesco: Una breve riflessione sul significato di Rom 1,18–32 per la teologia delle religioni in *Convivium Assisiense*, II [nuova serie] (2000) 1, 31–48; WORLD CONFERENCE OF RELIGION AND PEACE : Religioni nel nuovo millennio in *Il Regno*, XLV (2000) 07, 254–264; TESTAFERRI Francesco: Cristianesimo Anonimo. Significato e pretese dell'intuizione di K. Rahner per la teologia del dialogo in *Convivium Assisiense*, I [nuova serie] (1999) 1, 39–69. Významnější budou analyzovány v následující kapitole.

Na závěr je dobré podotknout, že přestože hlavní pozornost ATI se přesunula k dalšímu oblaku,¹¹⁵ dílčí témata teologie náboženství zůstávají živá na půdách jednotlivých teologických fakult, viz např. poslední symposium Teologické fakulty jižní Itálie v Neapoli věnované současným očekáváním spásy a jejím podobám, které proběhlo 15-16. února 2007.¹¹⁶

Než konečně představíme, jakým způsobem byla reflektována konkrétní témata nosná pro vybudování adekvátní metodologie oboru, dovolme si stručně rekapitulovat, co z představené prezentace italského teologického bádání může být podnětné pro specifické prostředí české teologie. Domnívám se, že je především příkladem možné a plodné spolupráce odborníků napříč několika obory, regiony a univerzitními centry. Právě zmíněný pohled na problém z perspektiv několika různých oborů a konfrontací několika výzkumných center umožnil systematické uchopení otázek a odkazuje k tomu, že možná mezioborová spolupráce nejenže není pouhou iluzí, ale že umožňuje solidní přístup k určitému tématu teologické reflexe, v tomto případě otázce vztahu křesťanství k ostatním náboženstvím. Nakolik jsou jeho výsledkem také originální výsledky či výrazný posun v bádání se můžeme pokusit posoudit na základě analýzy a následného vyhodnocení reflexe základních metodologických témat oboru italských teologů, které představí dvě následující kapitoly.

¹¹⁵ Jednotlivá témata bádání v rámci ATI viz www.teologia.it.

¹¹⁶ Viz <http://www.pftim.it/stommaso/modulistica/programma.doc>.

2. ZÁKLADNÍ TÉMATA REFLEXE O METODĚ A PŘEDMĚTU TEOLOGIE NÁBOŽENSTVÍ

Pokusme se nyní stanovit a analyzovat základní témata související s metodikou oboru teologie náboženství, tak jak se objevila v italské teologické reflexi posledního desetiletí.

Předně bylo konstatováno, že přes rostoucí potřebu nalezení adekvátního postupu pro bádání v oblasti teologie náboženství, nejsou dostatečně reflektována některá základní témata, která se týkají vztahu křesťanství k ostatním náboženským tradicím v novém dějinně-kulturním kontextu a že dosud není jasně vymezen sám předmět bádání a schází i jednotná a propracovaná terminologie - užití pojmů jako náboženství či „ostatní náboženství“, religiozita, víra, posvátno, náboženská se u jednotlivých autorů zásadně různí.¹

Někteří badatelé upozorňují, že roli hlavního interlokutora teologie v 21. století po ateismu, který se zdál být hlavním protihráčem teologie ve 20. století převzal náboženský pluralismus.² Proto otázka **proměny dějinně-kulturního kontextu**, která úzce souvisí s **vymezením úkolu/cíle** teologie náboženství, byla jednou z prvních, které se věnovala reflexe o náboženství uvnitř italské katolické teologie posledního desetiletí a již zde představíme. Posléze budeme sledovat, jak byl promyšlen **metodický postup** bádání a jaké problémy se vyskytly při snaze o **vymezení předmětu** bádání, v závěru kapitoly nabídneme prezentaci **ostatních základních pojmů**, jimiž se bylo nutno zabývat při hledání metody pro tuto vznikající teologickou specializaci, tak jak je nalezneme zpracovány v italské katolické teologické literatuře posledního desetiletí.

¹ V 90. letech 20. století na to upozornil mj. Giampiero Bof, viz jeho vystoupení na teologickém symposiu v Pise v prosinci 1996, viz první kapitola této práce. Viz též sborník FABRIS Adriano, GRONCHI Maurizio (ed.): *Il pluralismo religioso. Una prospettiva interdisciplinare*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 1998, zejm. příspěvky Giovanniho Cereti a Maria Antonelli, tamtéž 5–13, 15–35, kteří se domnívají, že je možné odvázat se i extenze na nesrozumitelnost a praktickou irelevanci základních teologických pojmů v kontextu současné západní kultury.

² Viz např. GEFFRÉ Claude: *Il mistero del pluralismo religioso nell'unico progetto di Dio. Fondamento biblico e teologico* in CROCIATA (2006) 215.

2.1 Úkol teologie náboženství

Na nutnost znovupromyslet a korektně reformulovat základní otázky v souvislosti se změněným kulturním kontextem, jehož součástí je pluralita náboženských tradic, upozorňuje mj. dokument Mezinárodní teologické komise *Křesťanství a ostatní náboženství*, který v této reflexi spatřuje jeden ze základních úkolů teologie náboženství.³

Co je zde tedy nutno nově reflektovat? V čem spočívá ona novost dějinného a sociálně-kulturního kontextu, v němž se teologická reflexe odehrává? Podle Luigi Sartoriho⁴ teologické promýšlení pluralismu náboženství prošlo dosud přibližně těmito stádii: od důrazu na absolutně nadřazené postavení křesťanství mezi ostatními náboženskými tradicemi⁵ (s exkluzivistickou christologií: jen Kristus je Spasitel) se teologie přeorientovala na inkluzivistické pojetí (Kristus jako plnost a naplnění, přičemž ostatní náboženství v dějinách tíhnou k této plnosti)⁶ a dále se zdá směřovat ke konvergentnímu pluralismu⁷ s důrazem na eschaton (každé náboženství v dějinách je formou určitého vyjádření Věčného Slova, platnost a legitimita každého náboženství je dána jeho vztahem k ostatním) případně k relativistickému pluralismu,⁸ kde každé náboženství je autonomní a legitimní nezávisle na ostatních, což je umožněno vztahem lidské konečnosti a Boží transcendence.⁹

³ Dalšími úkoly křesťanské teologie náboženství podle dokumentu je reflexe o křesťanském nároku na pravdu a univerzalitu, promýšlení smyslu, funkce a specifické hodnoty náboženství v celku dějin spásy a studium jednotlivých náboženství a jejich obsahů spolu s konfrontací jejich obsahů s obsahy křesťanské víry – k čemuž bude zapotřebí nalezení adekvátních srovnávacích kritérií a hermeneutiky, viz KN 7.

⁴ Viz zpráva o studijním semináři *Religione e religioni*, který se ukutečnil v Padově 5.12.1996 in RELIGIONE E RELIGIONI. Il pluralismo religioso. Seminari e colloqui sulla religione, in: *RdT* 38 (1997) 227–256.

⁵ Viz postoj K. Bartha k tematice náboženství, podobně ovšem zdá se i E. Brunner, H. A. Netland, A.D. Clarke B. M. Winter, H. van Straelen. Explicitní zamítnutí této pozice magisterem katolické církve nalezneme v Listu Posvátné kongregace svatého oficia bostonskému arcibiskupovi z r. 1949, viz DENZINGER, *Enchiridion symbolorum*, č. 3866–3872, prezentaci této pozice viz též DUPUIS: *Verso una teologia*, 173n.

⁶ sem by podle Sartoriho patřil Rahner i Dupuis, srov. tamtéž. Inkluzivní teorie předpokládá, že univerzální spása pro všechny se jednou provždy uskutečnila v Ježíši Kristu, a to tak, že v ni zahrnuje vše, co je v ostatních náboženstvích pravé a dobré. Příslušníci ostatních náboženství tak mají účast na spáse, žijí-li podle svého svědomí – nejsou tím mimo Kristovu spásu, ale bez něj by nebyli spaseni. Srov. SARTORI Luigi: *Religione e religioni*, in *RdT*, 38 (1997) 228–256.

⁷ jako představitele této tendence uvádí Knittera, Molariho i Duquoca, tamtéž. Srov. tamtéž 228.

⁸ Za typické představitele pluralistické koncepce bývá považován J. Hick, P. Knitter, Samartha, italský čtenář měl možnost se s jejich myšlením seznámit např. díky HICK John, KNITTER Paul (ed.): *L'unicità cristiana: un mito? Per una teologia pluralista delle religioni*, 1, Assisi: Cittadella Editrice, 1994, vyhraněnou kritickou pozici vůči tomuto přístupu představují práce obsažené ve sborníku D'COSTA G. (ed.), *La teologia pluralista delle religioni: un mito? L'unicità cristiana riesaminata*, 2, Assisi: Cittadella Editrice, 1994. Tuto pozici shrnuje a hodnotí mj. CROCIATA: *Per uno statuto* 336.

⁹ Christologické a eklesiologické implikace jednotlivých postojů důkladně zpracoval např. MOLARI Carlo: *La fede cristiana in tensione tra lo specifico e l'universale* in HICK John, KNITTER Paul (ed.): *L'unicità cristiana: un mito? Per una teologia pluralista delle religioni*, 1, Assisi: Cittadella Editrice, 1994, 11–48. Obdobnou klasifikaci postojů s rozsáhlou bibliografií např. AMATO Angelo: *Gesù il Signore. Saggio di Cristologia*, Dehoniane, Bologna 1999, 581–610; viz též FITZGERALD M. L.: *Teologia delle religioni: una panoramica*, in «Il Regno Documenti», 3 (1997) 90–95.

Obdobná schémata se ovšem poslední dobou ukazují nedostačující,¹⁰ v mnoha případech nejsou než pouhou katalogizační pomůckou pro schválení či vyslovení nesouhlasu vůči pozicím jednotlivých teologů.¹¹

Někteří teologové upozorňují na to, že k některým zásadnějším proměnám kulturně-dějinného kontextu s dopadem na teologii došlo již mnohem dříve – milánský teolog Giacomo Canobbio¹² hovoří o tom, že k zásadním změnám došlo už v období zámořských objevů.¹³ Právě tehdy podle Canobbia dochází k nové reflexi nad soteriologickými otázkami, podobně jako později nárůst náboženské indiference významně podnítl apologetiku 18. a 19. století.

Podle sicilského fundamentálního teologa Mariana Crociaty je ovšem cíl teologické reflexe náboženské plurality dvojitý: nejde pouze o teologickou interpretaci tohoto fenoménu, ale zároveň o stále lepší sebeporozumění křesťanství.¹⁴ Formální princip porozumění jevu náboženského pluralismu může být vnímán jako intrateologický, a to přesto, že náboženství jako materiální předmět přesahuje hranice vymezené dějinným zjevením Boha v Ježíši Kristu.¹⁵ Je tedy nutné korektně ustavit vztah mezi poznáním z víry a „mezináboženským“ poznáním, neboť jestliže druhé upozorňuje na existující a jen těžko sjednotitelnou pluriformitu náboženství, prvé hovoří o nutnosti teoretické integrace dané plurality. Vše je, jak zřejmo, spojeno s otázkou identity: předpokládá se, že poznání odlišného je vkladem k zralejšímu vědomí vlastní identity.

Jaké nové rysy současného dějinně-kulturního kontextu má teologie za tak významné, že ovlivňují také teologické bádání? Podle Crociaty nejde o kulturní a náboženskou pluralitu jako takovou, ta totiž doprovází celé dějiny křesťanství, ba celá západní kultura je významně poznamenána pluralitou světónázorů a míst, v nichž je hledán smysl existence. Nové se zdá být vědomí si této plurality u křesťanů: církev (nejen

¹⁰ Nejde pochopitelně o jedinou klasifikaci, viz např. KN 9: „Je celá řada pokusů, jak klasifikovat různé teologické názory na daný problém. Nyní uvedeme některé z nich: Kristus proti náboženstvím, v náboženstvích, nad náboženstvími, spolu s náboženstvími (univerzum ekleziocentrické neboli christologie exkluzivní; univerzum christocentrické neboli christologie inkluzivní; univerzum teocentrické spolu s normativní christologií; univerzum teocentrické spolu s normativní christologií; univerzum teocentrické spolu s nikoliv normativní christologií). Někteří teologové přijímají trojčlennou klasifikaci – exkluzivismus, christocentrismus, teocentrismus.“ Srov. též DUPUIS: *Verso una teologia*, 247, pozn. 9, v níž uvádí autory, u nichž najdeme schéma exkluzivismus, inkluzivismus, pluralismus jako základní součást jejich teologické expozice.

¹¹ Srov. CODA: *Significato e obiettivo*, 37n. - vyzývá k vykročení z pouhé konstatace přítomnosti tří tradičních pozic (exkluzivismus, inkluzivismus nebo pluralismus), doplňované často citací posledního významnějšího magisteriálního dokumentu k tématu a raději otevřeně vyslovit existující napětí a nevyřešené problémy. Nelze neustále argumentovat logikou a argumenty doby, která tu už prostě není.

¹² Srov. CANOBBIO: *L'emergere dell'interesse*, in CROCIATA (2001), 15.

¹³ Tamtéž.

¹⁴ CROCIATA Mariano: *La teologia delle religioni tra specializzazioni metodologiche, teologia fondamentale e dogmatica*, in CROCIATA (2006), 279–299.

¹⁵ Srov. tamtéž, 282.

jednotliví věřící) vnímají přítomnost „jiného náboženství“ jako problém, který se novým způsobem dotýká vlastní identity a její jedinečnosti.

Otázku lze formulovat také v rámci fundamentální teologie pojaté apologeticky, tj. jako problém věrohodnosti křesťanství¹⁶ – ovšem nikoliv jako prostou obranu identity křesťanství, ale jako reflexi o vlivu této situace na sebepojetí křesťanství. Nejde samozřejmě o proměnu fundamentálních výroků víry, ale o změněné podmínky pro její porozumění, o některé nové aspekty otázky, které upozadily jiné stránky problémů, jež byly aktuální v jiných historických obdobích. Nové se zdá být i vědomí náboženské plurality nazírané již nikoliv jen *de facto*, ale jakožto principiálně uznatelné.¹⁷ Nové je i hledání odpovědi na otázku po místě ostatních náboženství v Božím spásném záměru, což je podle Crociaty vůbec výchozí otázkou teologie náboženství.

Současná situace může být nahlížena jako „znamení doby“,¹⁸ které apeluje na teologii, aby na základě normativního svědectví Písma, čteného v živé tradici církve a na základě christologické události vnímané jako ústřední bod a absolutní kritérium dovršení, vynesla úsudek o vztahu křesťanské víry k této pluralitě. Je tedy zapotřebí usouvztažnit to, co tvoří normu víry a současnou situaci, v jakémsi hermeneutickém porozumění a vyhnout se dvěma extrémům: snížení významu zakládající události Ježíše Krista i nabízení neúčinných odpovědí, které se míjejí s dnes formulovanými otázkami.

Řešení, které se ještě před nedávnem zdálo nabízet rozlišení tří základních paradigmat pohledu na ostatní náboženství v celku Božího spásného záměru, tj. exkluzivismus, inkluzivismus a pluralismus, se dnes zdá být, jak již bylo konstatováno, teologický málo nosné,¹⁹ přestože jen velmi obtížně postulujeme nová východiska, která by se tomuto vymezení vymykala. Někteří teologové této teoretické bezradnosti čelí zaujetím pragmatické pozice, která klade důraz na společnou etickou praxi a vyhýbají se odpovídajícímu (teoretickému) náhledu na celek problému.²⁰ Rizikem takového přístupu se zdá být relativizace poznání a náboženské zkušenosti, za příklad bývá dáván americký presbyteriánský teolog John Hick a jeho konceptualizace nedosažitelného poznání „poslední skutečnosti“, kde každá naše náboženská zkušenost není než jednou z možných odpovědí na tuto o sobě neuchopitelnou skutečnost.

Krajně pozitivní přístup k pluralismu tak vyvolává obavy, že pluralita možných odpovědí prakticky nivelizuje náboženské tradice na jedinou úroveň a nedovoluje uchopit

¹⁶ Viz též CONESA Francisco: Sobre la “religión verdadera”. Aproximación al significado de la expresión, in *Scripta theologica* 30 (1998) 39–85.

¹⁷ Viz též příspěvky Geffrého a Crociaty in CROCIATA (2006).

¹⁸ CROCIATA: Per uno statuto, 328.

¹⁹ Srov. CODA: *Significato e obiettivo*, 37n.

²⁰ Srov. tamtéž, 330.

některou z nich jako pravdivější či „nadřazenou“ ostatním. Crociata to dokládá mj. citací Hickova přesvědčení, že „fakta tu nevyjevují žádnou naprosto přesvědčivou nadřazenost“ některé z náboženských tradic, „ani co do svatosti ani co do společenského pokroku“.²¹

Podobně obezřetný až negativní postoj vůči náboženskému pluralismu je vyjádřen i v dokumentu *Dominus Jesus*,²² kde je pluralismus identifikován s nedůvěrou v možnost nalezení pravdy a předstupuň zpochybnění prostřednictvím Ježíše Krista a definitivního a úplného charakteru křesťanského zjevení.²³ Jak ovšem připomíná Claude Geffré,²⁴ existují i jiná pojetí pluralismu, která nutně neústí v obávané závěry. Nevíme zcela jasně, proč tato pluralita trvá, proto se jí snažíme alespoň chápat v celkové vizi, v celkovém Božím záměru spásy člověka, a proto se zdá lépe mluvit o „tajemství“ náboženského pluralismu a rozvolnit možný jednoznačně negativní úsudek.²⁵

Náboženský pluralismus dnes obvykle nepovažujeme za plod lidského hříchu ani za ztroskotání hlásání církve – aniž bychom chtěli umenšit jedinečnost křesťanství, můžeme si dovolit tvrdit, že je chtěný Bohem či alespoň součástí jeho tajemného záměru, celku dějin spásy. Máme odkrývat latentní přítomnost Ježíše Krista i jinde než v křesťanství. Univerzalitu Ježíše Krista nelze zaměňovat s univerzalitou křesťanství jako dějinného náboženství.²⁶

Také Jacques Dupuis, který komentoval průběh a výsledky kongresu ATI na téma vztahu křesťanství k ostatním náboženstvím v časopise *Rassegna di Teologia*,²⁷ nahlíží pluralismus náboženských tradic pozitivně. Nemusí podle něj nutně vést k teologickému relativismu, je třeba se spíše ptát, zda by nebylo možné akceptovat relaciový pluralismus, který uznává konstitutivní charakter události Krista v řádu spásy, ale i jeho včlenění do celku osobních vstupů Boha do lidských dějin.²⁸

Překonat výše zmíněné obavy z pluralismu by podle některých teologů²⁹ bylo možné spoluprací s ostatními humanitními obory. Je dobré si uvědomit, že otázka plurality,

²¹ John HICK cit. in CROCIATA: Per uno statuto, 332. Některé kritiky (tj. obvinění z relativismu a subjektivismu), které si vysloužilo toto Hickovo pojetí viz tamtéž.

²² Viz též RATZINGER Joseph: La fede e la teologia ai giorni nostri in *Osservatore Romano*, 27.10.1996, cit. in CODA: *Il logos* 14.

²³ Náboženský pluralismus *de iure* interpretuje především jako relativismus ohrožující misijní poslání církve. Srov. KONGREGACE PRO NAUKU VÍRY: *Dominus Jesus*, 6.7.2000, čl.4.

²⁴ Viz GEFFRÉ: Il mistero del pluralismo 218. Viz též např. RATZINGER Joseph: *Fede, Verità, Tolleranza. Il Cristianesimo e le religioni del mondo*. Siena: Cantagalli, 2005.

²⁵ GEFFRÉ: Il mistero del pluralismo, 220.

²⁶ GEFFRÉ: *Professione* 116.

²⁷ Srov. DUPUIS in *RdT* 1997, 833.

²⁸ Tamtéž. Viz též DUPUIS: *Verso una teologia*, 248-251.

²⁹ GEFFRÉ: *Professione*, 108.

mnohosti není doménou teologie,³⁰ proto někteří teologové doporučují smysl současné plurality náboženství hledat např. v antropologii a filosofii.³¹ Právě mimo teologii se totiž lépe poukazuje na onen rys jisté nezbytnosti plurality, který obhájci pluralismu *de iure* usilují prosadit jako nosný a podnětný i pro oblast teologického bádání.³²

Na konci 90. let 20. století italská katolická teologie skutečně přijala za své některé podněty z oblasti ostatních humanitních věd a formulovala několik interpretačních schémat náboženské plurality. Filozof Marco Ravera³³ navrhnul rozlišovat i v teologii toleranci a silný pluralismus: toleranci chápanou jako lhostejnost vůči identitě vlastní i partnera dialogu, zatímco silný pluralismus by znamenal uznat pravdu druhého a zároveň si uchovat vlastní identitu. Ravera vidí pozitivum „silného pluralismu“ v možnosti odůvodnit ostatní náboženské zkušenosti/tradice (respektive ty, jimž ovšem přiznáme transcendenci) z pozice vlastního náboženského přesvědčení. Originálně tu navazuje na Pareysonovu hermeneutickou ontologii, v níž pravda není přítomná objektově (jako předmět), ale jako zdroj a původ rozličných interpretací pravdy. Náboženství by tak sama o sobě měla skutečné „povolání k dialogu“, přestože je zřejmá i jejich (a někdy převažuje) tendence ke konfliktualitě, již samotná náboženství někdy přiživují.³⁴

Historikové náboženství napomohli teologii uvědomit si, že v případě náboženských tradic mluvíme o dějinně dynamickém a reálném fenoménu, přičemž nic nebrání tomu, abychom připustili, že pohled na současné soužití křesťanství s ostatními náboženstvími v Evropě může být současnou společností vnímán jako „konkurenční“, jak uvádí např. Peter Antes,³⁵ podle nějž multikulturní společnost přináší právě tuto soupřítomnost náboženských „nabídek“. Pojem sekularizace, který sloužil k popisu nedávného vývoje přítomnosti náboženství v evropské společnosti, lze podle něj používat i nadále, je třeba si však uvědomit, že už nejde tak o úbytek náboženské praxe, ale spíše o

³⁰ Tak CODA: Significato e obiettivo, 33n. K tématu jednoty a plurality v teologii viz též sborník CODA Piero (ed.): *L'unico e i molti. La salvezza in Gesù Cristo e la sfida del pluralismo*. Roma: Pontificia università Lateranense - Mursia, 1997

³¹ GEFRE: *Professione* 108, viz též následující podkapitola této práce.

³² Existující náboženský pluralismus jako uznatelný nejen *de facto*, ale i principiálně jako součásti Boží iniciativy zjevení a spásy v Ježíši Kristu směrem k člověku prezentuje také Mariano Crociata, když rozvádí svou celkovou koncepci oboru jako „teologii náboženské plurality.“ Srov. CROCIATA: *Per uno statuto*, 368.

³³ RAVERA Marco: in LORIZIO Giuseppe (ed.): *Religione e religioni. Metodologie e prospettive ermeneutiche*, Padova: Messaggero, 1998.

³⁴ Psychologický, filozofický a teologický pohled na náboženský pluralismus a jeho smysl nalezneme v posledním desetiletí podrobně zmapován v příspěvcích sborníku z dalšího kongresu ATI věnovaného této problematice, sborníku který uspořádali A. Fabris a M. Gronchi, viz FABRIS Adriano, GRONCHI Maurizio (ed.): *Il pluralismo religioso. Una prospettiva interdisciplinare*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 1998.

³⁵ Srov. ANTES Peter: *Il cristianesimo nel contesto delle altre religioni. Questioni religiose e politiche*, in UBBIALI Sergio (ed.): *Teologia delle religioni e liturgia*. Padova: Messaggero, 2001, 48n.

zásadní pokles kulturních vědomostí spojených s dosavadní křesťanskou podobou evropské civilizace.³⁶

Filozof náboženství Adriano Fabris³⁷ považuje řešení otázek náboženského pluralismu možné, budeme-li vycházet z christologického prostřednictví ve spáse, v kombinaci s promyšlením klasické otázky vztahu dějinnosti a univerzality: jak může mít specifická dějinná událost („událost Krista“) univerzální dosah? Podle Fabrise tu je trvalý proces „univerzalizace křesťanství“, v němž se křesťanství může dokonce odvážit dát do hry i vlastní jedinečnost (její historickou podobu), a to po vzoru bezpodmínečné vydanosti Ukřižovaného (tak jako on zemřel za druhé, aby až bude vyvýšen, přitáhl všechny k sobě (srov. J 12, 32)). Jde tedy o filozofii náboženství, která by interpretovala náboženský pluralismus od hermeneutiky události Krista.³⁸

Z teologů je to především M. Naro, kdo se důkladně zabýval dopadem kulturních a společenských proměn na teologické bádání.³⁹ Podle Nara došlo vedle proměny kulturního kontextu také k podstatné proměně teologických kritérií. V zásadě celá teologie zaznamenává jistý posun od klasických epistemologických a metodologických schémat.⁴⁰ Tento posun lze podle M. Nara vysledovat jednak širěji na úrovni kritérií, na úrovni kulturní a socio-ekleziální, tak i v samotné metodě. Posunem v kritériích míní přechod od tzv. „Denzingertheologie“ k mnohem podstatnějšímu využití biblických, patristických, liturgických a spirituálních pramenů v teologické reflexi – nejsou již využívány jakou pouhý komentář výroků magisteria, nýbrž s návratem k hierarchizaci pravd víry došlo i k mnohem plodnějšímu dialogu s těmito klasickými *locis theologicis*.

Nová hierarchizace kritérií teologického bádání přinesla také větší pozornost vůči analogiím mezi situací prvotní církve a současnými, někdy velmi radikálními otázkami naší doby, které vyžadují spolupráci se současnou filozofií a dalšími vědami.⁴¹ Další změnu, která hluboce ovlivnila teologické bádání, zaznamenáváme podle Nara v nové konfiguraci vztahu mezi vírou a rozumem. Jako v jiných historických obdobích usilujeme o jejich vzájemnou integraci, s tím, že v současné době potřebujeme bránit spíše instanci

³⁶ Tamtéž.

³⁷ Viz FABRIS Adriano: Il pluralismo religioso: un punto di vista filosofico, in FABRIS – GRONCHI 122–141.

³⁸ Doporučuje se přitom vycházet z velikonoční události a nikoliv od protologické identity Ježíše Krista-Vtěleného Logu. Srov. CODA: Significato e obiettivo 32. K tématu christologicko-trinitární hermeneutiky v teologii náboženství se vrátíme později.

³⁹ NARO Massimo: Il metodo teologico e la teologia delle religioni in CROCIATA (2006), 13–34.

⁴⁰ Srov. NARO: 25, viz též NARO Massimo: La frammentazione come travaglio epistemologico della teologia nel Novecento, in: *Ho Theólogos* 20 (2002) 163–184; TÝŽ: O Dio tu sei il mio Dio. La teologia contemporanea fra relativismo e verità personale, in PRIVITERA Salvatore (ed.): *Sul relativismo della cultura contemporanea*. Acireale-Palermo: ISB 2003, 37–58.

⁴¹ Tento přístup nastiňuje také koncilní dokument *Optatam totius* (č.16), mluví o nutnosti hermeneutické cirkularity mezi aktuální zkušeností víry a zakládající zkušeností víry (*auditus a intellectus fidei*).

racionality než zdůrazňovat nemožnost poznání celku Božího tajemství a jeho transcendentnost a nezištný charakter Božího zjevení jakožto daru.

Víra je v současném teologickém bádání (také díky myslitelům jako byli Blondel, Rousselot, Maréchal) znovu chápána jako integrální lidský akt poznání (neboť předpokládá interakci vůle i rozumu, lásky i přemítání), adekvátní odpověď na nezištné Boží sebesdělení. I zde vývoj pokračoval, a to k perspektivě tzv. „teologie zjevení“ (viz např. Urs von Balthasar) a k transcendentální teologii K. Rahnera, které obě originálním způsobem nastiňují vztah víry a rozumu v kontextu současného myšlení, kde víra je vnímána jako implicitní a atematická otevřenost člověka vůči Božímu tajemství a zároveň tvoří kontext, v němž se (podle Rahnera) člověku, někdy anonymně, sděluje Bůh v Kristu.⁴²

Také vztah mezi kulturou a náboženstvím je znovu a hlouběji promyšlen, je připomínána např. Tillichova korelace a interdependence mezi lidským tázáním a odpovědí ze strany božského zjevení.⁴³

Na úrovni kritérií došlo také k přesunu důrazu od metafyzického typu myšlení směrem k hermeneutice, a tudíž ke změně důrazů v rámci některých dalších teologických kategorií: dnes věnujeme mnohem větší pozornost dějinnosti, prosadilo se pojetí zjevení jako Božího sebesdělení v dějinách spásy a samo Boží slovo je (spíše než jako soubor zjevených pravd) dnes vnímáno jako toto sebesdělení Boha směrem k člověku v jeho dějinách, tedy s jeho historickou a kulturní určeností. Na úrovni kulturní a socio-ekleziální došlo ke změně orientace od tzv. „teologie církve“ k teologii „místních církví“, tj. byl dopřán větší prostor hlasům z jednotlivých sociálních a ekleziálních kontextů, v nichž teologická reflexe probíhá. Důraz na kontext ovšem nikdy nemá přinášet pouze vnějškovou transpozici západních myšlenkových schémat do schémat a obrazů ostatních kultur a jazyků, ale vést k přijetí odlišnosti druhého, jejímž archetypem je vtělení Logu.

Podle Nara však zároveň stojíme před zásadní metodologickou volbou, totiž zda náboženství (případně existující náboženskou pluralitu) budeme považovat za kontext

⁴² Srov. RAHNER Karl: Christentum und nichtchristliche Religionen in: Rahner Karl: *Schriften zur Theologie* V, Zürich 1962, 136–158, viz též NARO: 27.

⁴³ Narro připomíná význam Paula Tillicha, který byl jedním z prvních, kdo promýšleli vztah křesťanství k ostatním náboženstvím. Tillich ve své metodě korelace upozorňuje, že i dva na sobě nezávislé faktory se v teologické reflexi mohou projevit jako vzájemně související, jako je to v případě víry a kultury. Typickým příkladem je tázání člověka po vlastní existenci, jež tu stojí vedle odpovědi, která přichází ze strany Božího zjevení – odpověď je tedy nededukovatelná ze situace, v níž se rodí otázka, avšak ani k otázce nedospíváme dedukcí, ale právě ze situace, ve které žijeme. Teologické otázky tedy nelze vyvodit ze zjevení, jde o dvě různá prostředí, v nichž se rodí otázka i odpověď. Nejde pochopitelně o nepřekonatelnou vzdálenost, vždyť cílem není lidská otázka nenalézající odpověď ani Bůh jako odpověď nikým nehledaná. Úkol teologie spočívá v tematizaci této vzájemné interdependence, kterou lze analogicky vidět i ve vztahu křesťanství k ostatním náboženstvím. Viz TILlich Paul: *Il cristianesimo e le religioni. Riflessioni autobiografiche*, Milano: Mursia 1971, cit. in NARO: 28n.

teologické reflexe, anebo za součást subjektu, tj. Božího tajemství zjeveného v Kristu a posléze by bylo zapotřebí pojmut ostatní náboženské tradice v kontextu dějin spásy a v jejich (nezřejmém, ale skutečném) vztahu ke Kristu.

Kontext je zde ovšem vnímán poněkud širěji: nejen ve smyslu existující plurality náboženských tradic (kontext, v němž má být znovu promyšlena křesťanská víra), kontextem se rozumí sama (křesťanská) víra, která vnáší téma sebesdílání Boha v Ježíši Kristu do světa ostatních náboženství. Teologie náboženství by se mohla stát druhem systematické teologie, tj. specifickým způsobem chápání celku teologie, anebo teologií náboženské plurality či teologií jednoho určitého náboženství (rozlišíme-li obecnou teologii náboženství a speciální teologii náboženství).⁴⁴

Na úrovni metodologie dále zaznamenáváme posun směrem k interdisciplinaritě či transdisciplinaritě, roste potřeba týmové práce a vytváření prostoru pro užití různých metod. Pro teologii náboženství může být zvlášť významný přechod od komparativistického přístupu k tzv. dialogickému,⁴⁵ který se již uskutečnil například v religionistice a kde postupně ustupuje důraz na neutralitu či výjimečnost pozorovatele a je upřednostňován spíše jistý kritický dialog s identitou druhého. Vědomí, že v dialogu je ve hře skutečně vždy identita obou partnerů, přestalo být problémem, dialog je stále více považován za přínosný právě pro ono vzájemné prohloubení a upevnění identity obou zainteresovaných partnerů.

Dialog a setkání s ostatními náboženstvími vyprovokoval i otázku po nesamozřejmosti monoteismu. Podle Giovanni Ceretiho⁴⁶ křesťanská teologie vidí, že je nezbytné znovu prezentovat „přednosti“ monoteismu, které už se dnes nejeví tak zřejmé a všem zjevné. Antonelli⁴⁷ upozorňuje na krizi západní kultury ohledně ideje Boha a praktickou irelevantnost trinitární nauky, která ve své současné podobě zřejmě potřebuje najít „novou ontologii“, jež by účinněji představila originalitu křesťanského monoteismu. Doporučuje přitom vyjít z originální komunijní identity Boha.⁴⁸

Do úzkých se teologie dostává, když se pokouší řešit náboženskou pluralitu v souvislosti s kategorií pravdy, případně jedinečnosti a univerzality christologické události. Příkladem může být příspěvek G. Lorzia ve sborníku *Teologia delle religioni e*

⁴⁴ Srov. tamtéž, 25.

⁴⁵ Tento přechod dnes využívá ovšem mnohem pružněji religionistické než teologické bádání. V českém prostředí dialogický přístup reflektuje např. HOŠEK Pavel: *Na cestě k dialogu. Křesťanská víra v pluralitě náboženství*. Praha: Návrat domů, 2005, zejm. 148–185.

⁴⁶ CERETI Giovanni (ed): *Monoteismo cristiano e monoteismi*, Atti del VIII Corso di Aggiornamento, Roma 29-31 dicembre 1997, Cinisello Balsamo: San Paolo, 2001.

⁴⁷ ANTONELLI Mario: *Il monoteismo trinitario di fronte alle sfide di altre fedi monoteistiche: tentativi recenti di ripensamento*, tamtéž 15–35.

⁴⁸ kde *esse ad* je konstitutivní součástí identity. Srov. tamtéž 35.

liturgia,⁴⁹ který zmiňuje existující jednotu/pluralitu náboženského jevu právě v souvislosti s problematikou jedinečnosti/univerzality christologické události.⁵⁰

Jak tedy porozumět existující pluralitě náboženství, která přetrvává po celých dva tisíce let křesťanství? Je-li součástí Božího záměru spasit všechny lidi v Kristu, mohla by být náboženství vnímána jako prostředí umožňující tuto jedinečnou spásu, která je pro všechny v Kristu? Podle Cody je třeba otázku současného pluralismu dát do souvislosti s mnohem starším tázáním po formulaci jednoty a mnohosti/plurality ve zkušenosti Boha.⁵¹ Náboženská zkušenost tu není myšlena jako protiklad „objektivně-instituční stránky“ náboženství ani čistě fenomenologicky (jako opak komparativního přístupu), ale jako pojem umožňující konstatovat jistou autonomii náboženské skutečnosti, aniž by musel být nastolen konflikt mezi historickým a fenomenologickým přístupem. Připustíme-li identitu v různosti a kontinuitu uvnitř proměn, které charakterizují náboženství, lze vedle sebe nekonfliktně postavit jednotu i pluralismus, tvrdí Piero Coda.

„Co vůbec má a může teologie sdělit o jiných náboženských tradicích?“, ptá se v reakci na výsledky kongresu ATI J. Dupuis.⁵² Podle Dupuise totiž kongres vůbec nedospěl k teologickému uchopení otázky existující plurality náboženství v celku Božího záměru s lidstvem. Náznakově se o tom pokusil promluvit Piero Coda v úvodním příspěvku, když zmínil „relacionální christologii“ jako základ pro pozitivní hodnocení náboženské různosti a navrhl propojit christocentrickou perspektivu s pneumatologickou, aby tak byla odkryta relacionální jednota události Ježíše Krista s jinými náboženskými tradicemi.

Francouzský teolog Claude Geffré ve svém příspěvku *Il mistero del pluralismo religioso nell'unico progetto di Dio. Fondamento biblico e teologico*⁵³ pro již zmíněný Crociatův sborník o metodě v teologii náboženství z r. 2006.⁵⁴ shrnuje dosavadní vývoj reflexe o tajemství náboženského pluralismu uvnitř Božího plánu spásy a v syntéze připomíná pozitivní biblické výrazy k tématu spolu s možnou teologickou argumentací. Také základ mezináboženského dialogu je podle něj třeba hledat nejen v etických kritériích, ale v samotné teologii, a to podle něj nelze bez stanovení role náboženského pluralismu v jediném Božím plánu spásy tak, jak byl zjeven v Kristu.

⁴⁹ LORIZIO Giuseppe: Religione/religioni in prospettiva teologico-fondamentale, in UBBIALI: 207.

⁵⁰ K vyjasnění svého pojetí se dovolává Bordonioho a jeho poukazu na eschatologický ráz Božího království. Srov. tamtéž, 210n. Viz podkapitulu této práce věnované problému pravdy v teologii náboženství.

⁵¹ CODA: Significato e obiettivo in ALIOTTA 1999: 33n.

⁵² DUPUIS: Una sinfonia incompiuta, in: *Rassegna di teologia* 6 (1997), 831–833.

⁵³ GEFFRÉ in CROCIATA (2006): 215–237.

⁵⁴ CROCIATA Mariano (ed.): *Teologia delle religioni. La questione del metodo*. Roma: Città Nuova, 2006.

Geffré se domnívá, že je možné deabsolutizovat křesťanství a vyhnout se přitom relativismu a indiferenci a zároveň vyznávat pravdivost křesťanství bez onoho „náboženského imperialismu“ zaujímaného někdy vůči ostatním tradicím. Bylo by k tomu ovšem zapotřebí aplikovat celkovou teologickou koncepci Druhého vatikánského koncilu na pohled na ostatní náboženství. Koncil zaujal pozitivnější postoj vůči ostatním náboženským tradicím, ovšem nezabýval se hlubším teologickým základem, který by posléze podepřel např. etiku dialogu, jíž se dokumenty věnují. Koncilní dokumenty obsahují pozitivní soudy o ostatních náboženstvích (viz NA 2), ale neexplicitují vztah různých náboženských tradic k Absolutnu a samotná nauka o „semenech Slova“ je v textech sice připomenuta, ale není tu nijak zpracována. Teologický základ mezináboženského dialogu tedy v koncilních dokumentech podle Geffrého schází, to je úkolem pokoncilní teologie.

Teologové se po koncilu už po několik desetiletí snaží rozvinout teologii spásy, která by nebyla pouze další variantou „teologie spásy nevěřících“, nabízející řešení na úrovni dispozic jednotlivých příslušníků odlišných náboženství. Význam existující plurality náboženství uvnitř Božího plánu tedy zůstává vracející se otázkou, podobně jako, úvaha, zda krom subjektivních intencí jednotlivých příslušníků ostatních náboženských tradic nelze mluvit i o jistém reálném vztahu ostatních světových tradic k Absolutnu. Namísto „teologie naplnění“, tak jak ji najdeme od Daniélou až po Rahnera, jde tedy o to pokusit se akceptovat „teologii náboženského pluralismu“ jak bylo záměrem např. J. Dupuise.⁵⁵ Nejde o nahrazení christocentrismu pluralistním teocentrismem, avšak ani se nelze spokojit s inkluzivistickým limitem teologie naplnění, jíž bývá vytýkáno, že nebere dost vážně odlišnost ostatních tradic a představuje jedinečnost křesťanství jako inkluzi všech pravdivých a dobrých hodnot obsažených v ostatních náboženských tradicích.⁵⁶

Pokud bychom chtěli hledat oporu v Písmu, je dobré si uvědomit, že ani Písmo nenabízí jednoznačnou odpověď. Zaznamenává samozřejmě přítomnost náboženského pluralismu a nelze říci, že vždy pouze s negativními konotacemi. Za všechny lze zmínit např. tak protikladné pavlovské výroky jako je Řím 1,18-20 a Sk 17, 22-34 (pohané nerozpoznali Boha a upadli do modloslužebnictví a vedle toho vstřícný postoj vůči

⁵⁵ Srov. např. DUPUIS Jacques: *Il cristianesimo e le religioni. Dallo scontro all'incontro*. Brescia: Queriniana 2002 ad.

⁵⁶ Tuto kritiku vznáší u nás např. P. Hošek, inkluzivismus je podle něj jen sofistikovanější formou ekluzivismu, často pracuje s apriorními myšlenkovými konstrukcemi, které nepředpokládají znalost reálií a omezují se především na soteriologickou otázku (kdo a za jakých okolností může být spasen), srov. HOŠEK: *Na cestě k dialogu* 129.

hloubavosti a otevřenosti Athéňanů) ad.⁵⁷ Nelze přitom ani popírat, že v Písmu převažují negativní výroky na adresu pohanů, podle Geffrého bychom však různost náboženských fenoménů měli interpretovat především v kontextu základního novozákonního sdělení o univerzální spásné Boží vůli (viz 1 Tm 2,4; Sk 10, 34-35). Lze připomenout i postavy „svatých pohanů“ Starého Zákona⁵⁸ nebo pozitivní výklad mýtu o babylónské věži⁵⁹ či klasické téma Božích smluv s člověkem⁶⁰ - celkově se tedy zdá možné konstatovat, že Písmo zná širší pojetí dějin spásy, v němž dějiny spásy tu nejsou prostě totožné s dějinami Izraele či dějinami církve. Bůh je pánem celých dějin, stvořitelem a osvoboditelem všech, dějiny spásy se pak dovršují ve světě prostřednictvím lidí a jejich náboženských výrazů.⁶¹ Nejsou tedy pojaty prostě chronologicky, nekončí Vtělením Slova, to však zůstává jejich středem.

Rozšířené pojetí dějin spásy je podle Geffrého prvním předpokladem pro nalezení teologického základu náboženského pluralismu, druhým se zdá být specifické pojetí zjevení. Geffré mluví o „diferencovaném zjevení“, chápe ho ve smyslu Žd 1,1-2 („Bůh mnohokrát a různými způsoby promlouval...“), kde Ježíš Kristus zůstává rozhodujícím a definitivním zjevením Boží tváře, ovšem mezi událostí Krista a křesťanstvím v jeho historické podobě zůstává pochopitelný rozdíl.⁶² Plnost zjevení v Kristu je zdrojem, ze kterého čerpáme a její zachycení v textu Nového zákona zůstává normativní pro každou náboženskou zkušenost, ovšem zároveň tato plnost zjevení v Kristu nevylučuje jiná „Boží slova“, která se mohou objevovat v ostatních náboženstvích, neboť jde o kvalitativní plnost, nikoliv kvantitativní.⁶³

Rozdíl mezi zjevením v křesťanství a v ostatních náboženstvích zůstává zachován, avšak ne již ve smyslu degradace ostatních tradic na vzdálenou přípravu na pravé náboženství, jímž by bylo křesťanství. Mezi křesťanstvím a ostatními náboženstvími se dají předpokládat konvergence (někteří mluví o komplementaritě) mezi křesťanským

⁵⁷ Citujeme zde teologickou interpretaci podle Geffrého, ale podobně viz též LAITI Giuseppe: *Di chi è Dio. L'altro nell'orizzonte della fede in Gesù Signore*, in FALAVEGNA Ezio, GIRARDI Giovanni (ed.): *In dialogo con l'Altro. Fede cristiana, alterità, dialogo*. Verona: Il Segno dei Gabrielli editori, 1998, 107–114.

⁵⁸ Má už Jean Daniélou, cit. in GEFFRÉ: *Il mistero del pluralismo* 222, téma je bohatě rozvedeno také v DUPUIS: *Verso una teologia*, 54–56; DUPUIS: *Il cristianesimo e le religioni*.

⁵⁹ Tj. že nepochopení, různost jazyků tu je „pozitivně“ ustavená Bohem, abychom nezpyšněli a zůstali si vědomi našeho limitu (jsme lidé, ne bohové), novozákonní Letnice pak ukazují mj., že lze na různý způsob a různými jazyky předat totéž základní sdělení.

⁶⁰ Novozákonní interpretace se zdá také naznačovat paralelnost jednotlivých smluv, když je řeč o smlouvě s Noemem a s Izraelem, nikoliv, že by v tomto případě jedna nahradila druhou, viz též DUPUIS: *Verso una teologia*, 47–51.

⁶¹ Srov. GEFFRÉ: *Il mistero del pluralismo* 220. Toto koextenzivní pojetí dějin spásy a dějin zjevení má i Rahner, cituje ho také RUSSO: *Il concetto di religione* 511.

⁶² Který vede k přesvědčení, že křesťanství v jeho historické podobě nemá monopol na pravdu o Bohu a na vztah Boha k člověku, GEFFRÉ: *Il mistero del pluralismo* 229.

⁶³ Čímž se dostáváme k otázce inspirace biblického textu. Srov. tamtéž.

poselstvím a pravdami obsaženými v ostatních náboženstvích.⁶⁴ Abychom se vyhnuli riziku zpochybnění úplnosti a definitivnosti křesťanského zjevení, je možno říci, že pravda obsažená v ostatních náboženstvích lépe osvětluje některé obsahy křesťanského zjevení. Odtud lze definovat také cíl mezináboženského dialogu: každý z jeho účastníků může být veden k lepšímu porozumění vlastní identitě.

K problematice zjevení v teologii náboženství se dostaneme v další části této práce, zde jsme považovali za nutné naznačit problém, který souvisí s reálnou proměnou způsobu, jímž současná teologická reflexe nakládá se základním pojmoslovím křesťanské nauky.

⁶⁴ S tím ovšem nesouhlasí dokument *Dominus Jesus*, který vedle christologické problematiky (varování před relativizací univerzality spásného Kristova prostřednictví, která se zdá být přítomná v dílech některých současných teologů), obhajuje i určité pojetí zjevení. Výraz komplementarita podle něj není vhodný, protože navozuje dojem, že křesťanské zjevení potřebuje se své úplnosti ony náboženské pravdy, které nalézáme v ostatních náboženstvích. Křesťanské zjevení je úplné i bez nich a není tu nutnost dalšího doplnění. Srov. tamtéž 230.

2.2 Metoda

G. Colzani⁶⁵ metodu definuje obecně jako operativní model, který skrze řadu na sebe navazujících operací usiluje o vyřešení určitého problému nebo o stvrzení výsledku. Vedle stanovení předmětu či obsahu výzkumu obvykle není nevýznamný ani sám subjekt bádání. V případě teologického bádání se totiž předpokládá vlastní specifická perspektiva, z níž badatel nahlíží předmět svého bádání, a tou je perspektiva víry. Některé obsahy (jako např. ústřední role Krista v dějinách spásy) úzce souvisí s daným stanoviskem a nemohou být v rámci vědeckého bádání uzávorkovány, neboť epistemologická kritéria v teologii jsou propojena s otázkou po základu i smyslu, který křesťanská teologie nalézají ve Zjevení.⁶⁶ Tuto perspektivu, zdá se, nesdílejí ostatní humanitní vědy, které se zabývají studiem náboženství. Právě otázka cíle se zdá nejvíce rozlišovat specificky teologický a religionistický přístup ke zkoumání náboženství.

V diskuzích posledního desetiletí o cíli bádání bývá zdůrazňováno, že cílem teologie je více než sběr fenomenologických dat a komparace, případně hermeneutika náboženských jevů, což je úkolem religionistiky.⁶⁷ Podle italských systematických teologů specifická teologického přístupu ve srovnání s religionistikou se má vyjevit v normativitě, k níž bádání na poli víry vede.⁶⁸ Jak bylo vícekrát v různých projevech a textech formulováno,⁶⁹ teologie usiluje především o porozumění a hodnocení existující náboženské plurality v současném dějinně-kulturním kontextu.

⁶⁵ COLZANI Gianni: Per una teologia delle religioni. Note su questioni di metodo, in CROCIATA (2006) 247–257.

⁶⁶ Tamtéž, o metodě v teologii viz např. LORIZIO Giuseppe (ed.): *Teologia fondamentale*, vol. 1: *Epistemologia*, Roma: Città Nuova, 2004; CALTAGIRONE Calogero: *Scienze e teologia. Incontri e scontri ai confini della conoscenza*, Bologna: Edizioni Dehoniane, 2002; HÜNERMANN Peter, SÖDING Thomas (edd.), *Methodische Erneuerung der Theologie. Konsequenzen der wiederentdeckten jüdisch-christlichen Gemeinsamkeiten*, Freiburg - Basel - Wien 2003; LORIZIO Giuseppe, GALANTINO Nunzio (edd.): *Metodologia teologica. Avviamento allo studio e alla ricerca pluridisciplinari*, Cinisello Balsamo 2004; Coda Piero – Reali Nicola: Statuto e metodo della teologia in CANOBBIO Giacomo, CODA Piero (ed.): *La teologia del XX secolo I*. Roma: Città Nuova 2003, 11–88; ŽÁK Lubomír: *Questioni e prospettive emergenti dell'epistemologia teologica* in <http://mondodmani.org/reportata/zak01.htm> (21.6.2007).

⁶⁷ Srov. CROCIATA 2006: Zatímco např. komparativní religionistika volí empirický, spíše induktivní postup, s důrazem na co největší možnou neutralitu, filozofie usiluje o uchopení smyslu a významu náboženství. Také teologie pochopitelně nemá postrádat empiričnost, ovšem její hodnotící úsudek a sám pojem náboženství počítá se Zjevením, tvrdí Crociata.

⁶⁸ Viz např. A. N. Terrin “Ciò che individua il campo delle scienze delle religioni è la loro base empirica; ciò che ne segna il confine è il loro metodo induttivo; ciò che lo contraddistingue sono i giudizi di fatto, fondati, nei limiti del possibile, sulla neutralità dell'osservatore,” cit. in CROCIATA: Per uno statuto 357. S tímto vymezením lze samozřejmě také nesouhlasit a považovat ho za poněkud vágní, stejně jako citovanou charakteristiku filozofie náboženství. Srov. např. FILORAMO: *Che cos'è la religione* 75–81; TERRIN: Lo studio delle religioni in UBBIALI: 51–71.

⁶⁹ Srov. např. CODA: Significato 219; TÝŽ: *Conclusioni*, 254.

Tím se ovšem dostáváme k otázce možné spolupráce mezi teologickými a neteologickými obory – teologie dnes cítí větší potřebu konfrontovat a doplňovat své poznatky s výsledky dalších odvětví.⁷⁰

Ne všichni badatelé pochopitelně souhlasí: Massimo Naro se ve svém příspěvku *Il metodo teologico e la teologia delle religioni*⁷¹ domnívá, že je třeba upřednostnit teologickou metodu před jinými přístupy a podle indikací *Optatam totius* č. 16 postupovat přede vším ostatním v souladu s *auditus a intellectus fidei*, které jsou pro něj základem teologické metody.

2.2.1 Interdisciplinarita – teologie a religionistika a příbuzné obory

Stále nezbytnější se jeví především využití poznatků historicko-kulturního výzkumu religionistiky a specializovaných oborů zabývajících se dějinami jednotlivých kulturních okruhů s jejich náboženskými tradicemi. Teprve posléze lze v teologii usilovat o hermeneutiku teologického významu náboženského pluralismu ve světle christologické události pojaté v trojiční perspektivě, domnívá se např. Piero Coda.⁷² Konstatuje také jisté zpoždění v navázání spolupráce s religionistikou u italských teologů oproti anglosaské či francouzské akademické obci.⁷³ Podle Cody⁷⁴ to způsobil dlouhotrvající spor mezi teologií a religionistikou ohledně vymezení kompetencí.⁷⁵ Sám vznik religionistiky podle něj souvisí s teoretickou a praktickou krizí křesťanství jakožto garanta symbolického řádu společnosti – což ovšem neznamená, že by nutně měla odstavit teologické bádání na vedlejší kolej, může však vyprovokovat ucelenější reflexi teologické metodologie.

Různost metodologických strategií, které religionistika vnesla do bádání o náboženství, je však až v poslední době vnímána méně konkurenčně a spíše jako pozitivní v zásadě jev: teologie se tímto dialogem učí respektovat metodologickou autonomii

⁷⁰ Mariano Crociata: je tu nepopiratelný vztah mezi teologií, filozofií a religionistikou a uznávaný přínos jejich spolupráce. Mají týž předmět, ale bádání o něm se odvíjí na odlišných předpokladech a s odlišnými metodami. Srov. CROCIATA: *Per uno statuto* 357.

⁷¹ Srov. NARO Massimo: *Il metodo teologico e la teologia delle religioni* in CROCIATA (2006), 13-34.

⁷² CODA: *Il logos e il nulla*, 13.

⁷³ Srov. CODA: *Significato e obiettivo* in ALIOTTA 1999: 19.

⁷⁴ Tamtéž, 20. Na nedostatečně reflektovanou metodu v současné teologii Coda upozornil znovu o deset let později, na 20. kongresu ATI věnovaném antropologicko-teologické otázce formulace lidské identity, srov. ČERVENKOVÁ Denisa: *XX. kongres Italské teologické asociace* in TT 2008 (přípr. k publikaci).

⁷⁵ Nemůžeme si zde ovšem klást otázky, které si italská teologická obec neklade, např. zda se teologie vymezuje vůči religionistice, nebo zda by nebylo lépe mluvit o konfrontaci s filozofií či sociologií náboženství, které dnes bývají považovány za relativně samostatné vědní disciplíny. V našem textu budeme pro zjednodušení pracovat s religionistikou jako širší kategorií, zahrnující i zmíněnou sociologickou, antropologickou, psychologickou a filozofickou perspektivu. K orientaci v otázce si dovolíme odkázat na HORYNA Břetislav: *Úvod do religionistiky*, Praha: Oikúmené, 1994; WAARDENBURG Jacques: *Bohové zblázka. Systematický úvod do religionistiky*. Brno: Masarykova univerzita, 1997; PADEN, William E. *Bádání o posvátnu: Náboženství ve spektru interpretací*, Brno: Masarykova univerzita, 2002.

odlišných přístupů k náboženství a existenciální i kulturní originalitu různých náboženských vyjádření. Zároveň je nucena lépe specifikovat formální předmět vlastního bádání a metodu, s níž k němu přistupuje.⁷⁶ Ucelená prezentace vlastní epistemologie pro interpretaci náboženských jevů a tradic teologii zatím schází, domnívá se Coda ve svém textu z r. 1997.⁷⁷

Vstřícným krokem k prohloubení spolupráce tedy bylo už v přípravné fázi kongresu přizvání některých významných sociologů (Pace, Nesti), psychologů (Aletti), filozofů (Fabris, Bortolin, Sainati) a historiků náboženství (Grotanelli, Terrin). Výsledkem této kooperace bylo uznání potřeby prvořadě religionistického zpracování aktuálních otázek jako je religiozita určitého kulturního kontextu (Aletti), disidentifikace současného člověka s tradičními náboženskými institucemi a jeho příklon k netypickým formám religiozity (Nesti),⁷⁸ využití filozofických kategorií pro objasnění některých teologických konceptů (např. konceptu univerzality, pravdy, smyslu - viz Sainati, Bortolin ad.).

Religionistika sice teologii nemůže nabídnout např. jednoznačnou definici předmětu svého bádání, avšak spolupráce s neteologickými obory teologii umožnila přemýšlet o relevantnosti pohledu na týž předmět z různých perspektiv (sociologické, dějinné, fenomenologické, psychologické, filozofické, teologické). Spolupráce s religionistickým oborem tedy ovlivňuje i hledání metody pro teologický přístup k ostatním náboženským tradicím.

Teologové zvažovali především využití osvědčené historicko-komparativní metody religionistiky, která umožňuje poznat a srovnávat analogie a rozdíly konkrétních náboženských systémů a jevů - zabývá se však výhradně tím, co jsme nazvali „náboženstvím v plurálu“, a tak zpětně vymezuje předmět bádání, jímž se stávají jednotlivé náboženské tradice.⁷⁹ Historicko-komparativní přístup neřeší, jak pojednat náboženskou dimenzi člověka jako takovou, čili jak je ta která náboženská tradice „náboženstvím“.⁸⁰

⁷⁶ V praxi se plody této konfrontace podle Cody objevují např. v klasickém pojednání o náboženství, kterým je KERN Walter – POTTMEYER Herrman J. – SECKLER MAX., *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Freiburg: Herder, 1985–1988, cit. in CODA: Significato e obiettivo 19.

⁷⁷ CODA: Significato e obiettivo, 21. Lze namítnout, že takovým pokusem je např. Dupuisovo vícekrát zmíněné systematické pojednání *Verso una teologia del pluralismo religioso* i jeho „popularizující“ verze pro širší čtenářský okruh, jíž chce být jeho *Il cristianesimo e le religioni*. Zejména první práce v úvodu nevynechává ani otázku metody, srov. DUPUIS: *Verso una teologia*, 23–36.

⁷⁸ V Čechách se tímto výzkumem zabývá např. Z. R. Nešpor a další viz např. jeho „Kvalitativní sociologické studium současné české religiozity“ in NEŠPOR Zdeněk R. (ed.): *Jaká víra. Současná česká religiozita/spiritualita v pohledu kvalitativní sociologie náboženství*, Praha: Sociologický ústav AV, 2004. Podněty k promýšlení tématu poskytují také filozoficko-religionistické úvahy T. Halíka, viz zejm. HALÍK Tomáš: *Vzdáleným nablízku*, Praha: NLN 2007; TÝŽ: *Vzýván i nevyzván*, Praha: NLN, 2005.

⁷⁹ Tak např. G. Gasparo zmíněný in ALIOTTA Maurizio: *Seminario interdisciplinare sulla religione* – Catania 30.1. 1997 in *RdT* 38 (1997), 227–256.

⁸⁰ Tak RUGGIERI Giuseppe: *Cristianesimo, religione, religioni. Appunti per una discussione* (redatti per il seminario interdisciplinare di Catania) in *RdT* 38 (1997) 243–46. Historicko-komparativnímu přístupu může být blízké i Fabrisovo doporučení metodologicky vyjít od porozumění jednotlivých náboženství v celku dějin

Významný se v debatě může jevit poukaz sociologů náboženství na roli a funkci náboženství ve společnosti, z níž se dá odvodit dvojí možný metodologický přístup k náboženství (Durkheimův substanciální⁸¹ a Weberův funkční⁸²), jak připomněl Scarvaglieri,⁸³ který následně ovlivňuje i uchopení předmětu bádání a vytváří prostor pro pojetí náboženství jako obecné kategorie výzkumu. Paradoxně právě přizvání sociologové upozornili na možné limity funkcionalistického sociologického přístupu a doporučili věnovat více pozornosti subjektivní, poetické, mystické a umělecké zkušenosti náboženství, která se vymyká čistě sociologickému přístupu k náboženství.⁸⁴

Filozofie náboženství teologii nabídla využití Hegelovy a Troeltschovy teorie, jež by umožnila pojednat koncept univerzality v křesťanství jako relativního *absolutum*.⁸⁵ Bortolin upozornil na společný zájem filozofie a teologie o otázku pravdy a smyslu a posun, k němuž v jejich recepci dnes dochází: před jednoznačně vymezenou kategorií pravdy („così precì bud' je či není pravdivé“, sumarizuje Bortolin)⁸⁶ zaznamenáváme v současnosti příklon ke kategorii smyslu, která umožňuje větší „pluralitu“ a tudíž relativizaci jediného pohledu.

M. Gronchi upozornil na téma předporozumění, které by mohlo být podstatné pro metodologii výzkumu teologie náboženství, ovšem mělo být prohloubeno ve spolupráci s filozofickou a teologickou hermeneutikou.⁸⁷

Připustit, že religionistika a příbuzné obory mohou být přínosem, je tedy samo o sobě metodologickou volbou, která naznačuje, že k porozumění problému je dobré využít všech dostupných a vědecky adekvátních nástrojů ještě dříve, než se přistoupí k samotné

spásy, srov. poznámky k setkání s názvem *Il concetto della religione nelle scienze della religione e nella autocoscienza delle religioni*, Pontificia università lateranense, 21. 2. 1997 in *RdT* 38 (1997) 246., viz též FABRIS, Adriano: *Introduzione alla filosofia della religione*, Roma-Bari: Laterza, ²2002.

⁸¹ Náboženství prostupuje celý život společnosti, je obsahem kolektivního nevědomí společnosti, sociální postata náboženství se pak odráží v základní funkci, kterou na náboženství ve společnosti bere, K Durkheimovu pojetí viz např. NEŠPOR Zdeněk – LUŽNÝ Dušan: *Sociologie náboženství*, Praha: Portál, 2007, 51–56. Viz též DURKHEIM Émile: *Elementární formy náboženského života: systém totemismu v Austrálii*, Praha: Oikúmené, 2002; DURKHEIM Émile: *Společenská dělba práce*, Brno: CDK, 2004.

⁸² Náboženství má konstruktivní společenskou funkci při překonávání situací společenské nebo kulturní krize, případně při plnění kognitivních úloh – v tomto smyslu je funkcionalistická teorie využívána dodnes (T. F. O'Dea, T. Parsons), viz např. NEŠPOR–LUŽNÝ 65–70, WAARDENBURG 82; HORYNA 81–83; FILORAMO: *Che cos'è la religione* 50–63.

⁸³ *Il concetto della religione nelle scienze della religione e nella autocoscienza delle religioni* in *Rassegna di teologia* in *RdT* 38 (1997) 246. Podrobněji viz též FILORAMO Giovanni, PRANDI, Carlo: *Le scienze delle religioni*, Brescia: Morcelliana, ³1997, případně přímo É. Durkheim, M. Weber, viz bibliografie v pozn. 16 a 17.

⁸⁴ *Viz Religione e religioni. Il pluralismo religioso. Seminari e colloqui sulla religione*, in: *RdT* 38 (1997) 227–256.

⁸⁵ Tak V. SAINATI in *Seminario di studio. Religione e religioni. Padova 5.12.1986*, in tamtéž.

⁸⁶ Srov. BORTOLIN cit. in *Religione e religioni* in *RdT* 38 (1997) 227–256.

⁸⁷ Srov. GRONCHI, tamtéž. Typický příklad “předporozumění” v teologii je podle M. Crociata např. přetrvávající schéma hodnocení toho kterého postoje teologie k náboženství jako exkluzivistického, inkluzivistického nebo pluralistického postoje, blíže viz CROCIATA Mariano: *La teologia delle religioni tra specializzazioni metodologiche, teologia fondamentale e dogmatica* in CROCIATA (2006): 279–299.

teologické hermeneutice.⁸⁸ S religionistikou se počítá zejména tam, kde se jedná o poznání konkrétní historické podoby jednotlivých náboženství a konfrontaci jejich obsahů. Právě religionistice náleží studium základních textů a dalších složek velkých náboženských systémů, jež teologie posléze může využít ke zkoumání styčných či konfliktních rysů mezi křesťanstvím a ostatními náboženstvími, tak jak se již v současné době děje např. vzhledem k židovství či islámu.⁸⁹

Pokud ovšem mají být dále uvážena jednotlivá náboženství sama o sobě, ne již analýzou náboženských jevů, ale hledáním jejich sebeporozumění vlastní identity a poznání oné odlišné identity „druhých“ vůbec - k tomu podle Crociaty⁹⁰ bude zapotřebí více než zvážení institucí a naukového, kultického, etického a právního systému. Teologická reflexe bude zároveň muset integrovat i takové složky, jako je žité svědectví a spirituální zkušenost jednotlivých tradic, přitom se může nechat významně obohatit specialisty věnujícími se otázkám mezináboženského dialogu.

Duilio Albarello⁹¹ ve stati *Storia, fenomenologia e teologia delle religioni: la questione fondamentale*, řeší otázku, jak v teologii prakticky využít poznatků historického a fenomenologického přístupu k náboženství. Jedním extrémem by totiž mohla být přílišná separace obou specializací (jakou spatřuje v metodickém agnosticizmu), druhým zestejnění různého. Upozorňuje přitom mj. na Pannenbergovu kritiku fenomenologie náboženství, která předpokládá, že struktura náboženské zkušenosti je v základních rysech identická a historické rozdíly mezi jednotlivými náboženskými tradicemi tedy nejsou tak důležité⁹² - zatímco právě akceptace kategorie dějinnosti a následná komparativní metoda založená na vzájemném porozumění na způsob „hermeneutické fenomenologie náboženství“ se Albarellovi jeví optimálním řešením. Sama o sobě by pochopitelně nestačila, neboť fenomenologie a dějiny náboženství pracují s takovým vymezením předmětu, které jen obtížně dochází k syntetické a normativní definici, k níž snadněji dospívá teologie, avšak opírá se přitom o principy založené na vnitřní logice křesťanské víry, takže ani teologická definice předmětu není univerzální, tj. jaksi „všeobecně přijatelná“ bez akceptace těchto vnitřních teologických kritérií.⁹³

V pracích italských teologů posledního desetiletí také zaznamenáváme poměrně častý apel na osamostatnění a větší nezávislost teologického bádání na metodě vlastní

⁸⁸ CROCIATA 2006: 5n.

⁸⁹ Tamtéž 7–8. V citovaném sborníku viz zejm. příspěvky RIZZI Giovanni: *Bibbia e giudaismo nella fede ebraica*, 143–166 a RIZZARDI Giuseppe: *Islam tra autocoscienza islamica ed islamologia cristiana*, 167–201.

⁹⁰ Tamtéž.

⁹¹ ALBARELLO Duilio: *Storia, fenomenologia e teologia delle religioni: la questione fondamentale*, in *Teologia* 28 (2002) 231–247.

⁹² ALBARELLO: tamtéž 238.

⁹³ Srov. ALBARELLO 231.

religionistice a příbuzným vědním oborům⁹⁴. Bývá poukazováno mj. na podstatný rozdíl mezi religionistickým a teologickým přístupem v perspektivě, cíli a v předmětu bádání.⁹⁵ Tím se však již blížíme k otázce vymezení předmětu, které – jak už bylo řečeno, v mnohém ovlivňuje metodologii výzkumu.

Než přejdeme k předmětu teologie náboženství, pokusme se ještě nastínit dvě otázky, které se nabízí poté, co jsme se ptali po vztahu teologie k ostatním vědám zabývajícím se náboženstvím: totiž zda v rámci samotné teologie je téma vztahu křesťanství k jiným náboženským tradicím nutno pojednat samostatně anebo jako součást již existujících teologických disciplín a posléze také jak je to s antropologickým a teologickým prvkem uvnitř teologického přístupu k náboženství.

2.2.2. Teologie náboženství jako samostatný obor? Fundamentální nebo dogmaticko-teologický přístup?

Jak je to s teologií náboženství uvnitř samotné teologie? Patří do některé ze zavedených teologických disciplín, anebo je třeba ji pojednat samostatně?

Ve studovaných textech se objevuje jak návrh, který prakticky předpokládá teologii náboženství jako samostatný obor, tak pojednání vztahu k ostatním náboženským tradicím v rámci již existujících teologických specializací.⁹⁶

Podle Crociaty vztah křesťanství k jiným náboženstvím je dimenzí celé teologie. Teologie náboženství nemá být jen další variantou tzv. „teologií genitivu“, kde je ten který argument podrobován biblicko-dějinně-teologickému zkoumání, aby se pak uchopilo jádra problému v kontextu současného tázání. Tento postup je jistě možný, avšak zdá se (alespoň podle Crociaty, který tomuto tématu věnuje velkou pozornost ve většině svých prací), že téma náboženství nějakým způsobem zasahuje do všech základních oblastí teologie, od

⁹⁴ Za všechny viz NARO in CROCIATA (2006): 13-34.

⁹⁵ Pro teologii jím bude Bůh, pro religionistiku svět náboženství, formulují zcela jednoznačně někteří teologové, viz NARO, tamtéž. Pro další badatele je právě tak jasné, že je tomu jinak: teologie a religionistika mají společný předmět bádání, ale zakládají ho na jiných předpokladech a volí jiné metody, srov. např. Crociata in CROCIATA 2006. Blíže viz další kapitola této práce. Z českých prací k tématu připomeňme alespoň HOŠEK: *Na cestě k dialogu* 9–19.

⁹⁶ Tomu odpovídá i ustavení samostatné katedry teologie náboženství při Papežské teologické fakultě v Palermu v r. 1998, jako úkol si stanovila reflexi o náboženských jevech v kontextu současného světa, zejm. o velkých světových náboženstvích. Viz <http://www.fatesi.it/portaleold/dipartimenti.asp> (9.2.2008). Šířeji k otázce viz CROCIATA (2001) 359–362, o ustavení a problémech s včleněním teologie náboženství do programu Papežské lateránské univerzity referuje podrobně SKALICKÝ Karel: Per una storia della specializzazione: Il fatto religioso nella storia della salvezza. in *Lateranum* 44 (1998) 2–3, 463–476.

dogmatiky přes liturgii, morálku, právo po některé základní teologické postuláty (zjevení, víra, pravda, spása atd.) fundamentální teologie.

Často se objevuje otázka, zda pojednání vztahu křesťanství k ostatním náboženstvím náleží spíše do kompetence fundamentální, nebo dogmatické teologie, z čehož by pak bylo zapotřebí následně odvodit i metodu.⁹⁷ Příkladem teologicko-fundamentální koncepce může být G. Gäde,⁹⁸ P. Coda naopak téma analyzuje zásadně jako součást dogmatiky (jako zásadně christologicko-trinitární), Crociata navrhuje teologii náboženství jako samostatný obor, úzce propojený jak s fundamentální tak dogmatickou oblastí, ale s dalšími neteologickými obory.⁹⁹

Katolická teologie se tedy nevěnuje náboženství pouze při promýšlení fundamentálních teologických témat, případně v křesťansky pojaté filozofii náboženství (k čemuž mohou svádet např. Waldenfelsovy práce), ale podobně jako někteří teologové reformační tradice usiluje o propojení látky s celkem systematické teologie, a to zejména s christologií a trinitologií.¹⁰⁰

G. Canobbio¹⁰¹ se domnívá, že ovšem právě jedna z linií fundamentální teologie, totiž apologetika, výrazně přispěla k nové tematizaci vztahu křesťanství k ostatním náboženstvím. Pro „klasickou apologetiku“, jež má své historické kořeny v katolicko-protestantských sporech 16. století a vrcholí ve století devatenáctém a na jejíž limity bylo již mnohokrát poukázáno,¹⁰² byl vztah křesťanství a ostatních náboženství přirozeně součástí fundamentální teologie. Velmi schematicky řečeno, šlo o to ukázat, že náboženství

⁹⁷ Fundamentálně k tématu přistupují také např. Ubbiali, Bertuletti, Lorizio, Albarello, dogmaticky téma promýšlí např. Coda, Fabris, Colzani ad. Přehled nejvýznamnějších pokusů o pojednání náboženství s akcentuací fundamentální či dogmatické teologie viz CROCIATA Mariano: *La fede e la salvezza degli altri nella teologia cattolica postconciliare*, GRONCHI Maurizio (ed.), *La salvezza degli altri. Soteriologia e religioni*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2004, 125–138.

⁹⁸ Viz GÄDE Gerhard: *Il primo passo metodologico. Una breve replica al contributo di Claude Geffré*, in Crociata (2006), 239–257; TÝŽ: *Cristo nelle religioni. La fede cristiana e la verità delle religioni*. Roma: Borla, 2004. Fundamentální přístupy Ubbialiho, Bertulettiho, Lorizia, Albarella, viz in UBBIALI Sergio (ed.): *Teologia delle religioni e liturgia*. Padova: Messaggero, 2001.

⁹⁹ Crociatovo pojetí je představeno ve třetí kapitole této práce.

¹⁰⁰ Názor, že katolická teologie řeší otázky teologie náboženství především v rámci fundamentální teologie zastává z českých badatelů např. Pavel Hošek.

¹⁰¹ G. CANOBBIO: *L'emergere dell'interesse per le religioni nella teologia cattolica del novecento*, in: M. CROCIATA (ed.), *Teologia delle religioni. Bilanci e prospettive*. Milano: Paoline 2001,

¹⁰² viz např. ARDUSSO Franco: *Teologia fondamentale* in DIZIONARIO TEOLOGICO INTERDISCIPLINARE Marietti: Genova 1977, 183–187; LATOURELLE René: *Teologia fondamentale: storia e specificità*, in LATOURELLE René, FISICHELLA Rino (ed.): *Dizionario di teologia fondamentale*. Assisi: Cittadella Editrice, 1990, 1248–1251; SGUAZZARDO Pierluigi: *Storia della teologia fondamentale* in LORIZIO Giuseppe (ed.): *Teologia fondamentale*, vol. 1: *Epistemologia*, Roma: Città Nuova, 2004, 237–339; CODA Piero: *Teo-logia. La Parola di Dio nelle parole dell'uomo. Epistemologia e metodologia teologica*, Roma: Pontificia Università Lateranense-Mursia, 1997, 81–169; LORIZIO Giuseppe: *Teologia fondamentale*, in CANOBBIO Giacomo, CODA Piero (ed.): *La teologia del XX secolo. Un bilancio, 1. Prospettive storiche*, Città Nuova, Roma 2003, 391–499. V linii klasické apologetiky se zdá pohybovat také v Praze působící fundamentální teolog B. Pelc, srov. PELC Bogdan: *Fundamentální teologie* in TT 4 (2007) 215–216.

je prostředkem k dosažení blaženosti, proto člověk musí přilnout k pravému náboženství, a tím je křesťanství. Ostatní náboženství mohou být sice výrazem jediného přirozeného náboženství, avšak zůstávají falešná. Jediné, co by člověku mohlo zabránit v přijetí křesťanství je nepřekonatelná nevědomost. Dělení na přirozené a nadpřirozené náboženství umožnilo mluvit o dvou typech prostředků a o jejich případné hodnotě.

2.2.2.1 Teologie náboženství a fundamentální teologie

Crociata¹⁰³ tvrdí, že rozhodnutí, zda teologie náboženství náleží do fundamentální teologie či do teologie dogmatické, bude záležet na našem pojetí fundamentální teologie. Pokud fundamentální teologii vnímáme jako hraniční disciplínu, která má v sobě zahrnovat nová témata teologického bádání (s důrazem na kontext, interlokutory a adresáty fundamentální teologie), teologie náboženství se téměř automaticky stává její součástí.¹⁰⁴ Jiní autoři však zdůrazňují epistemologická specifika a formální požadavky fundamentální teologie, která slouží víceméně jako podklad pro apologetiku pojatou jako racionální obhajobu křesťanské existence ve světle jejího základu a kde se tudíž téma ostatních náboženství ocitá na okraji zájmu: náleželo by pak spíše do pojednání dogmatické teologie.¹⁰⁵

Fundamentální teologie totiž odkazuje k dnes tak křehkým tématům debaty jako je absolutní nárok křesťanství na pravdivost: ostatní náboženské tradice přirozeně žádají, aby tento požadavek byl logicky ospravedlněn. Crociata se domnívá, že tato v základě typicky fundamentálně-teologická otázka by mohla být řešena za přispění teologie náboženství, která by mohla nabídnout konkrétní fenomenologicky a dějinně uchopitelné prvky legitimizující tento nárok. Fundamentální teologie by pak mohla uvažovat o významu

¹⁰³ Srov. CROCIATA: Per uno statuto 359n.

¹⁰⁴ Typickým reprezentantem by tu podle Crociaty byl H. Waldenfels, G. Lorzio, L. Žák ad. Srov. Ale i SKALICKÝ: *Per una storia*, 470.

¹⁰⁵ K debatě o identitě fundamentální teologie viz též FISICHELLA Rino: Riscoperta della teologia fondamentale? In margine alla pubblicazione del Corso di Teologia Fondamentale, in *Ricerche teologiche* 2 (1991) 2, 365; Lubomír ŽÁK: „Questioni e prospettive emergenti dell'epistemologia teologica“, <http://mondodmani.org/reportata/zak01.htm> (15.2.2007), DOTOLO Carmelo: Verso una definizione di Teologia Fondamentale. A proposito di „Dizionario di Teologia Fondamentale“, in *Ricerche teologiche* 2 (1991) 1, 125–137; obsažněji viz LORIZIO Giuseppe (ed.): *Teologia fondamentale*, vol. 1: *Epistemologia*, Roma: Città Nuova, 2004; BERTULETTI Angelo: Teologia fondamentale in BARBAGLIO Giuseppe, BOF Giampiero, DIANICH Severino (ed.): *Teologia*. Cinisello Balsamo: San Paolo 2002, 1706–1726. LATOURELLE René, FISICHELLA Rino: „Teologia fondamentale“ in LATOURELLE René, FISICHELLA Rino (ed.): *Dizionario di teologia fondamentale*. Assisi: Cittadella 1990, 1248–1263. viz též GIBELLINI Rosino: La teologia del XX secolo. Brescia: Queriniana⁵2004, 161–270.

ostatních náboženství v křesťanské perspektivě a vyvodit odtud následně i odpověď na palčivou otázku po místě ostatních náboženství ve Zjevení.¹⁰⁶

Plodem spolupráce fundamentální teologie a teologie náboženství by mohla být také celková reflexe fenoménu náboženství v křesťanské perspektivě: konkrétně by mohl být objasněn pojem náboženství jako takový, smysl plurality náboženství a zpracovat téma vztahu víry a náboženství. Ve spolupráci s dogmatickou teologií by pak mělo být možné charakterizovat vztah jednotlivých náboženství ke zjevení a spáse v Ježíši Kristu a zabývat se srovnáním nauky, rituálních a etických obsahů ostatních náboženských tradic a křesťanství, dodává Crociata.¹⁰⁷

Pojednání o vztahu křesťanství a ostatních náboženství v samostatném oboru, tedy teologii náboženství se však, vzhledem k panující neshodě, dosud jeví nejvýhodnějším řešením. Specifikem teologie náboženství by zůstalo promýšlení teologického základu, obsahů víry a zkušeností ostatních náboženství ve vztahu ke křesťanství a reflexi o poslání křesťanství ve světě a o dialogu. Teologický základ by bylo nutno promýšlet ve spolupráci s fundamentální teologií tak, aby bylo možné vidět náboženství uvnitř dějin spásy, a přitom definovat kategorii náboženství a místo křesťanské víry uvnitř plurality náboženských tradic. Znamená to zároveň znovu promyslet otázky jako např. zda je křesťanství náboženstvím právě tak jako ostatní, jak v dnešním novém kontextu uvažovat jedinečnost Kristova spásného prostřednictví, zda lze u ostatních náboženství mluvit o zjevení, jak dnes stavět otázku po pravdivosti, role církve v pluralitě náboženství ad.¹⁰⁸ Při tomto promýšlení typicky teologicko-fundamentálních otázek je důležité vycházet z náboženského pluralismu nejen *de facto*, ale i principiálně, jako součásti Boží iniciativy zjevení a spásy v Ježíši Kristu směrem k člověku.¹⁰⁹

2.2.2.2 Teologie náboženství a dogmatická teologie

V každém případě náboženský pluralismus je také výzvou k znovupromýšlení hlavních témat křesťanské dogmatiky.¹¹⁰ Statut a metoda teologie náboženství závisí na

¹⁰⁶ O jaké zjevení by se případně jednalo? Crociata se přiklání k zvážení Geffrého návrhu mluvit v případě jiných náboženství o „participovaném prostřednictví“ na Zjevení, cit. in CROCIATA 2001, 362.

¹⁰⁷ CROCIATA 2001, 362.

¹⁰⁸ CROCIATA: Per uno statuto 367, viz též již cit. GEFFRÉ: 106n.

¹⁰⁹ CROCIATA: tamtéž 369.

¹¹⁰ GEFFRÉ: Verso una nuova teologia delle religioni, in GIBELLINI ROSINO (ed.): *Prospettive teologiche per il XXI secolo*, Queriniana, Brescia²2006, 352.

statutu ostatních náboženství v celku křesťanské víry, úkolem je tedy neúnavně a znovu, bez předem daných závěrů, avšak věrni vlastnímu základu, zkoumat celek konstitutivních aspektů křesťanství ve vztahu k pluralitě ostatních náboženských identit. Je tedy třeba znovu vyjít od „teologie christologické události“ a její přístupnosti ve zkušenosti společenství věřících, neboť ta je základem křesťanské identity a specifíkem, jež ji odlišuje od ostatních náboženských tradic. V ní je klíč k pochopení celku, zde je třeba si odpovědět na lessingovskou otázku, jak je možné, že jedna určitá historická událost si činí nárok na absolutní pravdu a univerzální význam. „Jestliže je však Ježíš skutečně sebesdělením Boha, pak by ovšem každý člověk ve světě a v dějinách měl dostat možnost setkat se s evidencí tohoto absolutního smyslu.“¹¹¹

Interpretace christologické události by ovšem neměla vyústit do dalšího exkluzivismu, nýbrž vést k pochopení plurality náboženské zkušenosti. Vždyť Ukřižovaný je protipólem veškerých „imperialismů“ a relativizací našich částečných cílů. Abychom pochopili náboženský pluralismus, musíme si uvědomit relacionální strukturu vztahu k druhému, tak jak se vyjevuje v Kristově velikonočním tajemství: jsou zbořeny všechny dělicí zdi mezi židy a pohany a mezi oběma a Bohem (viz Ef 2,11-22).¹¹² Bůh tu tedy v Kristově kříži a vylitím Ducha překonává každou překážku a ustanovuje nový životodárný vztah s ním a s lidmi, tento „vztah k druhému“ poukazuje ke vztahu, který je vlastní trojjedinému Bohu. Tento nový způsob vztahu, jehož iniciátorem je Bůh, směřuje ke každému člověku a nevyhýbá se ani místům postiženým hříchem: jsme přijati právě v naší odlišnosti, jinakosti, silou Boží lásky, která je nepodmíněná. „Druhý se už vždycky nachází uvnitř Krista, nezávisle na faktu, že Kristus je v jiném. Toto bytí Krista v jiném je základem, je *primum*, které umožňuje subjektivní přijetí člověka, ono přijetí, které v novozákonním jazyce bývá označováno jako *metanoia*.“¹¹³ Druhý je tedy již přijat v Kristu. Pole naší evangelizace se tím však neumenšuje, neboť vždy tu zůstává prostor mezi tímto přijetím ze strany Krista a přijetím Krista ze strany určitého člověka.

Uvážíme-li zde také pneumatologický aspekt, tj. přítomnost a působení Ducha vzkříšeného Krista, který je i Duchem Otce, vynikne přínos a bohatství vztahu „jiného religiózna“ k události Krista a k jejímu trinitárnímu základu.¹¹⁴

¹¹¹ H. VERWEYEN cit in. CROCIATA: Per uno statuto, 337.

¹¹² “in lui e per mezzo di lui Crocifisso, si realizza un al-di-dentro di ogni esperienza religiosa già data che è, contemporaneamente, in Lui Risorto nello Spirito, un al-di-là di ciascuna di esse” – P. CODA cit. in CROCIATA: Per uno statuto, 339.

¹¹³ RUGGIERI Giuseppe: Per una cristologia relazionale, in *Synaxis* 17 (1999) 1, 130.

¹¹⁴ Přítomnost Ducha, který se vlamuje do dějin lidstva umožňuje “una visione delle religioni del mondo come pervase, tutte, anche se con gradazioni diverse, dalla forza vivificante dello Spirito, il quale non opera in maniera alternativa a Cristo.” – BORDONI Marcello: Singolarità ed universalità di Gesù Cristo nella riflessione cristologia contemporanea, in CODA Piero (ed.): *L'unico e i molti. La salvezza in Gesù Cristo e la*

Crociata vidí jedinečný význam využití christologické a trinitární teologie v tom, že právě jen jejím prostřednictvím se lze dobrat odpovědi na zásadní otázku po teologickém významu plurality náboženských tradic. Podobně argumentuje ve většině svých prací, které se dotýkají tohoto tématu také Piero Coda.

Osobně se domnívám, že z hlediska „interní“ komunikace, tj. v rámci teologického bádání se zdá korektnější (vzhledem k proklamovanému christologicko-trinitárnímu základu křesťanského světonázoru) postup zásadně určovaný dogmatickou teologií a odvoláváním na onen christologicko-trinitární základ. Ovšem z hlediska skutečného dialogu s „druhými“ je třeba se smířit s tím, že mnohé kategorie pozbyly na univerzalitě, v neteologickém kontextu ztratily sdělitelnost – zdálo by se pak plodnější hledat styčné body s existenciálními kategoriemi současnosti a v tom případě by se jevila jako lépe využitelná spíše fundamentální než dogmatická teologie - pokud ji ovšem chápeme jako Crociata a další¹¹⁵ tj. jako „hraniční disciplínu“, a nikoliv jen jako novou apologetiku.

2.2.3. Vztah antropologie a teologie

Jedním z výsledků 16. národního kongresu ATI,¹¹⁶ jak jsme již zmínili, byla tematizace základních problémů nově vznikajícího oboru. Jedním z nich byl (vedle otázky christologické identity křesťanské víry vzhledem k identitě ostatních náboženství) vztah antropologie-teologie. Téma samo úzce souvisí s kulturní antropologií a v jejím rámci by mohlo být řešeno, tj. jako další otázku, která se týká vymezení teologie vůči religionistickému bádání.¹¹⁷ Přesto se domnívám, že ho lze vhodněji uchopit jako téma z oblasti systematické teologie - jako otázku po vztahu teologie náboženství a teologické antropologie.¹¹⁸

sfida del pluralismo. Roma: Pontificia università Lateranense - Mursia, 1997, 103 (cit. také in CROCIATA: Per uno statuto 341).

¹¹⁵ Viz např. Lorizio a další autoři zmínění v pozn. 104.

¹¹⁶ Srov. P. CODA, *Conclusioni* in ALIOTTA Maurizio (ed.): *Cristianesimo, religione, religioni. Unità e pluralismo dell'esperienza di Dio alle soglie del terzo millennio*. Cinisello Balsamo: Edizioni Paoline, 1999, 251–265.

¹¹⁷ V tom smyslu viz např. FUSS Michael: „Pellegrina fra pellegrini“. La reciproca diaconia di teologia e antropologia delle religioni in CROCIATA (2001): 257–289. Ještě z jiného úhlu nahlížíme téma antropologické-teologického vymezení v podkapitole věnované vztahu víry a náboženství, které někteří badatelé postulují jako vztah mezi teologickým a antropologickým aspektem vztahu Boha a člověka.

¹¹⁸ Viz např. práce obsažené ve sborníku CROCIATA Mariano (ed.): *L'uomo al cospetto di Dio. La condizione creaturale nelle religioni monoteiste*. Roma: Città Nuova, 2004, zejm. úvodní studie I. Sanny: SANNA Ignazio: L'antropologia della postmodernità ed il messaggio cristiano: sfide e prospettive, tamtéž 15–42 a CROCIATA: Implicazioni epistemologiche del confronto antropologico interreligioso in teologia delle religioni, tamtéž, 413–428.

Právě chybějící ústrojně včlenění antropologického předporozumění do teologické reflexe (vedle tématu objektivit zjevení a christologické události) bylo jednou z výtek vůči zmiňovanému 16. kongresu ATI, podobně jako zůstalo nedořešeno propojení dějinného a ontologického prvku reflexe o náboženství/ch.

Jestliže epistemologické příspěvky kongresu (Filoramo, Fuss, Rizzi) poukázaly na vhodnost kombinování historicko-komparativního přístupu s fenomenologickou a hermeneutickou perspektivou, mínily tím upozornit na opomíjený antropologický subjekt, jeho sociokulturní procesualitu a ontologickou intencionalitu náboženské zkušenosti člověka.¹¹⁹ Tento přístup samozřejmě vyžaduje doplnění o teologickou referenci, aby nezůstal torzovitý a bez veritativně-axiologického porozumění.¹²⁰

Antropologický subjekt jakožto konstitutivní součást samotného teologického prvku byl teologicky zdůvodněn v příspěvku Maria Antonelliho, s poukazem na vnějškovost užívaných kritérií a na jistý „christomonismus“ křesťanské víry. Pojmeme-li totiž náboženství pouze jako antropologický prvek, v jistém smyslu izolovaný od víry a zejména od konkrétních historických náboženství, ostatní náboženství se pak jeví jako separovaná od zjevení, tj. „před“ a „mimo“ Krista. Proto Antonelli přichází s požadavkem vrátit se ke kategorii zjevení jako základu celé reflexe.¹²¹ Zachovává přitom klasickou dichotomii mezi náboženstvím a vírou: křesťanská víra se ovšem (při vši své transcendenci) rozvíjí a nutně vyjadřuje v podobě náboženství a sdílí s ostatními náboženskými tradicemi odkaz na základní náboženskou zkušenost člověka.

Claude Geffré navrhl jako další možné společné jednotící kritérium teologického a antropologického elementu antropologický důraz na „autentické lidství“, nacházené v Kristu.¹²² Colzani s Geffrém nesouhlasí, protože se domnívá, že pokud bychom vyšli z otevřenosti lidské bytosti vůči transcendenci, riskujeme redukci Ježíšovy jedinečnosti na lidsky exemplární hodnotu. Obracet se k „lidskému“ faktoru je málo přesvědčivé už proto, že je obtížné ho přesněji definovat¹²³ a proto, že metoda má odpovídat předmětu a tudíž nelze nevyjít z kategorií daných vírou, je třeba se vrátit k otázce spásy a univerzality.

¹¹⁹ Podle Cody ovšem právě tato metodologická volba poskytla málo prostoru pro teologické zdůvodnění jedinečnosti christologické události, a to i při uznání oprávněnosti Rizzioho připomínky, že teologické má být zprostředkováno fenomenologicko-hermeneutickým čtením.

¹²⁰ Tak CODA: *Conclusioni*, 254.

¹²¹ Podobně navrhl Gäde, který ovšem zpochybnil samozřejmost naší recepce této kategorie, viz GÄDE Gerhard: *La problematica del concetto di rivelazione come criterio epistemologico della teologia fondamentale delle religioni*, in *RdT* 48 (2007) 83–96.

¹²² Viz též odvozené christické hodnoty, které Geffré připomíná v GEFFRÉ: *Il mistero del pluralismo*, 232 a šířeji in *TÝŽ: Credere e interpretare*, 127–152.

¹²³ Pokud bychom však nebyli schopni se dobrat představy o člověku podle Božího obrazu na základě normativní zkušenosti a figury Ježíše zachycené biblickým kánónem, jak by pak bylo možné mluvit o biblické antropologii? Domnívám se, že u Geffrého nejde prostě o jinou variantu hledání společného etického základu náboženských tradic jak bývá např. vytýkáno H. Küngovi (který se utíká k etickému řešení na úkor jiných teologických otázek, takto ho kritizuje např. COLZANI in *Assolutezza del cristianesimo*, 174)

Autor se brání myšlence možné „metody zdola“, v níž by Kristovo lidství mělo být kritériem jednoty pro mezináboženský dialog a navrhuje vyjít od dogmatu a konceptu jediných dějin spásy, v nichž se projevuje univerzální Otcova láska, vysílající Syna a Ducha a tíhnoucí v dějinách k eschatologické plnosti. Koncept *semina Verbi* pak lze chápat jako participaci, sdílení na různých úrovních (*gradi*) a různými způsoby (*modi*) téže ústřední skutečnosti Krista.¹²⁴

Podnětné může být i rozlišení teologálního a teologického prvku tak jak ho promýšlí Calogero Caltagirone.¹²⁵ Tento sicilský teolog vychází z úvahy o vědě jako specifickém typu poznání určitého předmětu, k němuž se dospívá pomocí metody odpovídající povaze předmětu. Abychom dospěli k vhodné metodě v teologii náboženství, je třeba podle autora nejprve rozlišit teologální a teologické, tj. víru jako bazální zkušenost důvěry, která patří mezi základní zkušenosti člověka a ze které vyplývá základní postoj důvěry vůči tomu, co jednotlivá náboženství obvykle formulují jako posvátno/Bůh a toto vše (tj. vztah s oba jeho póly) tvoří teologální, formální předmět, zatímco materiálním předmětem je porozumění oné důvěře, které je teologické. Odtud mohu vyvodit různé historické podoby a formulace vztahu člověka k posvátnu/Bohu, v nichž se dává podoba smyslu, který je člověkem hledán. Metoda teologie náboženství by tedy ideálně měla artikulovat a spojovat antropologické a teologické instance, ovšem předpokládá se, že se rodí na půdě teologického, ne teologálního prostoru.¹²⁶ Podle Morinovy koncepce přejaté autorem příspěvku by pak bylo možné mluvit o artikulaci jednotlivých úrovní uvnitř jisté hologramatiky, která by byla schopna postihnout celek i části a uchovat přitom specifikum jednotlivých identit, jež by obohatila poznáním celku a naopak: celek poznávám právě z částí.¹²⁷

Rozlišení teologického a antropologického prvku vztahu člověka k transcendenci používá také Gerhard Gäde: hovoří o reciprocitě víry a náboženství, jejichž vzájemný

¹²⁴ COLZANI in CROCIATA (2006) 257, jde o citaci Saldanhi, srov. SALDANHA Chrys: *Divine Pedagogy: A Patristic View of Non-Christian Religions*, LAS: Roma, 1986.

¹²⁵ CALTAGIRONE Calogero: *La questione del metodo in teologia delle religioni. Annotazioni e spunti riflessivi* in CROCIATA (2006), 259–266.

¹²⁶ Již méně zřejmá je další artikulace autorovy úvahy: “Dalla molteplice modulazione di questo metodo veicolata e realizzata nel tramite dei linguaggi e dei livelli linguistici di significazione e articolazione del senso potrebbe derivare una specie di meta-livello di indagine che si costituirebbe come meta-scienza meta-riflessiva del teologico che è proprio di ogni religione e nello stesso tempo è altro da ogni religione. Questo significa che il discorso sul metodo teologico della teologia delle religioni nasce dentro il teologico delle religioni, nasce come attraversamento critico di esso, come sua curvatura critico-intenzionale verso un meta-livello riflessivo che ri-orienta le traiettorie proprie del teologico di ogni religione verso un pluralismo riflessivo che mantiene l’interazione reciproca dei diversi momenti e ambiti d’indagine. /.../ L’identità del metodo teologico della teologia delle religioni è quella di una settoriale centralità che, connessa a una funzione di coordinatore critico-interpretativo del teologico delle religioni, copre sia l’aspetto strettamente formale del discorso sul teologale e sul teologico delle religioni, sia i temi e problemi ricorrenti nella teologia delle religioni.” Tamtéž, 264n.

¹²⁷ Viz tamtéž, pozn. 12 na str. 266.

poměr lze charakterizovat právě jako vztah teologického a antropologického elementu téhož.

Osobně se domnívám, že rozdíl mezi teologickým a antropologickým aspektem není třeba vyhrcovat. Zvláště ústí-li v apel na osamostatnění a větší nezávislost teologického bádání na metodě vlastní religionistice a příbuzným vědním oborům je jistě chvályhodný, avšak málo plodný.

* * *

Na závěr této rekapitulace současných stanovisek a pokusů o nalezení adekvátního metodologického přístupu k problematice ostatních náboženství v teologii, bych si dovolila reprodukovat Crociatovo rozlišení tří základních proudů, do kterých lze v současnosti možno zařadit prakticky všechny významnější italské teology:¹²⁸ jednalo by se o inkluzivně (či rekapitulačně) relacionální, teologicko-fundamentální a eticko-eschatologické přístupy.

Vhodným příkladem **rekapitulačně relacionální perspektivy** může být Codova christologicko-trinitární hermeneutika náboženského pluralismu, v níž se klasický inkluzivismus zdá překonán relacionální perspektivou postavenou na christologickém základě. Z události Krista pro teologii totiž vyplývá možnost, ba nutnost pozitivního pojímání druhých v jejich odlišnosti, a to nejen v individuálních vztazích, ale i v aplikaci na náboženskou zkušenost odlišnou od křesťanství. Neustále se vztahujeme k Jinému (absolutnímu tajemství), paradigmatem tohoto vztahu tu pak je ukřížovaný a vzkříšený Kristus, který proniká do hlubiny lidské skutečnosti a boží překážky, jež oddělovaly člověka od Boha i druhých a ustavuje nový vztah mezi Bohem a člověkem s rysy eschatologické otevřenosti v Duchu. Teprve z této „relacionální perspektivy“ má smysl i otázka po pravdě, která přeci není abstraktní kategorií, ale má osobní charakter: pravda je Kristus, jeho osoba. Také křesťanský nárok na absolutnost by tak byl udržitelný: Bůh Ježíšovým osudem ustavil vztah k „jinému“. Tento vztah ustavený v Kristu je pak zjevením (pravdou) o intrabožském vztahu.¹²⁹ Boží iniciativa vůči veškeré alteritě, jinakosti, i té, která je poznamenána hříchem je tedy zásadně vztahotvorná.

¹²⁸ CROCIATA: La fede e la salvezza degli altri nella teologia cattolica postconciliare in GRONCHI: 125–138.

¹²⁹ K této perspektivě viz GRONCHI: Il pluralismo religioso e la teologia, in FABRIS Adriano, GRONCHI Maurizio (ed.): *Il pluralismo religioso. Una prospettiva interdisciplinare*. Cinisello Balsamo: San Paolo,

Teologicko-fundamentální přístup nejlépe reprezentuje Gerhard Gåde s pozicí, kterou sám nazývá „interiorismus“ a jejímž východiskem jsou kategorie zjevení a víry: Bůh sám se zjevil skrze Krista, jde tedy o trinitární zkušenost zjevení (jen trojiční nauka je schopna vysvětlit a legitimizovat Zjevení).¹³⁰ Otázku pravdy je třeba klást v souvislosti se spásou jako společenství s Bohem, což v jisté míře všechna náboženství zaslubují a žádné nenaplnuje, neboť jen Bůh sám může dovršit a zjevit spásu – protože je podle Gádého třeba vyjít ne ze skutečnosti světa, ale zevnitř zjevení. Kromě Gádého lze najít teologicko-fundamentální přístup také v pracích P. Sequeriho, S. Ubbialiho, Bertullettiho.¹³¹

Etické a eschatologické přístupy spojuje silné etické vědomí, s jistou rezignací na řešení komplexních specificky teologických otázek. Etika se pak stává místem „ekumény“: společný etický základ je navrhován jako minimum nutné pro přežití lidstva.¹³² Znamená ovšem přímý přechod k mezináboženskému dialogu, založeném na třech základních kritériích, jimiž je „lidství“ jako univerzální etické kritérium, „autenticita či kanoničnost“, tj. to, co je původní v každém náboženství jak univerzální náboženské kritérium a nakonec specificky křesťanské kritérium, jímž je sám Ježíš Kristus a jeho chování jako „nové a pravé lidství“.¹³³

Na půdě italského teologického bádání by do této perspektivy patřil také Armido Rizzi,¹³⁴ který ovšem zdůrazňuje především roli svědomí, jež je kategorií imanentní transcendence a od nějž je možný přechod k náboženskému a božskému. Podle Rizziho také dějiny náboženství poukazují na autonomii etiky – její napojení na transcendenci je dílem reflektujícího subjektu, zatímco subjekt, který jedná, nachází ve svědomí svrchovanou motivaci pro svá rozhodnutí a jednání.

Jistý skepticismus ohledně možnosti teologické fundace mezináboženského dialogu s důrazem na singularitu náboženství jako historických a společenských fenoménů vede některé autory k preferování aktuálního pluralismu teologií náboženství a rezignaci na jediný horizont porozumění společný všem náboženským tradicím, ten nastane až v eschatonu.¹³⁵ Z italských teologů tento postoj zastává např. Andrea Milano.¹³⁶

1998, 178–202; CROCIATA a NARO in CROCIATA Mariano (ed.): *Il Dio di Gesù Cristo e i monoteismi*. Roma: Città Nuova, 2003, 335–361; CODA: *Il logos e il nulla*.

¹³⁰ Srov. např. G. GÄDE in CROCIATA (2001): 105–129.

¹³¹ SEQUERI Pierangelo: *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*. Brescia: Queriniana, 1996.

¹³² Srov. zejm. H. Küng, jeho pozice ovšem sdílí i Kessler, viz KESSLER Hans: *Pluralistische Religionstheologie und Christologie. Thesen und Fragen*, in SCHWAGER R. (ed.): *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie*, Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1996, 158–173; KUSCHEL Karl-Josef: *Spor o Abrahama*. Praha: Vyšehrad, 1997. Etické důrazy najdeme silně přítomné také u J. Cobba, J. Moltmanna. Kritiku etického řešení, zejména Küngova, viz např. COLZANI: *Assolutezza del cristianesimo*, 174.

¹³³ H. Küng, cit. in CROCIATA: *La salvezza* 134.

¹³⁴ Viz RIZZI Armido: *Gesù e la salvezza tra fede, religioni e laicità*. Roma: Città Nuova, 2001.

¹³⁵ Tak DUQUOC Christian: *L'unico Cristo. La sinfonia differita*, Brescia: Queriniana, 2003, 116–117.

2.3. Předmět

2.3.1 Antropologický či teologický předmět?

Otázka po antropologicko-teologickém vymezení se netýká jen zařazení teologie náboženství jakožto oboru mezi ostatní disciplíny, ale u většiny badatelů se objevuje také v okamžiku, kdy se ptají po předmětu svého bádání. Je předmětem teologie náboženství Bůh či náboženství? Takto velmi zjednodušeně lze formulovat jednu ze tří základních otázek týkajících se vymezení předmětu oboru, jehož metodikou se zde zabýváme. Jak bylo naznačeno na předchozích stránkách, pro některé teology evidentně musí zůstat „předmětem“ Bůh (ač *sui genesis*, jak připomínal už Karel Barth), protože právě v tom vidí zásadní rozdíl mezi religionistikou a teologií:¹³⁷ zatímco pro religionistiku je předmětem bádání svět náboženství, jejich naukový systém, rituální a kulturní projevy, pro teologii zůstává materiálním i formálním předmětem Bůh ve své „neobjektivovatelné subjektivitě“ a Bůh sdělující se člověku.¹³⁸ Ve specificky teologickém pojetí náboženství mohou být kontextem, ve kterém se křesťanská teologie náboženství rozvíjí, případně součást samotného předmětu, tj. Božího tajemství zjeveného v Ježíši Kristu a v tom smyslu jsou pak součástí dějin spásy.¹³⁹ Teologie náboženství se tedy nemusí omezit na studium náboženství teologickou metodou, ale mohla by být svého druhu systematikou, specifickým způsobem chápání celé teologie.¹⁴⁰

Většina autorů však rezignuje na tento směr uvažování a upřednostňuje stanovit za předmět bádání jednoznačně vztah křesťanství a ostatních náboženství,¹⁴¹ což ovšem předpokládá vyjasnit sám pojem náboženství aplikovaný na křesťanství i na ostatní náboženské/kulturní tradice. Odtud je pak nutno postoupit k další otázce, totiž nakolik bylo a je samo křesťanství náboženstvím.¹⁴² Připomeňme v této souvislosti úvahu G.

¹³⁶ Viz MILANO Andrea: *Quale verità*, cit. in CROCIATA: La salvezza 138.

¹³⁷ Srov. NARO: *Il metodo* 19; srov. též COLZANI: Per una teologia delle religioni, in CROCIATA, 2006, 247–257: součástí metody je také perspektiva víry a její obsahy, které nemohou být při teologickém bádání uzavřeny.

¹³⁸ Tamtéž. Podobně také ANTONELLI: L'autocoscienza del cristianesimo, 105.

¹³⁹ NARO: *Il metodo*, 20.

¹⁴⁰ Podobné pojetí najdeme také v DUPUIS: *Verso una teologia*, 29n: teologie náboženství by mohla být novým způsobem, jak se zabývat teologií v situaci/kontextu náboženského pluralismu. Dupuis sám se odvolává na D'Costu, srov. D' COSTA, G. *Theology and Religious Pluralism. The Challenge of Other Religions*, Oxford: Basil Blackwell, 1986; BARNES, Michael: *Christian Identity and Religious Pluralism. Religions in conversation*, Nashville: Abingdon Press, 1989; BEVANS, Stephen B. *Models of Contextual Theology*, Maryknoll New York: Orbis Books, 1992.

¹⁴¹ Počínaje KN 1, viz též CROCIATA: Per uno statuto, 325n; TÝŽ: La teologia delle religioni, 281 (kde Crociata připomíná, že v případě náboženství jde o předmět, který je v teologické reflexi externí i interní); CODA: Significato di una ricerca, 24 ad.

¹⁴² Cílem pak je artikulovat oba póly: pluralismus náboženství a christologickou událost, rozlišit, co je pro každý z nich specifické a jaký vztah je pojí. CODA: *Il logos* 13.

Ruggieriho¹⁴³ o nutnosti „dekódovat vztah“, který se v dějinách ustavil mezi křesťanstvím a ostatními náboženstvími, a to na základě předpokladu, že náboženství je vlastně původně teologický koncept, tj. ve funkci křesťanského zjevení, má tedy funkční charakter. Také Mariano Crociata se domnívá, že předmět bádání v teologii náboženství je v každém případě stále ještě „intrateologický“, přestože, stanovíme-li za materiální předmět náboženství, bude jistě přesahovat hranice zjevení dovršeného v Kristu.

2.3.2. Náboženství jako předmět: pojem náboženství

Teologie náboženství se podobně jako religionistika¹⁴⁴ ptá, zda vůbec má smysl hledat definici a užívat pojmu náboženství v singuláru jako heuristickou kategorii.¹⁴⁵ Nejen kvůli kritické analýze jevů, které považujeme za náboženské, ale zejména kvůli již zmíněné možnosti teologické interpretace náboženského pluralismu, jež má být úkolem teologie, však doposud převládá názor, že bude dobré tuto kategorii neopouštět.¹⁴⁶ Definice se zdá potřebná mj. pro následnou kritickou analýzu fenoménů, které bývají obvykle zařazovány mezi fenomény náboženské a proto, aby vůbec byla možná konfrontace mezi oněmi rozsáhlými kulturními celky, které dnes označujeme jako „náboženství“. Je totiž třeba rozlišit, které fenomény mají specifický náboženský význam.¹⁴⁷

¹⁴³ Srov. RUGGIERI Giuseppe: *Cristianesimo, religione e religioni*, in *RdT* 38 (1997), 243–246, podobně UBBIALI Sergio: *La religione e rivelazione in Cristianesimo, religione, religioni*, Bergamo: Glosa, 1993, 83–94.

¹⁴⁴ Při konstatované trvající panující neshodě ohledně religionistického vymezení pojmu, která některé badatele vede k rezignaci na toto téma, v českém prostředí se klasifikaci jednotlivých definic věnuje religionista Ivan Štampacha, který rozděluje současné definice na funkcionálně a strukturálně orientované: první se zaměřují na vystižení náboženských procesů v lidské mysli, roli náboženství v životě jednotlivce a společnosti, druhý typ upřednostňuje pohled na náboženství jako na vztah, jehož jedním pólem je člověk a druhým pólem Bůh či transcendentní skutečnost. Sám se přiklání ke strukturálně orientované definici náboženství jako vztahu člověka k numinózní transcendenci. Viz ŠTAMPACH Ivan: *Náboženství v dialogu. Kritické studie na pomezí religionistiky a teologie*. Praha: Portál, 1998, 29n.

¹⁴⁵ Koncept/pojem náboženství patřil spolu s tématem vztahu víry a náboženství k ústředním tématům zájmu italských teologů během 90. let 20. století. Pojem náboženství byl systematicky reflektován zejména při setkání italských teologů v Neapoli r. 1997, jehož výsledky byly publikovány r. 1998 ve sborníku LORIZIO Giuseppe (ed.): *Religione e religioni. Metodologie e prospettive ermeneutiche*, Padova: Messaggero, 1998. Už zde došlo k pokusu využít přínosu ostatních vědních disciplín (zejm. filosofie náboženství nabídla podnětnou metodu hermeneutiky náboženské zkušenosti) k vymezení základního pojmosloví v této oblasti bádání, ovšem dosud scházelo ucelenější teologicko-christologické pojednání. Viz též CODA: *Significato e obiettivo*, 23; TÝŽ: *Il Logos e il nulla*, 25.

¹⁴⁶ RUSSO, Adolfo: *Il concetto di religione come categoria teologica. Problemativa funzionale ad un'interpretazione del pluralismo religioso*, in *RdT* 37 (1996) 505–526. O nutnosti jednoznačnější definice pojmu v kontextu současné náboženské plurality viz též FUSS Michael: „Pellegrina fra pellegrini“. *Le reciproca diaconia di teologia e antropologia delle religioni*, in Crociata (2001): 274–276.

¹⁴⁷ Je např. magie legitimní formou náboženského projevu anebo jeho deformací? Za jakých podmínek lze mluvit o náboženství, když mluvíme o navzájem velmi odlišných kulturních kontextech? Srov. RUSSO: *Il concetto*, 694.

Badatelé, kteří nosnost pojmu náboženství problematizují,¹⁴⁸ argumentují tím, že pokud jím chceme označovat nikoliv jednotlivé náboženské systémy, ale samu esenci náboženství – zvláště domníváme-li se, že by nám to mohl umožnit nezaujatý, neutrální postoj. Dospět k uspokojivému výsledku je podle S. Ubbialiho prakticky nemožné, neboť náboženství se nám nikde nedává samo o sobě, ale vždy v podobě jednotlivých náboženských tradic.¹⁴⁹ Podobně F. Arduso ad. navrhuje opustit hledání definice náboženství (každá definice byla zatím vnímána jako absolutizace určitého pojetí a projev neakceptovatelné nábožensko-kulturní hegemonie ze strany předkladatele) a vzít vážněji „vtělení“ náboženství do jednotlivých náboženských tradic a provádět komparaci spíše na úrovni ústředních témat jednotlivých náboženských tradic jako je absolutno, zjevení, spása, svoboda, bohoslužba, modlitba, velká etická témata a jejich základ apod.¹⁵⁰ I když pod těmiž výrazy ta která tradice bude často rozumět velmi odlišné skutečnosti, nemělo by to být důvodem k rezignaci na objasnění některých základních (avšak mnohem konkrétnějších) témat a pojmů, které jak se zdá schází.¹⁵¹

Armido Rizzi sice nerezignuje na definici náboženství, avšak navrhuje dospět k ní právě skrze obdobnou komparativní analýzu výrazu a jeho významu v různých náboženstvích.¹⁵² K tomu má být nápomocna filosofie náboženství a metodologie, která by vycházela z komparace náboženských tradic (přesněji: z fenomenologie a komparativní analýzy náboženské zkušenosti) a skrze filosofickou hermeneutiku náboženství směřovala k uchopení základu náboženství.¹⁵³ Rizzi tvrdí, že spoluprací s filozofií náboženství nemá být nijak vyloučena originalita christologické teologie a jejího přístupu k náboženství.

¹⁴⁸ Srov. UBBIALI Sergio: L'originale e il molteplice. L'esperienza della religione e il confronto attorno all'umanità degli uomini in UBBIALI Sergio (ed.): *Teologia delle religioni e liturgia*. Padova: Messaggero, 2001, 297.

¹⁴⁹ Tamtéž, viz též 313. Ubbiali se odvolává na Caspera a Welteho, kteří cestu k nalezení společného jmenovatele, případně východisko pro komparativistiku vidí v modlitbě jakožto syntéze toho nejvlastnějšího, co každé náboženství představuje. Srov. UBBIALI: L'originale e il molteplice, 314, příp. v češtině dostupné publikace WELTE Bernard: *Světlo z nicoty*. Praha: Zvon, 1994; CASPER Bernhard: *Událost modlitby*. Praha: Vyšehrad, 2000.

¹⁵⁰ Srov. ARDUSSO Franco: Sulla definizione/categoria di religione, in *RdT*, 37 (1996), 693–698; k rezignaci na definici pojmu náboženství viz též A. Fabris zmiňovaný in LORIZIO Giuseppe (ed.): *Religione e religioni. Metodologia e prospettive ermeneutiche*. Padova: Messaggero, 1998; MAZZILLO Giovanni: Sulla definibilità della religione, in *RdT* 38 (1997), 347–362.

¹⁵¹ Typickým příkladem je podle Ardussa výraz „bohoslužba, náboženský kult“ – podle něj jeho nedostatečné objasnění, spolu s objasněním pojmů jako „duchovní bohoslužba“, „spiritualita“, „svatost“, „posvátno“ vede k zásadním nedorozuměním i v dějinách křesťanské tradice – právě tak lze podle něj odůvodnit, proč v některých obdobích dějin do liturgie, pojetí kněžské služby apod. proniklo ne zcela novozákonní pojetí „posvátna“. ARDUSSO: Sulla definizione, 695.

¹⁵² Srov. RIZZI Armido: La filosofia della religione come ermeneutica del fatto religioso, in *RdT* 37 (1996), 537–547.

¹⁵³ V rámci religionistiky podobný výzkum již uskutečnil SMITH Wilfred Cantwell: *Meaning and End of Religion*. Fortress Press, Minneapolis 1991. O W. C. Smithovi s odkazy na další literaturu viz HOŠEK Pavel: *Mezi teologií a religionistikou: věda o náboženství v pojetí Wilfreda Cantwella Smithe* (referát přednesený na vědecké konferenci *Mezináboženský dialog dnes se zřetelem k tzv. abrahámovským náboženstvím*, 25.-26.10. 2007, text se připravuje k publikaci)

Když mluvím o Kristu, mluvím nutně také o náboženství, neboť křesťanství je mj. pohled na celek skutečnosti, *Weltanschauung*, jehož devizou je také schopnost být ve vztahu jak ke kategorii náboženství obecně, tak ke všem konkrétním náboženským tradicím.¹⁵⁴

Většina autorů se přesto shoduje v tom,¹⁵⁵ že ač je náboženství na jedné straně typicky západní (evropskou) interpretační kategorií, nepřesnou a nejednotnou,¹⁵⁶ je nutné se touto kategorií opakovaně zabývat a vždy úvodem v té které studii objasnit, zda operujeme s pojmem náboženství jako souborem fenoménů či „vztahem“ člověka k Bohu.¹⁵⁷

Teologové ve shodě se sociology náboženství dnes konstatují, že proces parcializace, který zasáhl celou evropskou kulturu zasáhl také vnímání kategorie náboženství.¹⁵⁸ stalo se označením parciálního sociálního systému vedle existujícího a právě tak parciálního systému morálky, práva, politiky atd.

Historikové náboženství, kteří byli v posledním desetiletí přizváni ke spolupráci s teology, ve snaze adekvátně uchopit komplexnost náboženství, navrhli zacházet s konceptem náboženství víceméně jako s dějinně-univerzální analogií, tj. jako se souborem fenoménů, které přes jejich různost a vzájemnou neredukovatelnost spojuje - ne-li vždy skutečná kontinuita či historicky doložitelné propojení - alespoň částečná afinita charakteru, obsahu a funkcí.¹⁵⁹ Sociologové náboženství upozorňují, že nevyhraněnost se netýká pouze náboženství jako společenského fenoménu, ale i teoretického modelu: předmět analýzy i teoretické modely (paradigmata interpretace) jsou dosud poněkud vágní.¹⁶⁰

C. Prandi¹⁶¹ navrhl příklon k funkční definici náboženství, která se mu jeví adekvátní proto, že garantuje komplexnost fenoménu, uchovává jeho vnitřní autonomii a není pouze autoreferenciální (teologická).

Historicko-komparativní religionistika také připomíná, že pojem „náboženství“ jakožto kategorii západní kultury nejenže nelze bezvýhradně aplikovat na neevropské

¹⁵⁴ Srov. RIZZI: *La filosofia della religione* 537-547; TÝŽ: *Il Sacro e il senso*, Torino: LDC, 1995, cit. in CODA: *Significato e obiettivo* 28.

¹⁵⁵ Teologů i religionistů, viz např. RUSSO, Adolfo: *Il concetto di religione come categoria teologica. Problematica funzionale ad un'interpretazione del pluralismo religioso*, in *Rdt* 37 (1996) 505-526.

¹⁵⁶ Podle Waldenfelse striktní definice náboženství není možná už proto, že to, k čemu odkazuje a k čemu se vztahuje (bůh, posvátno, absolutní základ bytí), zůstává nedisponovatelné, tj. nedefinovatelné. Cit. tamtéž.

¹⁵⁷ Viz též FILORAMO – PRANDI: *Le scienze delle religioni*, 1999.

¹⁵⁸ Srov. ANGELINI Giuseppe: *Diversità „in materia di fede e di costumi“: Le strutture della coscienza „religiosa“ contemporanea e la scelta della „fede“* cit in CODA: *Significato e obiettivo*, 27.

¹⁵⁹ Srov. CODA: *Significato e obiettivo*, 25.

¹⁶⁰ AMBROSIO G.: *Cosmopolitismo religioso: L'esperienza cristiana fra palingenesi del sacro e crisi del confessionarismo religioso* in *Cristianesimo e religione*, 51-75, cit. in CODA: *Significato e obiettivo* in ALIOTTA 1999: 25.

¹⁶¹ Srov. příspěvek Carla Prandiho in LORIZIO Giuseppe (ed.): *Religione e religioni. Metodologie e prospettive ermeneutiche*, Padova: Messaggero, 1998.

náboženské tradice, ale že i v rámci dějinného vývoje západu došlo k významnému sémantickému posunu v recepci pojmu. Italský historik náboženství G. Filoramo¹⁶² připomíná, že při hledání definice jevu, jímž je náboženství, budeme neustále narážet na nepoměr mezi náboženstvím, jak jsme si ho zvykli vnímat v západní kultuře, tj. jako určitý kulturní systém (a jako takový je víceméně produktem určité kultury, společnosti, dějinné situace) a sebe prezentací jednotlivých náboženských systémů, které pojímají sebe sama jako základ a ospravedlnění existence každé společnosti, kultury a dějin.¹⁶³

Grottanelli¹⁶⁴ podotýká, že přestože podle něj jde o původně o teologický koncept, je třeba uvážit, zda jeho křesťanská adaptace není dnes už málo adekvátní, protože nepostihuje komplexní skutečnosti náboženství v jejich dějinném vývoji, podobně nedostačující se dnes jeví ovšem i koncept náboženského přesvědčení či posvátna.

Podle P. Cody je sice náboženství antropologický fenomén s pluralitou historicko-kulturních podob,¹⁶⁵ teologický koncept náboženství bychom ovšem neměli odvozovat od jeho kulturních podob, ale od antropologicko-teologického východiska.¹⁶⁶

Pro M. Füsse je náboženství především „dynamická inkulturace transcendentní zkušenosti v dějinách, etice a rituálním chování určitého společenství“.¹⁶⁷ Je nejen událostí, ale také interpretací světa podle určitého aktuálně platného či sdíleného kulturního paradigmatu. Je interpretací Boha i sebeporozuměním člověka – obě tyto roviny interpretace se přitom ovlivňují a tento vliv může být identifikován podle různých modelů: sociomorfního (Bůh řídí sociální organismus), antropomorfního (Bůh jako vrchol lidských možností), technomorfního (Bůh jako hybná síla velkého kosmického organismu), biomorfního (Bůh podle analogie mikro-makrokosmos) či modelu demomorfního (postava Boha je ovlivněna médii, Bůh má rysy mediálně známých figur).

Podobně M. Crociata mluví o lidské otevřenosti vůči transcedenci (transcedence tu je souhrnným výrazem pro vše, co tvoří poslední základ lidské existence a zároveň její autentické=pravdivé dovršení), která je zároveň pravdou o člověku, jeho autentickou

¹⁶² Viz např. FILORAMO Giovanni: *Che cos'è la religione. Temi metodi problemi*. Torino: Einaudi, 2004, 75–88; SACHOT Maurice: *L'invention du Christ. Genèse d'une religion*, Paris: Odile Jacob, 1998; viz také UBBIALI Sergio: *La religione e le religioni. Trascendenza, fede e pluralismo* in SERRETTI Massimo (ed.): *Unicità e universalità di Gesù Cristo. In dialogo con le religioni*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2002, 128. U T. Halíka najdeme např. in *Vzývání* 24.

¹⁶³ Srov. FILORAMO: *Che cos'è la religione*. 76.

¹⁶⁴ Srov. RELIGIONE E RELIGIONI. Il pluralismo religioso. Seminari e colloqui sulla religione, in: *RdT* 38 (1997) 227–256.

¹⁶⁵ CODA: *Significato e obiettivo* in ALIOTTA 1999: 17–42

¹⁶⁶ Tedy od *ordo redemptionis hominis ad Deum*, jež samozřejmě vyžaduje sociální a existenciální uskutečnění, ovšem náboženství zde není těmito kulturními výrazy monopolizováno. Srov. CODA: *Significato e obiettivo*, tamtéž 21.

¹⁶⁷ FUSS: *Unità e pluralismo delle forme dell'esperienza di Dio*, in ALIOTTA 1999: 63.

existencí.¹⁶⁸ Náboženská zkušenost (čili antropologicko-kulturní a sociální struktury, v nichž se dává) pak je vyjádřením a zpracováním tohoto vztahu.¹⁶⁹

Fundamentální teolog G. Gäde se domnívá, že definice, které prezentují náboženství jako kolektivní odpověď lidí na zkušenost transcendence (tato odpověď nabývá konkrétní formy prostřednictvím rituálu a etického jednání),¹⁷⁰ zůstávají definicemi religionistickými.¹⁷¹ Jak religionistika tak teologie mohou tvrdit, že všem náboženstvím je společné úsilí o uvedení věřícího do efektivního vztahu s transcendentní skutečností, o zprostředkování spásy a tím uspokojení lidské potřeby dovršení. Pro teologii je podle něj specifický až další krok, tj. zkoumání veritativního aspektu modelů vztahu, jež nabízí konkrétní náboženské tradice.¹⁷²

Prohloubením religionistické definice, která zohledňuje ne-li veritativní, tak alespoň existenciální konotaci bádání jakožto společný jmenovatel všech náboženství, podle Gädeho nacházíme u religionisty Gerda Theisena: náboženství můžeme chápat jako sémiotický systém vázaný na určitou kulturu a zaslíbující určitou kvalitu života, a to způsobem existence, jež vychází vstříc poslední skutečnosti.¹⁷³ Náboženství tu sice zůstává kulturním fenoménem, interpretačním systémem celku skutečnosti, který má člověka uvádět do uspokojujícího vztahu ke skutečnosti světa, druhých, sebe sama, ale navíc je i nositelem zaslíbení, neboť vede ke zlepšení života, k jeho uzpůsobení požadavkům Poslední skutečnosti.

Z teologických vymezení pojmu náboženství Gäde připomíná, jako příklad za mnohé, další Ebelingovu definici náboženství jako multifornního a dějinně utvářeného uctívání určité manifestace tajemství skutečnosti. Výhodou takové formulace je konkretizace postoje člověka v rámci vztahu (úcta, *veneratio*) a uvážení historické proměnlivosti fenoménu náboženství, nebere ovšem v potaz společenskou a etickou dimenzi náboženství. Gädemu se při hledání adekvátní definice jeví nezanedbatelný již zmíněný aspekt zaslíbení, který náboženství obsahuje: je cestou, již si člověk volí, aby

¹⁶⁸ Srov. též GEFFRÉ: *Credere e interpretare*, 122.

¹⁶⁹ CROCIATA: *Per uno statuto*, 288.

¹⁷⁰ Jinak řečeno: náboženství je ritualizovanou odpovědí na tuto zkušenost vztahu, která podstatně ovlivňuje lidské jednání, srov. GÄDE, *Cristo* 28.

¹⁷¹ Gäde se tu odvolává na T. Sundermeiera, srov. SUNDERMEIER Theo: *Was ist religion? Religionswissenschaft in theologischen Kontext*. Gütersloh: Ein Studienbuch, 1999, 27, cit. in GÄDE: *Cristo* 28.

¹⁷² Gäde vznáší vůči religionistické definici také výtku, že předpokládá náboženskou zkušenost jako cosi běžného, co nelze než konstatovat, že se událo, tj. nepředpokládá se její zpochybnění, ale má se za to, že k ní skutečně došlo. GÄDE, tamtéž.

¹⁷³ THEISEN Gerd: *Die religion der ersten christen. Eine theorie des Urchristentums*, Gütersloh 2001², 19, cit. in GÄDE: *Cristo* 101.

došel životního cíle, tj. je cestou spásy.¹⁷⁴ Podle Gädeho náboženské tradice spojuje právě toto zaslíbení spásy přesahující souřadnice světa a dějin a tušící, že svět a Bůh nejsou totožní. Náboženství řeší také palčivou otázku pomíjivosti, slibují dovést člověka k jeho pravému určení, k pozdvižení nad sebe sama a k dovršení, jež spočívá ve společenství s Boží skutečností, shodně ovšem očekávají od člověka konverzi a volbu. Věrohodnost zaslíbení spásy pak náboženství obvykle opírají o Boží zjevení.

V aplikaci kategorie náboženství na křesťanství se ovšem objevuje další problém: je také křesťanství náboženstvím, nebo je lépe držet se jiné (striktně teologické kategorie) vyjadřující vztah člověka k Bohu, jíž je víra?

2.3.3 Je křesťanská víra náboženstvím?

2.3.3.1 Jak se křesťanství stalo náboženstvím

V poslední době byl několikrát připomenut starší Boublíkův koncept, který říká, že křesťanství vlastně není totožné s náboženstvím, že je tu pouze „náboženská tvář křesťanství“.¹⁷⁵

Nelze však popřít, že v určitém období dějin (závěr 2. století po Kr.) se křesťanství začalo sebedefinovat jako náboženství.¹⁷⁶ Křesťanští autoři, kteří ve svých dílech začali aplikovat tento výraz na celek křesťanského vyznání a mravů,¹⁷⁷ však zdá se pociťovali významovou odlišnost oproti jeho užití v klasické latině, a proto ho doprovázeli kvalifikujícím přívlastkem (*vera religio*), a propojili tak náboženství s (filozofickou) otázkou pravdivosti určitého božstva.¹⁷⁸

Původně antický pojem *religio*¹⁷⁹ označoval postoj zbožného Římana k vlastním bohům, který se projevoval dodržováním veřejných i privátních kultických úkonů.¹⁸⁰

¹⁷⁴ Cituje zde Panikkara, viz PANIKKAR Raimon: *Il dialogo intrareligioso*, Assisi: Cittadella Editrice, ⁶2001, 166.

¹⁷⁵ Naposledy CROCIATA: Per uno statuto della teologia delle religioni, in CROCIATA 2001, 244.

¹⁷⁶ Viz G. LAITI: Chiesa dei Padri nel pluralismo religioso in FALAVEGNA Ezio, GIRARDI Giovanni (ed.): *In dialogo con l'Altro. Fede cristiana, alterità, dialogo*. Verona: Il Segno dei Gabrielli editori, 1998, 93–100, RATZINGER Joseph: *Fede, Verità, Tolleranza. Il Cristianesimo e le religioni del mondo*. Siena: Cantagalli, ²2005, 13–43; PERRONE Lorenzo: La via e le vie: il cristianesimo antico di fronte al pluralismo religioso, in FABRIS Adriano, GRONCHI Maurizio (ed.): *Il pluralismo religioso. Una prospettiva interdisciplinare*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 1998, 39–54.

¹⁷⁷ Křesťanské užití *religio* se nám dochovalo nejprve u Tertuliána (srov. *Apologeticum* 16–18) a u Minucia Felixe (Oktavius, 38,7), srov. G. LAITI, tamtéž 93; ČERVENKOVÁ: *Ex his fiunt christiani. L'inculturazione della fede nel mondo latino nell'Apologetico di Tertulliano*. Verona, STSZ 2005 (nepublikovaná závěrečná práce z oboru teologie).

¹⁷⁸ LAITI: tamtéž, 94.

¹⁷⁹ FILORAMO: *Che cos'è la religione*, 81n., srov. též SACHOT: 149. K etymologii pojmu a jeho vymezení v římské kultuře viz např. GÄDE: *Cristo*, 93–104.

Nezahrnoval ovšem filozofii (celek nauky o bozích) nebo osobní či společenskou morálku s nimi spojenou.¹⁸¹ Šlo tedy o užší a neabstraktní kategorii. *Religio* zároveň pomáhalo Římanům definovat specifikum jejich „kultury“ (*romanitas*) vůči ostatním národům a deklamovat vlastní svrchovanost.¹⁸² Náboženství bylo vnímáno spíše jako *religio civica*, akceptující přirozeně i kultury ostatních národů. Pojmy jako hereze a intolerance nepatřily do slovníku příslušníka římské kultury. Rozlišovala se ovšem náboženství legitimní a nelegitimní, přičemž nelegitimní náboženství se považovala za *superstitio*, tj. za degradovanou, zvrácenou formu náboženství. Filozofický či náboženský proud takto označený nebyl ovšem automaticky pronásledován a odsouzen. Sekta, škola, prorok apod. byli civilními autoritami tolerováni, pokud se nestali hrozbou pro *pax deorum*. *Religio* i *superstitio* původně platily za převážně sociopolitické fenomény, prvky soustavy institucí potřebných ke kohezi sociopolitického života římské společnosti.¹⁸³

Prostředí, do něhož vstupovalo křesťanství v prvních staletích své existence, už mělo svou zkušenost s pluralitou náboženství, náboženská otázka v antice byla spojována s otázkou „spásy“: účastí na náboženských ritech s vnitřním postojem, který byl vhodný pro kontakt s božstvem, si dotyčný jedinec či společenství zajišťovali jeho ochranu.¹⁸⁴ Při vstupu do světa helénské kultury se křesťanství muselo konfrontovat s podezřením, že je pouhým *superstitio*, novinkou bez tradice a s maximalistickými nároky (prezentovalo se jako nabídka pravého božstva a korektního vztahu k němu). Muselo tedy podepřít své požadavky a vymezit se vůči uznávanému faktu náboženského pluralismu římské společnosti,¹⁸⁵ jak ho ilustruje např. známý Symmachův text.¹⁸⁶ Křesťanství svou prezentací jakožto *religio vera* ustavilo zcela jinak vztah mezi náboženskou svobodou a

¹⁸⁰ Připomeňme, že etymologie výrazu je nejednoznačná: podle Cicera (*De natura deorum* II, 28, 72) je spojeno se slovesem *relegere* ve významu velmi pečlivě shromáždit a opakovat úkony, které souvisí s uctíváním božstev, podle pozdějšího Lactantia (odvolává se ovšem na Lucretia) ad. by bylo bližší spíše sloveso *religare*, znovu spojit, sjednotit, tj. zbožné pouto mezi člověkem a Bohem; viz *Divinae institutiones*, IV, 28, viz též AULUS GELLIUS, *Notes atticae*, IV, 9, 1; cit. in SACHOT: 149; LAITI: La chiesa dei Padri, 93; FABRIS A.: Il pluralismo religioso, 133n.

¹⁸¹ Srov TURCAN Robert: *Religion romaine*, Part 2. Le Culte. Leiden: Brill, 1988, viz též LAITI: Chiesa dei Padri 93.

¹⁸² Náležitě péči o kolektivní a instituční *pietas*, zbožnost Římané připisovali i své politické úspěchy: „Buďme tedy se sebou spokojeni, jak je nám jen libo, ó senátorové, i když se nemůžeme rovnat počtem Hispáncům, statností Gallům, moudrostí Kartagincům, dovedností Řekům a konečně přirozeným důvtipem zdejšími Italikům a Latinům, vynikáme nad nimi /my, Římané/, zbožností a náboženským kultem, onou mimořádnou moudrostí, jež nám dovolila plně pochopit, že všechno je spravováno a řízeno vůlí božstev – v tom jsme překonali všechny lidi a národy.“ CICERO: *De haruspicum respondis oratio*, 9, 19.

¹⁸³ Srov. např. RÜPKE Jörg: *Náboženství Římanů*, Praha: Vyšehrad, 2007, 21–28; RATZINGER Joseph: *Fede, Verità, Tolleranza. Il Cristianesimo e le religioni del mondo*. Siena: Cantagalli, 2005, 145–191.

¹⁸⁴ LAITI: La chiesa dei Padri, 94.

¹⁸⁵ srov. např. PERRONE: La via e le vie, 39–54.

¹⁸⁶ viz Symmachos: „Je dobré to, co všichni lidé uctívají, považovat za totéž a jedno bytí. Pozorujeme tytéž hvězdy, pod týmž nebem, jediný je svět, který nás obklopuje – co na tom, že každý hledáme pravdu jiným způsobem? K tak velikému tajemství nelze dospět jedinou cestou (quid interest qua quisque prudentia verum requirat? Uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum).“, cit. a přel. podle LAITI: La chiesa dei Padri 94n.

pravdou: ostatní náboženství nabízela neexkluzivní příslušnost, křesťanství nabízelo konverzi k jedinému pravému Bohu Ježíše Krista.

Křesťanští teologové se od Tertuliána po Augustina konfrontovali také s teologickým systémem starověku, zejména s „trojí teologií“ Marka Terentia Varrona (5 st. př. Kr.). Tento plodný římský autor formuloval teorii tří pramenů náboženské zkušenosti: prvním jsou naše imaginativní schopnosti (mýtus, Varro ho nazývá *theologia mythica*), bohoslužba, tj. rituál regulovaný tradicí (čili *theologia civilis*), a filozofie, která uspokojuje naši potřebu reflexe o povaze božstva (*theologia naturalis*). Mýtus ztvárněný básníky nabízí korektní reprezentaci božstva, tradice uchovaná v zákonech zprostředkovává korektní způsob uctívání bohů a filozofie představuje korektní úvahu o povaze božstva.¹⁸⁷ Náboženství bylo uznáváno za nezpochybnitelnou součást každého národa, tradice, osoby, ale protože mohlo být i manipulováno a deformováno, antika vyžadovala jednak určitý respekt vůči různým koexistujícím výrazům náboženství, tj. bez absolutizace jediného způsobu úcty a jednak doklad o dávnověkosti té které tradice, jež pak měla být prověřenou zárukou její schopnosti udržet eticko-sociální řád.

To vše bylo křesťanskou teologickou reflexí zahrnuto do jediného souborného pojmu, a to už nikoliv *theologia*, ale *religio*, respektive „*religio vera*“, jíž mělo být křesťanství. Pravda, o kterou původně v otázce náboženství nešlo, se tak zároveň přesunula z kategorie gnozeologické uvnitř vztahu svrchovaný Bůh a svět, směrem ke kategorii relační, s dopadem na etickou praxi. Kritérium pravdivosti pro křesťany nebylo hledáno ve filozofickém tázání, ale ve zjevení.¹⁸⁸ Podobně kategorie vyvoleného národa a universalismus společenských struktur Římské říše došla v křesťanské reflexi proměny: byly nahrazeno univerzalitou křesťanského společenství, tvořenou společným svědectvím o pravdě personálního charakteru.

V tomto kulturně-dějinném horizontu se tedy pohybovala reflexe křesťanského společenství v dějinném období, ve kterém se přiklonilo k sebedefinici jakožto „náboženství“, se svým originálním pohledem na celé dějiny a lidskou zkušenost, v němž Kristus je oním bodem, do něhož ústí a v němž se dovršuje množství cest od Boha k člověku.¹⁸⁹

¹⁸⁷ LAITI: La chiesa dei Padri 95; kVarronovi v patristice viz též RATZINGER Joseph: La verità cattolica in RATZINGER Joseph, FLORES D'ARCAIS Paolo: *Dio esiste?*, «*Micromega*» 2/2005 (příloha) 59; RATZINGER: *Fede Verità Tolleranza*. 175n; k varronovské triádě viz též CAPONERA Annarita: Varrone e i „tria genera theologie“, in *Convivium Assisiense* 4 (2002) 157–176; L. ŽÁK, Epistemologia generale in LORIZIO: *Teologia fondamentale 1*, 18n.

¹⁸⁸ Srov. LAITI: tamtéž; RATZINGER: tamtéž.

¹⁸⁹ LAITI: tamtéž 96. O vlivu náboženského pluralismu společnosti prvních století na formování identity křesťanství viz též PERRONE: La via e le vie in FABRIS-GRONCHI: 39–54.

Vztah křesťanství k ostatním náboženstvím se už na konci antiky zdá silně určován zmíněnými konfrontacemi. Podle systematického teologa a patrologa Giuseppe Laitiho právě tam, kde víra musela hájit své právo na existenci (v době pronásledování) či kde v praxi převážila sebedefinice křesťanství jako *religio*, tj. když se víra stala dobrým spojencem státu (v postkonstantinovské epoše),¹⁹⁰ právě v těchto *topoi* křesťané svůj vztah k ostatním náboženstvím vymezili jako vztah mezi *vera* a *falsa religio*. Jinde, kde se jednalo o prezentaci různých podob Boží nabídky spásy v kontextu odlišných kultur, reflexe církevních komunit prvních staletí tihne k uznání pozitivních prvků různých náboženských zkušeností¹⁹¹ a vnímá je jako různé způsoby, jimiž Bůh vychází člověku vstříc. Někdy však výroky původně míněné *ad intra*, tj. v rámci vnitrocírkevních polemik, byly během staletí uplatněny na jiná náboženství, jako se to stalo s citovaným výrokiem *extra ecclesiam nulla salus*.¹⁹²

G. Gäde se domnívá, že v každém případě však *religio* již v antice označovalo svazek, spojení s realitou, kterou bychom dnes pojmenovali transcendence či Bůh. Křesťanské pojetí sem však vneslo definici světa jakožto stvořeného, závislého na této transcendentální skutečnosti, a zároveň od ní zásadně odlišného. Mezi rysy tohoto „svazku“ či vztahu tedy náleží stvořenost, závislost, odlišnost - a také opakované úsilí o znovunavázání spojení či ustavení pozitivního vztahu k transcendentní skutečnosti. Svět sám je existencí transcendence relativizován, v pohledu náboženství není vnímán jako absolutní horizont, ale jako závislý.¹⁹³ V latinském prostředí se tedy křesťanská zkušenost představila jako adekvátní cesta k ustavení korektního vztahu s Bohem, čímž paradoxně vyšla vstříc římskému pojetí *religio* jako politického fenoménu.¹⁹⁴ Vzdělání křesťané se pak postarali o rehabilitaci křesťanské víry jako „náboženství“ za pomoci dvou operací: důsledně rozlišili náboženství a kult (náboženství není totožné pouze s jeho kultickým aspektem) a začali spojovat náboženství s otázkou pravdivosti určitého božstva.¹⁹⁵

Kde je ovšem podle prvokřesťanských teologů kritérium pravdivosti toho kterého náboženství, na niž jim na rozdíl od klasického římského chápání náboženství tolik záleželo? První systematickou formulaci nacházíme v Tertuliánově Apologetiku: jako

¹⁹⁰ K politické funkci *religio* ve starověku viz též RATZINGER: *Fede Verità Tolleranza*, 170–191; STROUMSA Guy G.: Moses the Lawgiver and the idea of civil religion in patristic thought, in FILORAMO Giovanni: *Teologia politica*, Brescia: Morcelliana 2005, 135–148.

¹⁹¹ A to za pomoci odkazu k Mt 2,1–12 (viz Órigenův komentář k Mt, fr. 27), starozákonních proroctví, *semina Verbi* a tématu smluv. Cit. in LAITI, tamtéž 97; srov. též např. DUPUIS: *Verso una teologia* 76–147, PERRONE, *La via e le vie*: 39–40, 47–54.

¹⁹² Jež najdeme již před Cypriánem také u Órigéna ÓRIGENÉS: *In Jesu Nave* 3, 5, PG 12, 841–842; CYPRIÁN: *Ep* 73, 21, cit. in LAITI: *La chiesa dei Padri* 94; má také DUPUIS: *Verso una teologia*, 119.

¹⁹³ Srov. GÄDE: *Cristo*, 93–97.

¹⁹⁴ Krom Gädeho viz též RATZINGER: *Fede Verità Tolleranza*, 170–191.

¹⁹⁵ Srov. GÄDE, LAITI, RATZINGER, tamtéž.

křesťané známe pravého Boha, neboť se nám zjevil, náboženství je pak *odpovědí* na tuto Boží pravdu, která se nám ukázala ve zjevení a právě podíl na zjevení zakládá pravdivost té které tradice.¹⁹⁶ Po Tertuliánovi se s pojmem náboženství výrazně konfrontoval zejména Augustin, který ještě markantněji zdůraznil *subjektivní* aspekt náboženství: objektivní aspekt kultické praxe typický pro římské *religio* ustupoval stále více do pozadí a náboženství začalo být daleko více vnímáno jako *vnitřní* vztah věřícího k pravému Bohu. Tak lze i Augustinovo dílo *De vera religione* chápat nikoliv jako traktát o *pravém* náboženství, ale jako způsob, jak být pravdivě zbožným.¹⁹⁷

Podle Laitiho tedy vzhledem k otázce sebedefinice křesťanství jako náboženství a jeho vymezení vůči ostatním tradicím nestačí rozlišit jednotlivé pozice církevních autorů prvních staletí, ale zvážit i podmínky a horizont, v němž se téma reflektovalo. U všech církevních otců, jejichž spisy se nám dochovaly, však nalezneme tři základní přesvědčení, od nichž nebyli ochotni ustoupit: jedinečnost Ježíše Krista jako dovršení spásy a jeho prostřednická role, univerzální působení Boží milosti a přesvědčení o nepřijatelnosti synkretismu zároveň s inkulturací, která je křesťanské víře vlastní. Jak ostatním nabídnout toto přesvědčení, zda zdůrazněním zárodečného působení Slova či odkazem na univerzální působení Ducha Vzkříšeného Krista, na univerzální poslání církve či povolání každého člověka ke spásy v síle stvoření jakožto první smlouvy Boha se všemi lidmi, která s sebou nese Boží příslib, v tom se jednotliví prvokřesťanští autoři pochopitelně liší.¹⁹⁸

S konstantinovským obratem se křesťanství ve 4. století stalo oficiálním náboženstvím/kultem římské říše a politická diferenciací uvnitř Římské říše dalších století a rozpad říše přitom samozřejmě ovlivnily i náboženskou sféru. Přinesly s sebou nejen dvě různé politiky vůči církvi, ale i odlišné uvedení do praxe oné Eusebiem navrhované „teorie symfonie“, která jako zaslíbenou budoucnost nevidí než ustavení naprosté harmonie mezi politickou a náboženskou sférou: to co Kristus uskutečnil v principu, v císaři (Konstantinovi) našlo své historické uskutečnění: církev se stává spirituální dimenzí Římské říše a Římská říše operativní dějinnou dimenzí církve.¹⁹⁹ Pokus přejít z kategorie nepřítel státu do kategorie užitečného spolupracovníka a podporovatele politické stability

¹⁹⁶ Srov. ČERVENKOVÁ: *Ex his fiunt christiani*.

¹⁹⁷ Zůstává důležité také Augustinovo přesvědčení o univerzální nabídce spásy (*ecclesia ab Abel*), při současné nezbytnosti Kristovy milosti (v polemice s pelagianismem) – zatímco oba póly se u něj udrží v plodné tenzi, zdá se, že jeho dědicové jako Prosper Akvitánský či Fulgencius z Ruspe již přecházejí k exkluzivismu. LAITI: *La chiesa* 98.

¹⁹⁸ Podle Laitiho pro církevní otce nebyl problém rozpoznat v Izraeli Kristovy proroky, bez nichž by naše poznání Ježíše Krista nemohlo být adekvátní, právě tak jako si na Sókratovi a Platónovi cenili jejich svědectví pravdě a moudrosti, která v nich byla díky Božímu slovu – jedinečnost Ježíše Krista se jim totiž nejevila jako exkluzivistická, vylučující, ale jako usmiřující, jako znamení spásy, která skutečně dospěla do celého světa. LAITI: *La chiesa* 100.

¹⁹⁹ srov. např. RATZINGER: *Fede Verità Tolleranza* 170–191.

státního celku, který s velkým zápalem navrhl už r. 197 Tertulián ve svém Apologetiku, se tak s Konstantinem a jeho následníky ukázal být v západní i východní části církve na několik staletí přínosným modelem užitečné spolupráce obou struktur, náboženské i politické. Snaha o znovunabytí politické autonomie na náboženském vyznání, která postupně rostla a jejíž výrazné znaky nacházíme např. v bojích o investituru (ale zřejmě již dlouho před tím např. ve vzniku „paralelních struktur“ eremitů a mnišských uskupení), však svědčí o současně narůstající potřebě udržet ve vztahu náboženské a civilní společnosti také patřičnou autonomii obou sfér.

2.3.3.2 Je křesťanská víra náboženstvím *par excellence* či konec veškerého náboženství?

Je dovršením přirozené náboženskosti člověka v různých dějinných kontextech či je začátkem zcela nového a jedině korektního vztahu k Bohu? Tuto otázku přejímáme z úvodu studie Adolfa Russo o pojmu náboženství jako teologické kategorii,²⁰⁰ která nám umožní vrátit se k uchopení pojmu v současné teologické reflexi. Pojem náboženství v teologii s sebou podle Russa nese komplex prvků, které se navzájem překrývají a doplňují podle jistého předporozumění: jestliže např. vyjdeme z pozitivního konceptu náboženství, můžeme konstatovat, že křesťanství má sklon považovat se za plnohodnotné, reprezentativní náboženství, ba za jediné autentické náboženství. Jestliže ovšem náboženství chápeme pouze jako pokus člověka vybudovat si přístupovou cestu k božskému, hodnocení náboženství se radikálně změní: náboženství pak budeme považovat prostě za výraz lidské pýchy, která chce dosáhnout spásy vlastními silami - zde pak ovšem náboženství ztrácí veškerou legitimitu.²⁰¹ Toto výrazně negativní hodnocení však dnes ztratilo své zastánce, častěji se podle Russa vyskytuje spíše artikulovanější pojetí, v němž se náboženství se jeví jako přirozená cesta odpovídající lidské potřebě transcendence, jež očekává své plné dovršení nadpřirozeným Božím zásahem, tj. náboženství jako *propeutika*, s provizorní funkcí.

Podobný posun podle něj zaznamenáváme také v ústupu od dřívějšího striktního dělení řádu na přirozený a nadpřirozený, které nenabízí dostatečnou odpověď na

²⁰⁰ RUSSO Adolfo: Il concetto di religione come categoria teologica. Problemativa funzionale ad un'interpretazione del pluralismo religioso, in *Rdt* 37 (1996) 505–526. Podobně se ovšem ptá také Coda: neprodukuje christologická událost také originární a specifickou formu náboženské skutečnosti?

²⁰¹ Poslední pozice charakterizuje zejm. dialektickou teologii, srov. Barthův odsudek náboženství opírající se o zdůrazňování spásy jako nezištného daru, zcela nezávislého na veškerém lidském prostřednictví a náboženských strukturách. Náboženství se tu stává symbolem všeho, co se staví proti zjevení a je jednou z nejhorších forem nevíry. N. fenomén je prostě plodem „přirozené teologie“ a prométheovským pokusem o vzpouru proti Bohu. Srov. RUSSO: Il concetto di religione 510.

komplexnost lidské existence a nebere dostatečně vážně propojení Boží výzvy k člověku s otevřeností člověka vůči transcenci. Namísto schématu přirozený-nadpřirozený se dnes prosadilo uvažování v pojmech kontinuita, diskontinuita, kontinuita v diskontinuitě, které se pro interpretaci Božího působení v lidských dějinách jeví přiměřenější.²⁰²

Různost schémat předporozumění tedy vede v jazyce teologie k nejednoznačnému užití výrazu náboženství. Je však možné definovat esenci tohoto pojmu? Podle Russa se obvykle opíráme o vymezení Tomáše Akvinského, který zachází s náboženstvím jako s *ordo hominis ad Deum*, vztahem člověka k Bohu jakožto k vlastnímu počátku a cíli.²⁰³ Tomáš ovšem řadí náboženství mezi ctnosti, a to mezi ctnosti kardinální, je pro něj součástí spravedlnosti: náboženství je dispozicí ducha, která člověka povzbuzuje ke klanění a uctívání Boha, neboť je spravedlivé, aby mu takto odplácel jeho péči. Náboženství je u něj tedy vztah člověka k Bohu a zahrnuje celou lidskou existenci – jeho definice se tedy vymyká uchopení náboženství jako specifické skupiny historicko-kulturních fenoménů, které obvykle nazýváme náboženstvím v plurálu.²⁰⁴

Další otázkou je, zda do teologicky pojatého konceptu náboženství máme zahrnout také spásnou dimenzi, či jde o specifikum některých náboženství, a s tím spojené téma vztahu mezi *ordo creationis* a *oeconomia salutis*. Řád stvoření je tu kvůli uskutečnění spásné ekonomie, anebo naopak: ve spásné ekonomii má být dovršen řád stvoření? Je stvoření v celku Božího záměru pouhým pozadím a nutnou podmínkou k tomu, aby se mohly odvíjet dějiny spásy, či je v něm uložen původní záměr, který má být obnoven, a my máme být uvedeni zpět do onoho bezprostředního chápání vši skutečnosti jako Božího jazyka a jako onoho místa, kde na toto Boží sdělení odpovídáme?

Přes zmíněnou rozdílnost se u většiny teologických definic náboženství vyskytují shodné dva prvky: náboženství jako základní postoj člověka vůči božstvu a náboženství jako komplex úkonů, jednání (*atti*), které tento postoj dotvrzují a vtělují do jazyka symbolů a do určitého životního stylu – oba aspekty můžeme nazývat náboženství, podle Russa je však dobré udržet klasické vymezení, které první aspekt bude nazývat víra a druhý náboženství.²⁰⁵ První vyjadřuje základní nasměrování člověka k Bohu, druhý kategoriální formy různých historických náboženství. První zakládá a podmiňuje druhý, i když konkrétní historická uskutečnění se proto nestávají fakultativními či čistě vnějškovými.

²⁰² RUSSO: Il concetto di religione 511.

²⁰³ Srov. STh. 2a2ae 81,1: „Religio propriet importat ordinem a d Deum. Ipse enim est cui principaliter alligari debemus tanquam indeficienti principio; ad quem etiam nostra electio assidue dirigi debet sicut in ultimum finem.” Cit. in RUSSO: Il concetto di religione 511.

²⁰⁴ Tato interpretace Tomáše Akvinského se nachází in RUSSO: tamtéž.

²⁰⁵ Tak to má např. už TOMÁŠ A., viz “religio non est fide, sed fidei protestatio per aliqua exteriora signa” STh 2a2ae 94,1 ad 1; cit. in RUSSO: Il concetto di religione 512. Toto pojetí není vzdálené ani současné religionistice, viz W. C. Smith cit. in HOŠEK: *Mezi teologií a religionistikou*, tamtéž (viz pozn. 153).

Náboženství v prvním (=základním teologickém významu) tak subsistuje v různých existujících historických podobách, ovšem zároveň tyto podoby transcenduje a poměřuje.²⁰⁶ Orientace naší existence k Bohu je pochopitelně uskutečňována uvnitř dějinně-sociálních struktur náboženství a zároveň platí, že každá jazyková, symbolická či institucionální formulace zůstává pouhou reprezentací/vyjádřením tohoto základního postoje. K němu výraz odkazuje a v něm zakouší svou pravdivost. Pravda určitého institucionalizovaného náboženství pak záleží na jeho větší či menší schopnosti odpovídat na tuto originální teologickou motivaci. Pravdivost určitého náboženství je tedy dána mírou, nakolik to které náboženství umožňuje a ztělesňuje toto lidské směřování k Bohu.²⁰⁷

Rozlišení náboženství a víry je ovšem záležitostí letitého sporu mezi teology.²⁰⁸ Na jedné straně je zdůrazňován antropologický (a nutně proměnný, neboť kulturně podmíněný) charakter náboženství,²⁰⁹ na druhé straně je kritizováno někdy přílišné oddělování náboženství a víry, a to pro paradoxní ahistoričnost a vnějškovost, na nichž staví toto rozlišení. Jestliže jsme od přirozenosti určeni, abychom poznávali Boha a náležitě ho ctili (a dovršením tohoto určení je víra křesťanů, ono právě náboženství relativizující všechna ostatní),²¹⁰ lze se ptát po důvodech oné césury ustavené mezi sférou přirozeného a nadpřirozeného. Nemá smysl tvořit opozici mezi „cestou Boha k člověku“ a „cestou člověka k Bohu“, a to právě kvůli ústřední roli vyhrazené tajemství Božího sebedělení v Kristu.²¹¹

Po staletí jsme samozřejmě předpokládali, že když se řekne Bůh, všichni víme, o čem je řeč, i když jsme často mínili spíše boha helénských metafyzických představ a podle toho jsme následně prezentovali i figuru Ježíše Krista jako Božího Syna (viz cesta

²⁰⁶ RUSSO: Il concetto di religione 513. Russo tu navazuje na Secklera, podle nějž je náboženství vztah a zároveň manifestace tohoto vztahu (zakoušíme ji právě v náboženství) – náboženství nachází v obsazích a formách náboženství vlastní kategoriální interpretaci a objektivní formulaci, viz SECKLER in *Handbuch der Fundamentaltheologie*. sv 1. *Traktat Religion*. Herder, Freiburg im Breisgau 1985 (cit. podle it. vydání *Corso di teologia fondamentale I.*, Queriniana, Brescia, 217–227).

²⁰⁷ Téma se tu nabízí k další možné úvaze ohledně veritativní fundace víry a jejího vztahu k náboženské zkušenosti. Na tento Antonelliho podnět reagoval RUSSO: *Religione e fede. La fondazione veritativa secondo il modello ermeneutico*, in risposta a Mario Antonelli, in *Cristianesimo, religione, religioni, Unità e pluralismo*, 125–143, viz též následující podkapitola.

²⁰⁸ Může být jistě vnímáno jako umělé, neboť nemá biblické kořeny, ovšem zdá se, že dnes nestačí opakovat tradiční místa z Písma či patristické tradice, která se tématu dotýkají, ani vymezení se vůči náboženství jak je známe od Troeltsche, Tillicha, Bartha či Rahnera, zřejmě je nutná revize některých témat.

²⁰⁹ Srov. BERTULETTI: *Fede e religione: la singolarità christiana e l'esperienza religiosa universale*, in *Cristianesimo e religione*, Milano 201–233 (cit. in CODA: *Significato e obiettivo*, 28).

²¹⁰ Tato a následující reflexe vychází z příspěvku Maria Antonelliho, viz ANTONELLI: *L'autocoscienza del cristianesimo tra fede e religione* in ALIOTTA Maurizio (ed.): *Cristianesimo, religione, religioni. Unità e pluralismo dell'esperienza di Dio alle soglie del terzo millennio*. Cinisello Balsamo: Edizioni Paoline, 1999, 93–124. Jak uvádí Antonelli, takto uvažuje ještě i R. Guardini (1934), a jinou, novější variantou téhož se zdá být rozlišování náboženské formy a nadnáboženského obsahu křesťanství. V základě je klasické apologetické rozlišení dvojího řádu poznání (*duplex ordo cognitionis*).

²¹¹ ANTONELLI: tamtéž 97n.

k *homóusion*), domnívá se Antonelli.²¹² V moderní době k upevnění zmíněného schématu přispěla také filozofie náboženství, již původně nešlo o likvidaci náboženství z níž byla v osvícenství i dále podezírána, ale o zachování *pax civilis*, jehož garantem ani narušitelem však nejpozději od dob třicetileté války nebylo náboženství. Náboženství bylo/je vnímáno jako určitý způsob přístupu ke Zjevení (jeden z možných). Postupně se přidaly snahy o emancipaci náboženství od Zjevení, a to upozaděním zjevení: univerzální kategorií se stalo náboženství, zatímco Zjevení naopak partikulární kategorií. Tomu se přizpůsobila i klasická apologetika, která pojala náboženství jako původní posvátný svazek, který je součástí antropologické struktury, zatímco Zjevení, jeho pravdivost a pozitivní charakter se staly pouze posledním garantem věrohodnosti náboženství.

Teologická definice předmětu jistě má využít také religionistiky, limitem však může být pojetí náboženství jako pouhé odpovědi na určitou potřebu člověka, jak ji prezentovala jistá deformovaná podoba funkčního pojetí náboženské zkušenosti. Je dobré dodat, že tuto perspektivu podpořilo samotné křesťanství, když začalo vnímat křesťanskou zkušenost, životní styl, liturgickou oslavu a křesťanskou etiku už ne jako složky pro víru konstitutivní, ale jako expresivní elementy, tj. prvky víru vyjadřující, nikoliv konstituující.²¹³

V důsledku toho pojetí definice náboženství jako vztahu ustoupila do pozadí a převládla definice, která se opírá o manifestativní funkci náboženství: má disponovat ke spásnému vztahu k Bohu. Základní a osobní vztah k Bohu je tak vsazen do procesu manifestace. Náboženství už není antropologickou možností, ale souborem vnějších možností.²¹⁴

Předmět celé teologie, tedy zjevení, sebesdílení Boha, se tak podle Antonelliho stal zpochybnitelným a ústřední pozornost byla věnována náboženství jako kulturní antropologické formě, která předpokládá existenci předmětu.²¹⁵ K tomu se připojil dopad procesu desakralizace a přesunu ze semitského světa do kategorií helénského myšlení s jeho riziky dualismu a obtížného propojení dějinnosti s kategorií pravdy a svobody.²¹⁶

²¹² Už proto, že toto rozdělení je podmíněno určitým typem christologie, která dnes nestojí ve středu zájmu teologů, připomíná ANTONELLI: tamtéž 99. Ježíš Kristus dnes může být vnímán jako “*attuazione del venire originario e fondante di Dio all'uomo*”.

²¹³ Tak už TOMÁŠ AKVINSKÝ: náboženství je víra vyjádřená skrze vnější znamení („*religio non est fides, sed fidei protestatio per aliqua exteriora signa*“). *Summa Theologiae* 2a.2ae 94,1 ad 1.

²¹⁴ K tematice rozlišení náboženství jak vztahu člověka k Bohu a náboženství jako manifestace tohoto vztahu v rámci teologického bádání viz např. SECKLER in *Handbuch der Fundamentaltheologie*. sv 1. *Traktat Religion*. Herder, Freiburg im Breisgau 1985.

²¹⁵ ANTONELLI: tamtéž 105.

²¹⁶ Včetně toho, co k dějinnosti náleží: sféra smyslového, tělesného, vztahů, kontaktu s mnohostí a konfigurací skutečnosti v symbolech – to vše jsou podle Antonelliho rizika ontologicky orientované reflexe. Autonomie humanitních věd se pak zdá produktem právě tohoto nezájmu o sféru smyslů (emoce, tělesnost,

Křesťanství se často paradoxně obává smíšení posvátna a profánního, a přimlouvá se za jejich separaci. Bývá tak velmi zastíněn případný sakrální rozměr profánní skutečnosti, což vede k podcenění esteticko-sakrální zkušenosti posvátna, která však, jak říká Antonelli, patří ke struktuře náboženství. Kdybychom onu „esteticko-sakrální dimenzi“ náboženské zkušenosti dokázali znovu uvidět v příznivějším světle, přestali bychom zřejmě varovat před „návratem posvátna“ jako před čímsi ohrožujícím.

Teologie dlouho pojem náboženství podceňovala, ovšem v současném kontextu dialogu s ostatními náboženstvími se ukazuje, že lepší terminologická vyhraněnost daného pojmu by byla velmi potřebná.²¹⁷ Právě tak má být zřejmě lépe definována křesťanská víra v současném dějinném kontextu – k víře se totiž dostáváme nutně skrze dějinnou náboženskou zkušenost, otázka po vztahu víry a náboženství tedy neztrácí smysl, jen se znovu ukazuje nutnost zbytečně nedisociovat antropologickou a teologickou stránku a vyjít od christologické události jako základu křesťanské víry v tom smyslu, že v ní dochází k jedinečné realizaci Božího záměru s člověkem a že svědčí o tom, že Boží ani lidská odpověď vzhledem ke zjevení není exkluzivní a že Boží sebesdělení v Kristu není abstraktní pravdou, která by se stavěla do opozice vůči lidské svobodě.²¹⁸

Víru je tedy možné prostředkovat jakoukoliv náboženskou formou, která není nekompatibilní s christologickým sdělením o Bohu. Pravdivostní základ náboženství leží právě v jeho propojení s vírou: zkušenost víry na sebe bere vždy nějakou náboženskou formu (náboženská forma víry), vpsledku tedy jde o teologický (=víra) a antropologický (=náboženství) aspekt vztahu člověka k transcenci.²¹⁹

2.3.4 Potřebnost či relativnost náboženství?

Takto A. Russo formuluje otázku, která směřuje k interpretaci místa náboženství v současné kultuře. Proměnlivost a obtížná definovatelnost náboženského výraziva se

psyché, o sféru sociální) – v esencialistickém pojetí člověka jsou sice uvažovány, ale jsou považovány za irelevantní.

²¹⁷ Filoramo uvádí jako důvod toto: podle toho, jakou definici náboženství přijmeme, takový si vytvoříme přístup k řešení otázky náboženské plurality. Příkladem je mu např. substanciální definice náboženství P. L. Bergera, z níž Berger vyvozuje pluralismus jako typický rys doby ústupu tradičních náboženských institucí, která velice ovlivnila pojetí pluralismu u teologa J. Hicka, jež následně vnímá pluralitu náboženství jako pluralitu různých odpovědí na tutéž základní zkušenost Poslední skutečnosti. Srov. FILORAMO: *Che cosa é religione* 13, viz též BERGER Peter L., LUCKMANN Thomas: *Sociální konstrukce reality*. Brno: CDK, 1999; BERGER Peter L.: *Vzdálená sláva. Hledání víry ve věku lehkověrnosti*. Brno: Barrister & Principal 1997; HICK John: *An Interpretation of Religion: Human Response to the Transcendent*, New Haven 1989.

²¹⁸ ANTONELLI: tamtéž 119nn.

²¹⁹ Srov. BERTULETTI: *Fede e religione: la singolarità cristiana e l'esperienza religiosa universale*, in *Cristianesimo e religione*, Milano 201–233, cit. in CODA: *Significato e obiettivo*, 28. Podle Cody však vede k následné otázce, zda christologická událost nepůsobí také vznik originální a specifické formy náboženské zkušenosti.

potvrzuje i v naší každodenní zkušenosti: mnozí se považují za náboženské osoby, přestože se neztotožňují s určitou historickou podobou náboženství - religiozita se tedy osamostatnila od náboženství. Nejde zřejmě o psychické problémy určité generace či neúctu vůči exitující podobám náboženství, ale spíše o důsledek dlouhodobého procesu sekularizace, který vedl k nové recepci a kritice pojmu náboženství.²²⁰ Kritika tu už dávno neprobíhá jen „kvůli obhajobě Boha“ (jako u Bartha), ale kvůli obhajobě „dospělého“ světa, který hájí svou autonomii. Náboženství se pak může zdát přechodnou vývojovou formou, proměnlivou a pomíjivou jako cokoli jiného, stálá je pouze víra, která se postupně očišťuje a stává autentičtější. Náboženství je založeno na logice privilegií, Boha, který je přivoláván na pomoc v různých životních záležitostech, zatímco dospělá víra věří v Boha přítomného v tajemství Kristova kříže, odkud předává život a spásu všem, křesťanům i pohanům. Tolik alespoň z inspirativního dědictví D. Bonhoeffera, kterého Russo přejímá.²²¹ Ve všech náboženstvích je Bůh přivoláván na pomoc v různých potřebách a v tom se jistě křesťanství neliší od ostatních náboženství, jeho jedinečnost je třeba hledat na jiné rovině: křesťané stojí „po boku Bohu v jeho utrpení, to je to, co je odlišuje od pohanů... Nejsou křesťany kvůli nějakému náboženskému úkonu, ale křesťany z nich činí účast na Boží bolesti ve světě“.²²² Bonhoeffer je podle něj zajímavý jednak pro širší pojetí spásy, jednak pro konstatování její nezávislosti na tradičních formách náboženství.

Podnětným myslitelem však zůstává podle Russa i F. Gogarten, který vidí kořeny procesu sekularizace moderního světa hluboko v samotné křesťanské víře, a to jako pozitivní a nezvratný jev. Mýtické náboženství nahlíželo svět jako posvátnou skutečnost celou prostoupenou božstvím, biblická víra ho nahlíží jako svět, v němž se má člověk chopit vlastní odpovědnosti. Ve světě je člověk osloven Božím voláním, na něž může odpovědět souhlasně či odmítavě. Žádný „nástroj“ tu nemá privilegované místo, Bůh je v srdci samotné existence. Distance mezi vírou a náboženstvím se tu radikalizuje, na rozdíl od Bartha ovšem pro Gogartena spása k člověku nedospívá skrze akt, který by byl světu cizí: Bůh člověka oslovuje právě uvnitř této sekularity světa.²²³

Zmínění autoři se tedy zdají být zastánci jisté relativizace náboženství, zdůvodňované současným kontextem, který klade důraz na existenciální sféru člověka a „zakoušení spásy“ mimo tradiční náboženské struktury. Je možné citovat také Paula Tillicha a jeho myšlenku, že náboženství může dále plnit svou funkci, jestliže člověku

²²⁰ Srov. RUSSO: Il concetto di religione 514.

²²¹ viz RUSSO: tamtéž 515.

²²² Cit. tamtéž.

²²³ RUSSO: tamtéž 515n. viz též A. RUSSO: Verità e alterità. Dal Logos al dia-logos, in ASCIONE Antonio - GIUSTINIANI Paolo (edd.): *Il Cristo. Nuovo criterio in filosofia e teologia?*, Napoli: D'Auria, 1995, 57–84.

napomůže dojít k hlubinám vlastní bytosti, neboť tam na něj čeká autentické setkání s Bohem. Pro Tillicha je křesťanství koncem veškerého náboženství a nastolením zcela nové skutečnosti – a také koncem veškerých exkluzivistických nároků vlastních jednotlivým tradicím, neboť ty se stanou transparentním svědectvím o Absolutnu.²²⁴

Tato jistá relativizace náboženství se ovšem netýká jen teologů reformované tradice, jak poukazuje Russo, také v katolickém prostředí někteří teologové hledali předpoklady, které by jim dovolily uvažovat reálnou „rovnost“ a stejné výchozí podmínky pro všechny lidi. Výchozí paritární podmínky však více než kategorie náboženství možná nabízí kategorie lidské existence a její základní struktury. Muselo být ovšem přehodnoceno tradiční pojetí víry jako souhlasu se zjevenými pravdami a kriticky promyšlena klasická antropologie „nadpřirozena“.²²⁵ Nabízí se tedy pojmout víru jako celkovou orientaci, odpověď Bohu, který oslovuje člověka v jeho dějinách a uschopňuje ho k přijetí Boží nabídky života a společenství. Y. Congarovi vděčíme za promyšlení možnosti víry a milosti, která předchází jakoukoliv determinaci subjektu i příslušnost ke konkrétnímu náboženství. Rahnerova idea „anonymních křesťanů“ navazuje na tuto linii reflexe: člověk je přirozeně otevřen transcendenci, když tuto otevřenost přijímá, uskutečňuje plně sám sebe a své setkání s Bohem. Svobodná a nezištná nabídka spásy ze strany Boha ho předchází, proto je jeho existence poznamenána milostí ještě dříve, než je vědomě přijata. Tato implicitní otevřenost vůči transcendenci se stává vědomou zkušeností spásy uvnitř konkrétního socio-kulturního kontextu, tj. Bůh člověka oslovuje skrze konkrétní dějinné struktury, v nichž žije. Proto nejen křesťanství může být vhodné prostředí, legitimní cestou k setkání s Bohem, neboť i jejich struktury umožňují vnímat Boží nabídku milosti a orientují k Absolutnu.²²⁶ Podle Russa i Rahnerovo pojetí je vposledku relativizací náboženství, jeho funkce ve vztahu k Bohu je omezená: je součástí kulturní struktury člověka, ale zároveň jen jedním z prvků v celkovém důrazu na teologickou konsistenci lidské existence jako takové.²²⁷

V souvislosti s hledáním společného jmenovatele připomeňme ještě Geffrého myšlenku, že by jí nemusela být ani tak idea Boha (ta může být natolik odlišná i mezi jednotlivými monoteistickými tradicemi, že za jistých okolností může být křesťanství bližší určité filozofické pojetí Boha více než pojetí Boha v islámu), ani Eliadeho *homo*

²²⁴ P. Tillich cit. in RUSSO: Il concetto di religione, 516.

²²⁵ RUSSO: tamtéž 517.

²²⁶ RUSSO: tamtéž 517n.

²²⁷ Tamtéž.

religiosus, ale spíše kategorie „autentického lidství“.²²⁸ Nejde přitom prostě o imanentní kategorii, ale naopak o koncept, který by mohl napomoci propojit etické a „mystické“ instance (tj. lidské jednání a otevřenost vůči absolutnu).²²⁹ Podle Geffrého je přežitkem moderny stavět do protikladu hledání absolutna a to, co je vskutku „lidské“, všechna „světová náboženství“ totiž spojuje hledání spásy, tj. osvobození od egoismu či světa zdání kvůli ustavení vztahu k Poslední skutečnosti. Autentický náboženský postoj podle něj přináší odpoutání od sebestřednosti ve prospěch Poslední skutečnosti, ať už je tato pojmenována osobní Bůh či jako Absolutno, Posvátno či Tao. Autentický vztah k Absolutnu je podle Geffrého přínosem pro naše lidství, pro náš vztah k druhým a ke světu. Odtud by se podle něj dalo směřovat dál ke stanovení měřítko autenticity/pravosti té které náboženské zkušenosti: poměřovat, nakolik určité náboženství (a co z něj) vede k větší „lidskosti člověka“ a větší otevřenosti vůči Druhému.²³⁰

²²⁸ GEFFRÉ: *Credere e interpretare*, 122n.; TÝŽ, Il mistero del pluralismo religioso in *Crociata* 2006, 215–237; TÝŽ, Verso una nuova teologia delle religioni, in GIBELLINI Rosino (ed.): *Prospettive teologiche per il XXI secolo*. Brescia: Queriniana: 2006.

²²⁹ Geffrého autentické lidství má christologický základ, viz např. GEFFRÉ: *Credere e interpretare*, 127–152; TÝŽ, Il mistero del pluralismo religioso, 232.

²³⁰ GEFFRÉ: *Credere e interpretare*, 122.

2.4 Další kategorie důležité pro nalezení metody

Při hledání metody, jež by v teologii systematicky pojednala vztah křesťanství k ostatním náboženstvím se v italském teologickém bádání posledního desetiletí objevilo několik dalších důležitých kategorií, o nichž byla do jisté míry řeč již v předchozích kapitolách. Pokusíme se doplnit řečené o několik poznámek z teologické reflexe italských autorů věnované pojmům Zjevení, spása a pravda. Zvolená témata nejsou jediná která se opakovaně objevovala v reflexi související s metodologickými problémy oboru, (viz např. téma univerzality křesťanství, jedinečnosti Kristovy role ve spáse, eklesiologické otázky,...), domníváme se však, že je zapotřebí se omezit na otázky relevantní pro metodiku oboru a neupadnout v této práci do rizika vytváření celkové koncepce oboru, což se jistě od práce tohoto typu nepožaduje.

2.4.1 Pojem Zjevení v teologii náboženství

Dalším pojmem, který se ukázalo nutné explicitovat při hledání metody pro teologii náboženství, je koncept Zjevení. S jakým pojetím Zjevení a Božího působení operujeme v teologii náboženství? Můžeme mluvit o plné a vzájemné koincidenci Zjevení a Ježíšova dějinného příběhu? V křesťanské teologii ji podle Gianni Colzaniho považujeme za samozřejmou,²³¹ je dobré si však uvědomit, jaký typ vazby spojuje Zjevení a celek dějin spásy: transcendence tu jde ruku v ruce s imanencí, nelze uvažovat transcendenci bez způsobu, jímž se Bůh obrací ke světu (tj. bez ekonomie, jinak bychom uvažovali transcendenci, s níž je kategorie Zjevení spojena pouze metafyzicky, na způsob řecké filozofie, bez její vazby na dějiny, jak si žádá křesťanské pojetí).²³² Platí tedy, že v Kristu je jedinečné a plné Zjevení Boha, ovšem totéž již nelze říci o univerzalitě církve, její mediační role v dějinách je jiná, čímž se dostáváme zpět k tematice ostatních náboženství. A i když Ježíš Kristus nepochybně zůstává definitivním Zjevením Boha a spása všech je skutečně přítomná a reálná právě v něm, lze i v christologickém horizontu uvažovat o jisté budoucí plnosti, ve smyslu aplikace kategorie symbolické mediace i na Krista (tj. zvažovat provizornost nynější situace a zároveň eschatologickou dimenzi vepsanou do evangelního poselství církve v dějinách, které tíhnou k eschatologickému dovršení).²³³ Podle Colzaniho

²³¹ COLZANI GIANNI: *Assolutezza del cristianesimo? Sul pluralismo religioso*, in risposta ad Angelo Amato in ALIOTTA, 173–184.

²³² Tamtéž, 178, pozn. 11.

²³³ tamtéž 181–183. Colzani se přitom odvolává na Pannenbergovo pojetí dějinnosti.

sám návrh metody musí vycházet z konceptu dějin spásy, v nichž se zjevuje Bůh Otec vysílající Syna a Ducha, dějin, které tíhnou k eschatologické plnosti a v nichž ostatní náboženství mají různou a víceúrovňovou (graduální) participaci na Ježíši Kristu.²³⁴

Geffré ve svém příspěvku pro sborník o metodě v teologii náboženství, *Il mistero del pluralismo religioso nell'unico progetto di Dio. Fondamento biblico e teologico*²³⁵ zmiňuje „diferencované Zjevení“.²³⁶ Chápe ho ve smyslu Žd 1,1-2 (Bůh mnohokrát a různými způsoby promlouval...), kde Ježíš Kristus zůstává rozhodujícím a definitivním Zjevením Boží tváře, ovšem mezi událostí Krista a křesťanstvím v jeho historické podobě zůstává pochopitelný rozdíl.²³⁷ Plnost Zjevení v Kristu je zdrojem, ze kterého čerpáme a její zachycení v textu Nového zákona zůstává normativní pro každou náboženskou zkušenost, ovšem zároveň tato plnost Zjevení v Kristu nevylučuje jiná „Boží slova“, která se mohou objevovat v ostatních náboženstvích, neboť jde o kvalitativní plnost, nikoliv kvantitativní.²³⁸

To vše je umožněno širším, nejen prostě chronologickým pojetím dějin spásy, tj. nekončících Vtělením Slova, které však zůstává jejich středem. Zůstává tu sice rozdíl mezi Zjevením v křesťanství a v ostatních náboženstvích, ale ne ve smyslu degradace ostatních tradic na vzdálenou přípravu na pravé náboženství, jímž je křesťanství. Dají se předpokládat určité konvergence (někteří mluví o komplementaritě) mezi křesťanským poselstvím a pravdami obsaženými v ostatních náboženstvích.²³⁹ Abychom se vyhnuli riziku zpochybnění úplnosti a definitivnosti křesťanského Zjevení, lze říci, že pravda obsažená v ostatních náboženstvích může „lépe osvětlovat některé obsahy křesťanského Zjevení“.²⁴⁰

²³⁴ Colzani in Crociata 2006, přitom kritizuje Geffrého kritérium autentického lidství z obav, že málo definovatelné atd. a hlavně, že Metoda má vyjít z kategorií daných vírou a pak k otázce spásy a univerzality, ne od „lidského faktoru“. Oba postupy jistě možné, možná ale zbytečná Colzaniho kritika christických hodnot u Geffrého, nejde přeci o „jezuánský“ model!

²³⁵ Viz GEFFRÉ: *Il mistero del pluralismo religioso nell'unico progetto di Dio. Fondamento biblico e teologico*, in CROCIATA 2006, 215–237.

²³⁶ Na podnětnost tohoto konceptu upozorňuje mj. M. Crociata: jeho výhodou je podle něj možnost uzнат pozitivní význam ostatních náboženství v celku křesťanských představ o Bohu a možnost uvažovat o křesťanském Zjevení jakožto integrujícím ostatní Boží intervence. Důkladně promyslet, jak je tato integrativnost možná je podle něj úkolem fundamentální teologie. Srov. CROCIATA: *Per uno statuto*, 369.

²³⁷ Který autora vede k přesvědčení, že křesťanství v jeho historické podobě nemá monopol na pravdu o Bohu a na vztah Boha k člověku, GEFFRÉ: *Il mistero del pluralismo* 229.

²³⁸ Čímž se dostáváme k otázce inspirace biblického textu. Srov. tamtéž 229.

²³⁹ S tím ovšem nesouhlasí dokument *Dominus Jesus*, který vedle christologické problematiky (varování před relativizací univerzality spásného Kristova prostřednictvím, která se zdá být přítomná v dílech některých současných teologů), obhajuje i určité pojetí Zjevení. Výraz komplementarita podle něj není vhodný, protože navozuje dojem, že křesťanské Zjevení potřebuje se své úplnosti ony náboženské pravdy, které nalézáme v ostatních náboženstvích. Křesťanské Zjevení je úplné i bez nich a není tu nutnost dalšího doplnění. Srov. GEFFRÉ: 230.

²⁴⁰ Tamtéž.

Na Geffrého příspěvek v téže sborníku kriticky reagoval Gerhard Gäde²⁴¹ několika dílčími připomínkami ohledně spekulativnosti představeného konceptu, ze kterých nás zde může zajímat především nedostatečné objasnění samotného pojmu diferencované Zjevení, jež by podle něj vyžadoval mnohem důkladnější reflexi.²⁴² Metodologii teologie náboženství lze podle Gädeho vytvořit teprve po dalším důkladném promyšlení konceptu Zjevení a s aplikací paradigmatického vztahu církev-Izrael na vztah křesťanství k ostatním náboženstvím. Jde o dialogický vztah, který lze podle Gädeho nazývat „interiorismus“: z posvátných písem Izraele se stává křesťanský Starý zákon, ve kterém je odkrývána plnost Krista a nasloucháno jeho hlasu skrze starozákonní texty.²⁴³

Německý teolog působící na italských teologických fakultách koncept Zjevení problematizuje a poukazuje mj. na to, že kontext náboženské plurality otázku po Zjevení klade znova a v jiném světle: neřešíme už jako v době kolem posledních dvou vatikánských koncilů racionalitu či fideismus, ale především věrohodnost křesťanské zvěsti a kritéria této věrohodnosti vzhledem k jiným náboženským systémům.²⁴⁴ Na otázku po kritériích věrohodnosti už nelze argumentovat evidencí, což sice neznamená, že by pravda Zjevení nemohla být poznána a podrobena kritickému rozumovému zkoumání (které může dospět k tomu, že Zjevení je možnou hypotézou), jen je nám dnes i jinými instancemi (jimiž mohou být právě ostatní náboženské tradice) znovu připomínáno, že přisvědčení pravdě není čistě rozumový úkon a nutný výsledek její evidence. Že věrohodnost prostě nelze redukovat na racionální průkaznost nám ostatně ukazuje i současný důraz na symbolické poznání, které se zdá, že je schopno lépe udržet polyvalenci významů zjevované skutečnosti.

Podle Gädeho tak operujeme s konceptem Zjevení až příliš jako s čímsi samozřejmým – přitom jím možná už delší dobu není.²⁴⁵ Pojem Zjevení označuje vztah Boha ke světu. Je ale zcela zásadní, jak v rámci konceptu Zjevení vlastně pojímám vztah Bůh a svět - ontologicky konstitutivní vztah totiž staví na svém *terminus ad quem*, tudíž při jistém pojetí by tu ovšem mohlo dojít k negaci stvořenosti světa a nepoznatelnosti Boha

²⁴¹ G. GÄDE. *Il primo passo metodologico. Una breve replica al contributo di Claude Geffré*, in *Crociata* 2006, 239–257.

²⁴² Jde-li stále o sebesdělení Boha, o jakou diferenciaci Zjevení se jedná? Je-li to částečné Zjevení či po etapách, jde ještě o sebesdělení Boha? Další Gädeho výtky směřují vůči Geffrého vymezení „tajemství“ náboženského pluralismu, nedostatečného rozlišení faktického a principiálního pluralismu, neobjasněná podle něj zůstala i kategorie naplnění ve smyslu, ve kterém ji autor použil, Celkově pak lze, podle Gädeho, těžko rozlišit Geffrého pojetí od klasického inkluzivistického pojetí. Tamtéž.

²⁴³ Viz též GÄDE: *Cristo*, 149–204.

²⁴⁴ Prezentace Gädeho přístupu k náboženství viz též ČERVENKOVÁ: Gädeho problematizace konceptu Zjevení jako epistemologického kritéria teologie náboženství in *STh* 30 (2007), 14–23.

²⁴⁵ Kritika aprioristického užívání pojmu Zjevení je vznášena už od konce 19. století, klasické apologetice bylo vytýkáno také přílišné propojení evidence a opce (najdeme ještě u V. Messoriho) a naopak malý důraz na obsah Zjevení a subjekt. Viz práce M. Blondela, P. Rousselotta.

(svět i Bůh by byli myšleni ve společném horizontu, jaksi „větším než Bůh“ a tudíž vůči Bohu reduktivním²⁴⁶). Mezi všemi náboženskými systémy pouze křesťanství se zdá nabízet přijatelné řešení, a to svým trojičním pojetím Boha, kde Bůh není uvažován ve vztahu ke světu, jenž by ontologicky stavěl na světě, nýbrž na Bohu: svět je vsazen do vztahu Boha s Bohem, tj. do vztahu Otce a Syna. Vztah Boha ke světu tak nabývá skutečně božských kvalit a *terminus ad quem*, na němž staví, je božský, nikoliv kreaturální.

Ve hře je přitom pojetí Boha: je-li Bůh nepochopitelný a skutečně absolutně transcendentní, jak může působit ve světě? Myslet Boha v reálném vztahu ke světu s sebou nese riziko neuznávat „stvořenost“ světa anebo považovat Boha za součást nějaké všeobsažnější skutečnosti, jež by zahrnovala jeho i svět. Nebyla by tu tedy zachována Boží nezávislost. Je-li Bůh identický se vztahem, který má ke světu (tj. se svým sebesdílením) vynořuje se otázka, zda je svět ontologicky konstitutivním pojmem onoho vztahu a pokud ano, zdá se tím popřeno Boží božství. Anebo tento Boží vztah není zcela identický se samotným Bohem, a tedy patří ke světu a nemůže být pro člověka spásný.²⁴⁷

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

Metodologii teologie náboženství lze podle Gädeho vytvořit teprve po dalším důkladném promyšlení konceptu Zjevení a s využitím vztahu církev-Izrael paradigmaticky aplikovatelného na vztah křesťanství k ostatním náboženstvím.²⁴⁸ Ve vztahu církev-Izrael totiž nelze mluvit o exkluzivismu (židovské náboženství není považováno za falešné),

²⁴⁶ Tak P. Knauer, cit. in GÄDE: *Cristo*, 243.

²⁴⁷ Srov. též GÄDE Gerhard: La problematica del concetto di rivelazione come criterio epistemologico della teologia fondamentale delle religioni, in *RdT* 48 (2007), 107n.

²⁴⁸ Paradigmaticnost vztahu Izrael-církev nahlíženou „z druhé strany“ představil P. Stefani. Vztah židovství k ostatním náboženstvím se podle něj dá charakterizovat takto: Bůh Izraele je Bohem všech (viz Ex 9,5-6), přestože zároveň je tu i vyvolení Izraele - Boží oslovení je adresováno celému lidstvu. Většina se v židovském pojetí Zjevení nemá stát Izraelem, ale má přilnout k Bohu Izraele, který je Bohem pro všechny. Autor se zabýval i klasickým tématem různých Božích smluv s Izraelem a s národy. Aby se však na křesťanství mohla vztahovat noemovská smlouva, muselo by se podle židovského chápání vzdát mesiášství Ježíše Krista, triteismu, vtělení a uznat Zákon. Srov. STEFANI Piero: Le visioni ebraiche del pluralismo religioso in FABRIS – GRONCHI: 15–38.

nejde o inkluzi parciální pravdy (pak bychom Starý zákon nemohli považovat za Boží slovo) a ani tu nestojí paralelně vedle sebe Starý a Nový zákon - nejde o pluralismus, ale o dialogický vztah, který lze podle Gädeho nazývat „interiorismus“: z posvátných písem Izraele se stává křesťanský Starý zákon, ve kterém je odkrývána plnost Krista a nasloucháno jeho hlasu skrze starozákonní texty.²⁴⁹

Plnost Zjevení v Kristu tematizoval také Mariano Crociata. Ač podle něj stále ještě přetrvává uvažování ve schématu tří základních postojů teologie vůči ostatním náboženstvím (exkluzivismu, inkluzivismu, pluralismu) a jejich hodnotě vzhledem k otázce spásného prostřednictví, můžeme v každé ze tří zastávaných pozic spatřovat i výpověď o jedné důležité dimenzi christologické události jakožto Zjevení Boha. Zastánci exkluzivismu tak vlastně upozorňují na jedinečnost christologické události, inkluzivisté na její inkluzivní vlastnost (či možnost), která interpretuje a obdařuje významem vše autenticky lidské a pluralistní důraz nám staví před oči možnost nekonečného množství historicko-kulturních a náboženských konkretizací oné události.²⁵⁰ Vše je tedy vázáno na kvalitu a originalitu christologické události. Lze však postoupit o krok dál a od konstatované plnosti spásy a Zjevení v Kristu přejít k otázce po tom, jak lze odtud porozumět pluralitě náboženství? Tato perspektiva, kterou lze pojmenovat také jako christologicko-trojiční perspektivou, by pak tvořila základ, z něžž můžeme pátrat po odpovědi po hodnotě a funkci ostatních náboženství v dějinách spásy, domnívá se Crociata.²⁵¹

Každému náboženství bychom tedy měli položit otázku, jak naplňuje tento zaslibovaný vztah k transcedenci a jak napomáhá k autenticitě lidské existence. V případě křesťanství se tedy máme ptát, jak christologická událost věrohodně zjevuje transcedenci, která tu je strukturována jako věčné tajemství a sdílení Otce, který se zjevuje v lidské tváři Syna proměňovaného Duchem a odpovědí ze strany člověka tu je důvěra víry. Christologické Zjevení se nabízí jako naplnění lidského tíhnutí k transcedenci jakožto pravdě o člověku. Tak se náboženská struktura setkává s vlastní pravdou a naplněním, ovšem zůstává tu rozdíl podobně jako zůstává rozdíl mezi vírou a náboženstvím. Jde o

²⁴⁹ Viz též GÄDE: *Cristo*, 149–204.

²⁵⁰ Srov. CROCIATA (2006): 283.

²⁵¹ Vedle toho je třeba brát vážně také dějinnost (neboť Zjevení se nám dává v dějinách) a odlišnost druhého, kterou nelze redukovat na vlastní náboženské kategorie. Podle Crociaty ovšem právě tak je třeba zachovat rozdíl mezi teologií náboženského pluralismu a mezináboženským dialogem, neboť „teologie náboženství“ se skutečně pohybuje v rámci teologie a jako taková má svou vlastní vnitřní logiku a horizont daný křesťanskou vírou. Logika víry tu tedy úzce souvisí s identitou křesťanského náboženství a jistě vstupuje do hry i při mezináboženském dialogu, ovšem její funkce se zdá jiná. Crociata ovšem tuto myšlenku dále nerozvíjí a krom odkazu k dialogu jako následnému kroku po teologické reflexi zmiňuje instrukci *Dialogo e annuncio* z r. 1991 a připomíná, že dialog je součástí širšího kontextu, jímž je poslání církve (misie), na tomto místě není zcela zřejmé, v čem konstatovaný metodický rozdíl mezi oběma oblastmi (teologií náboženství a mezináboženským dialogem) spočívá.

rozdíl uvnitř vztahu (vztahu, který nemusí být formulován jako opozice: víra tu je plnou aktuací lidského směřování k transcenci) a důvodem k jeho zachování se jeví potřeba udržet jedinečnost významu Kristova prostřednictví vzhledem ke každé další prostřednické roli, ať se to týká prostřednické role církve či role křesťanského náboženství ve spáse. Jejich úlohou je být ve službě setkání s Ježíšem Kristem a objasnit jedinečnost jeho role v dějinách spásy, jíž je každé další prostřednictví podřízeno, tvrdí Crociata.²⁵²

Přes opakované upozornění některých teologů,²⁵³ že by bylo vhodné pokusit se propojit současné konkrétní zkušenosti mezináboženského dialogu s prameny Zjevení, jsme v prostudovaných textech italských teologů nenalezli výraznější nové příspěvky k tématu.

2.4.2 Pojetí spásy v teologii náboženství

Na předchozích stránkách této práce jsme již zmínili Rahnerův nadpřirozený existenciál, který člověka vede k Bohu, k transcendentní zkušenosti, jež se stává zkušeností kategoriální.²⁵⁴ Jaký je však vztah této individuální dimenze spásy a příslušnosti k určité náboženské tradici – předpokládáme-li přitom, že dějinně-sociální dimenze je pro člověka konstitutivní (Boží iniciativa v Kristu se uskutečnila v dějinách spásy, které prostupují obecné dějiny)?

Obnovený soteriologický zájem o roli ostatních náboženství v celku Božího záměru spásy pozorujeme zejména po Druhém vatikánském koncilu. V úvodu k této práci jsme zmínili dvě základní linie, za jejichž reprezentanty bývají považováni na jedné straně Daniélou a De Lubac a na druhé straně Rahner a jeho následovníci.²⁵⁵

Důkladné uvážení spásné funkce náboženských celků v linii *praeparatio evangelica* bývá připisováno zejména Henrimu de Lubac.²⁵⁶ Zasadil ji do kontextu reflexe kategorie „kolektivních dějin spásy“ a jejich jednotlivých etap, v nichž lidstvo jako celek směřuje k události Krista. Dějiny spásy neznají alternativní (ani dočasné, řádné či mimořádné) spásné ekonomie, jež by pocházely od Boha – je tu pouze jediná spásná událost s univerzálním dosahem, proto idea plurality cest spásy není myslitelná, stavěla by

²⁵² CROCIATA: tamtéž 288.

²⁵³ Jmenovitě J. Dupuis, srov. DUPUIS: Una sinfonia incompiuta, in *RdT* 6 (1997), 832.

²⁵⁴ Srv. s. 9.

²⁵⁵ Viz zde s. 9n, kde je podrobněji rozveden Karrerův, De Lubacův, Rahnerův a Schletteho přínos.

²⁵⁶ V současné době je mezi italskými teology zastáncem této linie výrazně např. Angelo Amato, srov. AMATO Angelo: L'unicità e universalità di Gesù Cristo e il pluralismo religioso, in ALIOTTA: 145–172 (viz zejm. 161).

se proti této jediné ekonomii Božího plánu spásy, který konverguje v Kristu.²⁵⁷ Aby křesťanství nepřišlo o svou jedinečnost, de Lubac formuloval paradoxní tezi o *praeparatio evangelica* v rámci ostatních náboženství, která však obsahuje pouze prvky nadpřirozeného řádu, aniž by podle něj bylo možno mluvit o přítomnosti nadpřirozeného *sensu stricto* uvnitř jiných náboženských tradic. Nejde tedy o nadpřirozené systémy, ale o přirozené struktury často napadené omyly, uvnitř kterých paradoxně však člověk může učinit i nadpřirozený úkon.²⁵⁸ Canobbio de Lubacovy závěry hodnotí jako výsledek strachu připustit, že i mimo hranice křesťanství by se mohly nacházet Bohem ustavené „prostředky“, které by člověka disponovaly k „nadpřirozeným“ náboženským úkonům. Podle něj se zde jedná jednak o problém vztahu mezi kategoriální strukturou a náboženským aktem a jednak o problém, jak mohou být postulované „nikoliv nadpřirozené“ prvky nositeli/prostředníky nadpřirozeného úkonu.²⁵⁹

Podle Canobbia bývá do téže linie neprávem řazen také Jean Daniélou. Daniélou totiž vztah křesťanství k ostatním náboženstvím nazírá v širším kontextu vztahu křesťanství k celku dějin, který lze schematizovat jako „příprava-naplnění/překonání“. To, co zde dochází naplnění, ovšem nejsou celé náboženské systémy, ale jen některé jejich prvky, zatímco mnoho dalších musí být teprve vykoupeno.²⁶⁰ Celkově se ovšem jak u de Lubaca, tak u Daniélou nedá mluvit o tom, domnívá se Canobbio,²⁶¹ že by oba zmínění velcí teologové měli vskutku náležet do linie tzv. „teorie dovršení“. Podle Canobbia je to totiž teprve Karel Rahner, který vážně zvažuje možnou spásnou funkci nekřesťanských náboženství.

Již jsme konstatovali, že Rahner se opírá o pojetí náboženství ne jako vztahu člověka k Bohu, ale především jako vztahu, který Bůh ustavuje a zjevuje z vlastní iniciativy. Ne vždy (a všude) byl tento vztah cestou spásy pro člověka v jeho dějinně-viditelné a ekleziálně-soteriologické podobě. V úvodu zmiňujeme Rahnerovu studii *Christentum und nichtchristliche Religionen*²⁶² a v ní obsažené čtyři základní teze jeho pojetí náboženství.

²⁵⁷ Cit. podle CANOBBIO: 34n. Pojetí Henriho de Lubac se v posledním desetiletí věnovala zejm. Ilaria Morali, viz MORALI Ilaria: J. Daniélou e la teologia della salvezza dei non cristiani di H. de Lubac: dati ed argomenti per il superamento della tesi di R. E. Verastegui sulla „tendance Daniélou“, in *Euntes Docete* 53 (2001) 29–51.

²⁵⁸ Srov. DANIÉLOU Jean: Salut et développement, in *Spiritus* 39 (1969) 497–498, cit. in CANOBBIO: L'emergere dell'interesse 35.

²⁵⁹ Srov. CANOBBIO: L'emergere dell'interesse 36.

²⁶⁰ Srov. CANOBBIO: tamtéž.

²⁶¹ Poukazuje na výše zmíněnou analytickou studii I. Morali.

²⁶² Podrobné bibliografické údaje včetně studií o Rahnerově pojetí vztahu křesťanství k ostatním náboženstvím viz CANOBBIO: tamtéž, 39–44. Toto Rahnerovo téma prezentuje také CROCIATA Mariano: Fede e salvezza degli altri nella teologia catholica postconciliare, in GRONCHI Maurizio(ed.): *La salvezza degli altri. Soteriologia e religioni*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2004, 108.

Dokumenty Druhého vatikánského koncilu byly poznamenány reflexí zmiňovaných autorů, Canobbiova studie ovšem dodává že koncilní dokumenty zůstávají velmi opatrně ohledně uznání možnosti spásy v ostatních náboženstvích. Uznání přítomnosti prvků pravdy a dobra ještě neznamená, že druhý vatikánský koncil tvrdí, že náboženství jsou autonomními cestami spásy.²⁶³

Sledujeme-li celkový vývoj soteriologické problematiky ve vztahu k ostatním náboženstvím v moderní době, lze podle Canobbio konstatovat, že od počátečního impulsu, jímž byl střet s příslušníky jiných tradic v době zámořských objevů, se postupně dostávaly do hry další faktory jako akceptace „teologie nadpřirozeného“ namísto dřívější nauky o dvojí destinaci člověka (přirozené a nadpřirozené), k tomu se přidal i obnovený zájem o patristickou nauku o *praeparatio evangelica* společně se zapracováním původně exegetické kategorie dějin spásy. Dějinné pojetí člověka spolu s reflexí kolektivní dimenze spásy se stalo prostorem, v němž byla nově promyšlena soteriologické otázka vzhledem k ostatním náboženstvím.²⁶⁴

V návaznosti na Druhý vatikánský koncil postupně převládla katolická verze reflexe o spáse příslušníků jiných náboženství, která bývá označována jako „inkluzivismus“. Východiskem je Boží spásná iniciativa uskutečněná jednou provždy a pro všechny v Ježíši Kristu, a to tak, že zahrnuje vše, co je v ostatních náboženstvích pravé a dobré. Příslušníci ostatních náboženství mají účast na spáse, žijí-li podle svého svědomí – nejsou tím mimo Kristovu spásu, ale bez něj by nebyli spaseni. Tato teorie Kristovy přítomnosti uvnitř ostatních náboženství staví na základních tvrzeních křesťanské víry o univerzální Boží nabídce spásy a Kristově jedinečné roli v této spáse.²⁶⁵

Také Colzani je přesvědčen, že koncil se zabýval univerzální spásnou Boží vůlí a teprve později se přešlo k otázce, jakou míru účasti mají náboženství na mediaci Božího zjevení a spásy v Kristu, a tento přechod nebyl nijak samozřejmý a snadný. Už Rahner konstatoval, že koncilní dokumenty se nezabývají vlastní teologickou kvalitou nekřesťanských náboženství a sám formuluje přesvědčení, že spásná Boží milost se, i když

²⁶³ Dokonce ani řídké odkazy koncilní dokumentů na dialog (pouze 10 výskytů) podle Canobbio nejsou náznakem hodnocení ostatních náboženství jako rovnocenných křesťanství jak co se týče spásné funkce tak v otázce pravdivosti. V dokumentech se nemluví o dialogu mezi náboženstvími, ale o dialogu mezi církví, křesťany a příslušníky jiných náboženství. Srov. CANOBBIO: tamtéž, 53–54.

²⁶⁴ Jedním z paradoxních důsledků toho bylo že „preoccupazione soteriologica divenuta dominante, ha portato ad accantonare il problemi della verità, ma in tal modo ha inevitabilmente condotto a posizioni che la teologia riteneva di aver superato. Nella storia del pensiero teologico capita frequentemente che pensando di progredire si ritorni a posizioni che il progresso precedente aveva ritenuto obsolete,“ uzavírá G. Canobbio svou studii. CANOBBIO: L'emergere dell'interesse, 55–56.

²⁶⁵ Srov. CROCIATA: Fede e salvezza degli altri, 103–141.

v nedokonalé a temné podobě, dává i v nekřesťanských náboženstvích, takže se (díky ní) z nich stávají *Heilswegen*, cesty spásy, po nichž lidé kráčí vstříc Bohu a jeho Kristu.²⁶⁶

Na tomto místě Colzani přejímá za vlastní Ratzingerovu kritiku: problém se zúžil na otázku spásy, zatímco by bylo třeba vyjasnit roli křesťanství v dějinách náboženství a ta je spojena s otázkou pravdy. Už v šedesátých letech Ratzinger²⁶⁷ připsal dvěma základním náboženským skupinám (mystická a prorocká náboženství) odlišná hodnocení mezináboženských rozdílů (zatímco pro mystická náboženství jsou všechny rozdíly včetně mezináboženských zdánlivé a v hloubi je spojuje táž identita, prorocká náboženství berou rozdílnost mnohem vážněji a nachází rozdíl už v rovině mezi Bohem a vším ostatním stvořením, k němuž je vysíláno Boží slovo), což vede k jinému pojetí dějin a následně i soteriologie (odlišnost je v hloubce hříchu a v názoru, jak z něj můžeme být vysvobozeni). Druhý zásadní rozdíl vidí Ratzinger mezi židovstvím a křesťanstvím: první je náboženstvím národním (proto mohlo být v rámci Římské říše *religio licita*), druhé univerzálním překonáním všeho rasového, sociálního a antropologického rozdělení. Náboženství v křesťanské koncepci už není jen soubor zvyků, ale záležitost svědomí, v úzké spojitosti s vírou.²⁶⁸

Podle Colzaniho však obě základní problematiky můžeme sloučit, Rahnerův důraz na spásu a Ratzingerem připomínanou pravdivost a teprve odtud se ptát po spásné hodnotě náboženství, tj. až poté, co jsme rozhodli otázku po jejich pravdivosti.²⁶⁹

Otázka po významu existující plurality náboženství uvnitř Božího plánu a úvaha, zda krom subjektivních intencí jednotlivých příslušníků ostatních náboženských tradic nelze mluvit i o jistém reálném vztahu ostatních světových tradic k Absolutnu, se neustále vrací. Lze se dnes konečně pokusit namísto „teologie naplnění“ akceptovat „teologii náboženského pluralismu“, v podobě, o jakou usiloval např. J. Dupuis?²⁷⁰ Zdá se, že dnes se již nelze spokojit s inkluzivistickým limitem teologie naplnění, jíž bývá vytýkáno, že nebere dost vážně odlišnost ostatních tradic a představuje jedinečnost křesťanství jako souhrn všech pravdivých a dobrých hodnot obsažených v ostatních náboženských tradicích.²⁷¹

Proč se ovšem dnes zdá nedostatečné schéma *praeparatio evangelica*, jehož prizmatem nazírá ostatní náboženství ještě i dokument Křesťanství a ostatní náboženství?

²⁶⁶ COLZANI in CROCIATA 2006, 250–251.

²⁶⁷ RATZINGER: Unità e molteplicità delle religioni. Il posto della fede cristiana nella storia delle religioni, in: TÝŽ: *Fede Verità Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*. Cantagalli: Siena 2003, 13–43. Jde o další nezměněné vydání Ratzingerova textu z r. 1964.

²⁶⁸ Srov. RATZINGER: tamtéž.

²⁶⁹ Podobně vyznívá i závěr Canobbiova textu, viz výše.

²⁷⁰ CROCIATA in *Teologia delle religioni* 2001.

²⁷¹ GEFFRÉ: Il mistero del pluralismo religioso, in CROCIATA 2006, 218.

Podle C. Geffrého²⁷² model implicitního zaslíbení, které dochází explicitního naplnění v Kristu, podobně jako schéma ostatních tradic jako „přípravy na evangelium“ nevystihuje adekvátně vztah křesťanství a ostatních náboženství. Ježíš Kristus je jistě naplněním, ale zůstává již citovaný rozdíl: křesťanství jako dějinné náboženství se nezdá být naplněním všech ostatních náboženství. Tvrdit, že jiná náboženství jsou pouhou „přípravou“, podle něj v důsledku znamená další způsob nerespektování alterity, specifické odlišnosti druhých, a tudíž neodpovídá požadavku křesťanské identity, jež vyžaduje, aby naše bytí bylo bytím pro druhé, nikoliv ve smyslu ontologické či substanciální dokonalosti, ale jisté otevřenosti a uznání rozdílnosti.²⁷³

Jinou kritiku konceptu *praeparatio* formuluje Colzani ve sborníku z kongresu ATI v Troině.²⁷⁴ Jestliže christologické dovršení je reálné a plné a přitom tu má stále své místo také Izrael, podobně jako Geffré²⁷⁵ se ptá, zda soupřítomnost zaslíbení (Izrael) a naplnění (církve) v dějinách nemůže napomoci znovupromyslet universalismus Božího stvořitelského díla. Odpovídá podle něj logice řecké mentality, která na kultuře oceňuje to, co je univerzální, a pomíjí odlišnosti, které jsou pro ni znakem barbarství.²⁷⁶ V souvislosti s kategorií zjevení jsme také připomněli Colzaniho užívanou kategorii Kristovy symbolické mediace, jež má úzký vztah ke spáse: reálná spása v Kristu čeká na své eschatologické rozvinutí. Postava Ježíše Krista tedy s sebou skutečně nese spásu celého světa, ale zároveň ji nečiní plně zjevnou, je tu odkaz na „definitivní budoucnost“, která zjeví, co již náleželo do Ježíšovy lidské kenóze.²⁷⁷

Původní otázka po mnohosti cest k Bohu při současné jedinečnosti Kristova prostřednictví podle C. Geffré dnes může znít jako otázka po specifiku křesťanství. Základním rysem křesťanské identity je spojení s Kristovou ústřední rolí v dějinách spásy. Jestliže dokument *Dominus Jesus* varuje před upozaděním této role a riziko vidí již v přechodu od definice prostřednictví Ježíše Krista jako konstitutivní cesty spásy k definici Kristovy role jako pouze normativní, nabízí se tedy otázka, jak lépe řešit přítomnost ostatních prostředníků, a to zejména s ohledem na dějiny ostatních náboženských tradic? *Dominus Jesus* navrhuje mluvit o participované či jinde o odvozené mediaci (*derivazione mediata*, příp. *mediazione di tipo diverso* v RM 5), tj. mající spásný účinek jen díky

²⁷² Srov. GEFFRÉ: *Credere e interpretare*, 130nn.

²⁷³ Každá náboženská forma, která obsahuje decentraci od sebe sama kvůli zaměření na cosi většího než je ona sama, je tajemně spojena s velikonočním tajemstvím Krista (historicky i symbolicky). Setkání s Absolutnem nutně prochází bodem jakési smrti, ztráty sebe sama a otevřenosti, disponibility vůči druhým. Srov. GEFFRÉ: tamtéž, 133.

²⁷⁴ Srov. COLZANI: *Assolutezza del cristianesimo?* In ALIOTTA: 180.

²⁷⁵ Srov. šestou kapitolu in Geffré, *Credere e interpretare*, 153–18.

²⁷⁶ COLZANI: tamtéž.

²⁷⁷ COLZANI: tamtéž, 182.

tajemnému napojení na tajemství Ježíše Krista. Důležité je uvědomit si dosah takového tvrzení: sdělují, že tu vůbec je možnost považovat ostatní tradice za prostředníky, uznává se také jejich vztah k Ježíši Kristu, i když nikoliv paralelní či komplementární (shodně *Dominus Jesus* i RM 5).²⁷⁸

Podle Geffrého lze zachovat christocentrismus bez nutného přechodu k teocentrismu. Kvůli mezináboženskému dialogu není třeba christocentrismus zavrhnout, ovšem při zachování distinkce mezi univerzalitou Kristova tajemství a „jinou“ univerzalitou křesťanství v jeho odlišných dějinně-kulturních podobách.²⁷⁹ Così obdobného se podle Gädeho vyskytuje i v tendencích současného teologického bádání v Německu, jež představil ve sborníku *Teologia delle religioni*.²⁸⁰ Ač podle něj mnoho teologů interpretovalo vyjádření Druhého vatikánského koncilu mnohem radikálněji, a to ve prospěch spíše pluralistického řešení vztahu křesťanství k ostatním náboženstvím,²⁸¹ existují umírněnější návrhy, které se pokoušejí zvážit ostatní náboženské tradice jako cesty spásy pro jejich příslušníky, aniž by rezignovaly na nutný christologický základ.²⁸² „Z jakého jiného důvodu než pro svou víru v Krista by měl křesťan vůbec uvažovat o ostatních náboženstvích jako možných cestách spásy?“, ptá se Gäde.²⁸³

Lze však postoupit o krok dál a od konstatované plnosti spásy a zjevení v Kristu přejít k otázce po tom, jak odtud porozumět pluralitě náboženství? Tato perspektiva, kterou lze pojmenovat také jako christologicko-trojiční perspektivou, by pak tvořila základ, z něž můžeme pátrat po odpovědi po hodnotě a funkci ostatních náboženství v dějinách spásy.²⁸⁴

Po národním kongresu ATI věnovaném problematice vztahu křesťanství k ostatním náboženstvím P. Coda ve svém závěrečném hodnotícím příspěvku²⁸⁵ shrnuje, že ve spojení s christologickou tematikou se ukázalo, že pluralitu náboženských cest by bylo možno

²⁷⁸ GEFFRÉ: tamtéž, 231; TÝŽ: *Credere e interpretare*, 128–133.

²⁷⁹ GEFFRÉ: tamtéž 230.

²⁸⁰ GÄDE: Da Ernst Troeltsch a Hans Küng. Un itinerario teologico tedesco, in CROCIATA 2001, 105–129.

²⁸¹ Typickým představitelem je podle Gädeho P. Schmidt-Leukel, který ovlivnil řadu německých teologů, srov. SCHMIDT-LEUKEL P.: Zur Klassifikation religionstheologischer Modelle, in *Catholica* 47 (1993) 163–183. Přes veškerou problematičnost a možné kritiky by sem však podle něj nepatřil např. H. Küng, srov. GÄDE: tamtéž, 121–123.

²⁸² Mezi tyto autory podle něj patří H. Bürkle a B. Stubenrauch. Srov. GÄDE: tamtéž, 120.

²⁸³ GÄDE: tamtéž 121.

²⁸⁴ Vedle toho je třeba brát vážně také dějinnost (neboť zjevení se nám dává v dějinách) a odlišnost druhého, kterou nelze redukovat na vlastní náboženské kategorie. Podle Crociaty ovšem právě tak je třeba zachovat rozdíl mezi teologií náboženského pluralismu a mezináboženským dialogem, neboť „teologie náboženství“ se skutečně pohybuje v rámci teologie a jako taková má svou vlastní vnitřní logiku a horizont daný křesťanskou vírou. Logika víry tu tedy úzce souvisí s identitou křesťanského náboženství a jistě vstupuje do hry i při mezináboženském dialogu, ovšem její funkce se zdá jiná. Crociata ovšem tuto myšlenku dál nerozvíjí a krom toho, že odkazuje k dialogu jako následnému kroku po teologické reflexi, odkazuje na instrukci *Dialogo e annuncio* z r. 1991 a připomíná, že dialog je součástí širšího kontextu, jímž je poslání církve (misie), na tomto místě není zcela zřejmé, v čem konstatovaný metodický rozdíl mezi oběma oblastmi (teologií náboženství a mezináboženským dialogem) spočívá.

²⁸⁵ Srov. CODA: Conclusioni, in ALIOTTA: 257.

nahlížet pozitivně jako programové vyjádření Boží cesty k člověku (vrcholící v Kristu), která probouzí a podněcuje cestu lidstva k Bohu. Konstatuje také, že by bylo zapotřebí návratu k některým typickým tématům dogmatiky, jako je právě spása nebo zjevení a zabývat se jejich pojetím v křesťanství a v ostatních náboženstvích.

Nezdá se, že by v posledním desetiletí, přes několik pokusů o tematizaci spásy (viz poznámky ke sborníku *La salvezza degli altri* ad.) došlo k zásadnímu pokroku v řešení této otázky.²⁸⁶ Italští teologové v otázce spásné hodnoty náboženství také příliš necitují dokument *Křesťanství a ostatní náboženství*²⁸⁷ - celkem pochopitelně: nenabízí velkou možnost dalšího rozvíjení teologické reflexe. Říká sice, že kvůli výslovnému uznání přítomnosti Kristova Ducha v ostatních náboženstvích „nelze vyloučit možnost“, že náboženství („navzdory jejich dvojznačnosti“) jako systémy mají určitou spásnou funkci, že nelze mluvit o působení Ducha v jednotlivcích a nepřipustit, že není přítomen i v sociální dimenzi člověka, v jeho náboženství, kultuře, v dějinách národů²⁸⁸ – přitom ovšem platí, že jen církve je Kristovým tělem, jen v ní se dává „plně“ přítomnost Ducha. Ostatní náboženství představuje i nadále jako „přípravu na evangelium“, dokonce nesrovnatelná s významem Starého Zákona, který je bezprostřední přípravou na Krista.²⁸⁹ Náboženství jako „odpověď na Boží výzvu“ jsou prostředkem napomáhajícím ke spáse svých vyznavačů, tato pomoc však není srovnatelná s úlohou církve, jak pro křesťany tak pro „ty, kdo jimi nejsou“.²⁹⁰ Kritériem, zda a nakolik je určité náboženství nositelem spásné pravdy, je vposledku to, nakolik přivádí lidi „k pravé lásce“.²⁹¹

Pět let po dokumentu a kongresu v Troině ATI uspořádala studijní seminář věnovaný soteriologickým otázkám v teologii náboženství,²⁹² pro oblast metodiky je z publikovaných příspěvků nejvýznamnější Crociatova klasifikace pokoncilních přístupů k otázkám víry a spásy v ostatních náboženstvích.²⁹³

²⁸⁶ Ještě G. Colzani ve své loňské pražské přednášce na téma náboženského pluralismu a misie poznamenal, že jsme se bohužel dosud nedostali za Rahnerem vymezené pozice, že nelze dosud konstatovat v současné teologické reflexi ohledně otázky spásy v ostatních náboženstvích výrazný pokrok.

²⁸⁷ Srov. KN 81–87.

²⁸⁸ Srov. KN 84.

²⁸⁹ Srov. KN 85.

²⁹⁰ Srov. KN 86.

²⁹¹ S dodatkem: Jestliže je pravdou, že tuto lásku lze shledat i u těch, kdo nevyznávají žádné náboženství, pak se zdá, že pravá láska k Bohu by měla vést ke klanění a k náboženské praxi ve spojení s ostatními lidmi.” Srov. KN 87.

²⁹² Příspěvky byly shromážděny do sborníku GRONCHI Maurizio (ed.): *La salvezza degli altri. Soteriologia e religioni*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2004.

²⁹³ Viz výše.

2.4.3 Pravda a náboženství

Jestliže německý teolog Hans Küng dospěl k závěru, že otázku pravdy v souvislosti se světem náboženských tradic a jejich soužití je lépe neřešit a zabývat se především etickými problémy, většina současných italských teologů naopak hájí tázání po pravdivosti jednotlivých náboženství jako nezbytné.²⁹⁴ Podle Terrina²⁹⁵ právě zde tkví rozdíl teologického bádání oproti religionistickému přístupu k náboženství. Pro badatele, který stojí „vně“ ambitu teologie, totiž pravdivost teologického výroku je spíše záležitostí víry: součástí systému náboženského přesvědčení, které religionista studuje.²⁹⁶ Polemizuje také se Stolzovým rozlišením na „teologii zevnitř“ (tj. teologii) a „teologii zvnějšku“ (religionistiku), už proto, že „vnější“ přístup k teologickým tématům podle něj příliš disociuje výroky víry od možné pravdivosti těchto výroků.²⁹⁷

Podobně Piero Coda²⁹⁸ zmiňuje, že se nelze obejít bez veritativně-axiologického porozumění náboženstvím a Bortolin²⁹⁹ mluví o současném posunu tázání od pravdy ke smyslu, jež s sebou nese jisté riziko nezakotvenosti, náboženství se může stát záležitostí etiky a estetiky: hrou různých interpretací bez dalšího zakotvení či redukci náboženství na jeho etické aspekty.

Marcello Bordoni³⁰⁰ explicitně zmiňuje posun v chápání samotného konceptu pravdy: Dnes se jeví důležité překonat absolutizaci příliš abstraktního, zpředměťujícího pojetí pravdy, příliš vzdáleného subjektu a dějinnosti a pojednat ji mnohem konkrétněji a dějinněji, tj. jako pravdu Ježíše Krista.³⁰¹ Epistemologická otázka pravdy podle něj také úzce souvisí s otázkou absolutnosti a jedinečnosti křesťanství. Bordoni připomíná

²⁹⁴ Jistou výjimkou pro svůj důraz na etickou složku náboženství je Armido Rizzi, srov. RIZZI Armido: *Gesù e la salvezza. Tra fede religioni e laicità*. Assisi: Cittadella Editrice, 2001.

²⁹⁵ TERRIN Aldo Natale: *Scienza delle religioni o teologia? Le consegne del XX secolo e la sfida del futuro*, in UBBIALI: 135.

²⁹⁶ Už u Boublíka ostatní náboženství jsou ostatní náboženství sice součástí dějin spásy, avšak nesrovnatelné s křesťanstvím, jehož pravda přesahuje pravdu ostatních náboženství, která by pak byla v kompetenci filozofie náboženství a nikoliv teologie. Cituje Crociata in CROCIATA: *Per uno statuto* 352. Crociata však vznáší námitky vůči Boublíkovu vyloučení otázky po „pravém náboženství“ a považuje za nedostačující zakládat pojetí kategorie náboženství na jeho religionistickém vymezení. Boublíkovo hledání vztahu mezi náboženskou zkušeností (tj. souhrn postojů, v nichž se projevuje vztah k Bohu) a náboženstvími jakožto zřízením, společenským a kulturním jevem jako úkol teologické interpretace náboženství se mu jeví jako schematizující a neberoucí příliš v potaz realitu jednotlivých náboženství. Srov. CROCIATA: *Per uno statuto* 344.

²⁹⁷ Srov. tamtéž.

²⁹⁸ Srov. CODA: *Conclusioni*, 254.

²⁹⁹ Srov. Bortolinovo vystoupení na kongresu v Pise zmíněné in RELIGIONE E RELIGIONI in: *RdT* 38 (1997) 227–256.

³⁰⁰ Srov. BORDONI Marcello: *Singularità ed universalità di Gesù Cristo nella riflessione cristologica contemporanea*, in CODA Piero (ed.): *L'unico e i molti. La salvezza in Gesù Cristo e la sfida del pluralismo*. Roma: Pontificia università Lateranense – Mursia, 1997, 68–70.

³⁰¹ M. Bordoni, cit in CAPIZZI: 275.

amerického teologa Paula Knittera a uvádí, že v kontextu západní evropské kultury jsme si zvykli definovat pravdu *per exclusionem*, na základě aristotelského principu kontradikce, podle nějž určitý výrok ke své pravdivosti musí být mj. jediný a absolutní, přičemž ostatní alternativy jsou jím buď vyloučeny nebo v něm zahrnuty. Toto pojetí poznamenalo i pojetí náboženství: křesťanství definované jako *vera religio* je tedy jediné a absolutní.³⁰² Knitter ovšem nabídl jiný, „relacionální model pravdy“, v němž je pravda definována vztahem. Tento nový model pravdy přináší poměrování náboženství podle jeho schopnosti ustavit vztah, interagovat s ostatními pravdami. Každé náboženství má cosi jedinečného, je schopno učit druhé i učit se. Jedinečnost pravdy podle Knittera vyžaduje existenci dalších pravd.³⁰³ Bordonioho text posléze odbočuje k otázce jedinečnosti a univerzality Ježíše Krista, aniž by dál pracoval s tématem ostatních náboženství. Vrátil se k nim až v závěru svého příspěvku, aby podotkl, že současná krize metafyziky vedla k záměně „bytí v pravdě“ za „bytí ve spáse“, tj. opuštění principu pravdy a příklon k soteriologické tematice³⁰⁴ a důrazu na existenciální, zkušenostní aspekt, který vysvětluje současný příklon k strukturně dialogickému charakteru pravdy, tématům jako je odlišnost, svoboda, subjektivní zkušenost a koherence svědomí.³⁰⁵

Také Adolfo Russo se vrací k distinkci *vera* či *falsa religio* tradičního teologického pojetí (po vzoru antického *religio-superstitio*), kde kritériem rozlišení je vztah té které náboženské tradice ke Zjevení. Religionistika (filozofie náboženství) podle něj upřednostnila kategorii *religio naturalis/rationalis* (které se může shodovat s křesťanstvím), kde pak je kritériem pravdivosti *ratio*, nikoliv Zjevení.³⁰⁶

Předpokládáme tedy existenci jistého kritéria pravdivosti konkrétní náboženské zkušenosti³⁰⁷ a vyvozujeme je z existence Božího Zjevení v dějinách: je-li tu Zjevení, bude tu zřejmě i dějinné kritérium, které umožňuje Zjevení jakožto takové vůbec rozpoznat.

Jestliže pro křesťana je vrcholem Zjevení Ježíš Kristus, on je posledním kritériem zjevené pravdy, Božího slova k člověku, je třeba se dále tázat, zda je nutným závěrem neexistence jiných dějinných zjevení, či naopak je možné tázat se po koexistenci různých Božích manifestací (Kristus přitom zůstává posledním kritériem každé náboženské

³⁰² podle Kaspera, citovaného u Bordonioho je toto pojetí ovšem plodem německého idealismu. Srov. BORDONI: ... in SERRETTI Massimo (ed.): *Unicità e universalità di Gesù Cristo. In dialogo con le religioni*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2002, 68.

³⁰³ Knitter se opírá o Tillicha a W.C. Smítche, srov. tamtéž.

³⁰⁴ Podobně také CANOBBIO: *L'emergere dell'interesse*.

³⁰⁵ BORDONI tamtéž.

³⁰⁶ RUSSO Adolfo: *Religione e fede. La fondazione veritativa secondo il modello ermeneutica, in risposta a Mario Antonelli* in ALIOTTA: 125–143.

³⁰⁷ Platné nejen uvnitř křesťanské zkušenosti víry, ale obecněji – viz např. AG 9, LG 17, které uznávají, že „seménka Logu“ či pravdy jsou obsažena i v jiných náboženských tradicích, můžeme tedy vyvozovat jejich společný zdroj a doufat, že jsou tu kritéria k jejich odlišení.

zkušenosti a Božího sdělení. Když totiž říkám, že ostatní náboženství mají svou pravdivost poměřovat křesťanstvím, nevnucuji jim určité vnější měřítko a netvrdím, že jsou vlastně neschopny poznat sebe samy, protože k tomu potřebují vnější kritérium? Nelze pohlížet na ostatní náboženství jako plod Božího zásahu a jeho vůle sdělit se všem lidem? Pak bychom veritativní kritérium museli hledat uvnitř jednotlivých náboženství.³⁰⁸

Lze se tedy ptát, zda není namístě - podobně jako jsme zavrhlí spásný exkluzivismus - opustit také jistý „hermeneutický exkluzivismus“ a nahradit ho respektem vůči různým jazykům, v nich bývá náboženská zkušenost vyjádřena, říká Russo.³⁰⁹ Nemá však jít o rafinovanější verzi synkretismu, tj. o pravdu jako mozaiku složenou z kamínků různých perspektiv, nýbrž o připomenutí, že jde především o hledání optimálního povědomí o rozdílu mezi pravdou a jejími interpretacemi. Pravda je jediná, je jediným společným zdrojem náboženské zkušenosti, potřebuje ovšem vždy dějinný kontext, v němž se dává poznat. V něm se ovšem nemůžeme považovat za majitele pravdy, protože naše možnost pojmout pravdu je při naší podmíněnosti dějinami a stvořeností omezená. Dokud se neocitneme v eschatonu, vyplatí se zaujmout pokorný postoj těch, kteří ví, že jsou do pravdy zatím pouze uváděni.³¹⁰

Také Ravera v návaznosti na Pareysonovu hermeneutickou ontologii hovořil o neobjektivnosti pravdy (není prostě předmětem jako jiné) a její přítomnosti jakožto zdroje a původu rozličných interpretací pravdy.³¹¹

S částečností našeho poznání pravdy operuje také Nunzio Capizzi³¹² a podpírá ji přitom citací z encykliky *Fides et ratio*: „Každá dosažená pravda je vždy a jen další etapou na cestě k plné pravdě, která se ukáže v posledním Božím zjevení: Nyní vidíme jako v zrcadle, nezřetelně, ale pak uvidíme tvář v tvář. Nyní poznávám nedokonale, ale pak poznám úplně. (1Kor 13,12).“³¹³ Podle Capizziho pravda a její úzký vztah k odlišnosti, jinakosti druhého, vyplývá ze samotné trinitárně-christologické perspektivy, v níž i jedinečnost Ježíše Krista vyniká v kontextu osobního vztahu, kde je Kristus Otcovým Věčným Slovem zjeveným ve vtělení Ježíše Krista v dějinách. Toto Slovo předchází,

³⁰⁸ „il criterio di verità deve essere offerto all'interno del loro contesto“, uvádí Russo. Tedy v jejich kontextu, což by nutně nemuselo vylučovat christologickou jedinečnost, tvrdí. Srov. RUSSO: *Religione e fede* 139.

³⁰⁹ Tak jako musím respektovat, že každý jazyk má vlastní pravidla a že nemohu mít jednu univerzální gramatiku pro všechny jazyky, srv. Tamtéž.

³¹⁰ Pravdivost je tedy přiznána i ostatním náboženským tradicím, přestože zůstává poměřována křesťanstvím a jeho apriorní kategorií zjevení: vrchol zjevené pravdy je zjevení Ježíše Krista. Vyvstává tedy další otázka: jaký podíl na této pravdě křesťanského zjevení v Kristu přiznat ostatním náboženstvím?

RUSSO, *Religione e fede* 143. Můžeme s podobnými závěry nesouhlasit, Russův příspěvek byl na 16. sjezdu ATI kritizován A. Amatem, srov. AMATO: L'unicità e universalità di Gesu Cristo e il pluralismo religioso, in ALIOTTA: 145–172.

³¹¹ RAVERA in LORIZIO Giuseppe (ed.): *Religione e religioni*. 1998.

³¹² CAPIZZI Nunzio: Pluralismo inclusivo e verità per una „teologia dialogica“ delle religioni in CROCIATA (2006) 267–278.

³¹³ JAN PAVEL II: *Fides et ratio*, přel. podle itals. citátu in CAPIZZI: 278.

doprovází a následuje Duch a jedině v něm dochází k dialogickému setkání mezi jedinečností a univerzalitou. Hledání pravdy je neustálý proces, který tíhne v dějinách k eschatologickému dovršení. V dějinách se po nás žádá služba této pravdě.

Různorodost interpretací v měnícím se dějinně-kulturním kontextu sdílí také Adolfo Russo.³¹⁴ Právě v dějinách a uvnitř dějinně-sociálních struktur náboženství se uskutečňuje směřování naší existence k Bohu. Zároveň platí, že každá jazyková, symbolická či institucionální formulace zůstává pouhou reprezentací/vyjádřením tohoto základního postoje, tvrdí Russo. K němu výraz odkazuje a v něm zakouší svou pravdivost. Míra pravdivosti určitého institucionalizovaného náboženství koresponduje s jeho větší či menší schopnosti odpovídat na tuto originální teologickou motivaci. Pravdivost určitého náboženství lze tedy poměřovat tím, nakolik to které náboženství umožňuje a ztělesňuje toto základní lidské směřování k Bohu.

Veronský patrolog a systematik Giuseppe Laiti připomíná, že otázka pravdivosti náboženství je novum křesťanství oproti dosavadním náboženským systémům.³¹⁵ Eticko-sociální řád antické společnosti po náboženství vyžadoval pouze korektní způsob uctívání božstev, nikoliv řešení jejich gnozeologického statutu. S tím dále souvisí i to, co již bylo zmíněno v kapitole věnované předmětu teologie náboženství, tj. že pravda, o kterou původně v otázce náboženství nešlo, se přesunula z kategorie gnozeologické směrem k relační kategorii s dopadem na etickou praxi. Kritérium pravdivosti pro křesťany přitom nebylo hledáno ve filozofickém tazání, ale ve zjevení.³¹⁶

Vztah mezi pravdou křesťanského poselství a pravdami obsaženými v ostatních náboženstvích se několikrát pokusil osvětlit také Claude Geffré, nazval ho vztah konvergentní.³¹⁷ Konvergence pravd ovšem podle něj nezpochybňuje úplnost a definitivnost křesťanského zjevení, ale je pokusem vyslovit, že pravda obsažená v ostatních náboženstvích může lépe osvětlovat některé obsahy křesťanského zjevení a zároveň vede k lepšímu porozumění vlastní identitě příslušníka určité náboženské tradice. Ani praxe mezináboženského dialogu si podle Geffrého nežadá odvržení christocentrismu a jeho nahrazení teocentrismem, jde jen o zachování distinkce mezi univerzalitou Kristova tajemství a „odlišnou“ univerzalitou křesťanství v jeho odlišných dějinně-kulturních podobách. Pravda křesťanství vzhledem k ostatním náboženským pravdám není exkluzivní ani inkluzivní, nýbrž „jedinečná“: dobré a pravdivé složky nalezené v ostatních náboženstvích jsou darem a výrazem Ducha Kristova, který neustále působí v lidských

³¹⁴ RUSSO: Il concetto di religione 513.

³¹⁵ Srov. LAITI: La Chiesa dei Padri 95.

³¹⁶ Srov. tamtéž, viz též RATZINGER: *Fede, verità* 170–192.

³¹⁷ Srov. GEFFRÉ: Il mistero del pluralismo, in CROCIATA (2006) 215–237.

dějínách a v lidském nitru. Proto se zdá nedostatečné či alespoň málo výstižné, mluvit o těchto hodnotách ostatních náboženství jako o „implicitně křesťanských“, v logice schématu příprava-naplnění. Lépe by bylo mluvit o „christických hodnotách“, tj. zdůraznit, že mají vztah především ke Kristu spíše než k historické skutečnosti křesťanství. Nerozlišování těchto dvou rovin, tj. univerzality Ježíše Krista a univerzality církve/křesťanství je také podle Geffrého, spolu s absolutizací křesťanství, hlavním limitem deklarace *Dominus Jesus*.³¹⁸

Osobní charakter pravdy vyzdvihává také Piero Coda ve své christologicko-trinitární hermeneutice náboženského pluralismu,³¹⁹ v níž se klasický inkluzivismus zdá překonán relacionální perspektivou postavenou na christologickém základě. Pro návaznost připomeňme, že z události Krista podle Cody pro teologii vyplývá nutnost pozitivního přijetí odlišnosti druhých, a to nejen ve vztazích mezi jednotlivci, ale i odlišných náboženských zkušeností. Absolutní tajemství Boha je příkladem našeho neustálého vztahování se k Jinému, jehož vrcholem a paradigmatem je ukřižovaný a vzkříšený Kristus, který proniká do hlubiny lidské skutečnosti a boží překážky, jež oddělovaly člověka od Boha i druhých a ustavuje nový vztah mezi Bohem a člověkem s rysy eschatologické otevřenosti v Duchu. Z této relacionální perpektivy se teprve lze ptát po pravdě, která má osobní charakter, neboť pravdou je Ježíš Kristus, jeho osoba.

Podle Gädeho většina předkládaných schémat teologie náboženství pracuje stále ještě s komparativistickým, konkurenčním pojetím pravdy, kterému se nedokáží vyhnout ani pluralistická schémata.³²⁰ Předpokládají, že pokud je jedno náboženství pravé, ostatní náboženství jsou *ipso facto* „méně“ pravá, tudíž nárok na pravdu u všech náboženství může být směle relativizován. Cesta k docenění pravdivosti ostatních náboženských tradic podle Gädeho vede spíše přes uznání „nepřekonatelné pravdy křesťanského náboženství“ – ovšem nepřekonatelné ne ve smyslu komparativismu, ale v anselmovském pojetí absolutní neporovnatelnosti, neboť jde o pravdu sdělitelnou jen Bohem, čili jeho, a tudíž nepřekonatelnou. Od víry ve vtělení tedy mohu přistoupit k docenění pravdivosti ostatních náboženství.

Mariano Crociata tvrdí, že věrohodnost jednotlivých náboženství by měla být zřejmá, když se podíváme jak naplňuje zaslibovaný vztah k transcendenci, vlastní většině náboženských tradic, a jak napomáhá k dosažení autentické lidské existence. V případě křesťanství se tedy máme ptát, jak christologická událost věrohodně zjevuje transcendenci,

³¹⁸ Viz GEFFRÉ: *Credere e interpretare*, 127–152.

³¹⁹ Srov. např. CODA: *Il logos e il nulla*.

³²⁰ GÄDE: Il primo passo metodologico. Una breve replica al contributo di Claude Geffré, in CROCIATA 2006, 239–257.

kteřá tu je strukturována jako věčné tajemství a sdílení Otce, který se zjevuje v lidské tváři Syna proměňovaného Duchem a odpovědí ze strany člověka je důvěra víry. Christologické zjevení se nabízí jako naplnění lidského tíhnutí k transcenci jakožto pravdě o člověku. Tak se náboženská struktura setkává s vlastní pravdou a naplněním, ovšem zůstává mezi nimi rozdíl, podobně jako mezi vírou a náboženstvím. Jde o rozdíl uvnitř vztahu (který nemusí být formulován jako opozice: víra je plnou aktuací lidského směřování k transcenci) a důvodem k jeho zachování se jeví potřeba udržet jedinečnost významu Kristova prostřednictví vzhledem ke každé další prostřednické roli, ať prostřednické role církve či role křesťanského náboženství ve spáse. Jejich úlohou je být ve službě setkání s Ježíšem Kristem a jedinečností jeho ústřední role v dějinách spásy, jíž je každé další prostřednictví podřízeno.³²¹

Shrneme-li: obdobně jako u otázky po plnosti zjevení, teologická reflexe italských autorů posledního desetiletí usiluje o zachování důrazu na jedinečnost „pravdivosti“, již v sobě uchovává tajemství Boha v Kristu, odlišením roviny absolutního nároku na pravdivost, kterou ovšem spatřuje pouze v Kristu, a relativnosti zprostředkování této pravdy (zmíněný odlišný charakter prostřednictví církve i náboženského systému jako takového), jíž je připisován osobní a nevyčerpatelný charakter a uznáním jistého „perspektivismu“, se snaží uhájit možnost různých interpretací této absolutní pravdy Božího tajemství v Kristu, na níž mají nějakým způsobem podíl i ostatní náboženské tradice. Christologický charakter křesťanské pravdy pak umožňuje pozitivní přijetí odlišnosti druhých i v oblasti rozdílné náboženské zkušenosti. Přestože jde především o náznak možného řešení v rámci relacionální perspektivy, osobně považuji za nejprínosnější příspěvek Piera Cody, tak jak ho rozvedl ve své poslední rozsáhlé studii *Il logos e il nulla*.³²²

Téma metody v teologii náboženství v posledních letech však systematicky zpracovával především sicilský teolog Mariano Crociata. Jeho návrh obsahuje mnohé z aspektů problematiky tohoto oboru, o nichž již byla řeč. Pokusme se nyní uceleně přestavit projekt oboru teologie náboženství, tak jak ho Crociata představil v řadě odborných studií v posledním desetiletí.

³²¹ In CROCIATA (2006): 279–299.

³²² Viz výše v této kapitole.

3. Metodika výzkumu v teologii náboženství podle Mariana Crociaty

V následujícím kapitole se pokusíme představit problematiku adekvátní metodiky výzkumu v teologii náboženství, jak ji reflektuje ve svých studiích současný italský teolog Mariano Crociata.¹ Crociatův návrh je zároveň nejkompexnějším návrhem, který se týká metody teologie náboženství, zahrnuje všechny problematiky, které jsme pojednali v předchozí kapitole a navrhuje jejich systematické řešení.²

Jak již bylo poukázáno, otázkami vlastního statutu, metody, předmětu bádání se teologie náboženství zabývá již několik desetiletí. V italské katolické teologické reflexi - s jistým zpožděním oproti anglosaskému či francouzskému bádání, zapříčiněnému mimo jiné konfliktem v oblasti kompetencí mezi teologií a religionistikou³ - Crociatově návrhu předchází celá řada dílčích studií a pracovních seminářů zejm. z období bezprostředně předcházejícího 16. národnímu kongresu Italské teologické asociace (Troina 1997) a v letech po něm, kdy se pozornost řady badatelů jistě ne exkluzivně, nicméně s jistou intenzitou, vracela mj. k tématům náboženské plurality, univerzality a jedinečnosti křesťanství, christologického prostřednictví a hodnoty ostatních náboženských tradic vzhledem ke křesťanství a dalším otázkám, jimž byl vyhrazen specifický teologický obor, teologie náboženství.⁴

Dlouhotrvající výtkou adresovanou této nové teologické specializaci zůstává její nedostatečná „teologičnost“: aby byla vskutku *teologií* náboženství, měla by vedle využití

¹ Mariano Crociata (1953) vystudoval teologii PUG v Římě, než byl jmenován biskupem v Noto (2007) byl vedoucí katedry teologie náboženství na sicilské teologické fakultě, v létě r. 2007 byl jmenován biskupem v Noto. Byl editorem řady sborníků věnovaných teologii náboženství, viz zejm. studii *La teologia delle religioni tra specializzazioni metodologiche, teologia fondamentale e dogmatica*, in CROCIATA (2006), 279–299. Viz ovšem též CROCIATA: Per uno statuto della teologia delle religioni, in CROCIATA (2001), 325–370; CROCIATA: La fede e la salvezza degli altri nella teologia cattolica post-conciliare, in GRONCHI 2004, 103–141.

² Jako jediný z dosud zmíněných badatelů. Teologicko-fundamentální koncepce G. Gädeho a christologicko-trinitární pojetí P. Cody se týkají celku teologie náboženství, méně se však věnují specifickým epistemologie.

³ srov. CODA: Significato e obiettivo di un percorso di ricerca, in ALIOTTA: *Cristianesimo*, 19n.

⁴ Připomeňme zde v první kapitole zmíněná témata pracovních seminářů v Padově a Catanii v letech 1996-7: jako vhodný se jevil komparativistický přístup Petazzoniho římské školy, opakovaně se objevovala upozornění před riziky funkčního sociologického přístupu k náboženství. Proti užití historicko-komparativní metody (např. u G. Gasparo) se ovšem vymezil G. Ruggieri s důrazem na přístup historicko-teologický. Navrhl zaměřit se především na zkoumání a kritickou reflexi křesťanského sebepojetí v dějinách a teprve poté reflektovat vztah křesťanství k různým formám náboženství – vztah, jež by se měl *a posteriori* vyvodit z dějin jejich forem. Chronologicky uspořádaný přehled studijních seminářů uskutečněných před národním kongresem ATI viz *Religione e religioni. Il pluralismo religioso. Seminari e colloqui sulla religione*, in *RdT* 38 (1997), 227–256. I po kongresu ovšem zůstalo metodologicky nedořešeno několik základních otázek, např. propojení dějinného a ontologického prvku, včlenění antropologického předporozumění do teologické reflexe a téma objektivitý jevení a christologické události. Srov. CODA: Conclusioni in ALIOTTA *Cristianesimo*, 252.

přínosu příbuzných oborů (např. kombinací historicko-komparativního přístupu s fenomenologickou a hermeneutickou perspektivou) zároveň dostatečně odrážet i specifika teologického bádání. Někteří autoři proto opakovaně upozorňují na nedostatečné teologické uchopení problematiky „hermeneutického kruhu“, která by mj. mohla přinést lepší propojení zkušenosti náboženské plurality (konkrétně: faktické zkušenosti mezináboženského dialogu) s prameny zjevení.⁵

3. 1. Hledání metody: Boublík, Rossano, Dupuis, Waldenfels

Než Crociata přikročil k vlastnímu návrhu možného epistemologického přístupu, vymezil se vůči badatelům, kteří se před ním pokusili nikoliv o studium jednotlivých aspektů náboženství, ale o pokud možno úplné a systematické pojednání a věnovali přitom dostatečnou pozornost i epistemologickému aspektu.⁶ V první řadě zmiňuje Vladimíra Boublíka⁷ a jeho vymezení teologie náboženství jako „anonymního očekávání Krista“, na něž navazuje pravá teologie ostatních náboženství, která v nich vidí výraz lidské náboženské zkušenosti.⁸ Podle Boublíka teologii nenáleží zastupovat religionistiku s její komparativní kompetencí, má však zvýraznit dějinně-spásnou kontinuitu mezi křesťanstvím a náboženstvími (křesťanství pro Boublíka není *de facto* totožné s náboženstvím, podle něj je legitimní mluvit spíše o „náboženské tváři křesťanství“). Crociata vznáší námitky vůči Boublíkovu vyloučení otázky po „pravém náboženství“⁹ a považuje za nedostačující zakládat pojetí kategorie náboženství na jeho religionistickém vymezení. Boublíkovo hledání vztahu mezi náboženskou zkušeností (souhrnem postojů, v nichž se projevuje vztah k Bohu) a náboženstvími jakožto zřízením, společenským a kulturním jevem¹⁰ jakožto úkol teologické interpretace náboženství se Crociatovi jeví jako schematizující a neberoucí příliš v potaz realitu jednotlivých náboženství.

⁵ Srov. mj. DUPUIS: *Una sinfonia incompiuta*, in *RdT* 6 (1997), 831–833.

⁶ Viz CROCIATA: *Per uno statuto*, 343–355.

⁷ BOUBLÍK: *Teologia delle religioni*, Roma: Studium 1973 (čes. *Teologie mimokřesťanských náboženství*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2000). Považuji za vhodné nastínit Crociatovo porozumění těmto autorům, aby tak lépe vynikla některá specifika jeho návrhu.

⁸ CROCIATA: *Per uno statuto*, 344. Zmiňuje také studii K. SKALICKÉHO: *Per una storia della specializzazione: Il fatto religioso nella storia della salvezza*. in *Lateranum* 44 (1998) 2–3, 463–476.

⁹ Srov. BOUBLÍK 59n. Podle Crociaty jde o obcházení problému a vpodstatě o negaci rysu, který ke křesťanství náleží.

¹⁰ Srov. BOUBLÍK 66.

V týchž letech jako Boublík se náboženským tradicím věnoval také italský teolog Pietro Rossano.¹¹ V jeho pojetí jsou náboženství společenskou a strukturální objektivací základní náboženské zkušenosti a také, jistě limitovanou a ambivalentní, avšak skutečnou odpovědí lidstva na Boží pozvání ke vztahu. Vztah mezi křesťanstvím a ostatními náboženstvími by podle Rossana měl být zkoumán v kombinaci různých přístupů (ontologického, psychologického, dějinně-fenomenologického, gnozeologického a existenciálního). Z biblické teologie a z tradice odvozujeme teologický základ křesťanského hodnocení ostatních náboženství, opřený o koncept univerzální ekonomie spásy, Krista-univerzálního svrchovaného vládce a Ducha, „který vane, kam chce“. Z kombinace induktivního a deduktivního přístupu pak vyplynou témata teologie náboženství, jimiž jsou podle Rossana základní náboženská zkušenost, kritéria pro teologické zhodnocení ostatních náboženství a problém jejich spásné hodnoty spolu s rolí církve. Crociata tyto Rossanovy myšlenky přejímá, jedinou výhradu má vůči tendenci (již lze vyzorovat také u V. Boublíka a některých dalších autorů) pojednávat téma náboženství v plurálu (*teologia delle religioni*) v rámci teologie náboženství v singuláru (*teologia della religione*), což se ovšem zdá v protikladu vůči tázání a debatám, tak jak se rozvinuly po Druhém vatikánském koncilu.¹²

Dalším ve stručnosti představeným autorem, vůči němuž se Crociata následně vymezuje, je Jacques Dupuis.¹³ Za jeho limit považuje jistou metodologickou nedůslednost: domnívá se, že Dupuis nedostává svému vlastnímu doporučení, tj. obejít se bez některých apriorních předpokladů. Sám je v textu nechtěně postuluje, např. při formulaci filozofických předpokladů („žádná náboženská tradice si nemůže *a priori* nárokovat privilegované poznání Tajemství“ ad.) a ukazuje, jak je těžké skutečně udržet onu požadovanou vyváženost, na které celá hermeneutická metoda stojí. Podle Crociaty dále není zřejmý obsah onoho navrhovaného „nového způsobu teologického bádání“, který Dupuis doporučuje pro naši dějinnou situaci a která by předpokládala jistou „mezináboženskost“ hermeneutiky v teologii a uvažování v širších souvislostech. Další dílčí výhradou vůči Dupuisovi je dojem redukce epistemologické kompetence křesťanské teologie, protože se může zdát, že přístup k pravdě u něj nakonec závisí na tom, jak může být v tom či kterém kontextu pochopena.

¹¹ Koncepci P. Rossana představuje mj. SELVADAGGI Paolo: Il problema teologico delle religioni in Pietro Rossano, in *Cristianesimo e religioni. Saggi teologici*, Pro sanctitate, Roma 1998. Viz též <http://www.pierorossano.net/home> (26.10.2007)

¹² Srov. CROCIATA: Per uno statuto, 348, pozn. 71.

¹³ Hodnocení Dupuisovy knihy *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso* se Crociata věnoval také in CROCIATA Mariano: Verso quale teologia cristiana del pluralismo religioso, in *Ho Theólogos* 16 (1998) 1.

Poslední postavou je Hans Waldenfels: Crociata upozorňuje na jeho apel na propojení teologické reflexe s praxí mezináboženského dialogu a na rozvoj teologie, kde by náboženství byla nejen předmětem, ale spíše subjektem náboženství (ne pěstování „teologie o náboženstvích“, ale „teologie s náboženstvími“).¹⁴

Podle Crociaty lze také vyzorovat postupný nárůst významu ostatních náboženství v teologii, téměř na úkor křesťanství (což je výtkou, kterou vznáší vůči Dupuisovi, Waldenfelsovi, stranou kritiky zůstává Rossano). Už u Boublíka lze ostatní náboženství včlenit do dějin spásy, zůstávají však nesrovnatelná s křesťanstvím, jehož pravda přesahuje pravdu ostatních náboženství, která by pak byla v kompetenci filozofie náboženství a nikoliv teologie.

3.2 Místo reflexe o náboženství(ch) v teologii

Crociata se domnívá, že je nutné volit mezi tím, zda teologii náboženství pojednat samostatně či jako dimenzi celé teologie,¹⁵ protože zřejmé, že dnes jde prostě o dva neoddelitelné aspekty teologické reflexe. Teologie náboženství pro něj není další variantou tzv. „teologií genitivu“, kde je jakýkoliv zvolený argument podrobován biblicko-dějinně-teologickému zkoumání, aby se dosáhlo uchopení jádra problému v kontextu současného tázání. Je samozřejmě možné zvolit i tento postup, ale zdá se, že téma náboženství se nějak dotýká všech základních oblastí teologie, od dogmatiky přes liturgii, morálku, právo po některé základní teologické principy, tj. témata, která by patřila do fundamentální teologie (zjevení, víra, pravda, spása atd.).¹⁶ Zároveň je tu nepopiratelný vztah mezi teologií, filozofií a religionistikou a uznávaný přínos jejich spolupráce.¹⁷ Mají též předmět, ale bádání o něm se odvíjí na odlišných předpokladech a s odlišnými metodami. Zatímco religionisticko-komparativistický přístup je empirický, spíše induktivní, s důrazem na co největší možnou neutralitu, filozofie usiluje o uchopení smyslu a významu náboženství.¹⁸

¹⁴ Srov. WALDENFELS Hans: *Teologia delle religioni* in *Nuovo dizionario delle religioni*, cit. in CROCIATA: *Per uno statuto*, 352. Na rozdíl od ostatních zmíněných autorů, český čtenář měl v posledních letech více příležitostí se seznámit s koncepcí tohoto autora, nepovažujeme zde tedy za nutné tohoto teologa více přibližovat.

¹⁵ Jak navrhuje GEFFRÉ Claude: „La place des religions dans le plan du salut“ in *Spiritus* 138 (1995) 80.

¹⁶ Srov. CROCIATA: *Per uno statuto* 356. Viz též CROCIATA: *Teologia delle religioni e sue articolazioni interdisciplinari* in ARMETTA Francesco. - NARO Massimo (edd.): *In charitate pax. Scritti in onore del cardinale Salvatore de Giorgi*, Pontificia Facoltà Teologica di Sicilia: Palermo 1999, 227–235.

¹⁷ Podrobněji viz CROCIATA, *Per uno statuto* 358 či viz též FILORAMO: *Che cos'è la religione*, 150–154, který připomíná čtyři 4 modely vztahu mezi teologií a religionistikou heidelberského teologa Theo Sundermeiera, jež se zdají být akceptovatelné z hlediska obou disciplín. Souhrnně viz FILORAMO, 154n.

¹⁸ „Ciò che individua il campo delle scienze delle religioni è la loro base empirica; ciò che ne segna il confine è il loro metodo induttivo; ciò che lo contraddistingue sono i giudizi di fatto, fondati, nei limiti del possibile,

Také teologie pochopitelně nemá postrádat empiričnost, ovšem její hodnotící úsudek a sám pojem náboženství vychází ze Zjevení.

3.3 Teologie náboženství a fundamentální teologie

Máme-li pak určit poměr mezi teologií náboženství a fundamentální teologií, bude záležet na našem pojetí fundamentální teologie. Pokud ji vnímáme jako hraniční disciplínu, která má v sobě zahrnovat nová témata teologického bádání (s důrazem na kontext, interlokutory a adresáty fundamentální teologie),¹⁹ teologie náboženství se téměř automaticky stává její součástí.²⁰ Jiní autoři však zdůrazňují epistemologická specifika a formální požadavky fundamentální teologie, která slouží víceméně jako podklad pro apologetiku chápanou jako racionální obhajobu křesťanské existence ve světle jejího základu a kde se tudíž téma ostatních náboženství ocitá na okraji zájmu: náleželo by pak spíše do pojednání dogmatické teologie.²¹

3.4 Předmět bádání

Za předmět teologie náboženství Crociata stanovuje jednoznačně náboženství (v plurálu) a jejich poměr k teologické reflexi řeší rozlišením vnějšího a vnitřního aspektu vztahu náboženství k teologii.²² Jako historický, kulturní a sociální fenomén jsou ostatní náboženské tradice výzvou či až alternativou křesťanství a v tom smyslu zůstávají vůči teologické reflexi vnějším předmětem. Jsou však i vnitřním předmětem teologického

sulla neutralità dell'osservatore," definuje religionistický přístup TERRIN Aldo Natale: *Introduzione allo studio comparato delle religioni*, Brescia: Morcelliana ²1998, 26 (cit. in CROCIATA: Per uno statuto 357). S tímto vymezením lze samozřejmě také nesouhlasit a považovat ho za poněkud vágní, stejně jako citovanou charakteristiku filosofie náboženství. Viz např. FILORAMO: *Che cosa è la religione*.

¹⁹ Srov. CROCIATA: Per uno statuto 359n.

²⁰ Typickým reprezentantem by tu podle Crociaty byl H. Waldenfels, podobně však srov. i SKALICKÝ: *Per una storia* 470.

²¹ K debatě o identitě fundamentální teologie viz též R. FISICHELLA, „Riscoperta della teologia fondamentale? In margine alla pubblicazione del Corso di Teologia Fondamentale“, in *Ricerche teologiche* 2 (1991) 2, 365; DOTOLO Carmelo: Verso una definizione di Teologia Fondamentale. A proposito di „Dizionario di Teologia Fondamentale“, in *Ricerche teologiche* 2 (1991) 1, 125–137; Lubomír ŽÁK, „Questioni e prospettive emergenti dell'epistemologia teologica“, <http://mondodmani.org/reportata/zak01.htm> (15.2.2007), obsažněji viz G. LORIZIO (ed.), *Teologia fondamentale 1. Epistemologia*. Roma: Città Nuova 2004; A. BERTULETTI, „Teologia fondamentale“ in BARBAGLIO Giuseppe, BOF Giampiero, DIANICH Severino (ed.): *Teologia*. Cinisello Balsamo: San Paolo 2002, 1706–1726. LATOURELLE René, FISICHELLA Rino, „Teologia fondamentale“ in LATOURELLE René, FISICHELLA Rino (ed.): *Dizionario di teologia fondamentale*. Assisi: Cittadella 1990, 1248–1263.

²² Dosti odlišné vymezení předmětu teologie náboženství viz např. M. Naro viz výše.

bádání protože samo křesťanství má náboženský charakter: „náboženství“ je tedy také styčným bodem mezi křesťanstvím a ostatními náboženskými systémy.

Dalšími kategoriemi, kterou by podle našeho autora bylo zapotřebí mnohem lépe reflektovat právě v teologii náboženství, jsou dějinnost (neboť zjevení se nám dává v dějinách) a odlišnost druhých (s jejich neredukovatelností na naše vlastní náboženské kategorie). Je třeba také zachovat rozdíl mezi teologií náboženského pluralismu a mezináboženským dialogem, neboť „teologie náboženství“ se skutečně pohybuje v rámci teologie a jako taková přijímá za svou její vnitřní logiku a horizont daný křesťanskou vírou. Logika víry tu tedy úzce souvisí s identitou křesťanského náboženství a jistě vstupuje do hry i při mezináboženském dialogu, ovšem liší se funkcí, kterou oba sektory mají. Crociata ovšem tuto myšlenku dál nerozvíjí, pouze odkazuje k dialogu jako následnému kroku po teologické reflexi a k instrukci *Dialogo e annuncio* z r. 1991 s připomínkou, že dialog je součástí širšího kontextu, jímž je poslání církve (misie).

3.5 Cíle bádání

Teologická reflexe má usilovat jednak o teologickou interpretaci jevu náboženského pluralismu a jednak o lepší sebeporozumění křesťanství. Formální princip porozumění jevu náboženského pluralismu je pak intrateologický, i když náboženství jako materiální předmět přesahuje hranice vymezené dějinným zjevením Boha v Ježíši Kristu.²³ Je tedy nutné uvážit jaký korektní vztah má být mezi poznáním z víry a „mezináboženským“ poznáním: prvé hovoří o nutnosti teoretické integrace dané plurality, druhé pak upozorňuje na existující a jen těžko sjednotitelnou pluriformitu náboženství. Existuje tu také úzké spojení s otázkou identity: poznání odlišného by mělo přispět k zralejšímu vědomí vlastní identity.

Crociata je jedním z italských teologů, kteří vytrvale zdůrazňují nutnost opuštění schématu tří základních postojů (exkluzivismu, inkluzivismu, pluralismu) teologie vůči ostatním náboženstvím a jejich hodnotě vzhledem k otázce spásného prostřednictví.²⁴

²³ Srov. CROCIATA: *La teologia delle religioni*, 282.

²⁴ Můžeme však v každé ze tří zastávaných pozic spatřovat i výpověď o určité podstatné dimenzi víry či teologie. Zastánci ekkluzivismu tak vlastně upozorňují na jedinečnost christologické události, inkluzivisté na její inkluzivní vlastnost (či možnost), která interpretuje a obdařuje významem vše autenticky lidské, a pluralistní důraz nám staví před oči možnost nekonečného množství dějinněkulturních a náboženských konkretizací oné události, srov. tamtéž 283.

Připomíná vhodnost christologicko-trojiční perspektivy jako základu, z něž můžeme vycházet při hledání hodnoty a funkce ostatních náboženství v dějinách spásy.²⁵

3.6 Náboženství v singuláru: pojem náboženství

Studie v oblasti teologie náboženství by pak měly reflektovat sám pojem náboženství: obecná shoda zatím panuje pouze v přesvědčení, že dosud neexistuje definice náboženství, na které by se většina badatelů jak z oblasti teologie, tak religionistiky shodla, veškeré snahy zatím produkují pouze další obecně nesdílená vymezení. Sám pojem náboženství ovšem může a má být dále používán jako vymežující kategorie, ovšem s vědomím, že jde o západní koncept, který za jistých okolností či v jistých kulturních okruzích označuje celek menší (např. jen sociální funkci náboženství, viz *civil religion*), nebo naopak větší (např. celou civilizaci, viz islám) než je obvyklé. Zdá se, že ani spolupráce s religionistikou koncept více neobjasnila.

Podle Crociaty náboženství vyjadřuje lidskou otevřenost vůči transcendenci (transcendence tu je souhrnným výrazem pro vše, co tvoří poslední základ lidské existence a zároveň její autentické=pravdivé dovršení). Pravdou o člověku, autentickou existencí tedy je vztah člověka k transcendenci. Náboženská zkušenost (čili antropologicko-kulturní a sociální struktury, v nichž se dává) pak je vyjádřením a zpracováním tohoto vztahu.

Každému náboženství bychom tedy měli položit otázku, jak naplňuje tento zaslibovaný vztah k transcendenci a jak napomáhá člověku rozvíjet autentickou existenci. V případě křesťanství se lze ptát, jak christologická událost věrohodně zjevuje transcendenci, která tu je strukturována jako věčné tajemství a sdílení Otce, jenž se zjevuje v lidské tváři Syna proměňovaného Duchem. Christologické zjevení se nabízí jako naplnění lidského tíhnutí k transcendenci jakožto pravdě o člověku. Tak se náboženská struktura setkává s vlastní pravdou a naplněním, ovšem i v ustaveném vztahu (který nemusí být formulován jako opozice: víra je plnou aktuací lidského směřování k transcendenci) zůstává zachován rozdíl obou pólů. Podobně zůstává rozdíl mezi vírou a náboženstvím. Důvodem pro jeho zachování je potřeba udržet jedinečnost Kristova prostřednictví vůči každé další prostřednické roli, ať už prostřednické roli církve či roli křesťanského náboženství ve spásy. Úlohou každého dalšího prostřednictví je sloužit setkání s Ježíšem Kristem a jedinečnosti jeho ústřední role v dějinách spásy.

²⁵ Christologicko-trojiční perspektivu rozvádí např. CODA: *Il Logos e il nulla*; Týž: *Gesù Cristo e il futuro delle religioni*, Express: Lugano 2004. Ke Codově pojetí viz TATRANSKÝ TOMÁŠ: Mezináboženský dialog jako kenotická událost v pojetí Piera Cody, in *TT* 3 (18) 2007, 134–138.

3.7 Náboženství v plurálu: náboženské tradice

Teprve poté by se teologie náboženství měla zajímat o náboženství v plurálu, tedy o jednotlivé náboženské tradice a jejich vzájemné rozdíly. I tady je problém mj. epistemologický: jak ovšem budeme poznávat ono nábožensky odlišné? Stačí k pochopení fenoménu, když se omezíme na poznání doktrinálních a institucionálních aspektů, či zde má své místo např. empatie, která by umožnila vstup do společenství a poznání skrze zkušenost určité náboženské tradice?

Zde je podle Crociaty dobré docenit *religionistiku* s jejím studiem základních textů jednotlivých náboženských tradic a také existující *mezináboženský dialog* (který se od zamýšleného vědeckého charakteru bádání teologie náboženství má lišit svým praktickým zaměřením).

3.8 Teologická interpretace plurality náboženství

Teprve pak se dostává plně ke slovu vlastní teologická reflexe plurality náboženství se dvěma různými aspekty: má pracovat s předpokladem, tj. kontextem plurality náboženství a na tomto základě rozvíjet teologickou interpretaci jednotlivých tradic. Obojí má být teologií promyšleno jako dva navzájem se doplňující pohledy na též předmět, které mají napomoci bádání ve třech základních okruzích.

Pod pojmem „teologická interpretace plurality náboženství“ se rozumí teologické uvážení fenoménu jako celku, a to od konceptu náboženství ve vztahu k pluralitě náboženství i jako označení křesťanství a následovně i teologický výklad přetrvávají plurality, hledání jeho smyslu v celku Božího záměru a to ve světle Písma a tradice.²⁶

3.9 Tři stádia výzkumu

Do prvního okruhu (a zároveň *do prvního stádia* výzkumu) by patřily již existující studie obecného charakteru (systematického či epistemologického), které se zabývají

²⁶ Srv. např. i proměnu otázky: Otázka dnes už není kladena po zprostředkovatelské funkci ostatních náboženství vzhledem ke spáse (ve smyslu lze-li o ní vůbec mluvit), ale *jak* v nich velikonoční tajemství a Duch vzkříšeného Krista působí (*modo Deo cognito* – GS 22) a kde v nich najdeme znamení tohoto působení, a tedy jaký je vztah jejich prostřednické funkce k jedinečnému prostřednictví Krista.

otázkou možné teologické interpretace náboženského pluralismu,²⁷ do druhého práce věnující se specifickým doktrinárním tématům uvnitř jednotlivých tradic, do třetího by nakonec patřily studie o jednotlivých náboženstvích obecně a o jejich specifických styčných či konfliktních bodech ve vztahu ke křesťanství (příkladné jsou zde četné existující studie o vztahu islámu a křesťanství). Mnoho prací samozřejmě bude přesahovat jedinou kategorii či by do žádné z nich nenáležely zcela.

V hledání odpovědi je nutné neopírat se pouze o fundamentální teologii, ale je třeba znát konkrétní historickou podobu jednotlivých náboženství, která je spíše v kompetenci religionistiky a příbuzných oborů. Proto *druhá fáze* zkoumání by měla být věnována poznávání a komparaci ostatních náboženství,²⁸ ovšem s využitím specificky teologické terminologie a metody. Výsledkem by mělo být zjištění rozdílů a analogií a případných vzájemných prohloubení a obohacení jednotlivých náboženských tradic.

Protože však zmíněný postup může vést k fragmentaci bádání, je vyžadován také *třetí krok* a to tzv. „teologie jednotlivých náboženství“, která se jeví vlastním úkolem současné křesťanské teologie ve vztahu k ostatním náboženstvím. Náboženské tradice zde mají být uchopeny v jejich autonomii, ne již analytickým zkoumáním jednotlivých jevů, ale hledáním jejich celkového sebepojetí (ve smyslu o jakou pravdu to které náboženství usiluje). K adekvátnímu porozumění odlišné identity „druhých“ bude zapotřebí něčeho více než zvážení institucí a naukových, kultických etických a právních systémů - bude zapotřebí integrace i takových složek jako je žitá svědectví a spirituální zkušenost jednotlivých tradic – a tím se vrátíme k docenění nejen religionistického bádání, ale také výsledků mezináboženského dialogu, protože práce využití různých metod a zkoumání „odlišného“ poznání, sebepojetí, identity „druhého a odtud lze směřovat k úplnějšímu porozumění Božímu záměru a našemu (a „jejich“) místu v jeho celku.

Jako mnoho současných italských prací z teologie náboženství, i Mariano Crociata dnes preferuje formulaci otázek a především návrhy postupů spíše než aplikace naznačovaných řešení, což platí i pro oblast metodiky bádání. Pokusili jsme se přiblížit českému čtenáři alespoň tyto náměty jednoho z výrazných italských teologů, s nadějí, že

²⁷ Viz CROCIATA: *La teologia delle religioni*, pozn. 21 na s. 291n, kde jsou vyjmenovány nejvýznamnější studie-pokusy o systematickou reflexi jak z dogmatické tak z fundamentálně teologické perspektivy, případně z perspektivy etické.

²⁸ Má jít o svým způsobem ověření teologické hermeneutiky prvního stádia bádání. Komparace nemá být prostě popisná, ale v termínech, jež jsou „teologicamente valutativi delle differenze e delle reciproche peculiarità – di singoli aspetti dell'esperienza religiosa e della loro comprensione“ – má tu být tedy již jakési teologické zhodnocení rozdílností a specifík. Crociata zde odkazuje na Geffrého studii „Le comparatisme en théologie des religions“, in BOESPFLUG F. – DUNAE F. (ed.): *Le comparatisme en histoire des religions*, Edition du Cerf: Paris 1997, 415–431.

také česká teologická reflexe snad přispěje k překonání oné již zmíněné dosavadní nevyhraněnosti epistemologického statutu teologie náboženství.²⁹

²⁹ Srov. dokument MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÉ KOMISE *Křesťanství a ostatní náboženství*, č. 4.

4. ZÁVĚR

Záměrem této práce bylo projít nejvýznamnější práce posledního desetiletí reflexe italské katolické teologie k tématu teologie náboženství výzkumu, pro zřejmou šíři tématu jsme se zaměřili především na hledání metodologických východisek pro specificky teologickou reflexi vztahu křesťanství k ostatním náboženstvím.

Pokusme se na závěr uchořit, v čem lze spatřovat přínos tohoto okruhu autorů k metodologii a epistemologii oboru teologie náboženství. V první řadě je třeba konstatovat, že jde o významný pokus konkrétně pokročit ve znovupromyšlení a korektní nové formulaci základních otázek souvisejících s trvajícím soupřítomností různých náboženských tradic, s ohledem na změněný kulturní kontext a jeho kategorie myšlení, k níž badatele vyzval (v této práci několikrát zmíněný) dokument Mezinárodní teologické komise z r. 1996, *Křesťanství a ostatní náboženství*.¹ Žádá po teozích, aby se pokusili překonat dosavadní „nevyhraněnost epistemologického statutu teologie náboženství“, neboť teologie náboženství potřebuje adekvátní kritéria a hermeneutiku, aby mohla dostat úkolům jako je promyšlení smyslu, funkce a specifické hodnoty ostatních náboženství v celku dějin spásy a to spolu se studiem jednotlivých náboženských tradic a jejich obsahů, jež má konfrontovat s obsahy křesťanské víry.² Italská teologická obec se tedy po celé uplynulé desetiletí pokoušela množstvím odborných teologických iniciativ a rozsáhlou publikační činností vyjít vstříc tomuto požadavku formulovaného významným poradním sborem Kongregace pro nauku víry.

Za nesamozřejmý přínos považuji i samu faktickou dlouhodobou spolupráci teologů, možnost věcné debaty o závažných teologických tématech a konstruktivní kritiky, která svědčí každému bádání, a která se v oblasti italské katolické reflexe o náboženstvích ukázala jako možná (viz celá první kapitola). Nevím, zda lze totéž říci o české badatelské obci, zda českému teologickému bádání schází dostatek připravených a pro předmět bádání zaujatých odborníků či z jiných příčin, zdá se mi, že v širší míře v našem kulturním prostředí tato možnost spolupráce napříč katedrami a univerzitami dosud schází. Zatímco v italské situaci se zdá téměř nemožné načíst, zvážit a reagovat na všechny příspěvky k tématu a jednotlivé práce se mohou obsahově překrývat, v Čechách stále ještě schází i základní překladové literatura k tématu, nemluvě o původních a originálních badatelských počinech. Na zkoumaném vzorku italského teologického bádání se však ukazuje, že

¹ Srov. s. 33.

² Srov. KN 4 a KN 7.

spolupráce odborníků z několika různých teologických kateder, ústavů a regionů je skutečně možná a plodná.

Za instruktivní pro naši českou badatelskou obec si dovoluji považovat také využití religionistického výzkumu v teologii a vůbec docenění významu spolupráce vícera oborů, jejich odbornosti a kompetence ohledně zkoumaných kultur a náboženských tradic. Teolog, který využívá jejich poznatků, se tak může soustředit na specificky teologickou práci. Nežádá se po něm současný typicky religionistický důraz na nezaujatost, pracuje se specifickými kategoriemi a obsahy, které souvisí s perspektivou víry a nemohou být ani ve vědeckém bádání uzávorkovány, jak připomněli např. Colzani a Coda.³ Pokud ovšem tento stupeň konfrontace s religionistikou a filozofií (a případně dalšími obory, které se věnují reflexi o současném člověku a jeho kultuře) schází, je nutno se ptát, odkud chce teolog brát ony zásadní a současnému člověku srozumitelné kategorie popisující aktuální přístup ke světu, k druhým i k sobě samému a které umožňují komunikaci víry v prostředí současné kultury.⁴ Je zřejmě třeba se ptát, kolik z věřících dnes, když má vyjádřit svůj vztah ke světu a Bohu, k sobě i k tomu, co je „jiné“, operuje s aristotelsko-scholastickými kategoriemi? Proměna kulturního horizontu, na kterou nás religionisté, kulturologové i filozofové již delší dobu upozorňují se má jistě promítnout i do reflexe kategorií s nimiž operujeme v rámci teologie a učitelský úřad církve se tomu, při splnění jistých podmínek, zdá příznivě nakloněn.⁵ Jistě nikoliv proto, abychom znevýznamnili tradici a její obsahy, ale právě proto, aby „poklad víry“, který byl církvi svěřen, zůstával živý uprostřed současné kultury.

Jak se o tento dialog mezi depozitem víry a kategoriemi současné kultury ohledně konceptu náboženství a s ním spojených problematik pokouší italská katolická teologie posledního desetiletí, jsem představila nastítnit ve druhé kapitole této práce. V čem konkrétně však lze spatřovat výzkumný přínos italských teologických prací v oboru teologie náboženství?

³ Srov. zde s. 45

⁴ Typickým příkladem může být např. využití kategorií náboženství téma alterity/jinakosti Druhého, vztahu, které vychází z filozofie dialogu a v současnosti se zdá nosné i pro teologii - viz např. relační christologie G. Ruggieriho, srov. RUGGIERI Giuseppe: *Per una cristologia relazionale*, in *Synaxis* 17 (1999) 1, 130; *TÝŽ: La compagnia della fede. Linee di teologia fondamentale*, Torino: Marietti 1980.

⁵ Srov. citovaný dokument MTK *Křesťanství a ostatní náboženství*, viz též např. i JAN PAVEL II.: *Fides et ratio* 91.92: „Myšlenkové proudy, které se odvolávají na postmodernu zasluhují patřičnou pozornost. /.../ S ohledem na pochopení zjevení si byla teologie v různých dějinných etapách vědoma, že musí přebírat požadavky různých kultur, aby v nich mohla předávat obsah víry v odpovídajícím pojmosloví. Dnes má tento dvojitý úkol. Na jedné straně musí pracovat na úkolu, který jí svého času svěřil 2. vatikánský koncil: obnovit své metody, aby mohly účinněji sloužit evangelizaci. Jak nepomyslet v tomto pohledu na slova, která Jan XXIII. pronesl při zahájení koncilu. Tehdy řekl: "Je třeba, aby - jak to naléhavě žádají všichni, kdo upřímně milují křesťanské, katolické a apoštolské náboženství - bylo toto učení mnohem šířeji a hlouběji poznáváno a aby jednotlivci byli lépe vzděláváni a formováni; je třeba, aby toto jisté a neměnné učení, které musí být věrně uchováno, bylo tak prohlubováno a předkládáno takovým způsobem, že bude odpovídat požadavkům naší doby."”

Je dobré připomenout, že italská teologie nezůstává bez kontaktu s vývojem oboru v ostatních lingvisticky odlišných oblastech. Kromě dopadu anglofonní a německé literatury, která ovlivnila zejména léta bezprostředně po druhém vatikánském koncilu, italská teologie zůstává v živém kontaktu s teologií ostatních kulturních okruhů, v posledním desetiletí výrazně z neevropských kultur (viz působení M. Dhavamonyho, J. Ilungy Muiyi, J.-S. Lee ad. na papežských teologických fakultách v Římě).⁶ Zvláštní syntézou tohoto prolnutí kultur na italské půdě může být původně frankofonní autor Jacques Dupuis, jezuita s dlouholetou zkušeností působení v Indii, který právě v Itálii během svého mnohaletého pedagogického působení na Papežské gregoriánské univerzitě představil svou monumentální koncepci pojetí vztahu křesťanství k ostatním náboženským tradicím z hlediska katolické teologie. Přestože byla ve své době přijata s výhradami,⁷ zůstává jedním ze zásadních děl oboru, už pro systematickosti a šíři zpracování. Zatímco Dupuisův přístup bývá hodnocen jako christologicko-dogmatický, v poslední době je stále zřejmější potřeba většího důrazu na pneumatologický prvek reflexe a celkové trinitární uchopení tématu, tak jak ho podává např. římský teolog a současný předseda Italské teologické asociace, Piero Coda (naposledy a nejobsáhleji v *Il logos e il nulla*, Città Nuova 2003) nebo Giacomo Canobbio v textu *Verbo eterno e salvezza storica. A proposito di alcuni orientamenti della recente teologia delle religioni* (2003) ad.⁸

Přes desetiletí soustavné práce zůstává jistě mnoho otevřených otázek: příkladem za ostatní může být např. tázání, zda toto bádání má mít hodnotící nebo popisný charakter. Podle A. N. Terrina je vlastním úkolem teologického přístupu právě směřování k jisté normativitě, k níž vede bádání na poli víry (tím se ovšem také výrazně liší od tendencí religionistického zkoumání),⁹ podle jiných autorů normativnost není specifikem teologické

⁶ Vedle velkého množství překladové literatury od klasiků a předchůdců oboru jako Barth, Daniélou, De Lubac, Rahner, Schlette po méně známé či kontroverzní současné autory jako např. práce indického badatele Francis X. D'Sa či jezuitu M. Amaladosse, srov. D'SA Francis X.: *Dio, l'Uno e Trino e l'Uno-Tutto*. Introduzione all'incontro tra Cristianesimo e Induismo, Brescia: Queriniana 1996; AMALADOSS Michael: *Il volto asiatico di Gesù*, Bologna: EDB, 2007; TÝŽ: *Oltre inculturazione. Unità e pluralità delle Chiese*, Bologna: Editrice Missionaria Italiana, 2000 ad.

⁷ Výhrady ze strany magisteria vůči dílu tohoto belgického jezuitu lze konzultovat viz http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20010124_dupuis_en.html (26.5.2008), další dokumenty viz http://www.natcath.com/NCR_Online/documents/dupuisindex.htm (26.5.2008), obhajobu Dupuise ze strany italských teologů najdeme např. u nedávno zesnulého Luigi Sartoriho, srov. SARTORI Luigi: *Riflessioni sulla teologia di J. Dupuis* in ATI-Forum teologia <http://www.teologia.it/fati105.html#2> (26.5.2008).

⁸ Srov. zde s. 21, 54.

⁹ Cituje přitom Moltmanna: „La religione è una ‘faccenda privata’? La religione potrà anche esserlo, la fede cristiana non lo è. Cristo non ha annunciato una religione privata, bensì il regno di Dio [...] La teologia del regno di Dio non soltanto si riferisce alla realtà pubblica della società come essa è data, ma porta alla luce del pubblico quegli individui che nella società sono relegati nel sottofondo e nel privato. Essa investe della luce escatologica della futura redenzione la realtà pubblica e porta in superficie il bisogno di redenzione degli uomini.” in TERRIN Aldo Natale: *Scienza delle religioni o teologia? Le consegne del XX secolo e la sfida del futuro*, in UBBIALI Sergio (ed.): *Teologia delle religioni e liturgia*. Padova: Messaggero, 2001, 110.

reflexe, to je zapotřebí hledat spíše v napojení na jeho fundamentálně-teologická a christologicko-trinitární východiska.¹⁰

Kde tedy hledat teologický základ pro existující náboženský pluralismus? Jak vyplývá z představené reflexe italských autorů, původní otázka po tom, jak lze myslet mnohost cest k Bohu a zároveň jedinečnost Kristova prostřednictví je dnes formulována jako otázka po specifiku křesťanství uprostřed přetrvávající koexistence jiných náboženských tradic. Křesťanská teologie se přitom nemíní zřící spojení křesťanské identity s Kristovou ústřední rolí v dějinách spásy,¹¹ přičemž problematický se zdá už přechod od prostřednictví Ježíše Krista chápaného jako konstitutivní cesty spásy ke Kristu pojatému jako pouze normativní a všem otevřené cestě spásy. To však neřeší otázku přítomnost ostatních „prostředníků“, zejm. s ohledem na dějiny ostatních náboženských tradic.¹² Proto francouzský teolog Claude Geffré, který významně podnítil italské teology k promýšlení univerzality křesťanství v jeho odlišných dějinně-kulturních podobách,¹³ trvá na důležité distinkci mezi univerzalitou křesťanství a univerzalitou Krista. Křesťanství by v tomto pojetí bylo schopno dialogu právě proto, že si je vědomo jistých vymezujících principů uvnitř sebe samého. Jak ukazuje již samo pojetí vztahu Izraele a církve a také teologický prvek Vtělení a Boží kenoze, které ze strany křesťanství umožňují dialog s tím, co je „jiné“. Izrael totiž zůstává adresátem Božího vyvolení, jde o neredukovatelný prvek, který nebyl jednoduše včleněn do prvotní církve a zdá se, že tu Izrael bude až do konce časů a církev jaksi na svědectví jisté „nekatolicity církve“ v její dějinné dimenzi (Urs von Balthasar). Tak jako v případě vymezení církve vůči Izraeli nemluvíme o inkluzi, zahrnutí Izraele do církve, ale upřednostňujeme pojem *dilatate*, rozšíření kategorie vyvoleného Božího lidu, můžeme i schéma „naplnění“ interpretovat ve smyslu zmíněného rozšíření dědického údělu na pohanské národy. Jestliže církev neintegruje ani nenahrazuje Izrael, pak totéž platí ve vztahu církve k pozitivním hodnotám ostatních náboženství.¹⁴ Od analogie Izrael-prvotní církev přenesené na evangelium-ostatní kultury a náboženství se zdá možné dospět k teologickému (tj. opět nejen etickému) základu principiálního náboženského pluralismu.

¹⁰ Již zmíněný P. Coda, G. Canobbio, G. Ruggieri, ad.

¹¹ Před upozaděním této role varuje např. již citovaný dokument *Dominus Jesus*.

¹² *Dominus Jesus* proto navrhuje mluvit o participované či jinde o odvozené mediaci (*derivazione mediata*, příp. *mediazione di tipo diverso* in RM 5), tj. mající spásný účinek jen díky tajemného napojení na tajemství Ježíše Krista. Ostatní náboženství jsou tedy ve vztahu ke Kristu, přestože nikoliv paralelní či komplementární. Jiná řešení a navazující otázky viz např. zde s. 88 a 95.

¹³ jak v oblasti aplikace hermeneutické metody v teologii, viz GEFFRÉ Claude: *Credere e interpretare. La svolta ermeneutica della teologia*. Brescia: Queriniana, 2002, tak při hledání statutu teologie náboženství, srov. GEFFRÉ Claude: *Il mistero del pluralismo religioso nell'unico progetto di Dio. Fondamento biblico e teologico* in CROCIATA (2006): 215–237.

¹⁴ Srov. GEFFRÉ: tamtéž.

Vtělení by pak představovalo paradox spojení absolutně univerzálního s absolutně konkrétním, sloučení božského a dějinného, kontingentního prvku v osobě Ježíše Krista, která sice neuzavírá řadu Božích manifestací, avšak zůstává jejich vrcholem a úplným zjevením. Analogicky (a pouze analogicky) tak podle Geffrého bude Ježíšova osoba jako konkrétní manifestace univerzálního logu (který se tu uskutečňuje jako identita mezi absolutně univerzálním a absolutně partikulárním) vždy odkazovat k nevyslovitelné plnosti Božího tajemství, z níž lze stále čerpat – proto i jednotlivé historické podoby křesťanství nejsou prostě ztotožnitelné s podstatou křesťanství. Také velikonoční tajemství jakožto kenóze Boha, jako zřikání se jistého oprávněného nároku, se může stát zdrojem nového chápání dialogu s druhým: univerzalita je spojena s obětováním této manifestace vlastní jedinečnosti – tak jako, přes svou jedinečnost a totožnost s Bohem Ježíš umírá, aby se vzkříšením znovu zrodil do univerzální figury Krista.¹⁵ Jakoby právě tato kenóze byla předpokladem vzkříšení, domnívá se Geffré a obdobně prázdný hrob, absence Ježíšova pohřbeného těla, jakoby umožňoval událost těla církve a těla Písma. Z této naprosté absence, chybění všech předpokladů ke vztahu se podle Geffrého dospívá k univerzální nabídce dialogu. Křesťanství je podle Geffrého zásadně (tj. nejde o jednu z možných voleb) náboženstvím jinakosti, přijímání odlišnosti druhého, pohostinnosti vůči cizinci. K základním rysům vskutku křesťanské zkušenosti patří být pro druhé.¹⁶ Geffrému jistě nelze vyčíst upozadění christologického dogmatu o vtělení a přecenění etických aspektů problému, jak bývá obvykle vytýkáno např. současné anglofonní teologii.¹⁷ Přestože rozlišení faktického a principiálního pluralismu u něj zřejmě skutečně není ještě dostatečně vystiženo a neobjasněná zůstává i sama kategorie naplnění ve smyslu, ve kterém s ní autor operuje, a nedourčená je i jeho diferenciací zjevení.¹⁸

¹⁵ Důraz na téma kenóze a vůbec význam propojení velikonočního tajemství s tajemstvím náboženské plurality najdeme bohatě rozvinuto také u Cody, viz zejm. CODA: *Il logos e il nulla*.

¹⁶ „A differenza di una perfezione d'essere di ordine statico, l'esistenza cristiana si definisce per un certo non-essere, e un'apertura a tutto ciò che essa non è.“ Geffré, *Il mistero del pluralismo*, 236. Sama logika velikonočního tajemství křesťany nutí docenit druhého i s jeho odlišností a limity. V případě křesťanství tedy jde „non tanto di un'unicità d'eccellenza e d'integrazione, ma dell'unicità di un divenire che è fatto d'assenso e di servizio.“ GEFFRÉ: tamtéž.

¹⁷ Pluralismus v této poslední zmíněné podobě totiž nepřekonal pojetí pravdy v konkurenčním smyslu: je-li jedno náboženství pravé, ostatní náboženství jsou *ipso facto* „méně“ pravá a chci-li vyjít z tohoto schématu, musím relativizovat nárok na pravdu u všech náboženství. Cesta k docenění pravdivosti ostatních náboženských tradic vede přes uznání „nepřekonatelné pravdy křesťanského náboženství“ – ovšem nepřekonatelné ne ve smyslu komparativismu, ale v anselmovském pojetí absolutní nesrovnatelnosti, neboť jde o pravdu sdělitelnou jen Bohem, tudíž jeho, tudíž nepřekonatelnou). Od víry ve vtělení tedy mohou přistoupit k docenění hodnoty/pravdivosti ostatních náboženství.

¹⁸ O jakou diferenciaci se může jednat, jde-li o stanovení rozdílů uvnitř sebesdělení Boha? Jde-li o částečné zjevení či po etapách, jde ještě o sebesdělení Boha?, ptá se např. Gäde. Celkově pak lze, podle Gädeho, těžko rozlišit Geffrého pojetí od klasického inkluzivistického pojetí. Srov. GÄDE Gerhard: *Il primo passo metodologico. Una breve replica al contributo di Claude Geffré*, in CROCIATA (2006): 239–257.

Další otevřené otázky úzce souvisí s konstatovanou a snad zneklidňující proměnou postoje křesťanů v praxi mezináboženského dialogu a v pojetí misie. Jaká je role mezináboženského dialogu v teologii náboženství, jde jen o jeho předpoklad či o jeho první krok? Je dialog totéž, co objasnění křesťanského pohledu na pluralitu náboženství?, nepřestává se ptát italská teologie.¹⁹ Přejímá za svou výzvu Dupuise²⁰ k „dialogické teologii“, jejímž cílem by bylo uvědomit si, že se nejedná o to, abychom dospěli k novému způsobu teologického myšlení v mezináboženském kontextu, ale o uplatnění nové teologické metody, vhodné pro situaci současného náboženského pluralismu.²¹ Dialog by pak nebyl jen jakýmsi úvodem před samotnou teologickou reflexí o náboženstvích, ale trvalý postoj doprovázející tuto reflexi,²² proto by bylo možno za jistých okolností mluvit o „mezináboženské dialogické teologii“.²³

Osobně však považuji za nejpřínosnější a svým významem přesahující rámec italské jazykové oblasti návrh ustavení samostatného oboru teologie náboženství, tak jak ho nastínil ve svých posledních pracích k tématu sicilský teolog Mariano Crociata²⁴ a jak jsem se ho pokusila stručně představit ve třetí kapitole této práce. Jeho texty obsahují jak návrh celkové koncepce, tak stanovení základních témat reflexe a metodického postupu pro řešení úkolů, o nichž je řeč v dokumentu Křesťanství a ostatní náboženství. Proto jsme si dovolili vymezit tomuto autorovi celou jednu kapitolu této práce, v naději, že Crociatova formulace otázek a především návrh postupu nezůstane bez odezvy v české teologické reflexí o náboženstvích a že snad, podobně jako dříve Vladimír Boublík a Karel Skalický, i česká teologická škola časem originálně přispěje k překonání oné konstatované dosavadní nevyhraněnosti epistemologického statutu teologické reflexe o náboženství.²⁵ Bylo by jistě ideální moci v další badatelské práci navázat na zmíněné české teology a pokusit se to, co

¹⁹ Nasposledy srov. CAPIZZI Nunzio: *Pluralismo inclusivo e verità per una „teologia dialogica“ delle religioni*, in Crociata (2006) 267–278.

²⁰ DUPUIS: *Cristianesimo e religioni*. Dupuis tak činí v horizontu kontextualizace teologie a hermeneutické teologie, jejíž hermeneutický kruh rozšiřuje o třetí prvek, tj. namísto vzájemné interakce mezi textem zakladatele čteným věřícím pohledem současníka tu má hermeneutický trojúhelník text-kontext-interpret.

²¹ Srov. DUPUIS: *Verso una teologia*, 30, cit. in CAPIZZI 273. její praktické uplatnění nalezneme v pracích již zmíněného G. Ruggieriho a P. Cody.

²² Dialog tedy není zdaleka okrajovým tématem, lze si dokonce položit otázku, jaký konkrétní přínos bychom mohli získat při větší míře dialogu např. mezi „západním“ a „východním“ náboženským světem, domnívá se Dupuis. Tamtéž.

²³ Cesta k docenění pravdivosti ostatních náboženských tradic vede přes uznání „nepřekonatelné pravdy křesťanského náboženství“ – ovšem nepřekonatelné ne ve smyslu komparativismu, ale v anselmovském pojetí absolutní nesrovnatelnosti, neboť jde o pravdu sdílitelnou jen Bohem, tudíž jeho, tudíž nepřekonatelnou). Od víry ve vtělení tedy mohu přistoupit k docenění hodnoty/pravdivosti ostatních náboženství. Srov. GEFFRÉ: *Verso una nuova teologia*, 371.

²⁴ Srov. zejm. CROCIATA Mariano: *La teologia delle religioni tra specializzazioni metodologiche, teologia fondamentale e dogmatica* in CROCIATA (2006), 291–293.

²⁵ Na posledním setkání české sekce Evropské společnosti pro katolickou teologii (Praha, 8.5. 2008) se v tomto směru v rámci své trinitologické přednášky vyslovil prof. C. V. Pospíšil: vyjádřil se ve smyslu, že by rád promyslel právě zmiňovaný christologicko-trinitární základ teologie náboženství. Dá se předpokládat, že zmiňované Codovy, Ruggieriho, Colzaniho a Crociatovy studie mu v tom mohou být dobrou nápomocí.

u Crociaty je narýsováno jako možná metodologická koncepce oboru, postupně převést do konkrétní teologické reflexe teologie náboženství, a prokázat tak nosnost i případné limity nastíněné koncepce v praxi.

Seznam zkratek

- AG dekret II. vat. koncilu o misijní činnosti církve *Ad gentes*
- ATI *Associazione teologica italiana*
- DSH Denzinger, H., Schönmetzer, A., Hünermann, P., *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Bologna 1995.
- DV věroučná konstituce II. vat. koncilu o Božím zjevení *Dei verbum*
- GS pastorální konstituce II. vat. koncilu o církvi v dnešním světě *Gaudium et spes*
- KN Dokument Mezinárodní teologické komise *Křesťanství a ostatní náboženství*, 1996.
- LG věroučná konstituce II. vat. koncilu o církvi *Lumen Gentium*
- MTK Mezinárodní teologická komise
- NAe deklaráce II. vat. koncilu o poměru církve k nekřesťanským náboženstvím *Nostra aetate*
- PG *Patrologiae cursus completus...*, *Series Graeca et Orientalis* (ed. J. P. Migne), Paris 1857-1886
- PL *Patrologiae cursus completus...*, *Series Latina* (ed. J. P. Migne), Paris 1878-1890
- RdT *Rivista di teologia*
- STh *Studia theologica*
- TT Teologické texty

Seznam použité literatury

- ALBARELLO Duilio: Storia, fenomenologia e teologia delle religioni: la questione fondamentale, in *Teologia* 28 (2002) 231–247.
- ALIOTTA Maurizio (ed.): *Cristianesimo, religione, religioni. Unità e pluralismo dell'esperienza di Dio alle soglie del terzo millennio*. Cinisello Balsamo: Edizioni Paoline, 1999.
- ALIOTTA Maurizio: Seminario interdisciplinare sulle religioni – Catania 30.1. 1997, in *Rassegna di teologia* 38 (1997) 227–256.
- AMATO Angelo: *Gesù il Signore. Saggio di Cristologia*, Bologna: Edizioni Dehoniane, 1999.
- ARDUSSO Franco: Sulla definizione/categoria di religione, in *RdT* 37 (1996) 693-698.
- ASCIONE Antonio – GIUSTINIANI Paolo (edd.): *Il Cristo. Nuovo criterio in filosofia e teologia?*, Napoli: D'Auria, 1995.
- BARBAGLIO Giuseppe, BOF Giampiero, DIANICH Severino: *Teologia*. Cinisello Balsamo: San Paolo 2002.
- BARNES Michael: *Christian Identity and Religious Pluralism. Religions in conversation*, Nashville: Abingdon Press, 1989.
- BERGER Peter L.: *Vzdálená sláva. Hledání víry ve věku lehkověrnosti*. Brno: Barrister & Principal 1997.
- BERGER Peter L., LUCKMANN Thomas: *Sociální konstrukce reality*. Brno: CDK, 1999.
- BEVANS Stephen B.: *Models of Contextual Theology*, Maryknoll New York: Orbis Books, 1992.
- BOUBLÍK Vladimír: *Teologie mimokřesťanských náboženství*, Praha: Karmelitánské nakladatelství, 2000.
- BRANCA Paolo: Profezia e rivelazione nell'Islam, in *Credere oggi*, 99 (1997) 30–44.
- CALTAGIRONE Calogero: *Scienze e teologia. Incontri e scontri ai confini della conoscenza*, Bologna: Edizioni Dehoniane, 2002.
- CANOBBIO Giacomo, CODA Piero (edd.): *La teologia del XX secolo 1–3*. Roma: Città Nuova 2003.
- CANOBBIO Giacomo: Verbo eterno e salvezza storica. A proposito di alcuni orientamenti della recente teologia delle religioni, in CANOBBIO Giacomo, DALLA VECCHIA Flavio: *La Parola e le parole*, Brescia: Morcelliana, 2003, 211–241.
- CANOBBIO Giacomo: Prospettive di lavoro dopo il XVI Congresso, in *Rassegna di teologia* 6 (1997), 829–830.

- CAPONERA Annarita: Varrone e i „tria genera theologie“, in *Convivium Assisiense* 4 (2002) 157–176.
- CASANOVA José: *Public Religion in the Modern World*, Chicago-London: University Chicago Press 1994.
- CASPER Bernhard: *Událost modlitby*. Praha: Vyšehrad, 2000.
- CERETI Giovanni (ed.): *Monoteismo cristiano e monoteismi, Atti del VIII Corso di Aggiornamento, Roma 29-31 dicembre 1997*, Cinisello Balsamo: San Paolo, 2001.
- CODA Piero (ed.): *L'unico e i molti. La salvezza in Gesù Cristo e la sfida del pluralismo*. Roma: Pontificia università Lateranense - Mursia, 1997.
- CODA Piero, CROCIATA Mariano (ed.): *Il Crocifisso e le religioni. Compassione di Dio e sofferenza dell'uomo nelle religioni monoteiste*. Roma: Città Nuova, 2002.
- CODA Piero: *Gesù Cristo e il futuro delle religioni*. Lugano, Eupress 2004.
- CODA Piero: *Il logos e il nulla. Trinità religioni mistica*. Roma: Città Nuova, 2003.
- CODA Piero: *Teo-logia. La Parola di Dio nelle parole dell'uomo. Epistemologia e metodologia teologica*, Roma: Pontificia Università Lateranense-Mursia, 1997.
- CONESA Francisco: Sobre la “religión verdadera”. Aproximación al significado de la expresión, in *Scripta theologica* 30 (1998) 39-85.
- COZZI Alberto: *Gesù Cristo tra le religioni. Mediatore del originario*. Assisi: Cittadella, 2005.
- CROCIATA Mariano (ed.): *Gesù Cristo e l'unicità della mediazione*, Milano: Paoline, 2000.
- CROCIATA Mariano (ed.): *Teologia delle religioni. Bilanci e prospettive*. Milano: Paoline, 2001.
- CROCIATA Mariano (ed.): *Il Dio di Gesù Cristo e i monoteismi*. Roma: Città Nuova, 2003.
- CROCIATA Mariano (ed.): *L'uomo al cospetto di Dio. La condizione creaturale nelle religioni monoteiste*. Roma: Città Nuova, 2004.
- CROCIATA Mariano (ed.): *Teologia delle religioni. La questione del metodo*. Roma: Città Nuova, 2006.
- CROCIATA Mariano (ed.): *Per un discernimento cristiano sull'islam. Storia e teologia*. Roma: Città Nuova, 2007.
- CROCIATA Mariano: Verso quale teologia cristiana del pluralismo religioso, in *Ho Theologos* 16 (1998) 1, 87–116.
- CYPRIÁN: *Epistola ad Jubajanum de haereticis baptizandis* 73, 21.
- ČERVENKOVÁ Denisa: Gädeho problematizace konceptu zjevení jako epistemologického kritéria teologie náboženství, in *STh* 30 (2007) 14–23.

- ČERVENKOVÁ Denisa: M. Crociata (ed.), *Teologia delle religioni. La questione del metodo*, Roma: Città Nuova, 2006 in TT 3 (18) 2007, 165–167.
- ČERVENKOVÁ Denisa “*Ex his fiunt christiani. L’inculturazione della fede nel mondo latino nell’Apologetico di Tertulliano*”. Verona, STSZ 2005 (nepublikovaná závěrečná práce z oboru teologie).
- D’COSTA Gavin: *Theology and Religious Pluralism. The Challenge of Other Religions*, Oxford: Basil Blackwell, 1986.
- D’COSTA Gavin (ed.): *La teologia pluralista delle religioni: un mito? L’unicità cristiana riesaminata*, 2, Assisi: Cittadella Editrice, 1994.
- DHAVAMONY Mariasusai: *Teologia delle religioni*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 1997.
- DIANICH Severino: XVI Congresso ATI: a trent’anni dalla fondazione dell’Associazione Teologica Italiana (1967–1997) in *Rassegna di Teologia* 38 (1997) 665–669.
- DUPUIS Jacques: *Il cristianesimo e le religioni. Dallo scontro all’incontro*, Brescia: Queriniana, ²2002.
- DUPUIS Jacques: *Verso una teologia del pluralismo religioso*, Brescia: Queriniana, ³2000.
- DUPUIS Jacques: *Il cristianesimo e le religioni. Dallo scontro all’incontro*. Brescia: Queriniana ²2002.
- DUPUIS Jacques: Una sinfonia incompiuta, in: *Rassegna di teologia* 6 (1997) 831-833.
- DURKHEIM Émile: *Elementární formy náboženského života: systém totemismu v Austrálii*, Praha: Oikúmené, 2002.
- DURKHEIM, Émile: *Společenská dělba práce*, Brno: CDK 2004.
- EVANGELIKÁLNÍ FÓRUM - *sborník evangelikálních teologů: Křesťané a jiná náboženství*, Praha: Návrat domů, 2004.
- FABRIS Adriano, GRONCHI Maurizio (edd.): *Il pluralismo religioso. Una prospettiva interdisciplinare*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 1998.
- FABRIS Adriano: *Introduzione alla filosofia della religione*, Roma-Bari: Laterza, ²2002.
- FALAVEGNA Ezio, GIRARDI Giovanni (ed.): *In dialogo con l’Altro. Fede cristiana, alterità, dialogo*. Verona: Il Segno dei Gabrielli editori, 1998.
- FARRUGIA Mario (ed.): *Universalità del Cristianesimo. In dialogo con Jacques Dupuis*. Cinisello Balsamo: San Paolo 1996.
- FILORAMO Giovanni, PRANDI, Carlo: *Le scienze delle religioni*, Brescia: Morcelliana, ³1997.
- FILORAMO Giovanni: *Che cos’è la religione. Temi metodi problemi*. Torino: Einaudi, 2004.
- FILORAMO Giovanni: *Teologie politiche. Modelli a confronto*. Brescia: Morcelliana 2005.

- FITZGERALD Michael Louis: *Teologia delle religioni: una panoramica*, in «*Il Regno Documenti*» 3 (1997) 90–95.
- GÄDE Gerhard: *Cristo nelle religioni. La fede cristiana e la verità delle religioni*. Roma: Borla, 2004.
- GÄDE Gerhard: La problematica del concetto di rivelazione come criterio epistemologico della teologia fondamentale delle religioni, in *RdT* 48 (2007) 83–96.
- GAUCHET Marcel: *Odkouzlení světa. Dějiny náboženství jako věci veřejné*. Brno: CDK, 2004.
- GEFFRÉ Claude, JARCZYK, Gwendoline: *Professione teologo. Quale pensiero cristiano per il XXI secolo?. Claude Geffré a colloquio con Gwendoline Jarczyk*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2001.
- GEFFRÉ Claude: *Credere e interpretare. La svolta ermeneutica della teologia*. Brescia: Queriniana, 2002.
- GIBELLINI Rosino: *La teologia del XX secolo*. Brescia, Queriniana ⁵2004.
- GIBELLINI Rosino (ed.): *Prospettive teologiche per il XXI secolo*. Brescia: Queriniana: ²2006.
- GRONCHI Maurizio (ed.): *La salvezza degli altri. Soteriologia e religioni*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2004.
- HALÍK Tomáš: *Co je bez chvění, není pevné*, Praha: NLN, 2002.
- HALÍK Tomáš: *Prolínání světů*, Praha: NLN, 2006.
- HALÍK Tomáš: *Vzdáleným nablízku*, Praha: NLN 2007.
- HALÍK Tomáš: *Vzývání i nevzývání*, Praha: NLN, 2005.
- HICK John, KNITTER Paul (ed.): *L'unicità cristiana: un mito? Per una teologia pluralista delle religioni*, 1, Assisi: Cittadella Editrice, 1994.
- HICK John: *An Interpretation of Religion: Human Response to the Transcendent*, New Haven 1989.
- HORYNA Břetislav: *Úvod do religionistiky*, Praha: Oikúmené, 1994.
- HOŠEK Pavel: *Na cestě k dialogu. Křesťanská víra v pluralitě náboženství*. Praha: Návrat domů, 2005.
- HOŠEK Pavel: Mezi teologií a religionistikou: Věda o náboženství v pojetí Wilfreda Cantwella Smithe, in *Teologická reflexe* 2007, 46–59.
- HÜNERMANN Peter, SÖDING Thomas (edd.): *Methodische Erneuerung der Theologie. Konsequenzen der wiederentdeckten jüdisch-christlichen Gemeinsamkeiten*, Freiburg - Basel - Wien 2003.

- HUNTINGTON Samuel: *Střet civilizací. Boj kultur a proměna světového řádu*. Praha: Rybka Publishers, 2001.
- KEPPEL Gil: *Boží pomsta. Křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět*. Brno: Atlantis, 1996.
- KERN Walter, POTTMEYER Hans, SECKLER Max (ed.): *Corso di teologia fondamentale*, 4 sv., Brescia: Queriniana, 1990.
- KNITTER Paul: *Nessun altro nome? Un esame critico degli atteggiamenti cristiani verso le religioni mondiali*. Brescia: Queriniana, 1991.
- KNITTER Paul: *Introduzione alle teologie delle religioni*. Brescia: Queriniana, 2005.
- KONGREGACE PRO NAUKU VÍRY: *Dominus Jesus. Sull'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa*. 6.7.2000.
- KUSCHEL Karl-Josef: *Spor o Abrahama*. Praha: Vyšehrad, 1997.
- LATOURELLE René, FISICHELLA Rino (ed.): *Dizionario di teologia fondamentale*. Assisi: Cittadella Editrice, 1990.
- LORIZIO Giuseppe (ed.): *Religione e religioni. Metodologie e prospettive ermeneutiche*, Padova: Messaggero, 1998.
- LORIZIO Giuseppe (ed.): *Teologia fondamentale*, vol. 1: *Epistemologia*, Roma: Città Nuova, 2004.
- LORIZIO Giuseppe, GALANTINO Nicolò (edd.): *Metodologia teologica. Avviamento allo studio e alla ricerca pluridisciplinari*, Cinisello Balsamo: Paoline 2004³.
- LUŽNÝ Dušan: *Náboženství a moderní společnost*; Brno: Masarykova univerzita, 1999.
- LYON David: *Ježíš v Disneylandu, Náboženství v postmoderní době*. Praha: Mladá Fronta, 2002.
- MAZZILLO Giovanni: Sulla definibilità della religione, in *RdT* 38 (1997) 347–362.
- MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE: *Křesťanství a ostatní náboženství. Dokument Mezinárodní teologické komise z r. 1996*. Olomouc: Krystal, 1999.
- MIHELIC Giuseppe: *Una religione di libertà. Raffaele Pettazzoni e la scuola romana di storia delle religioni*. Roma: Città Nuova 2003.
- MORALI Ilaria: J. Daniélou e la teologia della salvezza dei non Cristiani di H. de Lubac: dati ed argomenti per il superamento della tesi di R. E. Verastegui sulla „tendance Daniélou“, in *Euntes Docete* 53 (2001) 29–51.
- NARO Massimo: La frammentazione come travaglio epistemologico della teologia nel Novecento, in: *Ho Theólogos* 20 (2002) 163–184.
- NEŠPOR Zdeněk R. (ed.), *Jaká víra. Současná česká religiozita/spiritualita v pohledu kvalitativní sociologie náboženství*, Praha: Sociologický ústav AV, 2004.

- NEŠPOR Zdeněk, LUŽNÝ Dušan: *Sociologie náboženství*. Praha: Portál, 2007.
- ODASSO GIOVANNI: *Bibbia e religioni. Prospettive bibliche per la teologia delle religioni*, Roma: Urbaniana University Press 1998.
- OMETTO Franco: La preghiera dell' Islam in *Credere oggi* 99 (3/1997) 45–56.
- PACE Enzo: Il fondamentalismo islamico, in *Credere oggi* 99 (3/1997) 105–114.
- PADEN William E.: *Bádání o posvátnu: Náboženství ve spektru interpretací*, Brno: Masarykova univerzita, 2002.
- PANIKKAR Raimon: *Il dialogo intrareligioso*, Assisi: Cittadella Editrice, ⁶2001.
- PANIKKAR Raimon: *Cristofania. Nove Tesi*. Bologna, Edizioni Dehoniane, 2004.
- PELC Bogdan: Fundamentální teologie in *TT* 4 (2007) 215–216.
- POSPÍŠIL Ctirad Václav: Různé přístupy křesťanů k ostatním náboženstvím, in *Křesťané a jiná náboženství. Evangelikální fórum. Sborník evangelikálních teologů 4/2004*, Praha: Návrat domů, 2004, 99–120
- PORRO Carlo: Il sapore dell'immutabile. La presenza di Dio nel cristianesimo e nelle grandi religioni. Roma: Città Nuova, 2002.
- PRIVITERA Salvatore (ed.): *Sul relativismo della cultura contemporanea*. Acireale-Palermo: ISB 2003.
- RATZINGER Joseph, FLORES D'ARCAIS Paolo: *Dio esiste?*, «*Micromega*» 2/2005 (příloha).
- RATZINGER Joseph: *Fede, Verità, Tolleranza. Il Cristianesimo e le religioni del mondo*. Siena: Cantagalli, ²2005.
- RELIGIONE E RELIGIONI. Il pluralismo religioso. Seminari e colloqui sulla religione, in: *Rassegna di teologia* 38 (1997) 227–256.
- RIZZARDI Giuseppe: Islam e cristianità dal medioevo ad oggi. Storia di controversia o di conoscenza?, in *Credere oggi* 99 (1997) 3, 5–16.
- RIZZI Armido: *Gesù e la salvezza. Tra fede religioni e laicità*. Assisi: Cittadella Editrice, 2001.
- RIZZI Armido: La filosofia della religione come ermeneutica del fatto religioso, in *RdT* 37 (1996) 537–547.
- ROBERTSON Roland: *Globalization: Social Theory and Global Culture*, London: Sage, 1992.
- ROSSANO Piero: *I perchè dell'uomo e le risposte delle grandi religioni*, Milano: San Paolo, 1987.
- ROSSANO Piero: *Il problema teologico delle religioni*, Roma: Edizioni Paoline, 1975.
- ROSSANO Piero: *L'uomo e la religione*, Fossano: Editrice Esperienze, 1968.

- ROSSANO Piero: *Dialogo e annuncio cristiano. L'incontro con le grandi religioni*. Cinisello Balsamo: Edizioni Paoline, 1993.
- RUGGIERI Giuseppe: Cristianesimo, religione, religioni. Appunti per una discussione (redatti per il seminario interdisciplinare di Catania) in *RdT* 38 (1997) 243–46.
- RUGGIERI Giuseppe: Per una cristologia relazionale, in *Synaxis* 17 (1999) 1, 130.
- RÜPKE Jörg: *Náboženství Římanů*, Praha: Vyšehrad, 2007.
- RUSSO Adolfo: Il concetto di religione come categoria teologica. Problematica funzionale ad un'interpretazione del pluralismo religioso, in *Rdt* 37 (1996) 505–526.
- SACHOT Maurice: *L'invention du Christ. Genèse d'une religion*, Paris : Odile Jacob, 1998.
- SARTORI Luigi: Religione e religioni, in *RdT*, 38 (1997) 228.
- SERRETTI Massimo (ed.): *Unicità e universalità di Gesù Cristo. In dialogo con le religioni*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2002.
- SESBOUÉ Bernard: *Hors de l'Eglise pas de salut. Histoire d'une formule et problèmes d'interprétation*. Paris: Desclée de Brouwer, 2004.
- SESBOUÉ Bernard: *Gesù Cristo l'unico mediatore. Saggio sulla redenzione e la salvezza 1–2*. Cinisello Balsamo, Edizioni Paoline 1991.
- SCHNEIDER Theodor (ed.): *Nuovo corso di dogmatica 1–2*. Brescia: Queriniana 1995.
- SKALICKÝ Karel: *V zápasě s posvátnem*, Brno: CDK, 2005.
- SKALICKÝ Karel: Per una storia della specializzazione: Il fatto religioso nella storia della salvezza, in *Lateranum* 44 (1998) 2–3, 463–476.
- SMITH Wilfred Cantwell: *Meaning and End of Religion*. Minneapolis: Fortress Press, 1991.
- SUNDERMEIER Theo: *Was ist religion? Religionswissenschaft in theologischen Kontext*. Gütersloh: Ein Studienbuch, 1999.
- ŠTAMPACH Ivan: *Náboženství v dialogu. Kritické studie na pomezí religionistiky a teologie*. Praha: Portál, 1998.
- TURCAN Robert: *Religion romaine*, Part 2. Le Culte. Leiden: Brill, 1988.
- UBBIALI Sergio (ed.): *Teologia delle religioni e liturgia*. Padova: Messaggero, 2001.
- WAARDENBURG Jacques: *Bohové zblízka. Systematický úvod do religionistiky*. Brno-Georgetown: Masarykova univerzita, 1997.
- WELTE Bernard: *Světlo z nicoty*. Praha: Zvon, 1994.
- ŽÁK Ľubomír: *Questioni e prospettive emergenti dell'epistemologia teologica* in <http://mondodomani.org/reportata/zak01.htm> (21.6.2007).

Jmenný rejstřík

A

Acquaviva, 23
Albarelo, 49, 51
Ales Bello, 25
Aletti, 15, 47
Aliotta, 13, 19, 20, 21, 27, 93
Amaladoss, 108
Amato, 22, 33, 79, 84, 93
Ambrosio G, 63
Anderson G, 3
Angelini, 63
Antes, 23, 37
Antonelli, 20, 22, 23, 32, 40, 56, 60, 73, 74, 75, 92
Ardusso, 51, 62
Armetta F, 100
Ascione, 76
Augustin, 68, 70
Aulus Gellius, 67
Aveline, 26

B

Barbaglio, 52, 101
Barnes, 60
Barth, 33, 60, 71, 73, 76
Bellia G, 26
Berger, 75
Bertolozzi, 15
Bertulletti, 51, 52, 59, 73, 75, 101
Bevans, 60
Blondel, 39
Boespflug, 105
Bof G., 16, 23, 30, 32, 52
Bonhoeffer, 76
Bordoni, 24, 41, 54, 91, 92
Borrmans, 23
Bortolin, 14, 30
Boublík, 1, 4, 91, 98, 99, 100
Brena, 27
Brunner, 33
Buioni, 30
Bultmann, 13
Bürkle, 3, 89

C

Caltagirone, 29, 45, 57
Canobbio, 9, 10, 11, 12, 21, 26, 34, 51, 85, 86, 87, 92, 108
Capizzi, 29, 91, 93
Caponera, 68
Casanova, 5
Casper, 62
Cereti, 22, 32, 40
Červenková, 2, 46, 66, 70, 81
Chiaretti, 30
Ciardella, 15
Cicero, 67
Clarke, 3
Clarke, 33
Cobb, 59

Coda, 2, 5, 8, 14, 17, 19, 20, 21, 25, 27, 30, 34, 35, 36, 37, 38, 41, 45, 46, 47, 51, 54, 55-56, 58, 59, 60, 61, 63, 64, 71, 73, 75, 89, 91, 95-96, 97, 103, 107, 108, 110, 111
Colzani, 29, 45, 51, 56, 57, 59, 60, 79, 80, 86, 87, 88, 90, 107, 111
Congar, 3, 77
Cozzi, 17
Crociata, 2, 6, 8, 9, 10, 13, 25, 26, 27, 28, 29, 32-38, 41, 45, 46, 48-55, 57, 58, 59, 60, 61, 64, 65-66, 78, 80, 81, 83-87, 89, 90, 91, 93, 95-96, 97-105, 109-111
Cyprián, 7, 69

D

D'Costa, 3, 33, 60
D'Sa, 108
Dalla Vecchia, 21
Daniélou, 3, 4, 9, 10, 42, 43, 85
De Lubac, 4, 9, 84, 85
Dhavamony, 26, 108
Di Maio, 29
Di Noia, 3
Di Pilato, 25
Di Tora, 29
Dianich, 1, 5, 52
Dotolo, 52
Drigani, 30
Ducay, 30
Dunae, 105
Dupuis, 6, 7, 9, 12, 14, 15, 21, 22, 23, 24, 26, 27, 30, 33, 34, 36, 41, 42, 43, 47, 60, 69, 84, 87, 98, 99, 108, 111
Duquoc, 15, 33, 59
Durkheim, 48

E

Ebeling, 65
Eusebios, 70

F

Fabris A., 15, 21, 27, 32, 37, 38, 47, 48, 51, 58, 62, 66, 67, 82
Fabris R., 23
Falavegna, 43, 66
Faruggia, 26
Fédou M, 3
Filoramo 5, 20, 21, 22, 45, 48, 56, 63, 64, 66, 69, 75, 100, 101
Fisichella, 51, 52, 101
Fitzgerald, 4, 9, 33
Flores d'Arcais, 68
Fries H, 3
Fulgencius z Ruspe, 70
Fuss, 18, 20, 21, 22, 26, 27, 29, 55, 61

G

Gäde, 11, 26, 28, 29, 51, 56, 57, 59, 65, 66, 69, 81, 82, 83, 89, 95, 110
Galantino, 45
Gasparo, 17, 47
Geffré, 3, 4, 6, 7, 8, 32, 35, 36, 37, 41, 42, 43, 51, 53, 56, 65, 77, 78, 80, 81, 87, 88, 89, 94, 95, 100, 105, 109
Gibellini, 9, 30, 53, 78

Girardi G., 43
Gismondi, 30
Gispert, 30
Giustiniani, 76
Gogarten, 76
Grillo, 23, 24
Gronchi, 10, 14, 15, 16, 17, 27, 32, 37, 38, 48, 51, 58,
66, 82, 85, 90
Grottanelli, 15, 47, 64
Guardini, 73
Guglielmetto, 30

H

Halík, 1, 5, 47
Hegel, 48
Hick, 3, 33, 35, 36, 75
Horyna, 1, 46, 48
Hošek, 1, 6, 40, 42, 50, 51, 62, 72
Hünemann, 45

I

Ilunga Muya, 26, 108

J

Jan Pavel II, 93, 107

K

Karrer, 9
Kasper, 24
Kern, 47
Kessler, 59
Knauer, 82
Knitter P., 3, 33, 92
Küng, 1, 56, 59, 89, 91
Kuschel, 59

L

Lactantius, 67
Laiti, 5, 43, 66, 67, 68, 69, 70, 94
Latourelle, 51, 52
Lee, 18, 26, 108
Lorizio Giuseppe, 8, 18, 21, 23, 24, 37, 40, 41, 45, 51,
52, 55, 61, 63, 68, 93, 111
Luckmann, 75
Lužný, 48

M

Machado, 26
Maréchal, 39
Margheri, 30
Mazzillo, 30, 62
Menke K.H., 25
Metz J.B., 30
Mihelcic, 14
Milano A., 60
Minucius Felix, 66
Molari, 33
Molinaro, 25
Moltmann, 59
Morali, 27, 85
Morin, 57
Mucci, 30
Müller, 24

N

Nanini, 30
Naro, 8, 13, 28, 30, 38, 39, 46, 50, 59, 60, 100, 101
Nešpor, 47, 48
Nesti, 15, 16, 47
Netland, 33

O

O'Dea, 48
Odasso G., 9
Órigenés, 16, 69

P

Pace, 14, 30, 47
Paden W., 46
Panikkar, 3, 26
Pannenberg, 3, 49
Pareyson, 93
Parsons, 48
Pelc B., 51
Perrone, 16
Perrone, 66, 67, 68, 69
Pettazzoni, 14, 30
Pié Ninot, 26
Pirone, 18
Pittau, 23
Pospíšil, 1, 6, 111
Pottmeyer, 47
Prandi, 48, 63
Privitera, 38
Prosper Akvitánský, 70

R

Rahner, 3, 4, 9, 10, 11, 15, 30, 33, 39, 42, 43, 73, 77, 84,
85, 86, 87
Ratzinger, 10, 36, 66, 67, 68, 69, 70, 87, 94
Ravera, 37, 93
Rizzardi, 27, 29, 49
Rizzi G., 21, 27, 29, 49, 56, 59, 62, 63, 91
Robertson, 5
Rosanna E., 30
Rossano, 4, 98, 99, 100
Rousselot, 39
Ruggieri, 8, 17, 47, 54, 61, 97, 107, 108, 111
Rüpke, 67
Russo, 43, 61, 63, 71, 72, 73, 75, 76, 77, 92, 93, 94

S

Saccone, 23
Sachot, 64, 66, 67
Sainati, 47, 48
Salatiello, 30
Saldanha, 57
Samartha, 3, 33
Sanna, 55
Sartori, 14, 19, 30, 33, 108
Scarvaglieri, 18, 48
Schlette, 3, 11
Schmidt-Leukel, 3, 89
Schulz M., 25
Schwager, 59
Scognamiglio, 30
Scola, 24
Seckler, 47, 73, 74

Selvadaggi, 99
Sequeri, 59
Serretti, 24, 92
Sesboüé, 7
Sestieri, 23
Skalický, 1, 50, 52, 98, 101
Smith W.C., 3, 62, 92
Söding, 45
Staglianò, 23
Štampach, 1, 61
Stefani, 16, 82
Stransky, 3
Stroumsa, 69
Studenbrauch, 3, 89
Sullivan, 3
Sundermeier, 65, 100
Symmachos, 67

T

Tatranský, 103
Terrin, 14, 23, 30, 45, 47, 91, 101, 108
Tertulián, 5, 66, 68, 69, 70, 71
Testaferri F., 30
Theisen, 65
Thils, 3
Tillich, 39, 73, 76, 77, 92
Tomáš Akvinský, 72, 74
Toniolo A., 30
Tracy, 3, 30
Trapani, 4
Troeltsch, 48
Turcan, 67

U

Ubbiali, 12, 23, 24, 29, 37, 41, 45, 51, 59, 61, 62, 64,
91
Urs von Balthasar, 4, 10, 30, 39

V

van der Ven, 3
van Straelen, 33
Varro, 68
Verastegui, 85
Verweyen, 54
Vigna, 28

W

Waardenburg, 46, 48
Waldenfels, 1, 3, 25, 51, 98, 100, 101
Weber, 48
Welte, 62
Winter, 3, 33

Z

Ziebertz, 3
Žák, 45, 52, 68, 101

Resumé rigorózní práce mgr. Denisy Červenkové

Křesťanství ve vztahu k ostatním náboženstvím v italské katolické teologii posledního desetiletí (1996-2006). Hledání metody.

Cílem této studie je představit vývoj a výsledky bádání recentní italské katolické teologie o vztahu křesťanství k ostatním náboženstvím. Práce se zaměřuje na profilaci specifické metodiky tohoto oboru a na úsilí o redefinici ústředních kategorií s nimiž teologie náboženství pracuje. Bádání je časově ohraničeno vymezeno posledním desetiletím italské teologické reflexe, resp. obdobím od 16. kongresu Asociace italských teologů v r. 1997,¹ který se zaměřil právě na téma vztahu křesťanství k ostatním náboženským tradicím, až po dosud poslední publikovaný sborník z r. 2006 věnující se výhradně metodologii teologie náboženství.²

Po úvodu, který připomíná faktory, jež přispěly k nárůstu zájmu o zvolené téma v současné teologii, následuje první část práce věnovaná chronologickému přehledu a analýze iniciativ a publikací italských katolických teologů k tématu vztahu křesťanství k ostatním náboženstvím ve výše vymezeném časovém úseku. Druhá část práce se vrací k některým konkrétním problémům spojeným s hledáním adekvátního metodologického přístupu v teologii náboženství, jako je vytyčení cíle, předmětu a metody teologie náboženství a nové uchopení či problematizace některých základních pojmů v podobě, v jaké se s nimi potýká právě recentní italská teologie. Třetí kapitola představuje problematiku adekvátní metodiky výzkumu v teologii náboženství, jak ji reflektuje ve svých studiích současný italský fundamentální teolog Mariano Crociata. Crociatův návrh je zároveň nejkompexnějším návrhem metody pro teologii náboženství, zahrnuje většinu problematik pojednaných v předchozí kapitole a nabízí jejich systematické řešení.

V čem lze spatřovat konkrétní přínos studovaného okruhu autorů k metodologii oboru teologie náboženství? V první řadě jde o významný pokus konkrétně pokročit ve znovupromyšlení a korektní nové formulaci základních otázek souvisejících s trvajícím soupřítomností různých náboženských tradic, s ohledem na změněný kulturní kontext a jeho kategorie myšlení, k níž badatele vyzývá dokument Mezinárodní teologické komise *Křesťanství a ostatní náboženství*, který po teozích žádá, aby se pokusili překonat dosavadní „nevyhraněnost epistemologického statutu teologie náboženství“, neboť teologie náboženství potřebuje adekvátní kritéria a hermeneutiku, aby dostála úkolům jako je promyšlení smyslu, funkce a specifické hodnoty ostatních náboženství v celku dějin spásy a to spolu se studiem jednotlivých náboženských tradic a jejich obsahů, jež má konfrontovat s obsahy křesťanské víry.

Za nesamozřejmý přínos (vzhledem k situaci české teologické obce) si dovoluji požadovat i samu faktickou dlouhodobou spolupráci teologů, možnost věcné debaty o závažných teologických tématech a možnost konstruktivní kritiky (viz první kapitola předložené práce). Za instruktivní pro naši českou badatelskou obec si dovoluji považovat také využití religionistického výzkumu v teologii a celkové docenění významu spolupráce několika oborů napříč katedrami a univerzitními institucemi v jednotlivých regionech, využití jejich odbornosti a kompetence ohledně zkoumaných kultur a náboženských tradic. Teolog, který využívá poznatků dalších oborů, se tak může soustředit na specificky teologickou reflexi. Nežádá se po něm současný typicky religionistický důraz na nezaujatost, pracuje se specifickými kategoriemi a obsahy, které souvisí s perspektivou víry a nemohou být ani ve vědeckém bádání uzávorkovány, jak připomněli např. Colzani a Coda.³ Pokud ovšem tento stupeň konfrontace s religionistikou a filozofií (a případně dalšími obory, které se věnují reflexi o současném člověku a jeho kultuře) schází, je nutno

¹ Přípravné práce na kongres však byly zahájeny o rok dříve, proto v titulu uvádíme r. 1996.

² CROCIATA Mariano (ed.): *Teologia delle religioni. La questione del metodo*. Roma: Città Nuova 2006.

³ Srov. zde s. 45

se ptát, odkud chceme v naší teologické reflexi brát ony zásadní a současnému člověku srozumitelné kategorie popisující aktuální přístup ke světu, k druhým i k sobě samému a které umožňují komunikaci víry v prostředí současné kultury.

Mnoho reflektovaných otázek zůstalo jistě otevřených: v oblasti metodologie je to např. tázání, zda bádání teologie o náboženstvích má mít hodnotící nebo popisný charakter, dále domníváme-li se, že teologický základ existujícího náboženského pluralismu nalézáme v jeho christologicko-trojčím ukotvení (viz práce P. Cody a G. Ruggieriho), jaká jsou tedy konkrétní kritéria „pravdivosti“ budeme-li srovnávat ostatní náboženské tradice s křesťanstvím, jak překročit stín obav z náboženského pluralismu *de iure*, který se zdá odvoditelný právě z tohoto teologického „fundamentu“ ad. Jaká je role mezináboženského dialogu v teologii náboženství, jde jen o jeho předpoklad či o jeho první krok? Je dialog totéž, co objasnění křesťanského pohledu na pluralitu náboženství?, nepřestává se ptát italská teologie.

Za nejpřínosnější a svým významem přesahující rámec italského bádání považuji návrh ustavení samostatného oboru teologie náboženství, tak, jak ho nastínil ve svých posledních pracích k tématu sicilský teolog Mariano Crociata⁴ a jak ho představuje třetí kapitola této práce. Texty tohoto fundamentálního teologa obsahují jak návrh celkové koncepce, tak vymezení základních témat reflexe a metodického postupu pro řešení základních úkolů oboru. Autorka chová naději, že Crociatova formulace otázek a především návrh postupu nezůstane bez odezvy v české teologické reflexi o náboženstvích a že snad, podobně jako dříve Vladimír Boublík a Karel Skalický, i česká teologická škola časem opět originálně přispěje k překonání oné konstatované dosavadní „nevyhraněnosti epistemologického statutu teologické reflexe o náboženství.“⁵ Do budoucna by jistě bylo ideální moci v další badatelské práci navázat na zmíněné české teology a pokusit se to, co u Crociaty je narýsováno jako možná metodologická koncepce oboru, postupně převést do konkrétní teologické reflexe teologie náboženství, a prokázat tak nosnost i případné limity nastíněné koncepce v praxi.

Mgr. Denisa Červenková

V Praze dne 28.5.2008

⁴ Srov. zejm. CROCIATA Mariano: La teologia delle religioni tra specializzazioni metodologiche, teologia fondamentale e dogmatica in CROCIATA (2006), 291–293.

⁵ Srov. KN 4

Annotazione

Il cristianesimo e le religioni nelle ricerche della teologia cattolica italiana dell'ultimo decennio (1996-2006). Ricerca del metodo.

La finalità del presente lavoro consiste nella presentazione dello sviluppo e dei risultati delle ricerche recenti nella teologia cattolica italiana riguardanti la relazione del cristianesimo con altre tradizioni religiose e più specificamente i suoi risultati nel campo della ricerca del metodo adeguato per la teologia delle religioni, insieme con alcuni tentativi di ricomprensione delle categorie centrali che adopera questa disciplina teologica. Il periodo studiato include gli ultimi dieci anni di ricerca: dal XVI. Congresso dell'Associazione teologica italiana (svolto nell'1997, ma i lavori preliminari risalgono al 1996) fino alla ultima raccolta di studi pubblicata nel 2006 (ed. M. Crociata: *Teologia delle religioni. La questione de metodo*. Roma: Città Nuova).

Dopo la presentazione dei fattori che hanno contribuito ad un rinnovato interesse teologico sulle religioni segue la prima parte che raccoglie cronologicamente le annotazioni sulle iniziative e i studi dei teologi cattolici italiani sul rapporto tra il cristianesimo e le altre religioni, svolte negli ultimi dieci anni. Il secondo capitolo ritorna all'analisi più dettagliata di alcuni temi fondanti nella ricerca metodologica della teologia delle religioni (finalità, metodo, oggetto della disciplina, interdisciplinarietà della ricerca) e alle questioni che riguardano alcuni concetti fondamentali come lo stesso concetto di religione, di Rivelazione, della salvezza e della verità così come erano elaborati nella ricerca teologica italiana dell'ultimo decennio. Il terzo capitolo presenta una complessa proposta del metodo offerto nelle ultime opere del teologo Mariano Crociata, dove ritorna ancora una volta alle tematiche presentate nel capitolo precedente e ne offre una via per arrivare ad una soluzione sistematica soprattutto delle questioni del metodo.

Il contributo originale della ricerca teologica italiana sottoposta allo studio nel presente lavoro lo vedrei: 1. nella realizzazione concreta di un ulteriore passo della riflessione teologica sul esistente pluralismo religioso, richiesto dall'autorevole documento della MTI *Il cristianesimo e le religioni* (cioè il tentativo di arrivare a definire lo statuto epistemologico della teologia delle religioni, cfr. n. 4 del documento); 2. nella situazione attuale della ricerca teologica ceca mi pare non ovvia anche collaborazione fruttuosa effettuata in questo campo di ricerca tra i vari centri di ricerca presenti nel paese. Sono convinta che proprio una collaborazione simile permette ulteriore approfondimento e scambio scientifico sul tema, sia quando avviene tra le varie facoltà teologiche, sia tra le istituzioni non-teologiche (soprattutto sfruttando alcuni risultati delle ricerche nel campo delle scienze della religione). Pur mantenendo la specificità di ricerca teologica (e forse proprio sfruttando la competenza delle altre discipline), sembra possibile avviare la ricerca sulle religioni che può rimanere nella prospettiva specifica della fede, con i suoi specifici contenuti che non possono essere messi nella parentesi (cfr. il contributo di Colzani e Coda nel secondo capitolo) e che però contemporaneamente sono in dialogo con la cultura contemporanea, permettendo così al teologo di riflettere nel suo lavoro teologico anche le categorie espressive attuali della cultura circostante e comunicare la fede al proprio ambiente culturale.

Ci sono molte le domande che rimangono aperte o indecise: nel campo di metodo lo sarebbe per es. la questione del carattere valutativo o descrittivo della ricerca teologica (cfr. Terrin), oppure come passare dal fondamento cristologico-trinitario del pluralismo religioso (cfr. Coda, Ruggieri) alla definizione dei criteri di autenticità di una concreta tradizione religiosa (cfr. Geffré) ecc. Dal punto di vista dei contenuti ci sembra più originale e completa la proposta del teologo siciliano Mariano Crociata presentata nei suoi ultimi scritti pubblicati. Vogliamo sperare che la sua formulazione del metodo possa trovare una realizzazione effettiva ed essere così esposta alla verifica pratica, magari anche

nell'ambiente di teologia delle religioni nascente nella Repubblica Ceca (cfr. i lavori di P. Hošek e J. Žurek) seguendo così le orme dei nostri grandi connazionali e teologi come erano V. Boublík e K. Skalický.