

UNIVERZITA KARLOVA  
EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Bakalářská práce

**Etika křesťanské misie  
v postmoderním kontextu**

Ing. Vít Pavelek

Katedra teologické etiky  
Vedoucí práce doc. Petr Gallus, Ph.D.  
Studijní program Teologie (B6141)  
Studijní obor EVT (6141R007)

Praha 2024

## **Prohlášení**

Prohlašuji, že jsem tuto bakalářskou práci s názvem Etika křesťanské misie v postmoderním kontextu napsal samostatně a výhradně s použitím uvedených pramenů.

V Praze dne 20. června 2024

## **Anotace**

Tato práce v úvodu stručně seznamuje s historickým vývojem misijních modelů, s jejich teologickými východisky a etickými důsledky. V dalších kapitolách charakterizuje postmoderní situaci jako východisko z krize modernismu a soustřeďuje na to, jak postmodernismus ovlivnil teologii náboženství, mezináboženský dialog, resp. křesťanskou misii. V poslední části se snaží z hlediska teologické etiky navrhnout takový misijní model, který by respektoval pluralitu partikulárních perspektiv, uznával jinakost partnerů dialogu a zároveň se držel vlastních partikulárních východisek. Navržený misijní model akomodace je určen na jedné straně křesťanskou identitou a na straně druhé respektem k jinakosti partnera dialogu.

## **Klíčová slova**

Etika, mezináboženský dialog, paradigmaty teologie náboženství, křesťanská misie, postmodernismus, metanarativ, model akomodace

## **Summary**

This thesis is entitled “The Ethics of Christian Mission in the Postmodern Context”. It begins by briefly introducing the historical development of missionary models, their theological foundations, and ethical implications. In the following chapters, it characterizes the postmodern situation as a response to the crisis of modernism and focuses on how postmodernism has influenced the theology of religion, interreligious dialogue, and Christian mission. In the final part, it attempts to propose a missionary model from the viewpoint of theological ethics that respects the plurality of particular perspectives, acknowledges the otherness of dialogue partners, and simultaneously adheres to its own particular foundations. The proposed missionary model of accommodation is determined on one hand by Christian identity and on the other by respect for the otherness of the dialogue partner.

## **Keywords**

Ethics, Interfaith dialogue, Paradigms of the theology of religion, Christian mission, Postmodernism, Metanarrative, Accommodation model

## **Poděkování**

Děkuji tímto vedoucímu této bakalářské práce doc. Petru Gallusovi, Ph.D. předně za velikou ochotu při vedení a směřování a dále za cenné rady a připomínky, bez nichž by práce nemohla vzniknout. Dále děkuji své manželce za trpělivost a hlavně za její aktivní pomoc při shánění literatury, za blízkost a pozornost, když jsem si potřeboval nahlas ujasnit myšlenky.

# Obsah

Úvod	6
1. Křesťanská misie	7
1.1 Vymezení pojmů misie a evangelizace	8
1.1.1 Evangelizace	8
1.1.2 Misie	8
1.1.3 Obsah zvěstování	10
1.2 Stručný historický vývoj modelů misie	11
1.2.1 Misijní model zachycený v Novém Zákoně	11
1.2.2 Misijní model v poapoštolském a patristickém období	12
1.2.3 Misijní model ve středověku	14
1.2.4 Misijní model v poreformačním období	16
1.2.5 Misijní model v osvícenství a modernismu	18
2. O postmodernismu	20
2.1 Metanarativ	21
2.1.1 Problém legitimizace	21
2.1.2 Řečové hry	22
2.1.2.1 Princip agonistiky	23
2.1.3 Legitimizace (meta)narativů	24
2.1.4 Krize legitimizace prostřednictvím metanarativů	25
2.2 Reflexe	26
3. Náboženství v postmoderně	27
3.1 Stručný přehled paradigmat mezináboženského dialogu	28
3.1.1 Exkluzivismus	28
3.1.2 Inkluzivismus	30
3.1.3 Pluralismus	31
3.2 Postmoderní situace vyžaduje jiné paradigma.	34
3.2.1 Post-pluralismus	34
4. Možnosti misie v postmoderně	41
4.1 Postmoderní model misie.	43
Závěr	46
Seznam literatury	47

## Úvod

Dovolte mi, prosím, v úvodu jednu osobní vzpomínku. K volbě tématu mě mj. dovedla osobní zkušenost z mého zaměstnání v nadnárodní společnosti. Vedl jsem tehdy on-line meeting s kolegy konstruktéry z kanceláře v indickém Pune a kolegou Mahmúdem ve Spojených státech, jehož celé jméno prozrazovalo arabský původ. Bylo krátce před Vánočními svátky. Na konci meetingu jsem chtěl kolegům popřát krásné prožití svátků. V tom momentě jsem se zarazil. Nebude takové přání kolegům z různých kultur a náboženství nepatřičné nebo dokonce urážlivé? Mé přemýšlení v témže okamžiku ukončil kolega Mahmúd, který jako první popřál všem „I wish you a merry Christmas and Happy New Year“ a indiští kolegové se k přání přidali.

V současném globalizovaném světě, propojeném novými technologiemi, je podobná komunikace mezi lidmi žijícími na různých kontinentech prakticky všednodenní. Křesťan se může stát misionářem, aniž by opustil svoje bydliště, aniž by ráno při snídani takovou příležitost očekával. Musí se vyrovnat se skutečností, že hodnoty, které on sám vyznává, jeho víra nejsou obecně směrodatné, nemají a nemohou mít normativní charakter. Přesto na něm spočívá pověření křesťanské misie.

V atmosféře postmoderní nedůvěry v metanarativy (nadpříběhy, velké příběhy), často pro konkrétní jedince nevědomé, přichází křesťanská misie se svým velkým příběhem, což může být vnímáno jako nepatřičné, ba násilné. Na místě pak je otázka, kde bere křesťanství, a také jiná náboženství, která mají univerzalistické tendence, oprávnění přicházet se svou verzí vidění světa, lidského života a posvátného. Jsou křesťané a křesťanské církve stále ještě oprávněny vykonávat misii a evangelizaci? Není tato snaha projevem nadřazenosti plynoucí z nesprávného pochopení křesťanského náboženství jako božího zjevení v osobě Ježíše Krista uprostřed pluralitního světa?

# 1. Křesťanská misie

Velikonoční událost ukřižovaného, pohřbeného a vzkříšeného Krista je ústředním bodem křesťanské víry a zvěstování. Ženy, které přišly k pozůstalým Ježíšovým učedníkům a (ne)vyřídily jim, co se stalo u Ježíšova hrobu (Mt 28,7-10; Mk 16,7-10; Lk 24,9; J 20,17-18), byly prvními misionářkami.

Když se jedenáct učedníků naposledy setkává se Vzkříšeným, dostávají od něj pokyn, aby *šli ke všem národům a získávali mu učedníky, křtili je ve jméno Otce i Syna i Duchu svatého* (Mt 28,18-20, podobně Lk 24,47-48), tzn. měli se rozeběhnout do celého světa a stát se distributory narativu, který byl posléze nazván evangelium. Apoštol Pavel shrnul podstatný obsah evangelia v dopise adresovaném svému spolupracovníkovi Timoteovi, když mu napsal: *Pamatuj na Ježíše Krista vzkříšeného z mrtvých, původem z rodu Davidova; to je moje evangelium.* (2Tm 2,8).

Je zřejmé, že tehdejší distribuce narativu, tj. zvěstování, zapadalo do místního a dobového kontextu. Židovská obec byla pod nucenou římskou okupační správou. Očekávání nějakého, proroky zaslíbeného pomazaného vládce, který zachrání obyvatele Judeje a Galileje od pohanských okupantů, bylo velice intenzivní. Distributoři narativu, tedy zvěstovatelé, se museli vypořádat s rozporem mezi charakterem očekávaného mesiáše a charakterem Mesiáše, který byl jejich teologickou reflexí.

Nový zákon nám podává převyprávěnou zprávu o misijní činnosti rané církve. Je z ní zřetelné, že distribuce evangelia v helénské společnosti musela být prováděna jazykem, kterému rozuměli tehdejší lidé ve svém prostředí. Tím jazykem není míněno pouze to, že si misionář osvojil gramatiku a slovní zásobu místního jazyka nebo dialektu, ale aby promlouval způsobem, který by zohledňoval kulturu, způsob myšlení a místní tradice. Apoštol Pavel na athénském areopágu hovořil nikoliv jazykem judských rabínů, ale mnohem více řečí řeckých filozofů a básníků (Sk 17,18-33).

Křesťanská misie přichází do určitého geografického, kulturního, politického, ekonomického či sociologického kontextu, který je pro ni do velké míry formou, jíž se musí přizpůsobit, aby vůbec mohla komunikovat s potenciálními adresáty.

Na nástup osvícenství a modernistického myšlení v minulých stoletích reagovala církev, která reprezentuje křesťanskou misii různě reflektovanými způsoby. Na jedné straně spektra byla reakce formou liberalizace teologie, na straně druhé reagovala tradicionalisticky či dokonce fundamentalisticky, kdy modernistické myšlení a jeho důsledky odmítala. S krizí modernismu v první polovině 20. století a nástupem postmoderní situace je křesťanská misie na podobné křižovatce jako byla předchozí modernistická křižovatka. Může reagovat odmítavě, konzervativně, podrážděně, nebo může svoje pojetí misie reflektovat. Tato druhá možnost se alespoň mně jeví jako příležitost, jakým se misie může naučit hovořit svým hlasem mezi hlasy jinými.

## **1.1 Vymezení pojmů misie a evangelizace**

Pojmy misie nebo evangelizace se v křesťanských komunitách často používají jako synonyma. Mají význam komunikace křesťanské zvěsti do svého okolí. Význam obou pojmů se však nepřekrývá plně.

### **1.1.1 Evangelizace**

Slovo evangelizace je odvozeno od řeckého substantiva *εὐαγγέλιον* jako činnost hlásání evangelia, poselství dobré zprávy. V úzkém smyslu slova se jedná o svědectví o vzkříšeném Ježíši Kristu a dobrých důsledcích pro člověka, který uvěří předávanému kerygmatu. V širším smyslu se pak jedná o trvalé připomínání evangelia těm, kteří poselství již uvěřili a nechali se na znamení vyznání své víry pokřtít. Evangelizace je v centru náplně misie.

### **1.1.2 Misie**

Latinské substantivum *missiō* znamená jednak poslání, odeslání, propuštění a jednak omilostnění. V kontextu křesťanské společnosti pojem neměl jednoznačný význam. Mohl označovat poslání misionářů na určité území, misionářské aktivity, území, kde se misie konala, misijní společnost, základnu,



kde se misionáři organizovali, nebo místní křesťanský sbor, v němž nebyl ustanoven odpovědný duchovní.

Do 16. století se pojmem misie označoval aspekt trojičního učení, konkrétně, že Bůh Otec poslal Syna, o čemž máme svědectví v evangelijních spisech, a jednak, že Bůh Otec a Syn poslali Ducha svatého, o čemž hovoří některé zmínky v evangeliích a především kniha Skutků apoštolských. Jezuité tímto pojmem označovali šíření křesťanství mezi těmi, kteří nebyli součástí katolické církve, tzn. včetně protestantů. Pojem misie byl úzce spjat s koloniální rozpínavostí západoevropských zemí do světa.<sup>1</sup>

Předpokladem poslání je, že někdo má pravomoc někoho poslat. Taková poslání jsou zaznamenána v kanonických evangeliích (Mt 10,5-15; Mk 6,6b-13; Lk 9,1-6 a 10,1-12), kdy na cestu posílá své následovníky Ježíš. Generální poslání, pověření k misii bylo zmíněno výše (Mt 28,18-20, podobně Lk 24,47-48). S odkazem na výše zmíněná místa Nového zákona se tvrdí, že tím, kdo posílá k naplňování úkolu křesťanského zvěstování, je Bůh<sup>2</sup> – *missio Dei*.

Způsobilá a kompetentní osoba, nebo skupina osob, vyslaná k hlásání evangelia mezi lidmi, kteří ještě neslyšeli a neuvěřili (Ř 10,14), v jejich lokalitách, se nazývá misionář / misionářka. Prakticky toto pověření platí pro celou církev, která pak sama pověřuje lidi, kteří mají kompetenci a důvěru, aby konali misii a evangelizaci.

Samotná misijní činnost je širší než evangelizace. Misii lze chápat jako rozmanité akce a činnosti, jež jsou prostředky evangelizace. Zahrnují péči o ty, kteří pozitivně odpověděli na hláсанou zprávu evangelia, jejich vzdělávání – katechezi, pastorační a nezřídka komunitní a sociální pomoc. V tomto širším významu je možné říci, že misijní činnost v konkrétní lokalitě vykonává místní církevní komunita. Její členy je pak možné považovat za neformální misionáře.

Z výše uvedeného mj. vyplývá, že misie je ohraničená velmi nejasně. Překrývá se s jinými činnostmi církve zmíněnými v předchozím odstavci.

---

<sup>1</sup> Srov. Bosch, 2009, str. 13.

<sup>2</sup> Tamtéž.

V jejich jádru je křesťanské zvěstování. Misie zrcadlí láskyplný živý vztah Boha k člověku, pokud je misie svému pověření věrná.

Dále v textu budu používat slovo misie převážně v širším významu. Pokud to bude nutné, pak i slovo evangelizace.

### 1.1.3 Obsah zvěstování

Pokorný v poznámce ke slovu *εὐαγγέλιον* uvádí, že jeho význam doložený v homérských eposech značí *odměnu za dobrou zprávu*. Od 4. stol. př.n.l. se objevuje ve smyslu *děkovné oběti za dobrou zprávu*, např. o vítězství na bojišti. Ježíšovi stoupenci označili slovem evangelium svědectví o Ježíšově nové přítomnosti, o jeho vyvýšení a vzkříšení.<sup>3</sup>

Evangelista Marek začíná slovy: Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ [υἱοῦ θεοῦ]. Počátek evangelia Ježíše Krista, Syna Božího (Mk 1,1). V centru křesťanského svědectví je sice ukřižování, smrt a vzkříšení Ježíše Krista (2Tm 2,8), ale evangelijní příběh začíná tím, že Bůh vstoupil do lidské reality, do jeho prostoru, do jeho dějin, do jeho kultury nikoliv jako nějaká idea, ale zcela tělesně, tj. *inkarnací*. Bůh se slovem zjevuje konkrétnímu člověku, např. starozákonním prorokům, nebo se nechává poznat v Ježíši z Nazareta. Zjevuje se svobodně z vlastní vůle. Motivem mu je nesobecká láska k člověku jako takovému. Tímto aktem překonal odcizení mezi Ním a člověkem, obnovil vzájemnou pospolitost, odhalil svou dobrou vůli s člověkem.

Příběh Ježíšova působení, i souhrn pašijních událostí, je teologicky reflektován jako vykoupění z otroctví, smazání dluhů, odpuštění hříchů, záchranou před božím soudem a odplatou. Tato reflexe odkazuje k posledním věcem, které jsou pro člověka jednak za hranicí jeho života a jednak za horizontem existence celého stvoření – eschatologický rozměr.

Evangelium má všem posluchačům přinést vědomí toho, že budoucí věk nepřináší hrozbu, odsouzení, ale naději, bezpečí, omilostnění a život v dosud

---

<sup>3</sup> Srov. Pokorný, 2016, str. 28n.

nepoznané kvalitě. Nic z toho však nelze dokázat ani verifikovat, lze tomu pouze věřit.

## 1.2 Stručný historický vývoj modelů misie

Ne všechna náboženství mají v sobě zakódované zamýšlené záměrné šíření mimo svoji prvotní komunitu. V prehistorii bylo náboženství sdílenou hodnotou uzavřených komunit rodin, kmenů nebo státních útvarů. Pro takové komunity mělo náboženství identitární a konstitutivní charakter. Pro křesťanství platí, že se neuzavírá pouze pro skupinu exkluzivních zasvěcenců či přívrženců, ale je, počínaje Ježíšem, otevřené všem lidem. Je ze své podstaty inkluzivní, expanzivní a virulentní.

V této kapitole není možné s ohledem na rozsah práce popsat kompletní historický vývoj modelů křesťanské misie. Pokusím se ve zkratce jen nastínit teologická východiska a některé důležité historické momenty.<sup>4</sup>

### 1.2.1 Misijní model zachycený v Novém Zákoně

Prapočátky misie jsou uvedeny v evangeliích při vyslání nejprve dvanácti učedníků po dvojicích do galilejských vesnic v okolí Nazaretu (Mt 10,5-15; Mk 6,6b-13; Lk 9,1-6), potom vyslání sedmdesáti učedníků opět po dvojicích *do každého města i místa, kam měl Ježíš sám jít* (Lk 10,1-12).

Křesťanská misie má podle vyprávění knihy Skutků apoštolských (Sk 2,1-47) počátek v Jeruzalémě o svátku Letnic. Vzniklá komunita vyznavačů Ježíše jako Mesiáše byla čistě židovská.

Důležitým momentem pro misii směrem ven z židovské komunity byla cesta apoštola Petra do Cesareje (Sk 10). Po jeho návratu mladá církev rozpoznala, že i nežidovské národy *povolal Bůh k pokání, aby dosáhli života!* (Sk 11,18 podobně Sk 14,27). Toto byl misijní obrat ven z židovské komunity.

Misie v nežidovském světě se nezadržitelně vydala do světa spolu s apoštolem Pavlem. Závažným důsledkem Pavlovy misie bylo přednesení

---

<sup>4</sup> Rozdělení jednotlivých historických období následuje podle dělení v knize D. J. Bosche, *Dynamika křesťanské misie*, kapitoly 5-9, 2010.

otázky a její vyřešení, tj. vztahu pohanů k židovskému kultu, zejména k obřízce, k dietním nařízením a dalším detailům plynoucím z Mojžíšova zákona (Sk 15,1-21). Teologicky došlo k významné změně dosavadního chápání izraelského, potažmo židovského náboženství jakožto identitárního, generačně předávaného náboženství, jehož symbolickými prvky byla obřízka u mužů a další závazná náboženská pravidla. Proselytismus byl v židovské komunitě možný, pro nového stoupence židovství to znamenalo úplné přijetí všech náboženských požadavků. Křesťanská komunita rozpoznala, že oslovení lidé nežidovského původu nemusí konvertovat ve dvou krocích, tj. stát se nejprve židy, tj. obřízkou u mužů a následně přijmout křest.

Apoštol Pavel ve svých listech na několika místech vyjadřuje přesvědčení, že v Kristu jsou si lidé rovni, zejména jde-li o původ, sociální postavení nebo gender (Ga 3,28). Tím se jeho *referens* stává jednotícím prvkem, který překračuje rozdíly mezi lidmi. Tím dostává misie univerzální charakter. Pro tehdejší judaismus to byl nový heterogenní prvek, který vedl k úplné roztržce s kristovskou sektou. „Po roce 85 n.l. se musel judaismus zřetelně vymezit nejenom vůči pohanům, ale také vůči církvi.“<sup>5</sup> Došlo k rozchodu s křesťanskou církví tvořenou tehdy převážně vyznavači židovského původu.

### **1.2.2 Misijní model v poapoštolském a patristickém období**

Křesťanské komunity, vzniklé mimo oblasti Judeje a Galileje, byly ve svých lokalitách hlavním nositelem misie. Mladá církev, výrazně menšinová, se musela vyrovnávat jednak s většinovými lokálními náboženstvími a jednak s judaismem, židovskou diasporou. (Sk 14,1-2 a 19-20 nebo 17,1-34). Polemiky s judaismem a judaistickým křídlem v církvi jsou zmíněny např. v listu Galatským.

V kontextu helénské kultury a filozofie muselo křesťanství, a tedy křesťanská misie, vyjádřit svou víru v nových pojmech. „Pojmy, které byly původně typické pro kult císaře, armádu, řecké mysterijní náboženství, divadlo a platónskou

---

<sup>5</sup> Srov. Bosch, 2010, str. 16.

filozofii, se staly postupně běžnými v křesťanské bohoslužbě a učení.“<sup>6</sup> Mnohé dílčí podobnosti křesťanství a pohanských náboženství sice umožňovaly vzájemnou komunikaci a misii, hrozilo však, že se křesťanství zařadí vedle nich jako další z mnoha náboženství v široké řece synkretismu. Musela být zdůrazňována jedinečnost a výjimečnost křesťanského kérygmatu. Tím bylo eschatologické dění, které se odehrávalo nejprve ve starozákonních zaslíbeních a začalo se naplňovat s působením Ježíše z Nazareta; příchodem na svět, velikonočními událostmi a zejména vzkříšením z mrtvých. Toto dění pokračuje v církvi působením Ducha svatého směrem k apokalyptickému horizontu budoucího božího soudu. Každý člověk je spoluúčastníkem tohoto dění.

Misie se prosazovala často navzdory státní perzekuci, nebo možná právě proto, že křesťanství, stále ještě jako *religio illicita* a potenciální politický disent, bylo pronásledováno. Jakkoliv bylo křesťanství populární mezi prostými lidmi s omezeným vzděláním, bylo také úspěšné mezi vyššími společenskými vrstvami.<sup>7</sup> Misie spočívala v každodenním dialogu se všemi společenskými vrstvami.

Franzen uvádí odhady početních růstů křesťanů: v západořímské části říše bylo kolem roku 300 n.l. asi 2 miliony křesťanů, ve východní něco mezi 5 a 6 miliony křesťanů. Křesťanská populace kolem roku 300 tvořila asi 14-15 % menšinu celkové populace římského impéria. Venkovské oblasti zůstávaly převážně pohanské.<sup>8</sup> Perzekuce křesťanů postupně ustala. Církev se stávala nositelkou kultury.

Nepominutelným historickým momentem pro šíření křesťanství bylo vydání „milánského tolerančního programu“ ve formě reskriptu (nikoliv ediktu – výnosu)<sup>9</sup> císařem Konstantinem I. Velikým. Křesťanství se stalo *religio licita*. Program zaváděl toleranci všech náboženství. Císař dal po roce 312

---

<sup>6</sup> Tamtéž.

<sup>7</sup> Srov. Bosch, 2010, str. 17.

<sup>8</sup> Srov. Franzen, 1995, str. 31.

<sup>9</sup> Franzen, 1995, str. 55.

křesťanským biskupům rozsáhlé soudní pravomoci a církve začlenil do státních struktur. Východní části říše vydal pokyn, aby přijala křesťanství. Křesťanské náboženství se mělo stát jednotícím prvkem říše, tzn. politickým nástrojem moci.<sup>10</sup> Ukázalo se, že pro vnitřní dogmatické rozpory uvnitř církve (boží přirozenost, božství Ježíše Krista, vzájemné vztahy božských osob atd.) což nebylo snadné. Jednotlivé frakce církve narušovaly soudržnost říše.

Původní eschatologický důraz dějinného myšlení ustupoval stále silnějším zájmu o metafyzické kategorie, vztahu člověka k transcendentnímu, časného k věčnému, k *protologii* – Kristově preexistenci. Sítil zájem o mystiku, resp. pneumatologii, vnitřní působení Ducha na lidskou duši. Duch svatý byl pravdou, světlem, životem a láskou, ale nebyl vnímán jako hybatel misie směřující do celého světa. Tak tomu bylo zvláště ve východní církvi, kde zaplnila celý prostor. Na řadu přišla ekleziologie, která potlačila jak téma eschatologie, tak pneumatologie.<sup>11</sup> To ovšem neznamená, že by východní církve na misijní aktivity rezignovala úplně.<sup>12</sup>

### 1.2.3 Misijní model ve středověku

Počátek období středověku může být přibližně vymezen papežstvím Řehoře Velikého, expanzí islámu na východě, konec pak dobytím Konstantinopole (1454) a portugalskými a španělskými námořními objevy (kolonialismem).<sup>13</sup>

Na rozdíl od východní inkarnační teologie byla západní latinská církev orientovaná teologickým důrazem na Kristův kříž, jeho zástupnou smrt ve prospěch hříšníků.<sup>14</sup> Zásadní roli sehrálo učení sv. Augustina, které získalo v latinské církvi veliký vliv. Augustin zdůrazňoval mj. Pavlovo učení o ospravedlnění vírou. Hříšný stav člověka je natolik vážný, že jej dokáže změnit pouze Bůh. Podle Augustina byl problém člověka spíše antropologický než teologický, tzn., že pro záchranu člověka je z Boží strany vše vykonáno a na

---

<sup>10</sup> Srov. Franzen, 1995, str. 55n.

<sup>11</sup> Srov. Bosch, 2010, str. 20, 21 a 25.

<sup>12</sup> Bosch, 2010, str. 24 až 36.

<sup>13</sup> Bosch, 2010, str. 37.

<sup>14</sup> Tamtéž.

straně člověka je nezbytné individuální pokání, aby unikl eschatologickému soudu.

Augustinovo učení v díle *De civitate Dei* mělo nemalý účinek na vývoj vztahu mezi církví a státem ve středověku. Světská moc měla být podřízena moci duchovní,<sup>15</sup> což v praxi vedlo k tomu, že skutečnou moc uplatňovala katolická církev, ačkoliv Augustin sám nic takového ve zmíněném díle nezamýšlel; Boží obec neztotožňoval s církví.

Podobně bylo aplikováno Augustinovo řešení otázky donatistů – *compelle intrare* – použitím novozákonního verše Lk 14,23, kterou vyložil jako legitimizaci násilí při nucení heretiků k návratu do církve.<sup>16</sup> Způsobené zlo mělo v konečném důsledku vést k záchraně duší před věčným zatracením. Mělo se za to, že záchrana člověka je možná pouze v církvi – *extra ecclesiam nulla salus*. Druhý život žije tento známý Cypriánův výrok v římsko-katolické církvi v mírnější podobě až do současnosti.

Spojením těchto důrazů vznikl misijní model, který se opíral o politickou moc, která byla často podřízena moci církve. „Misie byla v konečném důsledku založená na božskosti a neměnnosti církve; nakonec klasické katolické stanovisko vnímá misii jako *seberealizaci církve*.“<sup>17</sup> Židé i pohané a později i nekatoličtí křesťané, mohli být ke konverzi nuceni násilím. Tzv. misijní války byly extrémními případy, např. vynucené pokřtění Sasů pod vládou Karla Velikého.<sup>18</sup> Bosch zmiňuje, že aplikace *compelle intrare* je doložena ještě v 16. století, a že zůstalo na pozadí myšlení v některých misijních encyklikách ještě ve 20. století.<sup>19</sup> Je nutné ovšem zdůraznit, že v rámci středověké katolické misie zaznívaly hlasy (František z Assisi,<sup>20</sup> Ramon Lull<sup>21</sup>), které nucení a násilí

---

<sup>15</sup> Bosch, 2010, str. 43.

<sup>16</sup> V pozdějších staletích se Augustinovou aplikací zdůvodňovala nutnost inkvizičních postupů proti kacířům. Říčan, Molnár, 2008, str. 162. Podobně Franzen, 1995, str. 75

<sup>17</sup> Bosch, 2010, str. 41.

<sup>18</sup> Bosch, 2010, str. 47.

<sup>19</sup> Bosch, 2010, str. 59.

<sup>20</sup> Franzen, 1995, str. 148, 155.

<sup>21</sup> Christian History Institute, [2002].

při misii odmítaly. V roce 1622 byla ustanovena papežem Řehořem XV. kongregace *Sacra Congregatio de Propaganda Fide*, podle níž se misie a křesťanství měly odpoutat od (španělského a portugalského) kolonialismu. V misiích mělo vzniknout domorodé duchovenstvo.<sup>22</sup> Misionář se měl přizpůsobit prostředí – jazyku, kultuře, tradicím, způsobu života místních komunit. Konvertité si mohli ponechat všechny zvyklosti, nebyly-li vyloženy pohanské – tzv. *akomodace* (Robert de Nobili). V Indii v 17. století byl tento misijní model s výhradami povolen (Řehoř XV, 1623). Po vleklých sporech však byl roku 1742 zakázán (Benedikt XIV.).

#### 1.2.4 Misijní model v poreformačním období

„*M. Luther* pro 16. století znovuobjevil teologii apoštola Pavla. Těžištěm zvěstování evangelia je spravedlnost z víry podle textu listu Římanům 1,16n, *moc Boží ke spasení pro každého, kdo věří.*“<sup>23</sup>

Misie v reformačním pojetí se od katolické nelišila, pokud šlo o vztah církve a státu. Státní útvary zůstávaly křesťanské, lišily se pouze vyznáním. Podle pozdější zásady *cuius regio, cuius religio*<sup>24</sup> záleželo na vyznání panovníka zda oblast, v níž vládl, byla buď katolická, nebo reformační.

Rozdílly byly teologické. Výchozím bodem byl článek o *ospravedlnění vírou*. Rozhodující není to, co člověk může pro své spasení udělat, ale to, co Bůh již vykonal v Kristu. Člověk není schopný se svou přirozeností cokoli se svou situací udělat. Otázka spásy se individualizovala, víra jednotlivce se stala klíčová pro něj samotného. Věřící jedinec je v přímém vztahu k Bohu bez závislosti na církvi, což ovšem neznamená, že by nepotřeboval společenství věřících. Do centra života církve se dostalo *slovo Písma*.

Reformátoři se naprosto se rozešli s myšlenkou násilného pokřesťanštění.

Podle kritiků se ve dvou stoletích po reformaci v oblasti misie odehrálo jen velmi málo. Důvodem byla v první řadě konsolidace tehdejší reformační církve,

---

<sup>22</sup> Srov. Kubíková, 2001, str. 48-50.

<sup>23</sup> Srov. Bosch, 2010, str. 62.

<sup>24</sup> Vestfálský mír, uzavřený 24. října 1648.



za druhé neměla takové misijní oblasti jako mělo Španělsko nebo Portugalsko ve svých koloniích, za třetí reformační církve bojovaly o vlastní přežití a za čtvrté protestantské země byly v relativní politické izolaci.<sup>25</sup>

Tedy se vedla diskuse, zda je *pověření* Mt 28,19 stále aktuální. Evropa byla prakticky celá křesťanská. Holandský teolog Adrian Saravia traktoval přetrvávající platnost pověření. Jeho názoru oponovali Theodor Beza a Johann Gerhard.<sup>26</sup>

V *reformovaných církvích* měl pro misii klíčový význam Gisbertus Voetius. Jako první rozvinul teologii misie. Formuloval tři záměry misie: *convertio gentilium* (obrácení nevěřících ke Kristu), *plantatio ecclesiae* (doslova výsadba církve) a konečný cílem byla *gloria et manifestatio gratiae divinae* (sláva a zjevení boží milosti).<sup>27</sup> V posledním z cílů se ozývá touha po založení teokratického státu jako reflexe chápání misie a eschatologie kalvinistů.<sup>28</sup> Důsledkem bylo vytlačování a nahrazení původního obyvatelstva.<sup>29</sup>

V polovině 17. století byla anglickými puritány založena vůbec první protestantská misijní společnost. Jejím úkolem bylo finanční zabezpečení misijních aktivit v koloniích v Novém světě.

Začátkem 18. století dostala misie zcela nový impuls v prostředí *pietistického hnutí*. K důrazu na radostnou osobní zkušenost spásy se připojovala „nezbytnost zvěstovat evangelium o vykoupení všem.“<sup>30</sup> Hnutí zavrhlou praxi čistě formálního členství v církvi a povrchní konverzi. Věřící má mít vřelý vztah oddanosti Kristu. Kritickým bodem je, jak posoudit, nakolik je konverze hodnověrná.

Misijní aktivitou přetékající v této době byla obnovená Jednota bratrská (Unitas fratrum) s vůdčí osobností Nicolausem von Zinzendorfem. Misionáři,

---

<sup>25</sup> Srov. Bosch, 2010, str. 67, Kubíková, 2001, str 155.

<sup>26</sup> Bosch, 2010, str. 69.

<sup>27</sup> Bosch, 2010, str. 78.

<sup>28</sup> Srov. Bosch, 2010, str. 81.

<sup>29</sup> Bosch, 2010, str. 79.

<sup>30</sup> Bosch, 2010, str. 74.

dobrovolníci, vyslaní nejprve do Indie a pak dalších zámořských zemí, měli pouze získávat nekřesťany pro víru v Krista. Založení církve nemělo být primárním cílem.

V Německu se po roce 1700 pietistické hnutí (Ziegenbald) snažilo o duchovní obrodu (*Dienst des Seelen*) a zároveň o sociální pomoc (*Dienst des Leibes*) nuzným a zanedbaným lidem.<sup>31</sup> Podobnou misijní aktivitu o více než tři desetiletí později konalo hnutí metodistů v Anglii.<sup>32</sup> Misie dostala silný sociální akcent; v pietistickém proudu např. otevřela otázku otrokářství s požadavkem na jeho zrušení.<sup>33</sup>

Pietismus vnesl do koncepce misie nové důrazy: misijní voluntarismus, oddělení státu od misie, ekumenickou otevřenost.<sup>34</sup>

### 1.2.5 Misijní model v osvícenství a modernismu

Osvícenství odkládající náboženská východiska znamenalo pro misii a teologii zvrát. Rozum, logika a humanismus byly postaveny zejména ve Francii a Anglii za základ lidského uvažování a konání. 19. století znamenalo prudké rozšíření misijních aktivit. Misijní východiska a motivy té doby je podle Bosche téměř nemožné „rozplést a navzájem je izolovat.“<sup>35</sup>

Každý z motivů „působil dvěma opačnými směry.“<sup>36</sup> Racionalismus vedl na škále některé misionáře ke krajnímu liberalismu a jiné až k zarytému fundamentalismu (není míněno hnutí ze začátku 20. století). Oba extrémy měly společnou tendenci „zacházet s národy jiných kultur více jako s objekty, než s bratry a sestrami.“<sup>37</sup> Zaznívala myšlenka, že pokud misie vytvoří vhodné sociální, ekonomické podmínky, bude mít úspěch. Na druhou stranu se také očekávalo, že právě misie přinese sociální pokrok jako nutný důsledek.

---

<sup>31</sup> Srov. Bosch, 2010, str. 76.

<sup>32</sup> Srov. Schneeberger, 1983, str. 42-48

<sup>33</sup> Schneeberger, 1983, str. 47

<sup>34</sup> Srov. Bosch, 2010, str. 77.

<sup>35</sup> Bosch, 2010, str. 105. Autor se snaží jednotlivá východiska a motivy popsat v 9. kapitole, str.83-165.

<sup>36</sup> Bosch, 2010, str. 162.

<sup>37</sup> Bosch, 2010, str. 163.

V některých krajních projevech *sociálního evangelia* se kladl důraz na hmatatelné, prokazatelné a vypočitatelné imanentní úspěchy. Naproti tomu jiní tvrdili, že pouze transcendentní skutečnosti, tj. spása duší, mají v misi smysl.<sup>38</sup>

Na přelomu 19. a 20. století (1885–1914) bylo charakteristickým přesvědčením, že „Západ a západní křesťané mohou vyléčit neduhy celého světa, a to v první řadě prostřednictvím kolonizačního programu a zakládáním církví západního typu ve všech částech světa.“<sup>39</sup> To v podstatě znamenalo inkulturaci.

Důraz na racionální výklad světa otevřel zejména ve 20. století cestu k *sekularizaci*, oddělení náboženské víry od vědění a od etiky.<sup>40</sup> Sekularizace je chápána jako „historický proces, takřka jistě nezvratný, ve kterém se společnost a kultura vymaňují z područí náboženské kontroly a uzavření metafyzických světonázorů.“<sup>41</sup> Původ sekularizace je nutno hledat ve výkladu biblických textů, proto je sekularizace „do určité míry autentickým výsledkem dopadu biblické víry na západní dějiny.“<sup>42</sup> Důsledkem sekularizace je „zrod světa pluralismu a tolerance, ve kterém není už místo pro násilné vnucování určitého světonázoru.“<sup>43</sup>

V posledních třech stoletích dala misie příležitost toleranci všem lidem i spektru jejich přesvědčení. Na druhou stranu si vypěstovala předsudky a pocit nadřazenosti západní civilizace. Zdánlivě neslučitelné charakteristiky jako tolerance a netolerance, relativismus a bigotnost se mohou projevovat ve skupině i u jednotlivců bez rozdílu jejich přesvědčení nebo vyznání.

---

<sup>38</sup> Srov. Bosch, 2010, str. 163.

<sup>39</sup> Bosch, 2010, str. 164.

<sup>40</sup> Srov. Vido, 2011, str. 38.

<sup>41</sup> Vido, 2011, str. 41.

<sup>42</sup> Tamtéž.

<sup>43</sup> Tamtéž.

## 2. O postmodernismu

Téma této bakalářské práce se časově věnuje době, v níž se změnilo paradigma nastolené v době osvícenství, došlo až k modernismu a působení této změny trvá do současnosti. Tato změna je geograficky omezena zhruba na severoamerický a evropský prostor. Změna paradigmatu se v literatuře označuje slovem postmodernismus.

Fenomén změny lze vystopovat zpětně až ke konci 19. století. Tehdy se začal projevovat zejména v architektuře, výtvarném umění, literatuře a vědě jako svého druhu kritická reflexe nenaplněných očekávání a selhání velkých idejí modernismu 19. století. Ač se pohybujeme v určitém dějinném rámci, není míněno konkrétní období.

Slovo *post-Modern* použil Arnold J. Toynbee ve své antologii *A Study of History* (1947) jako označení doby, která následuje po věku „moderním (nebo kdysi moderním), a která je nyní před námi“.<sup>44</sup>

Modernost, etymologicky odvozena od lat. *modus*, je určitý způsob myšlení<sup>45</sup> a podobně tak postmodernost, kdy se mění *modus myšlení*.

Slovo *postmodernismus*, resp. *postmoderní*, pro tento stav užil Jean-François Lyotard (1924-98) ve spisu *Postmoderní situace* (*La condition postmoderne*, 1979). Samo slovo bylo od začátku 70. let běžně používané sociology a kritiky na americkém kontinentě.<sup>46</sup> Označuje se jím stav kultury, která následovala po proměnách „pravidel u vědy, literatury a umění od konce 19. stol.“<sup>47</sup>

Lyotard se pokouší definovat postmodernismus po krajním zjednodušení jako „nedůvěřivost vůči *metanarativním* příběhům“.<sup>48</sup>

---

<sup>44</sup> Toynbee, 1947, str. 43.

<sup>45</sup> Srov. Lyotard, 1993, str. 33.

<sup>46</sup> Lyotard, 1993, str. 97.

<sup>47</sup> Tamtéž.

<sup>48</sup> Tamtéž.

## 2.1 Metanarativ

Metanarativem (též nadpříběhem nebo velkým příběhem) Lyotard označuje narativní koncepce, kterými se nejenom věda snažila legitimizovat svá vlastní pravidla i sebe samu. Osvícenský velký příběh lze formulovat jako *osvobození z nevědomosti a otroctví prostřednictvím vědění, vzdělání, sociální rovnosti*. Osvícenecký člověk se podílí svojí prací na pokroku k „dobrému eticko-politickému účelu, k univerzálnímu míru“.<sup>49</sup> Marxistický příběh je založen na osvobození od vykořisťování a odcizení zespolečenštěním práce (výrobních prostředků) a kapitalistický příběh hovoří o osvobození od chudoby vědeckotechnickým pokrokem a vývojem průmyslu. Cíl všech tří zmíněných příběhů (Lyotard píše, že cíl je nedosažitelný), je nazýván univerzální svoboda a emancipování celého lidstva.<sup>50</sup> V dopise S. Cassinovi píše: „Metanarativní příběhy ... jsou ty, které charakterizují moderní myšlení: postupná emancipace rozumu a svobody, postupná nebo katastrofická emancipace práce ..., obohacení celého lidstva pokrokem kapitalistické vědotechniky, ...“<sup>51</sup> Autor upozorňuje, že „mezi těmito příběhy dochází ke sporu, a je mezi nimi dokonce i zásadní rozpor.“<sup>52</sup>

Lyotard započítává k modernímu myšlení i samotné křesťanství jako spásu tvorstva prostřednictvím konverzí k evangeliu (základního narativu) jako vykupitelském příběhu o Kristu. Vlastně všechna náboženství jsou metanarativem, resp. mají svůj základní metanarativ.

### 2.1.1 Problém legitimizace

Věda, jakožto hledání pravdivých tezí, musí legitimizovat sebe i svá vlastní pravidla – „určitá výpověď musí splňovat takový a takový soubor podmínek, aby byla akceptována jako vědecká“.<sup>53</sup> Je to princip, ne nepodobný zákonodárnému procesu, kde je ustanovený zákonodárský orgán, nebo autokrat, který udává

---

<sup>49</sup> Lyotard, 1993, str. 97.

<sup>50</sup> Srov. Lyotard, 1993, str. 34, podobně str. 73.

<sup>51</sup> Lyotard, 1993, str. 30.

<sup>52</sup> Lyotard, 1993, str. 34.

<sup>53</sup> Lyotard, 1993, str. 105.

pravidla. Pravomoc rozhodnout o tom, co je pravdivé, je závislá na právu rozhodovat o tom, co je spravedlivé.

Jsou to dvě řečové hry, mezi nimiž je vzájemný vztah. První řečovou hrou je věda, druhou je etika nebo politika.<sup>54</sup>

Věda a moc se tedy nutně jeví jako propojené. Lyotard konstatuje, že věda, resp. vědění je podřízené mocenským instancím a tento trend se oproti minulosti prohlubuje.<sup>55</sup>

### 2.1.2 Řečové hry

Rakouský filozof Ludwig Wittgenstein označuje „různé druhy výpovědí, jež se dají rozlišit, jako *řečové hry*“<sup>56</sup> (Spielsprache)<sup>57</sup>. Každá z těchto řečových her je určena svými pravidly, která jim dávají vlastnosti a způsob užití. Pravidla řečových her jsou specifická pro každý jednotlivý obor vědění a nejsou zaměnitelná. Jsou závislá na konsenzu „hráčů“. Bez pravidel hra nefunguje. I drobná modifikace pravidel hru mění.

Věda přichází s pravdivostními tezemi – *denotativními* výpověďmi. Ten, kdo promlouvá, *adresant*, je postaven do pozice vědoucího. Předpokládá se, že hovoří pravdu a svá tvrzení je schopen podepřít důkazy a opačná tvrzení, vztahující se k danému *referens* může vyvrátit. Jeho legitimizace je dána kompetencí. *Adresát* se dostává do pozice toho, kdo výpověď ověřuje a může odepřít svůj souhlas. Adresát je potenciálním adresantem, protože bude formulovat svůj souhlas nebo nesouhlas (verifikace a falzifikace). Role adresanta a adresáta se mohou vzájemně vyměnit. Adresant i adresát musí mít stejnou kompetenci.

Etika nebo politika přicházejí s *preskriptivními* výpověďmi. Ten, kdo promlouvá preskriptivními výpověďmi, tj. žádostmi a prosbami, doporučeními,

---

<sup>54</sup> Srov. Lyotard, 1993, str. 106.

<sup>55</sup> Tamtéž.

<sup>56</sup> Lyotard, 1993, str. 108.

<sup>57</sup> Překladatel záměrně použil tento překlad, aby předešel zmatení nebo splynutí s lingvistickým významem termínu „jazyk“. V předmluvě překladatele, Lyotard, 1993, str. 11.

instrukcemi, povely nebo rozkazy, tedy s tím, jak s danými denotativními výpověďmi naložit, je v takových výpovědích postaven do autoritativní pozice. Jeho legitimizace je dána mocí ať již konsenzem (společenskou volbou), jmenováním jinou vyšší autoritou, nebo primogeniturou. Adresát je postaven do nového kontextu a může se po něm žádat naplnění akce, tj. referens. Každá z takových promluv má rozdílné účinky.

### 2.1.2.1 Princip agonistiky

Každá výpověď je chápána jako určitý „tah“ ve hře. Lyotard využívá metonymii, řeč, řečové tahy jsou pojímány ve smyslu *agonistiky* a sociální vazby jsou výsledky tahů v řečových hrách: mluvit znamená závodění nebo zápasení hráčů – princip agonistiky.<sup>58</sup> Připojuje poznámku, že smyslem jednotlivý tahů nemusí být nutně snaha o vítězství, ale potěšení z vynalézání.

Další princip je doplňkem předchozího. „Společenská vazba tak, jak je přístupna pozorování, je utvářena řečovými tahy.“<sup>59</sup> Tento princip objasňuje na dvou základních sociologických a filozofických modelech moderní společnosti.

1. Společnost jako organický celek, samoregulující systém v pojetí Talcotta Parsonse.<sup>60</sup>
2. Podle druhého modelu společnost nezbytně potřebuje regulaci, neboť společnost je duálně rozdělená (marxistické pojetí).<sup>61</sup>

U obou modelů lze pozorovat ideu, že společnost ke své existenci vyžaduje konsenzus, být *jediným celkem*<sup>62</sup>, sjednocenou totalitou, nebo se jí stát; v případě marxistického modelu prostřednictvím třídního boje. Pokud konsenzus není dobrovolný, musí být vynucen. Oba modely společnosti „patří k myšlení v protikladech“<sup>63</sup>, jež však nepostihuje komplexnost sociálna, které se jeví více než pouze duální.

---

<sup>58</sup> Srov. Lyotard, 1993, str. 108.

<sup>59</sup> Lyotard, 1993, str. 109.

<sup>60</sup> Srov. Lyotard, 1993, str. 110.

<sup>61</sup> Srov. Lyotard, 1993, str. 112.

<sup>62</sup> Lyotard, 1993, str. 111.

<sup>63</sup> Lyotard, 1993, str. 114.

Oba zmíněné modely počítají s jednomyslností, nebo alespoň budoucí loajalitou. Lyotard ji označuje zájmenem „my“ nebo jinde substantivem „lid“. Kdo však tuto loajalitu jednomyslnosti, ono „my“ odmítne, vytváří napětí, jež má „lid“ na základě emancipační tendence pociťovat. Je to napětí mezi partikulárností a univerzálností, mezi sebeurčením a podřízením onomu „my“.

Sociálně je „atomizované“ na partnery řečových her ve smyslu agonistiky, adresanty a adresáty, jejichž stavy se v průběhu řečové hry proměňují. Vazby mezi partnery řečových her vytvářejí vazby podobné síti, kterou Lyotard nazývá „pružná síť řečových her“.<sup>64</sup> Jinými slovy, společnost se od druhé poloviny 20. století proměňuje v rozsáhlou pluralitu řečových her.

### 2.1.3 Legitimizace (meta)narativů

Na příkladu předávání tradice jihoamerického kmene Kašinavů Lyotard ukazuje princip legitimizace narativů.<sup>65</sup> Aktuální vypravěč byl dříve posluchačem, adresátem. Aby se jím mohl stát, musel být příslušníkem kmene, tj. musel dostat jméno. Vypravěč musí být autorizován, aby mohl příběhy vyprávět.

Lyotard poukazuje na paradox získání autority. Vyprávění je autorizováno tím, že vypravěč sám má určitou autoritu. Vypravěč/adresant tuto autoritu získává z vyprávění. „Tím, že věta legitimizuje adresanta, jak ho její svět prezentuje, legitimizuje u adresáta sebe samu. Kašinavský vypravěč čerpá autoritu k vyprávění svých příběhů ze svého jména. Ale jeho jméno je autorizováno jeho příběhy, zejména těmi, které vyprávějí genezi jmen. Tento *circulus vitiosus* je něčím obecně se vyskytujícím.“<sup>66</sup> Legitimizace narativů se ocitá v zacyklení sebepotvrzování.

Opakováním příběhů se společenství ubezpečuje o svém světě.

---

<sup>64</sup> Lyotard, 1993, str. 117.

<sup>65</sup> Srov. Lyotard, 1993, str. 39-40

<sup>66</sup> Lyotard, 1993, str. 40.



Adresáti narativu tím, že přitakávají adresantovu referens, tedy přiřknou mu autoritativní hodnotu, vyprávění jednak legitimizují a jednak se sami připojují k autoritě adresáta a jeho referens.

Narativní autorizace má identitární charakter na straně jedné, a na straně druhé se implicitně vymezuje vůči heterogenním prvkům stojícím mimo identitu komunity adresantů, adresátů a jejich referens.

### 2.1.4 Krize legitimizace prostřednictvím metanarativů

Problém legitimizace vědy je v tom, že pravidla nemohou být stanovena jinak než uvnitř vědeckého dialogu. Jak bylo zmíněno výše, důkazem správnosti výpovědi je, že se partneři vědeckého dialogu uvnitř komunity shodli, tj. došli ke konsensu. Jakým způsobem však přenést tento konsenzus do společnosti, která nemá stejnou kompetenci?

Moderní věda v rámci metadiskursu, tj. diskursu o jejích vlastních pravidlech, postupech, přistoupila k využívání metanarativů. Lyotard říká, že „věda je od původu s vyprávěním v konfliktu. Když je poměřuje svými vlastními kritérii, většina z vyprávěných příběhů se jeví jako bajky.“<sup>67</sup> Jsou to rozdílné řečové hry.

Metanarativy modernismu odpovídají na otázku: K čemu je to dobré? „Velké příběhy, které vyžaduje, jsou příběhy emancipační, nejsou to mýty. Plní tak stejně jako mýty funkci legitimizační, legitimizují instituce a formy společenské a politické praxe, zákony, etiky, způsoby myšlení a symboliky.“<sup>68</sup> Jádrem legitimizace se nenachází v nějakém původním mýtickém činu, ale v odkazu do budoucnosti, která má být naplněna, tj. k *Ideji* – svobody, sociální spravedlnosti, odstranění chudoby efektivním rozdělením bohatství apod. Protože je Idea univerzální, má také legitimizující charakter. Modernistická myšlenka nabývá svojí orientací na budoucnost formu projektu.

Lyotard v dopise Samuelu Cassinovi píše, že „moderní projekt (projekt realizace univerzálnosti) nebyl opuštěn, zapomenut, nýbrž zničen, *likvidován*. Bylo tu více způsobů zničení, více jmen, která jsou jeho symboly. Jako vzorové

---

<sup>67</sup> Lyotard, 1993, str. 97.

<sup>68</sup> Lyotard, 1993, str. 52.

jméno pro tragické „nedokončení“ modernosti může sloužit slovo *Osvětim*.<sup>69</sup> Tento zločin, pokračuje autor, fyzicky likvidoval „moderního nositele suverenity: celý jeden lid.“<sup>70</sup> Legitimující modernistický metanarativ o emancipaci člověka, rozumu a pokroku byl zrazen a zneužit.

„Každý z emancipačních příběhů, ... byl v průběhu posledních padesáti let takřikajíc zpochybněn ve svém principu.“<sup>71</sup> To se týká jak společensko-vědních tak i náboženských metanarativů, v našem prostředí zejména křesťanství jakožto převažujícího náboženství.

Metanarativy tím, že nedocházejí k původně předpokládanému konsenzu, ztrácejí svou legitimizaci, věrohodnost a jsou nahrazovány pluralitou řečových her, tj. diskurzem partikulárních narativů. Zde začíná myšlení postmoderní doby.

## 2.2 Reflexe

Modernismus měl v sobě naprogramovaný rozpad vlastního metanarativu. V průběhu posledních dvou století se lidstvo naučilo přát si rozšíření náboženských a politických svobod, věd, umění i techniky. Pokrok, který legitimizuje všechna ta přání, legitimizoval nejen tato přání, ale také jejich požadování i naplňování. Pokrok měl osvobodit lidstvo od despotismu, nevědomosti, barbarství, pověřivosti a bídy. Modely (zmíněné v kap. 2.1.2.1 Princip agonistiky), kterými se tato Idea emancipace člověka měla naplňovat, počítaly s jednomyslností. Emancipace člověka v nich znamená emancipaci kolektivní člověka, onoho „my“, v marxismu nazývaného „pracující lid“. Emancipace individuálního člověka však nemůže být plně postavena pod emancipaci kolektivního člověka. Znamenalo by to popření svébytné individuality člověka tak, jak se to stalo v obou totalitách dvacátého století. Pokud se modernismus v něčem naplnil, pak tedy emancipací jednotlivce, když opustil totalizující ideu jednomyslnosti a transformoval se do postmoderní plurality.

---

<sup>69</sup> Lyotard, 1993, str. 29.

<sup>70</sup> Lyotard, 1993, str. 30.

<sup>71</sup> Lyotard, 1993, str. 37.

### 3. Náboženství v postmoderně

Křesťanská misie se ze své podstaty setkává s vyznavači jiných náboženství od samého počátku. Je to v zásadě dialog, který je jeho základem. Křesťanský misionář, kromě toho, že stojí před nutností hovořit stejným jazykem jako jeho protějšek, se musí vyrovnat se způsobem, jakým on přemýšlí, tradicemi a kulturou, které ho v dané době ovlivňují. Křesťanský misionář bezpodmínečně vstupuje do mezináboženského dialogu.

S jinými náboženstvími se člověk setkává takřka na každém kroku. Není to už jen zkušenost cestovatelů do exotických zemí, učenců zkoumajících život tamtéž. Každý si může přečíst populárně naučné texty o jiných náboženstvích, překlady svatých textů. Jsou k dostání v knihkupectvích i na internetu. I televize umožňuje prozkoumat hloubku a krásu jiných náboženských cest. Poznávání jiných náboženství není jen věcí intelektuálů na univerzitách, je to každodenní zkušenost lidí v jejich zaměstnáních, setkávání sousedů v jejich bydlišti, společné setkání přátel v kavárně nebo i v manželských postelích.<sup>72</sup>

Definice náboženství je problematická.<sup>73</sup> Hošek píše, že „definice je násilný převod jiného na stejné“.<sup>74</sup> Je to v podstatě snaha o zařazení rozdílného do jedné kategorie. Definice v sobě nese převod jedné řečové hry do druhé. Nutně pomíjí pravidla původní řečové hry a nahrazuje je svými pravidly řečové hry.

Do dialogu s jinými náboženstvími misionář vstupuje z různých pozic pochopení svého vlastního náboženství – paradigmat.

---

<sup>72</sup> Srov. Knitter, 2002, str. 5, 6.

<sup>73</sup> O. Ivan Štampach používá tuto definici: Náboženství je vztah člověka k numinózní transcendenci. (Náboženství v dialogu, kap. 3.3, str.30) V této práci se záměrně vyhýbám nesnadné definici toho, co je náboženství. Domnívám se totiž, že je mimo rámec tématu práce. Řada religionistů rezignovala na snahu o definici náboženství.

<sup>74</sup> Hošek, 2005, str. 17.

### 3.1 Stručný přehled paradigmat mezináboženského dialogu

Z hlediska teologie náboženství musí misionář pohlédnout na svá vlastní východiska. Jaké perspektivy, paradigmat zaujímá křesťanství ve vztahu k jiným náboženstvím? Protože ani v postmoderní situaci nepřestávají tradiční paradigmat platit, lidé je myšlenkově jen tak neopouštějí, jsou součástí plurality řečových her, je nutné o nich stručně pojednat.

Jsou zde vážné otázky: „Do jaké míry máme o současných mimokřesťanských náboženstvích smýšlet v intencích a polemických tezí biblických autorů? Smíme či musíme vidět v mimokřesťanských tradicích pouze prázdné modlářství, otročení bezmocným mocnostem, uctívání démonů? Je to adekvátní teologicky? A především: je to adekvátní eticky?“<sup>75</sup>

#### 3.1.1 Exkluzivismus

Exkluzivismu trvá na výlučnosti, jedinečnosti a univerzálním dosahu a významu vlastní tradice. Dnes se pro něj prosazuje méně zatížený pojem *partikularismus*.<sup>76</sup> V církvi je to nejobvyklejší pojetí po naprostou většinu křesťanských dějin. Exkluzivismus myšlenkově vychází z exegeze Písma tak, jak mu rozuměly a rozumí generace věřících. Starozákonní texty jsou vykládány tak, že izraelský lid je téměř výlučným účastníkem na straně jedné a na straně druhé je Bůh Hospodin původcem spásonosného dění.

Dialektika partikularity a univerzality, jedinečného spasitelného dění, vystupuje ještě více na povrch v textech Nového zákona. Shrnující je text: „(Bůh) chce, aby všichni lidé došli spásy a poznali pravdu. Je totiž jeden Bůh a jeden prostředník mezi Bohem a lidmi, člověk Kristus Ježíš.“ (1Tm 2,3-5)

„Na jedné straně Bůh zahrnuje do své univerzální spásné vůle všechny lidi, na druhé straně musejí (všichni!) projít uzounkým hrdlem láhve jednoho jediného prostředníka. V Novém zákoně tedy najdeme výroky potvrzující výlučnost a jedinečnost Ježíše Krista a jeho nezbytnost ke spáse (které navazují

---

<sup>75</sup> Hošek, 2005, str. 37.

<sup>76</sup> Knitter, 2002, str. 17, autor uvádí označení *Replacement model*, „*Only one True Religion*“.

na starozákonní učení o výlučnosti a jedinečnosti Božího zjevení Izraeli), na druhé straně nacházíme v Novém zákoně učení o Boží svrchované péči a prozřetelnosti, která zahrnuje všechny (toto učení navazuje na starozákonní výroky o nezpochybnitelném místě pohanů v Božím plánu).<sup>77</sup>

Vědomí jedinečnosti Ježíše Krista pro spasení všech lidí je pak hybnou silou při distribuci zprávy o spasitelském Božím činu prostřednictvím Ježíše Krista. Její znalost, prostředkovaná církví, se jeví jako nezbytná pro každého člověka, aby jí mohl uvěřit. Zde nabývá partikularismus formu eklesiocentrismu. „Eklesiocentrismus trvá na tom, že spása a její šíření jsou bytostně spojeny s církví.“<sup>78</sup> Nejde přitom o členství v některé z církví, ale o přijetí evangelia, jež církev, misie, přináší. Dialektické napětí partikulárního a univerzálního je rámcem celé křesťanské misie od jejího počátku.

Exkluzivistický koncept obsahuje zásadní slabinu, tzv. soteriologickou skepsi. Je-li evangelium zprávou o Boží neomezené a nepodmíněné lásce ke všemu tvorstvu, jak může být podmíněna slyšením a uvěřením evangelijní zprávy jejími příjemci, když absolutní většina potenciálních příjemců o ní nemohla nikdy slyšet? Pro ně by bylo lepší se nenarodit, neboť takto podléhají Božímu soudu a věčnému trestu. Neomezují tato teze v restriktivní formě Boží svrchovanou svobodu ve věci spásy? „*Smiluji se však, nad kým se smiluji, a slituji se, nad kým se slituji.*“ (Ex 33,19 a Ř 9,15)

Jak se to jeví z hlediska etiky? Na jiná náboženství se pohlíží velmi skepticky. Jsou v duchu starozákonních i novozákonních výroků považována za lidské myšlenkové konstrukce s transcendentálním přesahem. Biblickým jazykem na ně pohlíží jako na modlářství.

Vážnou slabinou je totalizující křesťanské pojetí pravdy, odmítnutí pravd mimokřesťanských náboženství. Heim k tomu poznamenává: „západní idea pravdy, vyplývající z křesťanství, je kořenem bezpočtu zla, protože předpoklad

---

<sup>77</sup> Hošek, 2005, str 30.

<sup>78</sup> Hošek, 2005, str. 66 Tradiční tezi „mimo církev není spásy“ tedy někteří exkluzivisté modifikují na „mimo Krista není spásy“, případně na „mimo Evangelium není spásy“.

vlastnění pravdy vede k netoleranci a agresii.<sup>79</sup> V historii bylo nemálo případů násilných konverzí. Násilný ani manipulativní zásah do svobody náboženského vyznání každého jednotlivého člověka nelze omlouvat žádným způsobem.

Misijní modely s exkluzivistickým pojetím a jejich historický vývoj jsou popsány v kapitole 1.2.

### 3.1.2 Inkluzivismus

Exkluzivismus je možné zařadit do premoderního způsobu myšlení. Inkluzivní<sup>80</sup> nahlížení lze nazvat modernistickým. Dle Rahnera se Bůh chtěl lidstvu dát poznat mnoha způsoby: „Nekřesťanská náboženství mohou být pozitivním prostředkem k získání správného vztahu k Bohu, a tedy k dosažení spásy, což je prostředek, který je proto pozitivně zahrnut v Božím plánu spásy. Pozitivní Boží vůle! Rahnerův teologický argument ve skutečnosti stanoví nejen možnost, ale také pravděpodobnost, že Bůh mluví jinými jazyky než *křesťanskými*“.<sup>81</sup> Pro Rahnera ovšem zůstává Ježíš centrálním bodem spásení: „Ježíš není účinnou příčinou spásy; je spíše jeho poslední příčinou.“<sup>82</sup> Čímž má být řečeno, že prostřednictvím Ježíše je spása dokončena. Smíření skrze Krista je nezbytné pro lidstvo jako celek. Individuální smíření nehraje takovou roli. „Je nezbytné ontologicky (muselo se to stát), nikoli však epistemologicky (ne vždy to muselo být vědomě přijato). Člověk může podle inkluzivismu participovat na spáse (resp. *být v Kristu* – odmítnutí eklesiocentrického pojetí), aniž by o tom věděl.“<sup>83</sup> Podle některých zastánců inkluzivistického paradigmatu se individuální smíření (spásení) může odehrávat bez lidského přičinění působením Ducha svatého, který „vane, kam chce“ (J 3,8). Jak se smíření děje zůstává otevřené. Poukazuje se na ne zcela jasné místo z 1Pt 4,6 nebo na zmínku

---

<sup>79</sup> srov. Heim, *Is the Christ the Only Way?*, str. 37.

<sup>80</sup> Knitter, 2002, str. 61, autor to nazývá *Fulfillment model* „*The One Fulfills the Many*“.

<sup>81</sup> Knitter, 2002, str. 71.

<sup>82</sup> Knitter, 2002, str. 72.

<sup>83</sup> Hošek, 2005, str. 76.

o Kristově sestupu do pekel v Apostoliku jako evangelizaci *post mortem*, nebo se nechávají pohané v Božích rukou či v různých pojetí eschatologických údělů.

Exegeticky má tento model velmi mělké kořeny. Písmo vlastně nikde explicitně spasení lidí, ne vlastní vinou nevěřících v Krista, neřeší. Proto zde musí nastoupit jistá teologická extrapolace ve snaze dohlédnout o kousek dál za horizont.<sup>84</sup> Ačkoliv je inkluzivismus k jiným náboženstvím zdvořilejší a mnohem vstřícnější než partikularismus, zůstává z postmoderního hlediska jen trochu mírnější totalitou podřizující jiné heterogenní (náboženské) narativy svému metanarativu.

V tomto modelu zaujímá křesťanská misie vůči jiným náboženstvím z etického hlediska nadřazenou, ba přezíravou roli, ačkoliv netrvá na vědomém vyznání víry jednotlivce. Adresát není se svým náboženstvím brán vážně, není rovným partnerem dialogu, ale je misionářem jaksí kolonizován. Misionář je ten, který ví víc a vidí dál, který má jinověrce vyvést z mlhy, umožnit jim vidět jasněji. Je to svým způsobem elitářský přístup.

Dle Rahnera „již pohan nemusí být zachraňován. Pravděpodobně už to není „pohan“! Účelem církve není zachránit lidi a postavit je na zcela nové cesty (i když to někdy bude nutné); jde spíše o odstranění mlhy a umožnění lidem vidět jasněji a bezpečněji se pohybovat. Při sdílení svého evangelia křesťané pracují s lidmi, nejen *pro* ně, aby jim pomohli plněji si uvědomit, a tím více se angažovat v tom, čím ve skutečnosti jsou: Boží děti, které jsou povolány žít ve svém vlastním životě láskou a spravedlností viděnou v Ježíši.“<sup>85</sup>

### 3.1.3 Pluralismus

O rovné počáteční podmínky se v dialogu s jinými náboženstvími snaží *pluralitní model*. Křesťanská snaha o následování Ježíšova evangelia se projevuje mj. uplatňováním přikázání lásky a respektem k partnerům dialogu,

---

<sup>84</sup> srov. Hošek, 2005, str. 89n.

<sup>85</sup> Knitter, 2002, str. 74.

kteří jsou jiného náboženství. Knitter to vyjadřuje následovně: „Když se křesťané dívají na široké pole jiných náboženských tradic, to, co vidí, není jen rozmanitost, ale vidí potenciální partnery dialogu. Chtějí podporovat nejen mnohost a identitu jiných náboženství, ale také zejména konverzaci mezi nimi. Proto ho nazýváme *model vzájemnosti*, raději než jeho často daný (a zavádějící) název, model pluralitní.“<sup>86</sup>

Premisou je, že všechny náboženské tradice jsou dobově a kulturně podmíněná vyjádření lidské religiozity. Mají-li si být partneři dialogu rovní, je nutné považovat i jejich náboženské tradice za stejně hodnotné. Křesťanský zástupce dialogu by měl odpovědět na otázku, „proč by křesťanský spasitel měl být univerzálním Spasitelem?“<sup>87</sup> Odpověď nenalezne v exegezi biblických textů. Musí se pokusit o nadhled nade všemi tradicemi, tedy i nad tou, jíž reprezentuje. K nadhledu si teologové vystavěli *tři mosty*:

1. Filozoficko-historický most. Historickým omezení všech náboženství a filozofické možnosti (nebo pravděpodobnosti), že za nimi a uvnitř všech je jedna božská realita. Žádná náboženská tradice nemá privilegovaný přístup k pravdě a nemá konečné a dokonalé poznání.
2. Nábožensko-mystický most. Božské je mnohem více, než co dokáže vyjádřit jakákoliv tradice. Je to niterná mystická zkušenost, která předchází reflexi a verbalizaci, a která se vztahuje k transcendentnímu.<sup>88</sup>
3. Eticko-praktický most. Vědomí utrpení postihující lidstvo a Zemi je přítomno ve všech tradicích a kulturách. Ve všech náboženstvích lze nalézt snahu o *soteriologickou* transformaci jednotlivců i společnosti, „o individuální i kolektivní praktickou proměnu, tj. osvobození-vykoupení-záchranu, o překonání odcizení vůči sobě samému, vůči druhým lidem, vůči přírodě, vůči poslednímu Základu a Zdroji bytí.“<sup>89</sup> Všechna náboženství

---

<sup>86</sup> Knitter, 2002, str. 110.

<sup>87</sup> Hošek, 2005, str. 91n.

<sup>88</sup> Srov. Hošek, 2005, str. 92.

<sup>89</sup> Hošek, 2005, str. 94.



konvergují k nějaké formě eschatologické nápravy, pro níž mají svá jména i představy.

Smyslem je nalézt nějakou společnou podstatu náboženství, jež jsou chápána jako partikulární výpovědi o skutečnostech, jež člověka přesahují. Různá náboženství pro to využívají různé jazykové prostředky.

Pluralitní pohled se zprvu jeví jako postmoderní. Zásadním problémem z postmoderního hlediska je skutečnost, řečeno s trochou nadsázky, že jenom pluralisté mohou vyslovit o náboženstvích překlenující metanarativ, který má vést ke konsenzu, totiž že každé náboženství je stezkou, která vede po úbočích téže hory. Je to konsenzus příznačný pro modernistické myšlení. Všem účastníkům dialogu vnucuje shodu názorů za cenu redukce svých náboženských specifik, aby se vyhnuli sporným tématům, která mohou být pro partnery dialogu zásadní překážkou. Pro křesťanského misionáře představuje nový pohled na Ježíše jako *skutečného Spasitele, ale nikoli jediného Spasitele* spíše zlom a rozchod s křesťanskou tradicí, než její obnovu. Může tento pohled udržet křesťanskou spiritualitu? A může si udržovat praxi následování Ježíše – proroka? Snaha o vyřešení těchto otázek vede do slepých uliček. Nelze hlásat Ježíše a oddělovat jej od Krista.<sup>90</sup>

Jestliže je výše položena otázka, zda má misie v případě inkluzivismu vůbec nějaké (etické) oprávnění, tím spíše se musíme ptát, zda má opodstatnění v modelu pluralismu. Heim odpovídá: „Pokud jsou všechny víry odrůdami stejné věci, nemá obrácení (konverze) smysl. Proč se měnit?“ A hned dodává, „proč se znepokojovat konverzí? Pokud jsou všechny víry (faiths) vyjádřením stejné reality, pak musí být jedním z těchto výrazů také křesťanská víra se svými dráždivými představami o pravdě.“<sup>91</sup> Tím ještě nedává křesťanské misii oprávnění. On sám vidí její opodstatnění v nabídce možnosti volby; umožnit individuálnímu životu eventualitu změny, dát prostor osobní svobodě. Smyslem misie v kontextu modelu vzájemnosti je sdělení o dobré Boží vůli k člověku. Nic

---

<sup>90</sup> Srov. Knitter, 2002, str. 164-169.

<sup>91</sup> Heim, 1985, str. 46.

víc, nic méně. Zamlčení nebo nesdílení křesťanské naděje a její uzavření do křesťanské komunity by podle Heima bylo elitářstvím.<sup>92</sup>

### **3.2 Postmoderní situace vyžaduje jiné paradigma.**

Premoderní společnost byla sjednocována křesťanstvím jako univerzálním principem. Odtud pramení exkluzivistické sebepochopení. V modernismu, který si uvědomuje pluralitu náboženských tradic, se schylovalo k jejich konfliktu. Inkluzivistické pojetí je snahou o jakési uznání legitimacy těchto tradic, ovšem při nadřazení jednotícího principu křesťanství nad ostatní. Toto stanovisko se ukázalo jako neudržitelné. Dalším pokusem o řešení je pluralistický model, který předpokládá, že existuje nějaký společný jmenovatel, konsenzus mezi náboženskými tradicemi, a tento konsenzus se logicky musí stát jednotícím principem (metanarativem) pro všechno lidstvo v rozmanitosti jejich náboženství. Jak bylo zmíněno výše, tento předpoklad se ukazuje jako neuskutečnitelný, protože jeho důsledkem je totalizující zastřešující metanarativ postavený jako klenba nade všechny náboženské tradice.

Vědomí mnoha slabin výše zmíněných modelů mezináboženského dialogu vedlo k dalšímu promýšlení otázky: „Kudy dál?“ Řešení vyrůstá z půdy postmodernismu a jeho skepse vůči racionalitě modernismu – na všechny otázky neexistují pouze racionální, jednotící a závazné odpovědi.

#### **3.2.1 Post-pluralismus**

Post-pluralismus (p-p model) uznává kritiku exkluzivismu v otázce teodiceje, ale zároveň odmítá inkluzivistické a pluralistické řešení založené na rozvolnění vazby mezi jazykem a zkušeností.<sup>93</sup>

Náboženské tradice světa se opravdu liší a my musíme tyto rozdíly akceptovat. To je stručné shrnutí tohoto modelu, který je odrazem postmoderní doby.

---

<sup>92</sup> Srov. Heim, 1985, str. 47n.

<sup>93</sup> Srov. Hošek, 2005, str. 106.

*Postmodernismus* je dle Knittera marné definovat pozitivně, ovšem je možné jej snadno popsát negativně, totiž vymezením se vůči předchozím obdobím a jejich způsobu myšlení. V popisu postmoderní situace, v jejích významných rysech, se Knitter shoduje s Lyotardem. Postmodernismus je reakcí na optimistické smýšlení osvícenství domnívající se, že rozumem přivede lidstvo k pokroku. Vykořisťující kolonialismus, hrůzy dvou světových válek jsou nevyvratitelným argumentem pro tvrzení postmodernistů, že osvícenství a moderní svět nefungují.<sup>94</sup> Přeceňování rozumu, analyzování čistých faktů, normativnost vědy a její autorita, vyloučení mýticko-mystických pohledů na svět a pátrání po univerzálních pravdách jsou ve skutečnosti omezující léčky, které redukuje poznání. Zvláště hledání univerzálních a všeobjímajících definic je podle postmodernistů nebezpečné. Diverzita kultur a tradic je principem lidství – rozdílnost je životodárná. *Dominance rozmanitosti* je centrální pilíř postmodernismu.<sup>95</sup> Jednotu tvoří rozmanitost; různé věci spolu mohou souviset, být spolu propojeny, ale nikdy neztratí svou jedinečnost. To platí i o pravdě. Pravda je vždy pravda. Je to „soulad mezi vnější skutečností a jejím poznáním v inter-subjektivně probíhajícím znakovém diskurzu. Pravda je vztah myšlení ke skutečnosti, nebo lépe konkrétní kvalita a zároveň norma tohoto vztahu, která je zakotvena mimo něj a zároveň se s ním projevuje (jak věděl Platón). Je to veličina, k jejíž plnosti se můžeme jen blížit, na níž se však prakticky i teoreticky orientujeme a počítáme s ní pro běžnou praxi i teoretickou reflexi jako s cílem, ke kterému směřujeme.“<sup>96</sup> Subjektivní stránka rozlišování skutečnosti, „rozlišení interního a externího činíme ze své interní perspektivy,“<sup>97</sup> je důvodem, že pravda na sebe bere různé podoby do té míry, že již není jedna, ale je jí mnoho. Pravda je množné číslo, nikoli jednotné. Existuje-li jedna absolutní pravda, my nejsme nyní schopni se to dozvědět.

---

<sup>94</sup> Srov. Knitter, 2002, str. 174.

<sup>95</sup> Knitter, 2002, str. 175, the dominance of diversity.

<sup>96</sup> Gallus, 2020, str.56.

<sup>97</sup> Tamtéž.

Na jakoukoliv zkušenost nahlížíme z mnoha obvyklých hledisek (Niels Bohr). To je důvodem, proč podle Ludwiga Boltzmannova „nemůžeme vyslovit jediné prohlášení, které by bylo čistým faktem zkušenosti.“<sup>98</sup> Každá „univerzální“ pravda je univerzální pouze z konkrétního hlediska.

Díky našim kulturně podmíněným hlediskům mohou postmodernisté říkat, že rozum je v různých kulturách chápán velmi odlišně. V některých kulturách není rozum primárním nástrojem k pochopení našeho světa. Představitost nebo pocity mohou být hodnoceny ještě výše. Lidé se velmi často rozhodují nikoliv na základě racionálních úvah a analýz, ale podle svých pocitů, intuice a dalších iracionálních pochodů.

Knitter shrnuje mínění George Lindbecka.<sup>99</sup> Ten odmítá, že by různá náboženství měla společný prazáklad, který by byl vyjadřován různými jazyky a symboly. Jazyk nenásleduje (náboženskou) zkušenost, ale předchází zkušenosti. „Na náboženství lze pohlížet jako na jakýsi kulturní a/nebo jazykový rámec nebo médium, které formuje celý život a myšlení.“ Bez verbálního vyjádření náboženství by nebylo náboženské cítění ani zkušenost. Náš kulturně-náboženský jazyk vytváří svět, v němž žijeme. Umožňuje nám porozumět mu a domestikovat jej. Důsledkem je, že postliberální křesťané naznačují, že neexistuje nic, co by mohlo být prohlášeno za společné pro všechna náboženství. Lindbeck dokonce říká, že neexistuje vnitřní zkušenost s Bohem, která by byla společná všem lidem a všem náboženstvím – každé náboženství má jinou zkušenost. Nelze, podle něj, přeložit jeden *náboženský jazyk* do jiného. „Lindbeck a další postliberální křesťané trvají na nedostatku společných základů a na nemožnosti jednoho náboženství skutečně porozumět a soudit druhé ne proto, že by chtěli stavět zdi mezi náboženstvími, ale proto, že si chtějí zachovat

---

<sup>98</sup> Srov. Knitter, 2002, str. 175.

<sup>99</sup> srov. Knitter, 2002, str. 179nn, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*, z roku 1984.

čest a chránit skutečné rozdíly mezi vírami.“<sup>100</sup> V tomto ohledu stojí model přijetí (p-p model) na podobném základu jako *exkluzivistický*.

Pro komunikaci mezi náboženstvími Lindbeck používá metaforu oploceného dvorku – „dobrý plot dělá dobré sousedy“.<sup>101</sup> Necht' spolu sousedé hovoří přes plot, aniž by se pokoušeli vstoupit na pozemek toho druhého, aby nacházeli to, co by mohli mít společné. Zde vyvstává naléhavé otázka, zda je za takových okolností misie vůbec možná?<sup>102</sup> Misionář by měl, obrazně řečeno, zůstat na svém pozemku a svému sousedovi ukazovat, jaké je jeho náboženství, tj. *nezůstat skrytým městem ležícím na hoře* (Mt 5,14). To platí za předpokladu, že zaujme sousedovu pozornost. Na sousedovi pak je, jak reaguje, co si o svém křesťanském sousedovi a jeho počínání myslí a co při tom objeví a jestli se vůbec zeptá. Křesťanský soused však musí počítat s tím, že v této komunikaci bude sám nějakým způsobem ovlivněn; něco se může přiučit, něco ze svých postojů bude muset revidovat. Plot, přes nějž spolu sousedé hovoří, je oba definuje, ale ne zcela omezuje a izoluje.

Křesťané jsou na svém dvorku, pokud mají na své straně plotu napsaná slova *solus Christus*. To je základním křesťanským přesvědčením – cíle života je dosaženo pouze milostí Ježíše Krista. Teologové p-p chtějí jednak zachovat své přesvědčení, ale zároveň nechtějí jiná náboženství odepsat. Katolík DiNoia o jiných náboženstvích říká, že mohou být důležitým a překvapivým přítokem, který napájí kanál, který vede ke spáse a sjednocení s Bohem. Mohou nabízet „velmi důležité pravdy a skutečnosti, o nichž křesťanství zatím nic neví a kterými by se dalo velmi obohatit.“<sup>103</sup> Smyslem misie by pak bylo poskytovat podporu. Židé by se stali lepšími židy, muslimové lepšími muslimy, buddhisté lepšími buddhisty atd.

---

<sup>100</sup> Knitter, 2002, str. 183.

<sup>101</sup> Knitter, 2002, str. 184.

<sup>102</sup> Na otázku po možnosti misie v p-p modelu, se pokouší odpovědět kapitola 4.

<sup>103</sup> Knitter, 2002, str. 189

V řešení otázky *solus Christus* ve vztahu k jiným náboženstvím bývají teologové velmi blízko k *inkluzivnímu modelu*, nebo jej reinterpretojí. Například Lindbeck: „Poslední kostka je vržena za náš prostor a čas.“ Můžeme doufat, že v okamžiku smrti, „když člověk ztratí své kořeny v tomto světě a přejde do nevýslovné transcendence, která převyšuje všechna slova, obrazy a myšlenky,“ všichni nekřesťané obdrží „explicitní nabídku vykoupení“ v Kristu. ... „Musíme věřit a doufat, i když nemůžeme vědět, že v tomto strašlivém, ale úžasném konci a vyvrcholení života nebude nikdo ztracen.“<sup>104</sup>

Heim potvrzuje, že náboženství mají různé jazyky, protože jsou od základu odlišná. Překvapivé pak je jeho řešení otázky *solus Christus*. Společenství s Bohem, věčná blaženost, Nirvána jsou rozdílné, ba stojí v protikladu, pokud si myslíme, že jedno, druhé či třetí musí být jediným údělem všech lidí. Ačkoliv lidé různých náboženství předpokládají, že to, co vyznávají, má univerzální dosah pro všechny. Heim říká, že docházejí ke svým cílům, které jsou prostě různé pro různá náboženství.<sup>105</sup> Vlastně opouští dialektiku partikularity a univerzality. Neexistuje žádný „jediný osud pro všechny lidské bytosti“.<sup>106</sup> Proto slovo *spasení* používá v plurálu (*Salvations*)<sup>107</sup>. Aby se vyhnul tomu, že zapadne do závějí partikularismu, inkluzivismu nebo pluralismu, navrhuje tři možnosti. 1) Existuje jedno eschatologické Poslední, které buď vylučuje, nebo nahrazuje ostatní náboženství. 2) Existuje jedno eschatologické Poslední, jehož částčky lze nalézt v cílech všech náboženství. 3) Posledních je mnoho, jako je mnoho náboženství. Tato možnost je nejdráždivější. Heim se vyhýbá zaujetí konkrétního stanoviska, což je v souladu s postmoderním myšlením, které se obloukem vyhýbá jednotícím prohlášením. Všechny eventuality jsou otevřené. Na myšlence Trojjediného Boha (který v křesťanství vystupuje jak v singuláru, tak v plurálu), jenž je v dynamickém dialogickém vztahu s jednotlivými osobami

---

<sup>104</sup> Knitter, 2002, str. 190.

<sup>105</sup> Heim, 1995, str. 149.

<sup>106</sup> Heim, 1995, str. 149.

<sup>107</sup> Heim, 1995, str. 131, 152, 155 a další.

Trojice, se snaží naznačit, že jiná náboženství jsou různými projevy vztahů s lidmi; Bohem zamýšlené rozdíly mezi náboženstvími jsou „trvale koexistující pravdy“.<sup>108</sup> To je výzva pro křesťany, kteří by měli přijmout Boží tajemství, jenž vytváří a přijímá rozmanitost.

Pro dialog mezi náboženstvími z toho plyne, že se nesmí vyhýbat tématům, která jsou rozporuplná či konfliktní. Ta jsou zdroji živého a svobodného rozhovoru. Diskutující, vědomi si možných nesnází, mohou přinést mnohem lepší a rozmanitější ovoce dialogu. Obhájci (pluralistického) modelu vzájemnosti se snaží, v klamně představené<sup>109</sup>, že všechna náboženství stojí na společném základu, zavřít jednotlivá náboženství do *společné etické ohrady*. To Heim označuje jako křivdu: „Ustanovit ze ‚spravedlnosti‘ povinný předmět dialogu... je nespravedlivé.“<sup>110</sup> Každé náboženství má svou představu a porozumění spravedlnosti, toho, co je dobré. V tomto ohledu je model vzájemnosti totalizující, tj. zapovídá všem účastníkům, o čem se rozhovor nepovede. To je jistě v určitém fázi dialogu výhodou do doby, kdy jsou vyjasněny nezbytné okolnosti, výchozí body oněch témat. Zamlčovaná témata, která zůstávají bez odpovědí, se stanou o to palčivější. Jednou však na ně bude muset dojít. Podobně jako když se dítě zeptá rodičů: „*Jak jsem přišel na svět?*“ Moudří rodiče dokáží přiměřeným způsobem odpovědět a po čase dát odpověď plnou.

Francis X. Clooney a James Fredericks, katoličtí teologové, kteří během svého výcviku strávili dlouhou dobu v Asii, srovnávají dnešní teology, „kteří zpracovávají své velké teorie a teologie náboženství, s antropology v kresle, kteří navrhuji rozsáhlá schémata fungování jiných kultur, aniž by je někdy navštívili.“<sup>111</sup> Kritické partikularistického, inkluzivistického a pluralistického modelu vytýkají, že jsou to v podstatě apriorní extrapolace „od psacího stolu ...

---

<sup>108</sup> Srov. Heim, 1995, str. 153-155, Knitter, 2002, str. 195.

<sup>109</sup> Knitter, str. 200, autor užívá slova *old chimera*.,

<sup>110</sup> Heim, 1995, str. 195.

<sup>111</sup> Knitter, 2002, str. 204.

bez sebemenšího kontaktu se stoupenci jiných náboženství, ba bez nutnosti cokoli si o nich přečíst.“<sup>112</sup> Podle Clooneyho a Frederickse je pro porozumění mnohem lepší vyjít z náboženství než vycházet z jednotlivých teologií. Poskytuje to vstupní data ve vší rozmanitosti a pestrosti. To se dle nich nedá dělat v knihovně. Do cesty se teologům náboženství staví jako filtr vlastní tradice a jí formované porozumění. Křesťanská teologie náboženství má být podle nich výsledkem dialogu s jinými náboženstvími, nikoliv jeho úvodem.

Gallus dokonce píše, že: „Jedinou férovou možností setkání mezi náboženstvími se jeví ... *dialog rovných partikulárních perspektiv*. Každý může mluvit pouze ze své vlastní perspektivy.“<sup>113</sup>

Zde se otevírá příležitost pro praktický mezináboženský dialog, tj. dialog lidí různých náboženství a tradic. Fredericks ze svého vlastního pozorování upozorňuje na jev, kdy srovnávací (komparativní) teologie vedla křesťana nejen ke studiu jiných (ne-křesťanských) náboženských textů, ale zároveň k hlubšímu přátelství s partnery v dialogu reprezentujícími jiná náboženství. Hluboké přátelské vztahy otevírají navzájem zájem o druhého, jeho zvyky, tradice i náboženství. Na této bázi pak funguje nebrzděná a neomezovaná diskuze, při níž oba spolu nemusejí souhlasit, mohou se spolu přít – tím je jejich rozhovor dokonce vyživován. „Mohou se poučit ze svých rozdílů, ale také žít spolu navzdory rozdílům, z nichž se poučit nelze. ... Přátelé, kteří se učí jeden od druhého, mohou také spolu navzájem nesouhlasit.“<sup>114</sup>

---

<sup>112</sup> Hošek, 2005, str. 129.

<sup>113</sup> Gallus, 2022, str. 437.

<sup>114</sup> Knitter, 2002, str. 210.



## 4. Možnosti misie v postmoderně

Bosch cituje Bridstona (1965): „Tradiční formy misie představují reakci na svět, který už neexistuje, a i když nemusíme hned odmítat tradiční misijní odpověď jako takovou, v současnosti se od nás očekává, že budeme reagovat úplně jiným způsobem.“<sup>115</sup>

Tato kapitola se bude snažit nastínit onen *jiný způsob misijní odpovědi*.<sup>116</sup>

Hošek, když se snaží vysvětlit svoje řešení, nejprve zhodnocuje paradigmaty zmíněná v kapitole 3.1. Představují monology, které jiného odsoudily, dehumanizovaly, nebo jej sice do jisté míry respektují, ale v konečném důsledku jej adoptují či emancipují, aby jej přetvořily do své perspektivy. „I pozitivní hodnocení (jiných náboženství) je ovšem z hlediska filozofie dialogu aktem intelektuálního násilí, nevyžádané komplimenty nakonec umlčují Druhého a jeho sebepochopení stejně jako paušální klasifikace jinověrců jakožto *massa domnata*.“<sup>117</sup> Tato paradigmaty pracují s vlastní projekcí jiného než se skutečným jiným.<sup>118</sup> Není nezbytné tato paradigmaty zcela odložit, ale je vhodné je reflektovat a převzít z nich to, co je skutečně nosné.

V návrhu řešení Hošek vychází z filozofie dialogu. Myšlení člověka je dialog já s Ty. „Člověk ... neexistuje jinak, než jako já stojící tváří v tvář Ty a odpovídající na jeho oslovení.“<sup>119</sup> Je to asymetrický vztah, který staví Druhého před sebe.<sup>120</sup> V perspektivě etiky dovádí do důsledku přikázání Dekalogu „Nezabiješ“ jako vyloučení jakéhokoliv násilí „včetně myšlenkové anexe, zpředmětnění, absorpce do apriorního systému či asimilace jiného na stejné.“<sup>121</sup> Znamená to vstupovat do dialogu bez apriorních definic s předporozuměním, že

---

<sup>115</sup> Bosch, Dynamika, 2010, str. 164.

<sup>116</sup> Pojmy misie a mezináboženský dialog jsou v této kapitole pojaty jako synonyma.

<sup>117</sup> Hošek, 2005, str. 159n.

<sup>118</sup> Srov. Hošek, 2005, str. 163.

<sup>119</sup> Hošek, 2005, str. 156.

<sup>120</sup> Hošek, 2005, str. 157.

<sup>121</sup> Tamtéž.

Druhý je skutečně jiný. Teprve v dialogu s Druhým, v setkání s ním mohou poznávat sám sebe.<sup>122</sup>

Toto východisko aplikuje i na mezináboženský dialog. Svoje řešení pracovně nazývá *dialektický postpluralismus*.<sup>123</sup> Charakterizuje jej jako „partikulárnější než partikularismus (exkluzivismus) a pluralističtější než pluralismus ... chce dostat dvěma elementárním (etickým) závazkům: věrnosti propriu křesťanské tradice s jejím partikulárně založeným nárokem univerzality a pokorné otevřenosti tváří v tvář jinému.“<sup>124</sup>

Křesťanská misie si musí zachovat své nejdůležitější a základní východisko Ježíšova božství v trinitárním rámci tak, jak je formulovalo křesťanské učení v prvních stoletích n. l. (Apostolicum, Nicejsko-cařihradské a Chalcedonské vyznání). Pokud by v tomto rámci nesetřvala, jednalo by se ještě o misii křesťanskou?

Druhou premisou je postmoderní pluralita perspektiv, jež nesnese omezování jednotlivých partikulárních perspektiv. Tato premisa umožňuje, aby každá strana mezináboženského dialogu, jímž misie nutně je, mohla hovořit v neredukované formě, v rámci pravidel vlastní řečové hry, a přitom nebyla násilně převáděna do jiných pravidel jiné řečové hry, řečeno Wittgensteinem, resp. Lyotardem.<sup>125</sup> Křesťanské misii to zajišťuje její vlastní autonomii vedle jiných partnerů s jejich vlastní autonomií.

Neredukovanou formou je míněn nárok partikulárních perspektiv na univerzální platnost. Tyto jsou na první pohled ve vzájemných kolizích. Gallus píše, že tyto „univerzální nároky mohou existovat a existují paralelně vedle sebe, mohou existovat v plurálu. ... dokud člověk nepostaví svoji pozici (proti jiným) jako absolutní s absolutním nárokem.“<sup>126</sup> Tzn., že hranice dialogu je stanovena v místě, kde by se partikulární perspektiva snažila vstoupit uzurpátorsky na

---

<sup>122</sup> Srov. Hošek, 2005, str. 157n.

<sup>123</sup> Hošek, 2005, str. 182

<sup>124</sup> Tamtéž.

<sup>125</sup> Viz. kapitola 2.1.2.

<sup>126</sup> Gallus, 2022, str. 435.

výsostné území jiné partikulární perspektivy. V mezináboženském dialogu, resp. v misii to znamená, že nemůže prosazovat absolutnost svých nároků na úkor ostatních náboženských tradic, protože by se tím nad ně neoprávněně nadřazovala. Gallus dále navrhuje řešení: „být si plně vědom vlastní partikulární perspektivy, která dovoluje vnést křesťanský nárok na pravdu se všemi jeho specifiky jako nárok univerzální, ale právě jako nárok univerzální z partikulární pozice.“<sup>127</sup> Vědomí vlastní partikulární perspektivy, tj. částečného omezeného poznání transcendentního, jež je legitimizované pouze v hranicích křesťanské víry, nutně vede k pokoře a přiměřenosti ve vztahu k dalším univerzálním nárokům. To ponechává volný prostor všem partnerům dialogu, aby stejným způsobem vznášeli svoje univerzální nároky.<sup>128</sup>

Na následujícím příkladu je ilustrováno, co to prakticky znamená. Křesťanský misionář může, ba musí trvat na trojiční christologii jako univerzálním nároku, a přitom hovořit pouze ze své pozice. Partneři dialogu mohou odpovídat ze svých pozic, a přitom vznášet svoje univerzální nároky, ač nebo právě proto, že je pro ně zmíněná christologie z jejich perspektiv nepřijatelná.

#### **4.1 Postmoderní model misie.**

V kapitole 3.2.1, kde se práce zabývá post-pluralitním modelem, je zmíněn Lindbeckův návrh možné komunikace. Metaforou oplocených sousedících pozemků a rozhovoru jejich uživatelů se snaží naznačit, jak by mohl dialog probíhat. Při tomto dialogu nastává možnost, že naleznou něco, co by mohli mít společné, byť by šlo jen o drobné detaily. Je zde však riziko, že se nedomluví vůbec, neboť si nebudou schopni porozumět, i když používají stejná slova, ale chápou je každý jinak.

V komunikaci obou sousedů je nezbytná určitá míra převodu pojmů, aby vůbec byli schopni vzájemně se alespoň částečně pochopit a komunikovat. Tak

---

<sup>127</sup> Gallus, 2022, str. 435.

<sup>128</sup> Srov. tamtéž. V podstatě je to zásada podle Mt 7,12.

jako komunikaci překáží jazyková bariéra, tak překáží i nepochopení pojmů, za kterými si obě strany domýšlejí něco jiného. Misionář, vztahující se k adresátovi jakožto „jinému“, stojí před nezbytností účinné komunikace. Setkávat se s jiným je jeho pověření. Nevyhne se přitom překážce „epistemologického násilí“. Dle mého názoru je možné toto „násilí“ obrátit proti sobě. Zatímco v tradičních modelech bylo postavení misionáře vůči adresátovi podobné postavení učitel – žák, je nyní možné, aby se toto postavení obrátilo. Misionář se bude dobrovolně učit od svého adresáta. Je tím myšleno, že pronikne do myšlení, kultury i náboženských specifik a tradic, v nichž je adresát doma. To neznamená, že se musí misionář stát stejným a ztratit svoji podstatu křesťana. Pochopení a adopci misijního backgroundu, dobrovolnou domestikaci misionáře, považuji za možný způsob překonání výše zmíněné překážky.

Řešení je možné zpozorovat již v boží inkarnaci v osobě Ježíše z Nazaretu. Evangelijní vyprávění mj. sděluje, že Logos přijalo lidskou přirozenost i tělo od samého počátku.<sup>129</sup> Vtělený Ježíš sdílel vše lidské až k samotné smrti, aniž by potlačil nebo dokonce ztratil cokoli ze své vlastní identity. To je v podstatě *Boží akomodace* k přirozenosti člověka.

Když křesťanství vstoupilo plně do helénského prostředí a vyjadřovalo svoje učení filozofickými pojmy do té doby běžné pro toto prostředí a kulturu, jednalo se vlastně o akomodaci.<sup>130</sup>

Gallus hovoří o *akomodační praxi*, při níž by křesťan „při setkání s jinými náboženstvími a vírami, ať ji prakticky nebo teoreticky, měl primárně hledat cesty, jak se druhému přizpůsobit, tedy jak se akomodovat, ovšem aniž by ztratil, svoji identitu a profil.“<sup>131</sup> A dodává, že to není snadná cesta, ale je to způsob, jak s druhými jít v blízkém rozhovoru.<sup>132</sup> Je to cesta, při níž je zasažen i sám

---

<sup>129</sup> Prolog J 1,1-14

<sup>130</sup> O akomodaci v misii byla zmínka již v kapitole 1.2.3.

<sup>131</sup> Gallus, 2022, str. 441.

<sup>132</sup> Tamtéž.

misionář, jako adresant, a která dovoluje, aby adresát „byl hlouběji sám sebou.“<sup>133</sup>

Akomodace je způsob, jak se k druhým přiblížit, aniž by se je misionář pokoušel asimilovat nebo dovést ke konverzi. Akomodace je krok směrem k sousedovu plotu, o němž se zmiňoval Lindbeck výše. Asimilace nebo dokonce konverze by bylo překročením onoho metaforického plotu. To je v zásadě možné, ale teprve po svobodném, odpovědném, nijak nevynuceném souhlasu adresáta. Případná konverze není dílem působení misionáře, ačkoliv je spolupracovníkem, ale Ducha.

Vzhledem k tomu, že křesťanská misie v současnosti působí v místech, kde má křesťanství tradici po staletí, byť je slábnoucí vlivem široké sekularizace, zná její kulturní kontext, neměla by akomodace být v žádném případě až tolik obtížnou cestou nebo dokonce nepřekonatelnou překážkou.

Mezináboženský dialog, potažmo křesťanská misie jakožto setkání s jiným, má mít za cíl odstranění předsudků a překážek komunikace, vzájemné poučení, pochopení druhého v daném čase a možnostech, obnovu vzájemné úcty, spolupráci pro dobro lidí a mnoho dalších podobných cílů, při zachování vlastní identity.

---

<sup>133</sup> Tamtéž.

## **Závěr**

V této práci jsem se pokusil ve zkratce nastínit historické modely misie, popsat jejich východiska až k naší proměňující se současnosti. Je zřejmé, že nelze trvat na nějakých tradičních misijních modelech, které se vztahovaly ke kontextu, který již nenávratně pominul. Je otázkou, nakolik jsme dnes oprávněni tyto modely kritizovat z naší perspektivy.

Křesťanské církve hledají způsoby, jakými by mohly komunikovat s lidmi ve svém okolí. To je jejich aktuální misijní pole. Navržený akomodační model je dle mého názoru jak teologicky, tak eticky aplikovatelný pro současnost i budoucnost, minimálně do další paradigmatické změny. Jak prakticky tento model naplnit je další téma, které by mohlo být řešeno například z hlediska praktické teologie.

## Seznam literatury

Biblické citace podle Českého ekumenického překladu, Biblická společnost v ČSR, 1990

BOSCH, David Jacobus, 2009. *Dynamika kresťanskej misie: dejiny a budúcnosť misijných modelov: 1. diel, Novozmluvne modely misie*. Praha: Středoevropské centrum misijních studií. ISBN 978-80-903986-2-7.

BOSCH, David Jacobus, 2010. *Dynamika kresťanskej misie: dejiny a budúcnosť misijných modelov: 2. a 3. diel, Dejiny a budúcnosť misijných modelov*. Praha: Středoevropské centrum misijních studií. ISBN 978-80-903986-3-4.

FRANZEN, August. *Malé církevní dějiny*. 2. opr. a dopl. vyd. Praha: Zvon, 1995. ISBN 80-7113-119-9.

GALLUS, Petr, 2020. *Pravda, univerzita a akademické svobody*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON). ISBN 978-80-7419-288-3.

GALLUS, Petr, 2022. *Perspektiva vzkříšení: trinitární christologie*. Teologie (Karolinum). Praha: Univerzita Karlova, nakladatelství Karolinum. ISBN 978-80-246-5154-5.

HEIM, S. Mark; *Is the Christ the Only Way? Christian Faith in a Pluralistic World*, Judson Press, Valley Forge, 1985, ISBN 0-8170-1027-0

HEIM, S. Mark, 1995. *Salvations: Truth and Difference in Religion*. New York, USA: Orbis Books, Maryknoll. ISBN 1-57075-040-8.

HOŠEK, Pavel; *Na cestě k dialogu, Křesťanská víra v pluralitě náboženství, Návrat domů*, Praha, 2005, ISBN 80-7255-126-4

KNITTER, Paul F.; *Introducing, Theologies of Religions*, Orbis Books, Maryknoll, New York 10545, © 2002, Eighteenth printing, October 2019, ISBN 1-57075-419-5

KUBÍKOVÁ, Jiřina, 2001. *Křesťanská misie v 16.-18. století*. Pontes pragenses (L. Marek). Brno: L. Marek. ISBN 80-86263-24-x.

LYOTARD, Jean-François. *O postmodernismu: Postmoderno vysvětlované dětem : Postmoderní situace*. překlad Pechar, Jiří. Základní filosofické texty. Praha: Filozofický ústav AV ČR, 1993. ISBN 80-7007-047-1.

LYOTARD, Jean-François. *Rozepře*. překlad Pechar, Jiří a kol. Základní filosofické texty. Praha: Filosofía, 1998. ISBN 80-7007-119-2.

POKORNÝ, Petr. *Evangelium podle Marka*. Český ekumenický komentář k Novému zákonu. Praha: Centrum biblických studií AV ČR a UK v Praze ve spolupráci s Českou biblickou společností, 2016. ISBN 978-80-7545-007-4.

ŘÍČAN, Rudolf a MOLNÁR, Amedeo, 2008. *Dvanáct století církevních dějin*. 3. vyd. Studijní texty (Kalich). Praha: Kalich. ISBN 978-80-7017-064-9.

SCHNEEBERGER, Vilém D., 1983. *Přehledné dějiny metodismu*. Praha: Kalich.

ŠTAMPACH, Odilo Ivan; Náboženství v dialogu, Kritické studie na pomezí religionistiky a teologie, Portál, Praha, 1998, ISBN 80-7178-168-1

TOYNBEE, Arnold, J. *A Study of History: Abridgement of Volumes I-VI, Volume 5*, by D.C. Somervell. Great Britain: Oxford University Press, 1<sup>st</sup> published 1947.

VIDO, Roman, 2011. *Konec velkého vyprávění?: sekularizace v sociologické perspektivě*. Sociologická řada. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury. ISBN 978-80-7325-266-3.

### Elektronické zdroje:

CHRISTIAN HISTORY INSTITUTE, [2002]. *RAMON LULL: FROM EROTIC POET TO ECSTATIC MYSTIC AND EAGER MARTYR*. Online. Dostupné z: <https://christianhistoryinstitute.org/it-happened-today/8/14>. [cit. 2024-06-02].