

Univerzita Karlova v Praze  
Evangelická teologická fakulta

Disertační práce

Miloš Mrázek

**Nárok na pravdu a výzva náboženského  
pluralismu:  
Stav diskuse v současném křesťanství**

Katedra religionistiky

Vedoucí práce: Doc. Pavel Hošek, Th.D.

Název studijního programu: Teologie

Rok odevzdání: 2009

Prohlašuji, že jsem tuto práci s názvem *Nárok na pravdu a výzva náboženského pluralismu: Stav diskuse v současném křesťanství* napsal samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů. Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna veřejnosti ke studijním účelům.

V Pardubicích dne 23. 4.

Miloš Mrázek

## **Bibliografická citace práce**

MRÁZEK, M. *Nárok na pravdu a výzva náboženského pluralismu: Stav diskuse v současném křesťanství*. Praha, 2009. Disertační práce na Evangelické teologické fakultě UK na katedře religionistiky. Vedoucí práce Pavel Hošek.

## **Anotace**

Předmětem této práce jsou podoby odpovědí na výzvu náboženského pluralismu v křesťanství. Zaměřuje se na to, jak dnešní křesťané, kteří aktivně odpovídají na tuto výzvu, chápou tradiční nárok vlastního náboženství, že zprostředkovává jedinečnou pravdu Božího zjevení, a jak v tomto kontextu chápou pojem pravdy. Čtenář se tak zorientuje v různých proudech současného křesťanství. Práce dále čtenáře seznamuje s problémy spojenými s definováním pojmu náboženského pluralismu a s tématy filosofické diskuse o povaze pravdy obecně a zvláště v náboženském jazyce.

**Klíčová slova:** náboženský pluralismus, mezináboženský dialog, ekumenismus, antiekumenická hnutí, nárok na pravdu, teorie pravdy, religionistika – pojmosloví.

## **Annotation**

### ***Claim for Truth And the Challenge of Religious Pluralism: State of Discussion in Present-day Christianity***

The thesis discusses different responses to the challenge of religious pluralism in Christianity. It focuses on the question of how the present-day Christians respond to this challenge, how they relate to the traditional claim of the unique truth of Divine revelation in Christian teaching, and how they understand the concept of truth itself in this context. The text thus maps different trends and movements in current Christianity and introduces problems concerning the definition of the concept of religious pluralism in religious studies and the issues of the current philosophical discussion on the nature of truth - both in general and in religious discourse in particular.

**Key terms:** religious pluralism, inter-faith dialogue, ecumenism, anti-ecumenical movements, religious truth claims, theory of truth, religious studies - terminological issues.

## Obsah

Úvod .....	8
1. E <i>pluribus</i> unum: Pojem náboženského pluralismu .....	15
1. 1. Výraz „pluralismus“ ve filosofii a sociálních vědách .....	15
1. 2. Nejednoznačnost významu pojmu náboženský pluralismus .....	16
1. 2. 1. Náboženský pluralismus jako faktický sociální stav .....	18
1. 2. 2. Náboženský pluralismus jako ideologie .....	19
1. 2. 3. Náboženský pluralismus jako teologický směr .....	21
1. 3. Historický exkurz .....	22
1. 4. Tzv. nový náboženský pluralismus a multikulturalismus .....	35
1. 5. Pojem angažované účasti na náboženské pluralitě .....	35
1. 6. Dílčí závěr .....	39
2. Quid est veritas? .....	41
2. 1. Hledání pravdy o pravdě .....	42
2. 1. 1. Téma první: Je kritériem pravdy skutečnost? .....	42
2. 1. 2. Téma druhé: Má pojem pravdy vůbec nějaký význam? .....	45
2. 1. 3. Téma třetí: Je jen jedna pravda? .....	47
2. 1. 4. Téma čtvrté: Kde je místo pravdy? .....	49
2. 2. Diskuse o nároku na pravdu v náboženském diskursu .....	51
2. 2. 1. Objektivní legitimita nároku na pravdu v náboženských výpovědích ....	53
2. 2. 2. Subjektivní nárok na pravdu v náboženstvích .....	59
2. 3. Dílčí závěr .....	62
3. Satja, emet, haqq: Pravda a nárok na pravdu v mimokřesťanských náboženstvích .....	64
3. 1. Pojetí pravdy v hinduismu .....	64
3. 2. Pojetí pravdy v buddhismu .....	73
3. 3. Pojetí pravdy v judaismu .....	77
3. 4. Pojetí pravdy v islámu .....	83
3. 5. Dílčí závěr .....	86
4. Ego sum via et veritas: Pravda a nárok na pravdu v křesťanských tradicích .....	88
4. 1. Pojetí pravdy v tradiční křesťanské teologii .....	88

4. 1. 1. Pojem pravdy v Novém zákoně .....	88
4. 1. 2. Etymologický exkurz .....	90
4. 1. 3. Exkurz k pojmům ortodoxie a hereze .....	90
4. 1. 4. Pojetí pravdy u sv. Augustina a Tomáše Akvinského .....	92
4. 1. 5. Spor o teorii dvojí pravdy ve scholastice .....	95
4. 1. 6. Pojetí pravdy v pravoslavné teologii .....	96
4. 1. 7. Pravda a reformační teologie .....	98
4. 1. 8. <i>Via negativa</i> .....	102
4. 2. Nárok na pravdu v kontextu vztahu k jiným náboženstvím .....	104
4. 3. Dílčí závěr .....	109
5. Ekam sat vipra bahudā vadanti: Nárok na pravdu v diskusi o pluralistické teologii .....	110
5. 1. Klasický teologický pluralismus .....	111
5. 2. Kritika pluralistické teologie .....	119
5. 2. 1. Kritika pluralistické teologie ze strany inkluzivistické teologie náboženství .....	120
5. 2. 2. Kritika pluralistické teologie ze strany tzv. radikálního pluralismu .....	122
5. 2. 3. Kritika pluralistické teologie ze strany exkluzivismu či partikularismu .....	126
5. 3. Dílčí závěr .....	134
6. E uno plures: Pluralita křesťanských odpovědí na výzvu náboženského pluralismu .....	137
6. 1. Angažovaná účast církví na pluralitě vzhledem k nároku na pravdu .....	137
6. 1. 1. Světová rada církví .....	137
6. 1. 2. Evangelikální křesťané .....	141
6. 1. 3. Pravoslavné církve .....	144
6. 1. 3. 1. Oficiální pozice pravoslavných církví .....	145
6. 1. 3. 2. Pravoslaví angažované v antiekumenickém hnutí .....	147
6. 1. 4. Římskokatolická církev .....	149
6. 1. 4. 1. Oficiální pozice římskokatolické církve .....	150
6. 1. 4. 2. Katolicismus angažovaný v antiekumenickém hnutí .....	154

6. 2. Konkrétní příklady křesťanské angažované účasti na náboženské pluralitě .....	159
6. 2. 1. Příklad první: Úřad pro mezináboženské vztahy Světové rady církví a časopis <i>Current Dialogue</i> .....	159
6. 2. 2. Příklad druhý: Hnutí Fokoláre .....	166
6. 2. 3. Příklad třetí: Evangelikální fundamentalisté a <i>Kjos Ministries</i> .....	170
6. 2. 4. Příklad čtvrtý: Konzervativní katolíci a časopis <i>Distance</i> .....	175
6. 2. 5. Příklad pátý: Pravoslavní tradicionalisté a časopis <i>Orthodox Tradition</i> .....	180
6. 2. 6. Příklad šestý: Římskokatoličtí tradicionalisté a <i>Daily Catholic</i> .....	188
6. 3. Dílčí závěr .....	192
Závěr .....	196
Bibliografie .....	202
Jmenný rejstřík .....	217

## Úvod

Ve zkoumáních a úvahách o vztahu mezi moderní společností a náboženstvím – ať to bylo v oblasti sociálních věd, filosofie či teologie – dominoval po dlouhou dobu termín *sekularizace*. Sekularizace byla chápána jako esenciální součást procesu modernizace. Náboženství bylo považováno za něco, co je v modernizované společnosti zákonitě na ústupu, přinejmenším z veřejného prostoru. Tato sekularizační teze, podle které bude význam náboženství v moderní společnosti stále menší, vytvářela celé paradigma pro nahlížení na zmíněný vztah.

Postupem času však začal dominovat jiný termín - *náboženský pluralismus*. Ten se stal samozřejmou součástí slovníku těch, kteří se o náboženství v současné společnosti vyjadřují. Na tento vztah se nahlíží skrze *mnohost*. Dnes je již samozřejmé, že když se hovoří o náboženství, používá se tento výraz v množném čísle. Proto je možné hovořit o pluralistickém paradigmatu. Vezměme si banální příklad s regály v knihkupectvích či knihovnách. Zde můžeme zaregistrovat dvojnásobný posun: (1) Množství titulů odráží rostoucí zájem o knihy s náboženskou či spirituální<sup>1</sup> tematikou. Podle sekularizační teze by tento trend měl být opačný. (2) Není to samozřejmě jen množství knih o náboženství, ale i množství knih o mnohých náboženstvích či spiritualitách, které jsou na knihovnických regálech umístěny vedle sebe.

Sekularizace a náboženský pluralismus se samozřejmě navzájem nevylučují. Pokud např. nahlédneme do raného díla jednoho z nejvlivnějších zastánců sekularizační teze Petera L. Bergera, uvidíme, že sekularizaci chápal jako důsledek toho, že společnost se stala nábožensky pluralitní. Tradiční autorita náboženství, interpretovaného Bergerem jako „symbolické univerzum“, byla v moderní době zpochybněna ani ne tak vědecko-technickým rozvojem či jiným podstatným faktorem modernizace, ale především tím, že nárok na pravdivý výklad světa, který lidem poskytoval bezpečnou orientaci v něm, byl konfrontován s jinými výklady, jež si také nárokovaly pravdivost a zdály se být vzájemně neslučitelné.<sup>2</sup>

---

1 Ke vztahu mezi termínem „náboženství“ a „spiritualita“ ze sociologického hlediska (v kontextu americké religiozity) viz Robert C. Fuller, *Spiritual, but not Religious: Understanding Unchurched America* (Bradley University, 2001).

2 Peter L. Berger, *A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*, s. 42–45.



Právě v Bergerově díle je však patrný postupný odklon od sekularizačního paradigmatu. Sám později<sup>3</sup> sekularizační teorii označil za omyl a začal hovořit o *desekularizaci* světa.<sup>4</sup> Základní problém ovšem zůstává. To, co Berger formuloval ve své první monografii věnované sociologické interpretaci náboženství *Posvátný baldachýn*, platí i v situaci nahlížené prizmatem pluralistického paradigmatu: „Pluralistická situace rozmnožuje počet struktur věrohodnosti<sup>5</sup>, které si navzájem konkurují. *Ipo facto* relativizuje jejich náboženské obsahy.“<sup>6</sup> Přičemž pluralismem míní „[k]oexistenci různých skupin v rámci jedné společnosti, spojenou s jistým stupněm občanského smíru“, kdy v námi sledovaném případě jde o skupiny náboženské. Koexistenci nemyslí jen to, že se tyto skupiny „neuchylují k vzájemnému vraždění“, nýbrž i situaci, kdy je ve společnosti patrná jistá míra jejich společenské interakce.<sup>7</sup>

Rozdíl mezi sekularizací a pluralizací je v tom, že v sekularizovaném prostředí je věřící člověk konfrontován s otázkou: Proč bych měl věřit v Boha? V pluralitním prostředí zní otázka jinak: Proč bych měl věřit právě v *tohoto* Boha?<sup>8</sup> A to je právě to, čemu se v této práci bude říkat „výzva náboženského pluralismu“. Výchozí otázkou je, jak se v této situaci udržuje přesvědčení o pravdivosti vlastního náboženského vyznání.<sup>9</sup>

Pluralistické paradigma není jen *explanans* sociologického popisu skutečnosti. Jde i o charakter kultury této společnosti samotné. Vraťme se ještě k našemu příkladu s regály s náboženskou literaturou. Situace není jen taková, že *vedle sebe* jsou

---

3 Počínaje knihou *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation* (1980).

4 „[P]ředpoklad, že žijeme v sekularizované společnosti, je falešný: dnešní svět je až na některé výjimky [...] stejně tak zuřivě náboženský, jakým byl vždy, a v některých oblastech dokonce ještě více než kdy před tím. To znamená, že celý korpus literatury, sepsaný historiky a sociology v průběhu padesátých let a šedesátých let a volně označovaný jako ‚sekularizační teorie‘, se v samé své podstatě mýlí.“ P. L. Berger, „Sekularismus na ústupu,“ *Proglas*, 1997, č. 5-6, s. 7.

5 „Plausibility structures“ je Bergerův *terminus technicus* označující uspořádání náboženské komunity, které v ní udržuje společně přijímaný a sdílený výklad skutečnosti jako pravdivý.

6 „The pluralistic situation multiplies the number of plausibility structures competing with each other. *Ipo facto*, it relativizes their religious contents.“ *The Sacred Canopy*, Garden City: Doubleday, s. 151.

7 Peter Berger, *Vzdálená sláva: Hledání víry ve věku lehkověrnosti*, s. 34-5.

8 Srov. P. Berger, *Vzdálená sláva*, s. 123.

9 Americká religionistka Diana Ecková hovoří o „three arenas of discourse in which pluralism is challenging us today: pluralism as challenge for the academy, pluralism as challenge for public life, and pluralism as challenge for our theological thinking and our religious communities.“ D. Eck „Prospect for Pluralism: Voice and Vision in the Study of Religion,“ *Journal of the American Academy of Religion*, 2007, vol. 75, no. 4, s. 768. Naším předmětem bude sledování právě té třetí výzvy adresované teologickému bádání a křesťanským církvím.

umístěny knihy různého náboženského zaměření, v nichž zástupci jednotlivých náboženských komunit nabízejí zájemcům své „produkty“, stejně jako nejde jen o to, že v jedné ulici je několik svatostánků, modliteben či meditačních center. Jde o to, že knihy téhož náboženského (v našem prostředí křesťanského)<sup>10</sup> nakladatelství zprostředkovávají různé náboženské pohledy. V posvátném prostoru jednoho náboženství je možné setkat se s jinými náboženstvími.<sup>11</sup> Pluralizuje se tedy nejen společnost, ale v tomto smyslu i náboženské komunity.

Náboženský pluralismus je součástí pluralistického paradigmatu současnosti. Princip mnohosti se stal hodnotou současné kultury, kterou sociologové nazývají pozdně moderní či postmoderní. Jak píše Zygmunt Bauman, „nejcharakterističtější rysem našeho času je náhlá popularita plurálu – frekvence, s jakou dnes vystupují v množném čísle, plurálu, ta substantiva, jež se kdysi vyskytovala jen v čísle jednotném, v singuláru.“<sup>12</sup> Jako příklad lze uvést používání plurálu „etiky“, který by byl dříve těžko myslitelný.

Za příznačný doklad můžeme považovat např. interpretaci Tolkienova *Pána prstenů* ze strany tvůrců jeho nebyvale úspěšného filmového zpracování. Ve „filmu o filmu“, doprovázejícím první díl filmové trilogie, zazní, že „Tolkien byl důkladný pluralista“, že *Pán prstenů* je „multikulturní a multirasová kniha“ a že tento pluralismus staví „proti modelu Jednoho prstenu – Jednoho prstenu, který vládne všem“.<sup>13</sup> Tolkienův spíše konzervativní katolicismus, díky kterému např. nelibě nesl, že jeho přítel C. S. Lewis se nestal katolíkem, nýbrž zůstal protestantem, však už zmíněn není.<sup>14</sup>

Cílem této práce je vysledovat, jak se toto paradigma odráží v současném

---

10 Zatímco např. renomované salesiánské nakladatelství Portál vydává knihy věnované židovské či súfijské moudrosti, nesetkáme se s tím, že by např. židovské či muslimské nakladatelství nabízelo tituly typu „Moudrost církevních otců.“

11 Většinou při mimořádných událostech, jako je u nás např. každoroční Fórum 2000. Ale setkáme se i s případy pravidelného využívání prostoru jednoho náboženství komunitou jiného náboženství. Příkladem za všechny může být římskokatolický kostel v italském městě Pozzano, kde se již několik let každý pátek scházejí k modlitbám muslimové. Viz např. Zprávu „A Catholic Church Turns Into A Mosque“ na *World Wide Religious News*, 10. 11. 2007 [cit. 15. 11. 2007] dostupnou z URL: <http://www.wwrn.org/article.php?idd=26850&sec=33&con=52>.

12 Z. Bauman, *Úvahy o postmoderní době*, s. 13.

13 Rozhovor s Patriciem Curryem, autorem knihy *Defending Middle Earth: Tolkien Myth and Modernity*, in *Fellowship of the Ring: From Book to Vision*, první část „J. R. R. Tolkien – Creator of Middle Earth“, Michael Pellerin (scénář a režie), USA, Kurtti-Pellerin, 2002. [Příloha k DVD *Lord of The Rings*.]

14 Což zde samozřejmě neuvádíme jako kritiku tohoto pojetí, ale jako doklad toho, že v populárním představení by druhý údaj, na rozdíl od toho prvního, působil rušivě, vybočoval by z paradigmatu.

křesťanském sebepojetí ve vztahu k jiným náboženstvím; jak na výzvu náboženského pluralismu reagují křesťanské komunity. Otázka zní: Dochází díky rozmnožení počtu struktur věrohodností, které si navzájem konkurují, k relativizaci obsahů víry tak, jak to vidí ze své perspektivy sociolog vědění P. L. Berger ve výše uvedeném citátu? Podobně si otázku položil půl století před Bergerem protestantský teolog Hendrik Kraemer:

„Ukázaly se ohromující podobnosti a ne méně ohromující odlišnosti mezi nimi [náboženstvími] a výsledkem je výrazný nárůst náboženské nejistoty [...] Otázka ‚Co je pravda v náboženství?‘ je dnes mnohem více naléhavá, než kdykoliv před tím. Tato otázka je zvláště naléhavá pro křesťanství, jelikož za svůj pramen a základ považuje Boží zjevení, a současně si nárokuje, že toto zjevení je normou pro posuzování všech pravd všech náboženství. [Obsahem tohoto zjevení je] ‚Já jsem ta Cesta, Pravda a Život. Nikdo nepřichází k Otci než skrze mne.‘“<sup>15</sup>

Jistou odpověď nabízejí kvantitativní výzkumy. Data získaná v nábožensky nejrozmanitější společnosti, tedy v USA, ukazují, že přibližně jedna třetina z těch dotázaných, kteří se hlásí ke křesťanství, své náboženství nepovyšuje nad náboženství jiná a považuje je také za pravdivá. Další třetina křesťanství privileguje, ale vidí i jiná náboženství jako pravdivá a vedoucí ke spáse. Zbývající třetina dotázaných amerických křesťanů považuje pouze křesťanství za „zcela pravdivé“.<sup>16</sup> Tyto výsledky pochopitelně nemůžeme porovnat s údaji z dřívějších dob, ale jistě můžeme tvrdit, že z dlouhodobého hlediska jde o výrazný posun směrem k první a druhé odpovědi.

Výzva náboženského pluralismu je v této práci pojímána jako sociální jev. Chceme sledovat, jak na ni odpovídají současní křesťané. Tážeme-li se, zda odpovědi na tuto výzvu je relativizace obsahů víry a zda tato případná relativizace vede k relativismu, tážeme se po pojetí pravdy, což je otázka, která má svůj domov ve filosofii. K této otázce se tedy můžeme postavit ze tří úhlů pohledu: z pozice religionistiky, resp. sociologie náboženství, z pozice křesťanské teologie a z pozice filosofie. Tyto úhly pohledu nemohou být pochopitelně separovány a zodpovídání otázky v každém jednotlivém přístupu musí zohledňovat odpovědi v přístupech

15 „Amazing similarities and not less amazing dissimilarities in them [religions] have come to the light, and the result has been that the religious uncertainty and lack of sense of direction, already flowing from other sources, have enormously increased. The question ‚What is truth in religion?‘ is more urgent and more obscure than ever. This question is particularly urgent for Christianity, because it claims as its source and basis a divine revelation which at the same time is claimed to be standard of reference for all truth and all religion. ‚I am the Way, the Truth and the Life. No comes to the Father except through me.‘“ Hendrik Kraemer, *The Christian Message in a Non-Christian World*, NY, Harper, 1938, s. 105; cit. dle Michael Kinnamon (ed.), *Signs of the Spirit: Official Report, 7<sup>th</sup> Assembly*, s. 396.

16 Robert Wuthnow, *America and the Challenge of Religious Diversity* (Princeton University Press, 2005); cit dle: D. Eck, cit. dílo, s. 768.

dalších. Nicméně z metodologického hlediska je odlišení těchto přístupů (a tedy diskursů) nutné, aby bylo zřejmé, co je od zodpovídání otázky možné čekat.

Předmětem této práce je tedy výzva náboženského pluralismu pojatá jako sociální jev, přesněji řečeno odpovědi na tuto výzvu. Vzhledem k takto pojatému předmětu se budeme pohybovat v oblasti kontextuální religionistiky jako empirické vědy. Bádání je zaměřeno na otázku, jak se v kontextu pluralistické kultury v křesťanství, pro které je historicky významný nárok na vlastnictví či lépe zprostředkování konečné pravdy o Bohu a jeho stvoření, odpovídá na otázku „Co je pravda?“. Jak se nakládá s oním „Já jsem ta pravda a nikdo nepřichází k Otci než skrze mne“? Naším předmětem je tedy možný a předpokládaný posun v sebepojetí křesťanství, motivovaný sociální skutečností.

Předmětem pozorování je diskuse uvnitř současného křesťanství, a to ve třech významných historických tradicích, tedy v katolicismu, protestantismu a pravoslaví, v různých názorových pozicích uvnitř nich, případně napříč nimi. Jelikož se budeme pohybovat v mezích empirických metod, nebudeme do této diskuse vstupovat a privilegovat nějakou pozici na základě neempirických kritérií.

Tento přístup odpovídá možnému pojetí úlohy religionistiky na teologické fakultě, podle kterého jde v určitém pohledu o vědu v roli *ancilla theologiae*. Jistě ne ve smyslu středověkého chápání vztahu mezi teologií a filosofií, ale v tom smyslu, že náboženský pluralismus je jednou z velkých výzev pro současnou teologii a orientace v náboženstvích (z hlediska historického i sociologického) je pro teologii významně přínosná. Jde o pojetí, které se brání jakémukoliv nahrazování či zaměňování religionistiky teologií (i v opačném smyslu teologie religionistikou).<sup>17</sup>

Výsledek práce by měl tedy napomoci každému, kdo se nějakým způsobem angažuje v oblasti mezináboženských i ekumenických vztahů tím, že mu poskytne jistou orientaci v různých proudech současného křesťanství podél hranic denominací i napříč jimi, včetně oblastí zatím badatelsky opomíjených. Smyslem této práce je také přispět k nabourání jistých stereotypů, podle nichž se vytváří obraz jednotlivých proudů či celé situace, kdy se proti sobě kladou tábory „progresivistů“ a „konzervativců“ a podle sympatií k jednomu či druhému jsou tyto považováni za

---

17 Srov. opět P. Bergera: „Comparative religion, as an empirical discipline, can only supply certain data, which can then become part of the contestation. As soon as one engages oneself with the truth claims of a tradition, one has left the domain of comparative religion.“ *The Heretical Imperative*, 168.

„synkretisty“, „relativisty“ či rovnou „odpadlíky“ atd., či na druhé straně za „majitele jediné pravdy“, „fundamentalisty“, „tmáře“ a „netolerantní fanatiky“. Výstižně situaci popsal vedoucí této práce Pavel Hošek v úvodníku jednoho čísla *Křesťanské revue*:

„Protilehlé strany této osy se obvykle nemají rády, ba přímo se nesnášejí, nevztahují na své protějšky přikázání lásky k bližnímu. Velmi mne mrzí, že mezi zastánci krajních pozic na tomto spektru neprobíhá tvořivý, přátelský dialog. Obávám se, že většina konzervativních křesťanů jednoduše nechápe, proč jsou liberálové liberální. A podobně platí, že většina liberálně smýšlejících křesťanů se nepokouší porozumět [...] myšlení konzervativců. Je mnohem pohodlnější prostě nerozumět. Vytvořit nelichotivé karikatury těch druhých.“<sup>18</sup>

Tato práce se tedy bude v mezích zvoleného přístupu soustředit na téma „relativismu“ vůči pluralismu otevřených křesťanů na straně jedné a na „netoleranci“ těch, kteří se k výzvě náboženského pluralismu staví (nějak) negativně, na straně druhé.

Dalším prvkem, kterým by práce mohla přispět k porozumění různých stran diskuse, je jisté „terminologické pročištění terénu“. K mnohým nedorozuměním dochází kvůli nejasnosti významů výrazů, jako jsou „náboženský pluralismus“, „nárok na pravdu“, „univerzální pravda“ či „absolutní pravda“. Bylo již vysvětleno výše, jak zde budeme rozumět termínu „výzva náboženského pluralismu“, dále je ale nutné vyrovnat se se značnými potížemi, které s sebou nese používání samotného výrazu „náboženský pluralismus“. Tomu bude věnována první kapitola, jejímž závěrem bude jednak definování nového pojmu, který zde bude při popisování sledované skutečnosti používán, a sice „angažovaná účast na náboženské pluralitě“ v jejích různých variantách, a jednak představení typologie tohoto jevu.

Náboženský pluralismus, setkávání různých náboženských výkladů skutečnosti a různých legitimizací norem chování v jediné společnosti není bez vztahu k tomu, co bývá označováno jako „multikulturalismus“. Proto bude tento vztah mezi náboženským pluralismem a multikulturalismem podrobněji zkoumán v části první kapitoly.

Ve druhé kapitole si položíme Pilátovu otázku „Co je pravda?“. Opět vzhledem ke zvolenému diskursu, jehož kompetence nechceme překračovat, nebude cílem navrhnout vlastní definici, natož pak teorii pravdy. Smyslem tohoto zastavení bude představení hlavních témat diskusí o pravdě ve filosofii. Zvláštní pozornost bude věnována otázce, zda a jak je možné pojem pravdy tak, jak se s ním zachází např.

---

18 P. Hošek, „Úvodník“, *Křesťanská revue*, 2006, roč. 73, č. 4, s. 2.

v empirických vědách, aplikovat i na jazyk náboženský. Toto zastavení poslouží také k vyjasnění dalšího klíčového pojmu této práce – „nárok na pravdu“.

I když budou sledovány především postoje křesťanské, je třeba zohlednit pohledy „těch druhých“, kteří nábožensky pluralitní společnost vytvářejí, tedy to, jak se s otázkou nároku na pravdivost vlastní víry vyrovnávají vyznavači jiných náboženství.

Ve třetí kapitole budou stručně představena pojetí, jež jsou vlastní významným náboženským tradicím, konkrétně hinduismu, buddhismu, judaismu a islámu. Předmětem zkoumání je současná diskuse křesťanů reflektujících náboženskou pluralitu. Tu je však třeba sledovat na pozadí tradičních pojetí.

Čtvrtá kapitola bude věnována pojmu pravdy v Bibli a v teologických tradicích západního i východního křesťanství a stručnému shrnutí dominantních přístupů k jiným náboženstvím v katolicismu, pravoslaví a protestantismu.

Pozornost vlastní rozpravě o nároku na pravdu v současném pluralismu začneme věnovat v kapitole páté, kde budou představeny pozice teologického pluralismu a kritické reakce na něj. Budeme postupovat podle dnes již zavedeného schématu pluralismus-inkluzivismus-exkluzivismus, byť zaznamenáme také jeho problematičnost.

Konečně šestá kapitola se bude věnovat diskusi o náboženském pluralismu v životě církví. Zaměříme se na to, s jakým pojetím nároku na pravdu se setkáme v oficiálních církevních dokumentech a hlavně v argumentaci ve hnutích, jejichž *raison d'etre* je právě to, co zde bude nazýváno angažovaná účast na náboženské pluralitě. Všimneme si také skutečnosti, že z důvodu této angažovanosti na náboženské pluralitě dochází k vytváření protestních, „antipluralistických“ uskupení, která se v některých případech oddělila od svých mateřských církví.

Je-li naším předsevzetím pečlivé definování klíčových termínů, zbývá ještě vyjasnit, co se zde myslí diskusí, jež je předmětem této analýzy. Tímto termínem míníme jakékoliv argumenty ve prospěch nějaké podoby odpovědi na pluralistickou výzvu. Není tomu tedy tak, že bychom vstupovali do „diskusní arény“, kde se vede živá debata mezi jednotlivými „stranami“, ale spíše budeme diskusi sami konstruovat a budeme se snažit, aby jednotlivé hlasy, které zde budou zaznamenány, na sebe navzájem odpovídaly.

## 1. E *pluribus* unum: Pojem náboženského pluralismu

Vydali jsme se tedy na cestu hledání různých podob nárokování si pravdy v kontextu náboženského pluralismu. Na samém počátku této cesty je však třeba udělat si alespoň relativní pořádek v zacházení s tímto pojmem, aby bylo zřejmé, jakým směrem se vydat. Používání výrazu „náboženský pluralismus“ s sebou totiž nese řadu problémů. Jedním z nich je unáhlený přechod od pojmu pluralismu k pojmu pluralismu náboženského, ať už se výraz „pluralismus“ užívá ve filosofii nebo v sociálních vědách. Dále je to nerespektování hranic diskursu, ve kterém se pojem používá, a přecházení od deskriptivního k normativnímu vymezení. Konkrétně jde o diskursy empirických věd (sociologie, politologie, religionistika), filosofie, teologie, ale také ideologie. Zvláště ideologické zatížení je problémem, jemuž je nutné věnovat pozornost.

### 1. 1. Výraz „pluralismus“ ve filosofii a sociálních vědách

Dříve než se zastavíme u pluralismu náboženského, zařaďme si stručně tento pojem do širšího kontextu dalších „pluralismů“. Např. ve filosofii se setkáváme s různými pojmy vyjádřenými výrazem „pluralismus“. Je možné postavit si vedle sebe klasický metafyzický pluralismus a pluralismus jako program postmodernistické filosofie. První výraz je alternativou k monismu či dualismu. Vzpomeňme za všechny Platónova *Parmenida*, ve kterém dokazuje, že jedno není jen jedno, či v novověku Leibnizovu monádologii. Poprvé měl výraz v tomto smyslu užít Christian F. Wolff právě v souvislosti s Leibnizovu naukou o monádách.<sup>19</sup> Postmoderní pluralismus vychází nikoliv z plurality objektivně daných jsoucen, ale z empirické mnohosti pohledů na skutečnost, přičemž je této mnohosti přisuzována legitimita.

Výčet (nikoliv nutně úplný) klasických<sup>20</sup> významů výrazu „pluralismus“ v sociálních vědách poskytuje americký sociolog Kieran Flanagan:

- (1) Pluralismus jako demokratická distribuce moci.
- (2) Pluralismus jako diverzita etnických skupin.

---

19 Břetislav Horyna, „Pluralismus, pluralita,“ in *Filosofický slovník*, s. 320.

20 „Klasických“ - zde ve smyslu ještě nezasažených ideologizací pojmu v šedesátých letech minulého století. Viz pozn. 42.

- (3) Pluralismus jako rozdrobení sociálních forem pod tlakem racionality a modernizace.
- (4) Pluralismus jako rozptýlení státní moci díky soutěžení elit.
- (5) Pluralismus jako model zohledňující různé rasové komunity ve společnosti jako odlišné, ale sobě rovné.<sup>21</sup>

## 1. 2. Nejednoznačnost významu pojmu náboženský pluralismus

Vidíme, že zatím zmíněné významy výrazu „pluralismus“ nemají společného více, než co vyjadřuje jejich jméno, tedy odkaz k nějaké mnohosti. To bude vlastní i pluralismu náboženskému. Pojem náboženského pluralismu není bez závislosti na filosofických a sociologických významech výrazu „pluralismus“. Ostatně celý Flanaganův článek, ze kterého bylo citováno, je vlastně kritikou neadekvátního přenesení sociálně vědního pojmu do diskursu teologie a religionistiky (kterou v praxi chápe jako jakousi sekularizovanou teologii).<sup>22</sup> Na druhou stranu samotný výraz „náboženský pluralismus“ má své místo jak v sociálně-vědních, tak filosofických slovnících, přičemž nabývá mnoha významů. Pojďme nyní sledovat, s jakými různými vymezeními se tedy můžeme setkat.

V úvodu jsme se seznámili s Bergerovým pojetím náboženského pluralismu jako součásti širěji definovaného pluralismu sociálního, v němž jde o koexistenci různých náboženských skupin v rámci jedné společnosti. Tyto skupiny žijí nejen relativně pokojně vedle sebe, ale ve významné míře dochází i k jejich společenské interakci.<sup>23</sup> Jiní, např. současná americká religionistka Catherine Albanesová, hovoří o náboženském pluralismu prostě ve smyslu mnohosti či diverzity náboženství v jedné

21 K. Flanagan, „Theological Pluralism: A Sociological Critique,“ in *Religious Pluralism and Unbelief*, Ian Hamnett (ed.), s. 87. Srov. např. Karel Žaloudek: „[Pluralismus je] sociologický pojem, který označuje fakt, že společnost se skládá z množství vedle sebe existujících, navzájem si konkurujících sociálních skupin. Sřet zájmů těchto skupin a hledání konsensu je základem politiky.“ *Encyklopedie politiky*, s. 319 nebo Websterova *Third International*: „[Pluralism is] a state of society in which members of diverse ethnic, racial, religious, or social groups maintain an autonomous participation in and development of their traditional culture or special interest within the confines of a common civilization.“ Cit dle William R. Hutchison, *Religious Pluralism in America*, s. 4 (bližší bibliografická citace zdroje neuvedena).

22 „Too often, theologians transfer subtle sociological terms into simplified instruments of evangelization, where the ambiguities of a concept are neglected. [...] A quest for tolerance and an openness to all major forms of belief on God led to an uneasy alliance between liberal theologians and academics in Religious Studies departments, which stressed the objective scientific qualities of the study of religion.“ Kieran Flanagan, cit. dílo, s. 85, 88.

23 Peter Berger, *Vzdálená sláva*, s. 34-5.



společnosti.<sup>24</sup> V *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion* se píše, že jde o „názor, že různé či dokonce kontradiktorní formy náboženské víry a náboženského chování mohou či by dokonce měly koexistovat“.<sup>25</sup> První vydání *The Encyclopedia of Religion* obsahuje heslo, jehož autorem je John Hick. Hickovu definici musíme číst v kontextu jeho vlastní pluralistické teologie, jež bude představena později. Autor zde uvádí, že „fenomenologicky výraz *náboženský pluralismus* jednoduše odkazuje ke skutečnosti, že dějiny náboženství vykazují pluralitu tradic a pluralitu uvnitř každé z nich. Filosoficky však tento výraz odkazuje k teorii, že velká světová náboženství ustanovují různá pojetí a vnímání poslední, tajemné a božské reality a různé odpovědi na ni.“ Přičemž alternativami tohoto „filosofického“ pojetí jsou exkluzivismus a inkluzivismus.<sup>26</sup> Podobně Douglas Pratt vidí podstatu pluralismu ve tvrzení, že „různá náboženství jsou stejně platná vyjádření nějaké univerzální ‚náboženské reality‘“,<sup>27</sup> nebo u nás Ivan Štampach v názoru, že „každý má svou [náboženskou] pravdu“.<sup>28</sup>

Religionistka Diana Ecková, koordinátorka *Projektu pluralismus (The Pluralism Project)* při Harvardské univerzitě, vysvětluje (spíše než definuje), že „pluralismus není jen uznání čistého faktu plurality, ale je aktivním zapojením se do této plurality [...] kultivací veřejného prostoru, ve kterém se všichni navzájem setkáváme.“<sup>29</sup> Podobně episkopální teoložka Basye Holland-Shueyová píše, že

24 Konkrétně v USA: „The *manyness of religions* means religious pluralism. It refers to the distinct religions of the many peoples who have come to call the United States their homeland.“ Catherine L. Albanese, *America, Religions and Religion*, s. 12.

25 „[T]he view that different, or even contradictory, forms of religious belief and behaviour could or even should coexist.“ R. J. Z. Werblowsky, „Pluralism, Religious,“ in *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, s. 537.

26 „Phenomenologically the term *religious pluralism* refers simply to the fact that the history of religions shows a plurality of traditions and plurality of variations within each. Philosophically however the term refers to a particular theory of relation between these traditions with their different and competing claims. This is the theory that the great world religions constitute variant conceptions and perceptions of, and responses to, the one ultimate, mysterious and divine reality.“ John Hick, „Religious Pluralism,“ in *The Encyclopedia of Religion*, M. Eliade (ed.), vol 15, 1993, s. 331. [Nové vydání z roku 2005 (ed. L. Jones) toto heslo neobsahuje]. K pojmům „exkluzivismus“ a „inkluzivismus“ viz kap. 5.

27 „The essential idea of pluralism, as an ideological or hermeneutical response to the fact of plurality, is to posit a multiplicity of particular expressions of that which is deemed to be universal, in opposition to the idea that there can only be but one valid, or fully valid, expression of the universal. This means that different religions are equally valid expressions of some universal ‘religious reality’.“ Douglas Pratt, „Contextual Paradigms for Interfaith Relations“ [online], *Current Dialogue*, 2003, Issue 42, December [cit. 12. 10. 2006], URL: <http://wcc-coe.org/wcc/what/interreligious/cd42-02.html>.

28 Odilo Ivan Štampach: *Náboženství v dialogu: Kritické studie na pomezí religionistiky a teologie*, s. 181. Srov. též, „Náboženská pluralita a její (ne)zvládnutí,“ *Teologie & Společnost*, 2006, roč. 4, č. 4, s. 3-4.

29 „[P]luralism is not the sheer fact of this plurality alone, but is active engagement with plurality. Pluralism and plurality are sometimes used as if they were synonymous. But plurality is just diversity, plain and simple - splendid, colorful, maybe even threatening. Such diversity does not, however, have to affect me. I can observe diversity. I can even celebrate diversity, as the cliché goes. But I have to

pluralismus trvá na zachování vlastní víry jednoho člověka a zároveň potkává jiné víry ve snaze dozvědět se něco o jejich cestě a o tom, jak chtějí, aby jim bylo rozuměno. „Pluralismus a dialog jsou prostředky pro budování mostů a vztahů, které vytvoří harmonii a mír v našem planetárním domově.“<sup>30</sup>

Shrneme-li tyto a jiné pokusy o definici náboženského pluralismu, můžeme konstatovat, že zacházení s tímto výrazem je velmi rozmanité, a nemůžeme tedy hovořit o jednom pojmu pluralismu. Je rozdíl, jestli se hovoří o pluralismu jako o označení jistého stavu společnosti, jestli pojem odkazuje ke vnímání či interpretaci „poslední skutečnosti“ či cestě k ní, jestli se jím uchopuje snaha o dosažení sociálního nebo politického cíle či ideál vzájemných mezináboženských vztahů. Základní rozdíl tedy spočívá v tom, zda jde o deskriptivní pojem, který prostě definuje nějaký reálný empirický fakt, či o pojem, jenž označuje ideu, která může konstituovat hnutí za dosažení žádoucího cíle.<sup>31</sup> Zde pak bude dále zásadní rozdíl v tom, jaké argumenty se na podporu (či naopak pro odmítnutí) této ideje uvádějí a čím jsou motivovány.

Minimálně je možné rozlišit tři skupiny významů výrazu „náboženský pluralismus“, a to náboženský pluralismus jako

- (1) faktický stav,
- (2) (sociálně-politická) ideologie,
- (3) teologická pozice ve vztahu k jiným náboženstvím.

### 1. 2. 1. Náboženský pluralismus jako faktický sociální stav

V prvním případě se konstatuje historická či sociální danost (ať už charakterizovaná široce, jako je tomu u C. Albanesové, či úžeji, jak to vidíme

---

participate in pluralism. [...] Pluralism requires the cultivation of public space where we all encounter one another.“ Diana Eck, „From Diversity to Pluralism,“ *The Pluralism Project at Harvard University* [online]; viz také D. Eck, *A New Religious America*, s. 70.

30 „Pluralism...holds to one's own faith, and at the same time, engages other faiths in learning about their path and how they want to be understood.... Pluralism and dialogue are the means for building bridges and relationships that create harmony and peace on our planet home.“ Cit dle: „Quotations Showing Various Definitions of the ‚Religious Pluralism‘, *Religious Tolerance.org* [online], (bez uvedení bibliografické citace). Zde je možné nalézt další vymezení pojmu.

31 Takovýto pojem náboženského pluralismu však nemusí být definovaný jen v kontextu přijetí této ideje, ale naopak v kontextu vymezování se proti ní. Srov. např. Gregory Koukl: „I think that the current notion of religious pluralism is stupid....The stupid concept is the idea that all religions are basically equally true. That is just flat out stupid.“ „Religious Pluralism,“ *Stand to Reason*; cit dle tamt.

u P. Bergera) na lokální úrovni (v jedné multikulturní či kulturně pluralitní<sup>32</sup> společnosti) či planetární (jako součást globalizačního procesu). Pojem náboženského pluralismu tady odkazuje k faktu náboženské plurality ve společnosti, případně k určitým kvalitám vztahů mezi různými náboženskými skupinami navzájem a mezi těmito skupinami a společností či státem.<sup>33</sup>

### 1. 2. 2. Náboženský pluralismus jako ideologie

Další význam výrazu náboženský pluralismus odkazuje k jisté ideologii. V předchozím případě šlo o popis empirické skutečnosti, nyní jde o ideu, která vytváří určitý požadavek na sociální změnu ve prospěch této ideje. Nerespektování hranic mezi empirickým deskriptivním a ideologickým preskriptivním diskursem je zdrojem mnoha zmatků v zacházení s naším pojmem. Jak píše anglický antropolog a sociolog náboženství Ian Hamnett, „drobná nepřesnost (nebo snad by bylo vhodnější slovo ‚dvojznačnost‘) v pojmu náboženského pluralismu vyvěrá z toho, že tento termín může odkazovat buď k nějakému faktickému stavu věcí, [...] nebo k ideologické pozici, obvykle spojované s ‚liberálním‘, synkretistickým a relativistickým přístupem k náboženské víře jako takové“.<sup>34</sup> Další důležitý postřeh téhož autora je, že hranice mezi těmito dvěma pojmy není vždy jasně patrná:

„Ačkoliv pluralismus jako faktický stav věcí a pluralismus jako ideologie jsou logicky a analyticky odlišné pojmy, nacházejí bod, kde se setkávají. V daných historických podmínkách může pluralismus *de facto* pozměnit vnitřní charakter náboženského systému víry pro samotné věřící. Když k tomu dojde, nemůžeme pluralismus chápat prostě jen jako faktickou politickou situací. [...] Hluboce mění strukturu víry.“<sup>35</sup>

Zde se Hamnett přímo dotkl problému, který chceme sledovat s ohledem na

---

32 K rozlišení pojmů multikulturalismu a kulturního pluralismu viz níže kap. 1. 4.

33 Výraz „náboženský pluralismus“ by v tomto případě bylo možné nahradit slovy „náboženská pluralita“ nebo „nábožensky pluralitní společnost“, a to i při převodu anglického „pluralism“, podobně jako překládáme např. „mysticism“ jako „mystika“, nikoliv „mysticismus“.

34 „[A] subtler kind of imprecision (or perhaps ‚ambiguity‘ would be a better word) in the notion of religious pluralism arises from the fact that the term can refer either to a state of affairs [...] or to an ideological posture, commonly associated with a ‚liberal‘, syncretistic, and relativist approach to religious belief as such.“ Ian Hamnett, „Introduction,“ in *Religious Pluralism and Unbelief*, I. Hamnett (ed.), s. 6-7.

35 „Although pluralism as a state of affair and pluralism as an ideology are logically and analytically distinct concepts, they find a point of convergence [...] In given historical circumstances, *de facto* pluralism can modify the internal character of religious belief-systems for the believers themselves. Where this occurs, pluralism cannot be understood simply as a political ‚state of affair‘ involving only the external relations *between* groups. [...] This alters the structure of belief in profound ways.“ Tamt.

nárokovaní si pravdy v náboženském pluralismu, ať už hovoříme o faktické sociální situaci nebo o ideologii. Než k tomu přistoupíme, bude potřeba přesněji vymezit, v jakém smyslu budeme užívat termín „ideologie“.

Existují minimálně tři tradice používání tohoto pojmu:

(1) Ideologie jako falešné vědomí. Tuto tradici reprezentuje Marxovo vymezení ideologie jako nástroje zachování nespravedlivého systému udržováním jisté kognitivní atmosféry v kultuře založené na odcizení. Slouží tedy mocným. Člověk ji přijímá pasivně a úkolem kritické (angažované) vědy je ideologii demaskovat a člověka od ní osvobodit.<sup>36</sup>

(2) Ideologie jako falešná teorie. Tuto tradici nám mohou reprezentovat např. jinak značně odlišní autoři Karl Popper a Eric Voegelin. Ideologie je falešný výklad světa, který zdánlivě vysvětluje realitu, ale ve skutečnosti ji mlží. Ideologie jako uzavřené systémy myšlení na rozdíl od vědecké teorie nejsou falzifikovatelné (Popper). Mají revoluční charakter, nechtějí realitu vysvětlit, ale zmanipulovat vzhledem ke svým falešným představám; na rozdíl od Marxova pojetí takto vymezená ideologie slouží těm, kteří o moc usilují (Voegelin)<sup>37</sup>. V úzkém slova smyslu se týká jen těch politických představ, které vedou k totalitnímu režimu.

(3) Zatímco předcházející definice pocházejí od těch, kteří z různých pozic bojují s ideologiemi jakožto s negativním jevem, třetí tradicí jsou pokusy o neutrální vymezení ve slovnících politologů. Může nám ji reprezentovat např. britský politolog Martin Selinger, který ve své knize *Politika a ideologie* hovoří o „souboru idejí, kterými člověk postuluje, vysvětluje a zdůvodňuje cíle a prostředky organizovaných sociálních akcí, bez ohledu na to, zda se tyto akce snaží zachovat, změnit, svrhnout či přebudovat daný společenský řád.“<sup>38</sup> Političnost ideologií spočívá v tom, že „inspirují a vedou společenské skupiny k tomu, aby podnikly nějakou ,organizovanou sociální akci“.<sup>39</sup>

Hovoříme-li o náboženském pluralismu jako o ideologii, máme na mysli tuto širokou a neutrální (nehodnotící) definici, byť je zřejmé, že na rozdíl od typických prvků rozsahu pojmu „politická ideologie“ se nejedná o svébytný ideový systém, ale

36 Sám Marx však používá pojmu ideologie i v jiných významech, někdy i v pozitivním smyslu. Viz Pavel Šaradín, *Historické proměny pojmu ideologie*, s. 23–30.

37 Např. Eric Voegelin, *Vzpomínky na život a filosofii*, s. 55–64.

38 Martin Selinger, *Politics and Ideology*, London: Allen & Unwin, 1976, s. 14; cit dle: Andrew Heywood, *Politické ideologie*, s. 14.

39 A. Heywood, cit. dílo, s. 14.

o součást širšího ideologického hnutí (zvl. multikulturalismu). Ale i v případě náboženského pluralismu je možné hovořit o hnutí usilujícím o dosažení nějakého sociálního či politického cíle na základě specifického výkladu světa a vzhledem k určitým hodnotám, které se vztahují k sociální skutečnosti (mír, tolerance, rovnost).

Jako v případě jiných ideologií, tak i u náboženského pluralismu vidíme „organizované akce“, jejichž cílem je prosadit žádoucí stav. Jeho stoupenci nabádají jednotlivé složky společnosti, aby jej spoluvytvářely a samy se mu přizpůsobily.

Nezřídka jsou ideje pluralismu prezentovány jako nezbytnost pro přežití lidstva. Např. socioložka Jiřina Šiklová se k pluralismu (který nekonsenzuálně ztotožňuje s inkluzivismem) hlásí těmito slovy:

„Tolerance je podle mého názoru málo. Tolerance znamená, že budu snášet toho druhého a jeho odlišnost, ale já se domnívám, že je potřeba jít dál – k pluralismu. Totiž k tomu, abych já ocenila, že ten druhý a jeho odlišnost má hodnotu. Tolerance je pouze pasivní přijetí. Problém přijetí toho druhého, tedy multikulturality, závisí na tom, zda jsme si sami sebou jisti. Pokud se cítíme ohroženi názorem druhého, vylučujeme jej. Stáváme se netolerantními, neuznáváme pluralitu názorů a snažíme se o exkluzi [...]. Ale současná společnost, má-li přežít, musí být inkluzivní – vtahující ty druhé do svého středu.“<sup>40</sup>

### **1. 2. 3. Náboženský pluralismus jako teologický směr**

Zatímco první dvě skupiny definic mají společné to, že odkazují k sociální skutečnosti, náš třetí pojem se vztahuje ke skutečnosti, jež je předmětem teologie. Může se tedy hovořit o teologickém náboženském pluralismu, či zkráceně teologickém pluralismu nebo ve stejném významu o pluralistické teologii. S předchozí skupinou definic se bude shodovat v tom, že nepůjde o pouhý popis sociální či historické situace, nýbrž o prosazování určitých hodnot. Zatímco v ideologii jde o reakci na vnější sociální či politickou situaci a snahu ji změnit (či naopak zachovat), je teologie ze své definice jako reflexe víry či náboženské zkušenosti motivována Božím zjevením a snahou jej vyložit. Zjednodušeně můžeme tento podstatný rozdíl chápat tak, že zatímco náboženský pluralismus v našem druhém významu chápe pluralitu jako sociálně žádoucí či přímo nutnou, pluralistický teolog ji bude chápat jako Bohem chtěnou. Pluralistický teolog bude argumentovat na základě reflexe vlastní víry, resp. víry společenství, které zastupuje.

Teologický pluralismus je alternativou k exkluzivismu a inkluzivismu ve

---

40 Jiřina Šiklová na konferenci „Jak může každý z nás přispět k míru a harmonii ve světě“, konané 25. října 2003 v Praze; cit. dle Jan Lajka: „Pro mír a harmonii,“ *Dingir*, 2004, roč. 7. č. 1, s. 36.

vztahu k jiným náboženstvím. Ovšem tyto termíny bývají používány i pro označení modelů vztahů sociálních skupin ve společnosti. Kulturně (a tedy i nábožensky) exkluzivistická společnost je taková, která diskriminuje a vylučuje netradiční náboženské skupiny, které jsou buď pouze tolerovány, nebo přímo potírány. Inkluzivistická společnost tyto skupiny toleruje, ale požaduje jejich přizpůsobení se (asimilaci) většinové kultuře (např. v modelu tzv. tavícího tyglíku).<sup>41</sup>

I toto – práce se stejnými výrazy v různých diskurzech – je důvod, proč dochází k prolínání pojmů sociálního a teologického náboženského pluralismu podobně, jak jsme si toho již všimli výše spolu s I. Hamnettem v případě pojmu náboženského pluralismu jakožto sociálního faktu a ideologie.<sup>42</sup>

### 1. 3. Historický exkurz

Poté, co jsme si pojem náboženského pluralismu a jeho definici zproblematizovali, zkusíme jej naopak trochu vyjasnit tím, že nahlédneme do dějin. Pokusíme se načrtnout vývoj toho, co s obsahem tohoto pojmu ve smyslu náboženské plurality ve státě a společnosti souvisí. Jistě by bylo možné jít hluboko do minulosti naší civilizace a hledat modely vztahu mezi společnostmi a náboženstvími, které by nějak připomínaly to, čemu se v současné sociologii (a ideologii) říká náboženský pluralismus. Navíc by bylo možné vypravit se daleko za hranice naší civilizace a hledat kultury vytvářené vícero náboženstvími.

Vzhledem k našemu směřování to nebude potřeba. Nejde nám ani tak o podobnosti, jako o přímou kontinuitu modelů a idejí, které je formovaly, se současným programem náboženského pluralismu. Podívejme se tedy na dvě oblasti,

41 Pro podrobnější srovnání těchto pozic („exclusion“, „assimilation“, „pluralism“) srov. např. Diana L. Eck, *A New Religious America*, s. 47-56.

42 Kieran Flanagan v již citovaném článku uvádí: „The term ‚pluralism‘ is a secular term appropriated by theologians at the height of its fashion in the social sciences in the 1960s. It is a new means of expressing an age-old problem in the life of the church, how to plant the faith in alien cultures. A lot of redundant and outdated sociological baggage has become attached to the term, and theologians using it have taken into the issue of religious belief a number of unnecessary ideological complications. Pluralism is very much part of the heritage of Enlightenment, representing a reasoned demand for tolerance before diversity of cultural, ethnic, and political forms. The term contains an ideological imperative, a belief that the rationality of its proclamation will lead to a harmonization of difference and an ending of conflict and intolerance. There is an eschatological basis to the term in its theological, sociological and ideological forms of expression. As a sociological term, it was launched in the time of optimism [...] It was part of rhetoric of a particular generation, when hope sprang eternal in a utopian period when concept and ideology merged, and terms such as ‚pluralism‘ became catch-phrases of the market.“ Cit. dílo, s. 83.

Evropu a Spojené státy.

Je empirickým faktem, že Evropa je geografickou oblastí, jež je nejvíce sekularizovaná - jak politicky, tak sociálně. Ochota přihlásit se k nějakému vyznání je u Evropanů celosvětově nejnižší.<sup>43</sup> Spor o to, zda a nakolik je tato sekularita součástí evropské identity, našel v nedávné době výraz v diskusi o preambuli k ústavní smlouvě Evropské unie. Argument ve prospěch vynechání zmínky o Bohu a křesťanských kořenech kultury tohoto kontinentu vycházel nejen z tradičního sekularismu, ale i z uvědomění si faktu náboženské diverzity, která je pro Evropu stále více významná. Evropa se stala domovem lidí pocházejících z jiných kulturních, a tedy i náboženských, oblastí a i mnozí Evropané hledají alternativy duchovního života za hranicemi tradičních křesťanských církví.<sup>44</sup>

Ke sledování komplikovaného a mnohotvárného vytváření nábožensky pestré společnosti v Evropě a ke sledování idejí, které za tímto procesem stály, můžeme jako kontrapozici k dnešní situaci postavit model vztahů mezi společností, státem a náboženstvím v době *ancien régime*. Tento model je obvykle vystihován výrazem „spojení trůnu a oltáře“, což francouzský historik René Rémond považuje za nepřesné, jelikož šlo o samozřejmé *prolínání* dvou sociálních skutečností – státu (potažmo společnosti) a církve.<sup>45</sup> Náboženství bylo všudypřítomné, bylo zdrojem kolektivní identity. Samozřejmostí (později vyjádřenou zásadou *cuius regio, eius religio*) bylo, že tuto funkci mohlo tvořit pouze jedno náboženství, které vyznával vládce, stejně jako jeho nejposlednější poddaný. „Měl-li stát svoje náboženství, mohl mít jen jedno – vyznávat jich několik bylo [...] zavrženíhodné“,<sup>46</sup> stejně jako kdyby nevyznával žádné. Šlo o

„logiku časů, kdy bylo náboženství přítomno ve veškerých společenských aktivitách a kdy převládala definice pravdy, pro niž nebyl nějaký relativismus, či snad dokonce pluralitní postoj ve věcech náboženství vůbec myslitelný. Existovala jen jedna pravda. Každá církev, ať katolická, protestantská či pravoslavná, si byla jistá, že onu jedinou pravdu má právě jen ona. [...] Církev se domnívaly, že povinností státu je klást šíření bludu překážky a přispívat k hlásání pravdy. [...] Pluralitě se nic nevzpíralo více než náboženská pravda.“<sup>47</sup>

Nicméně dějiny nejsou černobílé a neodpovídají našim schématickým popisům

43 Viz např. Hugh McLeod, *Náboženství a lidé západní Evropy (1789 – 1989)*, s. 189–192.

44 Viz tamt., s. 187–189, 194.

45 René Rémond, *Náboženství a společnost v Evropě*, s. 12.

46 Tamt., s. 39.

47 Tamt. s. 41, 71.

bezezbytku. I ve středověké Evropě nalezneme „ostrůvky tolerance“, jak Rémond nazývá Francii po Ediktu nantském či ve stejné době Velkou Británií, kterou za to chválí Voltaire ve svých *Anglických neboli filosofických listech* (1727). Významným ostrovem tolerance bylo jistě také Holandsko. Rémond zmiňuje i *Toleranční patent* Josefa II. Co však francouzskému historikovi uniklo, jsou Čechy na počátku 17. stol., nad jejichž náboženskou svobodou, díky níž zde relativně harmonicky koexistovalo několik denominací, se podívovali i francouzští pozorovatelé. Zdeněk David, historik českého původu žijící v Americe, hovoří v případě české předbělohorské tolerance přímo o náboženském pluralismu, který přirovnává k náboženskému *laissez-faire* Rogera Williamse.<sup>48</sup>

V zásadě je potřeba rozlišovat dvě evropské tradice – britskou a kontinentální, která je formovaná odkazem francouzské revoluce. Zatímco v prvním případě nedošlo k náhlému zlomu náboženské tradice,<sup>49</sup> francouzská revoluce rozpoutala síly, které vyhnaly z křesťanské Evropy starý režim a jeho prolínání trůnu a oltáře, byť to byl proces zdoluhavý, s dramatickými přemety a střídáním jednoho modelu za druhým. Nicméně R. Rémond při svém zdůrazňování jedinečného významu francouzské revoluce jako zásadního zlomu v dějinách Evropy poukazuje na některé snadno přehlédnutelné podobnosti mezi starým a novým režimem ve vztahu k náboženství. Sleduje vývoj od tzv. regální tradice (tedy podřizování církevní moci státní), která plynule vplula do nové situace a byla revolucí spíše posílena, i důraz na jednotu společnosti, která již není zakotvena v jednom náboženství, ale v jednom národě (lidu). Vynutila si to právě pluralita náboženství, která je nutným důsledkem náboženské svobody zaručené už *Deklarací práv člověka a občana* z revolučního roku 1789:

„Již pouhé uznání plurality náboženského projevu činilo z víry faktor rozlišení, ba dokonce rozdělení mezi občany navzájem. A rozdělení na různá náboženská přesvědčení už bylo napříště jen jedním z mnoha ukazatelů různorodosti národa. [...] Ze základního kamene jednoty [... náboženství] bylo najednou odsunuto do postavení pouhé jedné z mnoha proměnných, jež od sebe poddané či občany odlišovaly. Více důrazu se nyní kladlo na národ než na vyznání. [...] Národ nahradil církev jako všeobjímající společenství. [...] Národ si přivlastnil ideu církevní jednoty a sekularizoval ji.“<sup>50</sup>

Vzpomeňme na dobu za Robespiera, kdy se zavádělo nové lidové náboženství

---

48 Zdeněk V. David, *Finding the Middle Way: The Utraquist Liberal Challenge to Rome and Luther* (Washington, 2003), s. 318–320.

49 Christopher Dawson, *Porozumět Evropě*, s. 48.

50 R. Rémond, cit. dílo, s. 139 a 142.



s kultem Nejvyšší bytosti. Byla to doba krvavého boje proti církvi či proti náboženství vůbec.

Ona komplikovanost v následujícím vývoji se dá vystihnout jako tápání mezi *svobodou náboženství* a *svobodou od náboženství*, tedy mezi institucionalizovanou liberální pluralitou a laicismem, jakožto dvěma typy evropské sekularizace v politickém slova smyslu.

Po období teroru jsou ve Francii vydány *Organické články*, vyvažující Konkordát z roku 1801. Je zaručena svoboda náboženství („kultu“). Každému (katolickému, luterskému a kalvínskému, později výslovně i židovskému) kultu určil organizaci i formu komunikace se státem, před kterým jsou si všechny „kulty“ rovny. Francie se ale nakonec vydává tím druhým směrem, k očištění veřejného prostoru od náboženství. Sám model naprostého oddělení státu a náboženství má však odlišné, do určité míry i protikladné ideové zdroje.

Na jedné straně to byl liberalismus, kterému šlo o vytvoření nábožensky neutrálního státu, který by nijak nezasahoval do života náboženských komunit.<sup>51</sup> Tento přístup vycházel z představy rozlišování veřejného a soukromého, přičemž náboženství má být součástí soukromého. Náboženství nemá zasahovat do státních záležitostí a naopak stát do náboženských. Na straně druhé to byly protináboženské ideologie, které v náboženství spatřovaly nepřítele svobody, a proto „bylo povinností státu prosadit takové zákony, které jeho vliv potlačí.“<sup>52</sup> Už to není pouhá neutralita, ale potlačování náboženství. „Tento inspirační proud byl hluboce proticírkevní. Proti náboženství kladl ideologii, ba můžeme říci, že proti starému náboženství kladl náboženství nové, neboť tento laicistický proud byl vskutku jakýmsi antináboženstvím, jehož ambicí bylo tradiční náboženství nahradit.“<sup>53</sup>

Přes své odlišnosti sehrály oba proudy prakticky roli spojenců v oddělování státu a náboženství. Ve Francii k němu oficiálně došlo v roce 1905. Spory o pojetí tohoto zákona však trvají dodnes.<sup>54</sup>

Naproti tomu příkladem prvního řešení je Nizozemí se svým modelem „pilířů“, které spočívalo v „uznání náboženství jako faktu a v jeho institucionalizaci na základě

---

51 Tak, jak to činily porevoluční zákony: *Občanská ústava kléru, Organické články*.

52 R. Rémond, cit. dílo, s. 167.

53 Tamt. Srov. Ch. Dawson, *Porozumět ...*, s. 36–37.

54 Vzpomeňme např. na nedávnou ostrou diskusi o „šátkovém zákonu“.

pluralitu vyznání“.<sup>55</sup>

Pro britskou tradici je významná zprostředkující role sektářských skupin, protože právě ony byly nositelem revolučního ducha, který tak nebyl programově protináboženský, nýbrž byl veden ve jménu „čistoty víry“.<sup>56</sup>

A právě angličtí puritáni stojí u zrodu kultury, která dala vzniknout nábožensky nejpluralitnější společnosti, tedy společnosti severoamerické. Gordon Melton ve své encyklopedii severoamerických náboženství<sup>57</sup> rozeznává více než dva tisíce náboženských uskupení. Ale už na počátku dějin Spojených států se Charles Talleyrand podíval nad tím, že zde mají sice jen jeden druh omáčky, ale zato třicet dva náboženství.<sup>58</sup> USA jsou zemí, kde jedním ze základních stavebních kamenů kultury je náboženská svoboda. Víme, že ji začali vytvářet ti, kteří utíkali před perzekucí pro své náboženské vyznání na starém kontinentě. Spojené státy proto můžeme chápat jako určitou laboratoř, kde od počátku probíhá jakýsi náboženský experiment či spíše experimenty, protože pojetí náboženské svobody (a tedy i její realizace) se v jednotlivých případech značně odlišovalo.

Zvláště vlivný byl projekt puritánů,<sup>59</sup> především těch, kteří přijeli s Johnem Winthropem do Nového světa, aby zde vybudovali „Město na hoře“, jež bude světlem i pro starý svět, nyní zcela zkažený a bezbožný. Svoboda, kterou nová země jako země zaslíbená nabízela, však měla být využita k vytvoření „komunity spravedlivých“, jež se stane Božím nástrojem k přeměně světa. Winthropovi nepřišlo ani na mysl, že by mělo jít o svobodu žít podle svědomí každého jednotlivce:

„Člověk má svobodu konat jen věci dobré, spravedlivé a čestné... Tuto svobodu zachováte a využijete jedině tehdy, když se podřídíte autoritě. Jde o tentýž druh svobody, jakou nám přinesl Kristus... Pokud se dovoláváte svých instinktivních, zkažených svobod a chcete činit to, co je dobré jen ve vašich očích, nesnete ani ten nejmenší záchvěv autority. Pokud se ale spokojíte s užíváním takových občanských a zákonných svobod, které vám Kristus dovoluje, pak se rádi a bez reptání podvolíte autoritě, která je nad vámi ... pro vaše dobro.“<sup>60</sup>

Praktickým důsledkem tohoto přístupu bylo, že nejen „bezbožnost“, ale i

---

55 R. Rémond, cit. dílo, s. 163. Srov. H. McLeod, cit. dílo, s. 31–34.

56 Srov. Ch. Dawson, *Porozumět ...*, s. 48–49; H. McLeod, cit. dílo, s. 29–30.

57 J. G. Melton, *Encyclopedia of American Religions*, 7<sup>th</sup> ed., Detroit: Gale Research, 2002.

58 Cit dle Tom W. Smith, „Religious Diversity in America,“ *Journal for the Scientific Study of Religion*, 2002, Vol. 41, No. 3. s. 577.

59 Pro ilustraci si uveďme číslo čítanky pro děti *The New England Primer* z roku 1683, která sloužila k výuce čtení, jakož i základů puritánské víry a která byla vydána celkem v 7 000 000 výtiscích! Srov. Catherine L. Albanese, *America: Religion and Religions*, s. 399–341.

60 Cit dle Paul Johnson, *Dějiny amerického národa*, 2000, s. 42.

„hereze“ byly stíhány. Mezi ty, kteří se s vedením komunity dostali do konfliktu, patřil i již zmíněný Roger Williams, který na rozdíl od Winthropa kladl důraz na vztah Boha k jednotlivci a na svobodu svědomí. Utíká před pronásledováním a zakládá osadu Providence (Rhode Island). Základním principem nové kolonie, oficiálně potvrzené britským parlamentem roku 1644, byla náboženská svoboda jednotlivců, nikoliv jedné komunity. Světská moc a náboženská víra byly ostře odděleny. Kromě věcí zakázaných v trestním zákoníku „mohou všichni lidé žít podle svého svědomí a každý ve jménu svého Boha“.<sup>61</sup> V *Královské výsadní listině* z roku 1663, potvrzující statut kolonie Rhode Island, je výslovně řečeno, že žádný člověk „nebude v řečené kolonii napříště nijak obtěžován, trestán, zneklidňován nebo vyslýchán kvůli názorové odlišnosti v náboženských otázkách, nebude-li prokazatelně narušený pořádek“.<sup>62</sup>

Sám Williams byl zpočátku baptista a nebyl v náboženských otázkách indiferentní. Např. neměl příliš v lásce kvakerství, ale i jeho vyznavači zde našli bezpečné útočiště. Williams dokonce prohlásil, že i muslimové<sup>63</sup> jsou zde vítáni. Výjimečně dobré vztahy měl s indiány. P. Johnson v souvislosti s touto kolonií připomíná slova J. Milтона: „Kdo kdy zažil, aby Pravdě uškodilo svobodné a otevřené utkání?“<sup>64</sup>

Další experiment začal v kolonii Pennsylvania. Samotný W. Penn hovořil o *holy experiment* a i název hlavního města Filadelfie (tedy „bratrská láska“) bylo shrnutím programu náboženské svobody a tolerance.

Podobný program náboženské svobody byl realizován v kolonii založené příslušníky dalšího v Anglii diskriminovaného náboženství, tedy katolicismu. Zakladatelům kolonie Maryland na rozdíl od puritánů nešlo o vytvoření čistě katolické kolonie. Zde naopak měla být víra maximálně soukromou záležitostí. Z toho vyplývala i politika náboženské tolerance. Po krátké „době drancování“ (*Plundering Time*),<sup>65</sup> jak bylo později nazváno dvouleté období nadvlády puritánů, kteří nejen katolíky, ale i kvakery vyhnali z kolonie, vydali v roce 1649 *Zákon o náboženské svobodě (Act of Religious Toleration)*.<sup>66</sup> Ten nejenže zakazoval pronásledování kvůli víře, ale také

61 P. Johnson, cit. dílo, s. 47.

62 Cit dle tamt.

63 Dosl. „even the Turks“. Cit dle J. G. Melton, *Encyclopedia of American Religions*, s. 178.

64 Cit. dílo, s. 48.

65 1644 – 1646.

66 James T. Fisher, *Communion of Immigrants: A History of Catholics in America*, s. 18.

téměř v duchu moderní politické korektnosti sankcionoval používání výrazů, které by mohly být chápány jako urážka náboženského vyznání: „papeženec“, „jezovita“, „puritán“, „modlár“, ale i „heretik“ či „schizmatik“.<sup>67</sup>

Náboženská svoboda byla samozřejmě ceněnou hodnotou pro otce-zakladatele. Významným porevolučním dokumentem je Jeffersonův *Virginský statut náboženské svobody* (*Virginia Statute for Religious Freedom*, 1786), který vycházel z následujícího argumentu: Bůh nešířil pravdu násilím, proč bychom tak činili my? Pravda je mocná, píše se zde v duchu citovaných Miltonových veršů, a dokáže sama vzdorovat omylu. Nepotřebuje tedy, aby ji ochraňovala státní moc.<sup>68</sup>

Podobně uvažuje James Madison ve svém *Memorandu a protestu* (*Memorial and Remonstrance*) z roku 1785, ve kterém argumentuje proti zavádění (naddenominačního) křesťanství jako oficiálního náboženství. Není to stát, který má rozhodovat o náboženské pravdě. Navíc moc náboženství korumpuje.<sup>69</sup>

Tento přístup se uplatnil zvláště v americké ústavě, resp. v jejím prvním dodatku. Ten zakazuje vydávat zákony, které by nějaké náboženství přímo podpořily, a stejně tak zákony, které by bránily svobodnému vyznání.<sup>70</sup> Na druhou stranu je historickou skutečností, že některé komunity zakoušely mnoho ústrků, někdy i násilí, než byly přijaty jako součást americké společnosti. Šlo zvláště o katolíky. I v Marylandu nedlouho po vydání tolerančního zákona v době, kdy zde vládli katolíci, vyšel jiný zákon, který katolíkům zakazoval přístup k úřadům. Jednalo se tedy nejdříve o protestantský pluralismus, později rozšířený o katolíky i židy.<sup>71</sup> Od šedesátých let 20. stol. však pluralismus získává novou podobu. Hovoří se o tzv. novém náboženském pluralismu.

---

67 Srov. tamt., s. 18-19.

68 „Truth is great and will prevail if left to herself; that she is the proper and sufficient antagonist to error, and has nothing to fear from the conflict unless by human interposition disarmed of her natural weapons, free argument and debate; errors ceasing to be dangerous when it is permitted freely to contradict them.“ Otištěno např. v *Documentary history of Religion in America to 1877*, Edwin S. Gaustad a Mark A. Noll (eds.), 2003, s. 231.

69 Otištěno tamt., s. 232-237.

70 „Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof.“

71 Za zmínku v této souvislosti stojí např. fakt, že americkým indiánům byla náboženská svoboda oficiálně přiznána až zákonem z roku 1978. K tomu viz např. Livia Šavelková, „Církev, stát a politika asimilace vůči indiánům: internátní školy – ‚převýchova‘ indiánů,“ *Pantheon*, 2008, č. 3, s. 48–71.

## 1. 4. Tzv. nový náboženský pluralismus a multikulturalismus

Výraz „nový náboženský pluralismus“ bývá používán pro odlišení od tohoto „starého“, aby se poukázalo na jistý kvalitativní posun v kultuře vztahu mezi společnostmi a náboženstvím v současné době.

Pluralismus je podle mnohých sociologů charakteristickým rysem moderní společnosti. Petr Berger ve své knize *Heretický imperativ* odpovídá na výchozí otázku sociologie, tedy v čem se liší moderní společnost od té tradiční, právě takto. Specifičností moderní doby je *nutnost být heretikem*, tedy volit. Moderní vědomí se odklonilo od danosti směrem k volbě.<sup>72</sup> Volba nahradila určení, ovšem tím také *jistotu*. Volíme si životní styl, práci, způsob trávení volného času atd. Tradiční člověk by např. těžko pochopil ten článek naší ústavy, kde se píše, že národnost je otázkou volby. Dnes už není samozřejmostí dokonce ani lidské tělo, člověk si může zvolit i pohlaví. V moderním vědomí, pokračuje americký sociolog, se usídlil subjektivismus a relativismus, protože člověk si uvědomuje mnohost možností, ze kterých je možné vybírat, a tradiční autorita, která rozhodovala o tom, co je správné pro celou komunitu, ve které se dotyčný ocitl ne svou volbou, ale narozením, zmizela. „Modernita pluralizuje.“<sup>73</sup> A v duchu slavného Sartreova výroku Berger konstatuje, že moderní člověk si tedy volí i svůj *Weltanschauung*<sup>74</sup> a nemůže nevolit.

To se týká i náboženství: každý z nás si volí své náboženství, případně své bezvěrectví. Každý je konfrontován s tím, že by mohl svět vykládat jinak, že jeho volba je jednou z mnoha možných. Z příslušnosti k náboženství se – alespoň v kategoriích amerických sociologů např. z Gallupova institutu – stává „náboženská preference“. V tom tkví podstata pluralismu, která je sama podstatou modernity.<sup>75</sup> Víme, že Berger nejdříve patřil k těm, kteří modernitu spojovali se sekularizací. Později svou teorii sekularizace sám označil jako mylnou. Sekularizace v mnohém

---

72, „Modern consciousness entails a movement from fate to choice.“ P. L. Berger, *The Heretical Imperative*, s. 10.

73 „Modernity pluralizes.“ Tamt., s. 14.

74 „In the fully modernized situation (of which contemporary America may be taken as the paradigm thus far) this means, that the individual may choose his *Weltanschauung* very much as he chooses most other aspects of his private existence.“ Tamt., s. 15.

75 „[D]ynamický rozvoj pluralismu je velice pěkně zachycen v jazyce, který je dnes v Americe užíván ve vztahu k náboženství: Američané mají ‚náboženské preference‘, ‚díky náhodě‘ [„I happen to be a...“ Obvyklá fráze při představování vlastní náboženské příslušnosti – pozn. autora práce] patří k té či oné církvi, a není neobvyklé, že rozhlásí, že se ‚dálí‘ na konkrétní vyznání. V tomto jazyce se přesně zrcadlí neurčitost a nestálost.“ Peter Berger, *Vzdálená sláva*, s. 37.

pluralitu či pluralismus podpořila, ale nábožensky pluralitní společnost nemusí být sekularizovaná. Dnešní Amerika je toho příkladem.

Zůstaňme tedy ještě u příkladu americké společnosti. Právě v souvislosti s ní se ujímá pojem *nového náboženského pluralismu*. Připomněli jsme si, že Spojené státy americké jsou téměř od začátku zemí s náboženskou rozmanitostí. Ústava garantuje jak svobodu vyznání, tak i nezávislost státu na jakémkoliv náboženství. Historicky se jednalo samozřejmě pouze o křesťanství, případně židovství, prakticky pak nejdříve jen o protestantismus, rozdrobený do množství denominací.<sup>76</sup> Sám výraz denominace odkazuje k tomu, že jde o rozdíl podle jména, ne o podstatu. Denominace společně vytvářely protestantskou, či později židovsko-křesťanskou kulturu. Velký francouzský obdivovatel této kultury v době jejích počátků A. Tocqueville konstatuje ve své slavné analýze americké politické kultury (*Demokracie v Americe*), že všechny církve či sekty dohromady hlásají stejné hodnoty.

Např. současný americký sociolog angažovaný v prosazování idejí náboženského pluralismu David Machacek na otázku, co je na novém pluralismu nové, odpovídá, že změna je kvantitativního i kvalitativního charakteru. Jednak je to nárůst příslušníků náboženství s jinými civilizačními hodnotami,<sup>77</sup> jednak schopnost a možnost těchto náboženských komunit ovlivňovat kulturu, jež byla tradičně ovlivňována jen jedním náboženstvím (resp. dvěma – křesťanstvím a židovstvím). Vstup nových prvků do většinové (nejen trpěné menšinové) společnosti přitom zpětně ovlivňuje i samotné původní denominace.<sup>78</sup> Kultura se stává (nově) pluralitní v tom smyslu, že akceptuje *různost jakožto různost*.

Státní heslo *E pluribus unum* má kromě svého historického prozaického významu (z mnoha kolonií/států jeden národ/republika) rozmanité interpretace v kontextu amerického *civil religion*. A tyto interpretace se časem vyvíjejí. My si můžeme všimnout toho, že zatímco doposavad ony tradiční interpretace zdůrazňovaly ono *unum*, jednotu překonávající rozdíly, dnes je akcentováno *pluribus*, tedy rozmanitost. Podíváme-li se např. na již zmíněný *Projekt pluralismus* Diany Eckové, spatříme nikoliv hledání společného jmenovatele či snahy o přizpůsobení nových

76 Tyto měly tendenci stále se drobit, jak si toho všiml Richard Niebuhr (*The social Sources of Denominationalism*, 1929), který zpracoval dnes již klasickou teorii denominalizace, neboli *church-sect theory*.

77 V případě americké společnosti je to především rok 1965, kdy byla uvolněna přísná pravidla regulující imigraci do země.

78 „The Problem of Pluralism,“ *Sociology of Religion*, 2003, vol. 64, no. 2, s. 145–160.

náboženství staré kultuře, nýbrž přizpůsobování staré kultury tomu novému.<sup>79</sup>

I David Machacek v již citovaném článku píše, že jde o vytváření nové kultury, která nahrazuje starou. Přičemž dočasná nestabilita, o níž hovoří P. Berger, je cenou za vytvoření stability budoucí.<sup>80</sup>

Zde se dostáváme k úzkému vymezení pojmu náboženský pluralismus a také k tomu, že se nám poněkud stírá onen na první pohled jasný rozdíl mezi pluralismem jako faktickým stavem a pluralismem jako ideologií. Tento pojem pluralismu odkazuje na kulturu, která ochraňuje a oslavuje rozmanitost, rozdílnost, odlišnost.<sup>81</sup> Nedávno zesnulý Samuel Huntington hovoří s jistým despektem přímo o kultu diverzity.<sup>82</sup> Je to faktický stav věcí, který je podporován ideovým či ideologickým zaměřením a s ním spojeným (politickým a občanským) úsilím. „Pluralismus není jen pouhá diverzita, je to smysluplná diverzita.“<sup>83</sup> Nejde tedy pouze o onu přítomnost více denominací či náboženství, ale o jejich přijímání, začleňování, podporování *jakožto různých*.

Za jakousi předzvěst vytváření kultury nového náboženského pluralismu můžeme považovat Parlament náboženství světa, který se sešel v roce 1893 v Chicagu, v době konání velkolepé výstavy u příležitosti čtyřtého výročí objevení Ameriky. Smyslem uspořádání Parlamentu bylo zprostředkovat setkávání náboženství z různých kulturních okruhů. Přes původní záměr liberálně protestantských organizátorů představit křesťanství jako náboženství nejdokonalejší, jako cíl náboženského hledání lidstva, vyznělo setkání nakonec odlišně. Světová náboženství se protestantské Americe představila jako reálné alternativy.<sup>84</sup> Dominantní postavou setkání v Chicagu

---

79 Srov.: „One thing *E pluribus unum* clearly does not mean is ‚From many religions, one religion.‘ Our oneness will not mean the blending of religions into a religious melting pot. [...] The *unum* will be civic – a oneness of commitment to the common covenants of our citizenship out of the manyness of religious ways and worlds.“ D. Eck, *A New Religious America*, s. 31.

80 „Nothing new is ever created without first destroying something. And therein lies the promise. By relativizing – de-objectifying and de-sacralizing – social facts, we gain the ability to recreate them; we gain the ability to remake our world and ourselves, as the Civil Rights, feminist, and gay and lesbian liberation movements have amply demonstrated.“ D. Machacek, cit. dílo, s. 150.

81 „[C]ulture that celebrates pluralism“, tamt., s. 151.

82 „Kult multikulturalismu a etnické diverzity nastoupil na místo levicových, socialistických a třídních ideologií a sympatií.“ S. Huntigton, *Kam kráčíš, Ameriko?*, s. 149.

83 „Pluralism is more than just diversity; pluralism is meaningful diversity.“ Tamt., 155.

84 „With a liberal Protestant leadership directing events, parliament members took stock of the religious work of the century that was ending and planned for the future [...] Although parliament organizers tried to control, especially, the Asian presence – so the message of the parliament would finally be that all religions led to Christianity, the highest religion of all – the non-Western representatives had their own cases to make and, in many ways, did so. [...]he parliament proved to be the symbolic inauguration of a new era for American religious history as, more and more, Eastern religions would flourish in the United States.“ C. Albanese, cit. dílo, s. 284.

byl reprezentant hinduismu Vivékánanda, který ve svém slavném proslovu vyzdvihl potřebu respektu nejen k rozdílným duchovním cestám, ale k samotné pluralitě, která má svůj základ v rozdílných povahách kultur a lidí.

Ve své době se jednalo o ojedinělou akci. Stoleté oslavy prvního setkání Parlamentu se konaly v atmosféře, ve které se mezináboženská setkání již považovala za samozřejmost. Přesto i tentokrát šlo o akci velmi výraznou a významnou. Jeho uspořádání se zhostila Rada Parlamentu náboženství světa, organizace založená v prostředí Vivékánandovy Védantské společnosti v Chicagu v roce 1988.

V roce 1993 se tedy sešel druhý Parlament náboženství světa, který byl pojat jako přehlídka a oslava náboženské diverzity.<sup>85</sup> Akce se zúčastnili reprezentanti více než dvou stovek náboženských skupin, od velkých světových náboženství přes domorodou religiozitu až po novopohanství a různé alternativní směry. Křesťanské církve byly zastoupeny oficiálními představiteli, významnými teology, členy řeholních společenství a zástupci různých neoficiálních iniciativ. Nešlo ale jen o prostou přehlídku. Reprezentanti jednotlivých náboženství vyjádřili ochotu společně se postavit k problémům a hrozbám, kterým současný svět musí čelit.

Dominantním řečníkem byl tentokrát XIV. dalajláma, který ve svém charismatickém projevu hovořil o tom, že „jedno náboženství nemůže uspokojit každého člověka“. Proto je potřeba uznat jako pozitivní fakt, že je na světě mnoho náboženství, a usilovat o „duchovní pluralismus“ a „duchovní harmonii“, byť ve své podstatě existuje mezi náboženstvími jednota. Jako příklad prosazování této vize uvedl již probíhající praxi „výměnných pobytů“ křesťanských a buddhistických mnichů v kláštorech druhého náboženství.<sup>86</sup> Významným momentem tohoto setkání bylo přijetí

---

85 Viz oficiální internetové stránky *The Council for Parliament of the World's Religions*, dostupné z URL: <http://www.cpwr.org> a knihu: Wayne Teasdale a George F. Cairns (eds.), *The Community of Religions: Voices and Images of the Parliament of the World's Religions*, (Chicago: Parliament of the World's Religions, 1993).

86 Cit. dle videonahrávky, která je součástí filmu *Third Convocation for Orthodox Awareness*, „Part II of the Documentary,“ 13 March 1995, dostupné na oficiálních stránkách *Orthodoxos ekklesia tou Patriou emerologiou Iera synodos ton enistamenon* [cit. 21. 3. 2008], URL: [http://www.synodinresistance.org/Publications\\_en/Video/Videos%20On%20Ecumenism/E4d1005Ortho1995VideoPart5Tainia2-256Kbs.wmv](http://www.synodinresistance.org/Publications_en/Video/Videos%20On%20Ecumenism/E4d1005Ortho1995VideoPart5Tainia2-256Kbs.wmv). Srov. Küng – K.-J. Kuschel, *Prohlášení ke světovému étosu*, s. 76–77.



dokumentu *Prohlášení ke světovému étosu*,<sup>87</sup> jenž vzešel z iniciativy Hanse Künga.<sup>88</sup> Setkání Parlamentu v americkém Chicagu můžeme tedy chápat jako iniciativu, jež reprezentuje to, čemu se říká nový náboženský pluralismus.

I R. Rémond hovoří v evropském kontextu o současném pluralismu slovy:

„Dnes se uznání náboženství ze strany evropských společností týká spíše jednotlivých komunit než celých náboženství, což je v souladu s vývojem naší představy o demokracii, neboť její současné pojetí zdůrazňuje čím dál víc – asi v reakci na zneužívání určitého výkladu jednoty – nutnost *akceptování rozmanitosti* a uznání *práva na odlišnost*. Není snad odkaz na pluralismus dnes nejběžněji užívaným kritériem, chceme-li definovat podstatu demokracie a vyzdvihnout specifický charakter liberálních zkušeností západní Evropy?“<sup>89</sup>

V tom vidí francouzský historik podstatný rozdíl od doby počáteční sekularizace. „Dnes se zdá jednota národa natolik silná, že se už uznání různorodosti nemusí obávat.“<sup>90</sup>

Vztahu mezi starou a novou podobou náboženského pluralismu můžeme lépe porozumět, pokud jej budeme chápat jako součást pluralismu kulturního. Patrně první, kdo použil výraz pluralismus jako označení mnoha-kulturního modelu, byl americký sociální vědec a filosof z počátku minulého století Horace Kallen, a to v článku „Demokracie proti tavícímu tyglíku“.<sup>91</sup>

„Tavící tyglík“ (*melting pot*) je označení pro model slévání národnostních odlišností v „novou rasu“, jak se v USA v té době říkalo.<sup>92</sup> Metaforu tavícího tyglíku zpopularizoval dramatik Israel Zangwill stejnojmennou divadelní hrou.<sup>93</sup> Všechny národy budují „Republiku člověka“ i „Království Boží“. „Co zbývá ze slávy Říma a Jeruzaléma, kam se všechny národy a rasy přicházejí poklonit Bohu s pohledem upřeným zpět, ve srovnání se slávou Ameriky, kam všechny rasy a národy přicházejí

---

87 *Declaration Toward a Global Ethic* na internetových stránkách *The Council for Parliament of the World's Religions* [cit. 20. 3. 2008], URL: [http://www.cpwr.org/\\_includes/FCKcontent/File/TowardsAGlobalEthic.pdf](http://www.cpwr.org/_includes/FCKcontent/File/TowardsAGlobalEthic.pdf). V češtině vydalo Centrum pro studium demokracie a kultury (Hans Küng – K.-J. Kuschel, *Prohlášení ke světovému étosu: Deklarace Parlamentu světových náboženství*, Brno, 1997).

88 Další setkání organizovaná Radou Parlamentu náboženství světa se konala v roce 1999 v Jižní Africe a v roce 2004 ve Španělsku. Další je plánováno na prosinec 2009 v Austrálii.

89 R. Rémond, cit. dílo, s. 225–226. (Zvýraznění – poznámka autora práce.)

90 Tamt., s. 226.

91 „Democracy versus the Melting Pot,“ *The Nation*, 100:190–194, 217–220, 1915; dle Pavel Barša, *Politická teorie multikulturalismu*, s. 31 a pozn. 22 na s. 304.

92 „Američanem je ten, kdo za sebou nechá starodávné předsudky a mravy a přijme nové od nového způsobu života, jemuž přitakal ... Zde jsou jednotlivci všech národů rozpouštěni (*melted*) do nové lidské rasy (a new race of man).“ Cit. dle Barši, tamt., s. 25. Srov. W. Wilson: „Nemůžete být plně Američany, chápete-li se skupinově. Amerika se neskládá ze skupin. Člověk, který se považuje za příslušníka zvláštní národní skupiny, se ještě nestal Američanem.“ Cit. dle tamt., s. 30.

93 *The Melting Pot*, 1908.

pracovat s pohledem do budoucna...“<sup>94</sup> Model tavícího tyglíku stál proti nativismu, tedy rozlišování původních obyvatel a přistěhovalců, kteří tak měli šanci být přijati – za cenu přizpůsobení se, rozpuštění se.

Kallen, vycházející ze své zkušenosti příslušníka židovské menšiny, staví proti sobě právě model tavícího tyglíku a model kulturního pluralismu. Na deskriptivní rovině jako sociolog konstatuje, že k roztavení původní identity nedochází. Na normativní rovině pak prosazuje ideu mnohobarevné Ameriky, národa národů či mnohosti v jednotě.<sup>95</sup> Proti metafoře tyglíku staví metaforu symfonického orchestru. Jednotlivé národní komunity si mají ponechat své odlišnosti, ale mají spolupracovat jako navzájem sobě rovné. Staví se proti „kulturnímu rasismu“,<sup>96</sup> kdy charakter obsahu tyglíku je určován jednou dominantní kulturou či rasou, které se ostatní musejí přizpůsobovat.

H. Kallen je výrazně ovlivněn svým učitelem Williamem Jamesem. O jeho pragmatické teorii pravdy bude pojednáno na jiném místě této práce.<sup>97</sup> Nyní nahlédněme do jeho oxfordských přednášek, které publikoval pod titulem *Pluralistické univerzum*. Pluralismus je zde filosofickou vizí, stojící proti Hegelovu absolutnímu idealismu. James klade důraz na realitu, jak je prožívána – jako neurčitá, mlhavá, bez jasných předělů a hlavně rozmanitá. Jde o důraz na individuální, částečné, jedinečné, osobní – proti pokusům uchopovat realitu v její celistvosti.

Kallen svým přístupem předběhl dobu.<sup>98</sup> Jsou to až šedesátá léta, kdy začíná být často citován a jeho pojem kulturního pluralismu se dostává do slovníku filosofů, sociálních vědců i politiků v souvislosti s multikulturalismem, za jehož předchůdce je považován.<sup>99</sup>

Nicméně někteří poukazují na rozdíly mezi původní Kallenovou ideou a dnešním multikulturalismem. Mezi ně patří i židovští autoři David Biale<sup>100</sup> a Alan L.

---

94 Cit dle P. Barša, cit. dílo, s. 30.

95 „Nation of nationalities“ a „multiplicity in unity“. Srov. William R. Hutchinson, *Religious Pluralism in America*, s.194.

96 „A racism of culture.“

97 Viz kap. 2. 1. 1.

98 William R. Hutchinson, cit. dílo, s. 195. Srov. dále Samuela Huntingtona, který cituje Kallena, jenž v den svých devadesátých narozenin (1972) ohlásil vítězství pluralismu v jeho pojetí a řekl: „Někdy to trvá i půl století, než nějaká myšlenka prorazí a dostane se do módy.“ S. Huntington, *Kam kráčíš ...*, s. 147.

99 Tak např. P. Barša, cit. dílo, s. 32.

100 D. Biale, „The Melting Pot and Beyond,“ s. 8–14.

Mittleman.<sup>101</sup> D. Biale poukazuje na to, že H. Kallen svůj pluralismus opíral o danost etnické příslušnosti. Cituje jeho slova o tom, že člověk může změnit svůj oděv, manželku, i náboženství, nikoliv však své předky.<sup>102</sup> Pluralismus je zde založen spíše na respektu k danosti, oproti Bergerově imperativu volit. Ovšem právě postmoderní multikulturalismus, jak píše Biale, činí volbu i z příslušnosti k národnostní skupině. Multikulturní ideologie hovoří o národnosti i rase jako o sociálním konstrukt, který není neměnný.<sup>103</sup> Dokonce je možné, aby jedinec měl vícero etnických identit.<sup>104</sup>

Zvláště Mittleman staví pluralismus a multikulturalismus proti sobě ve jménu obhajoby toho prvního. Kulturní pluralismus v Kallenově smyslu je potlačován ideologií multikulturalismu, která oslavuje či utvrzuje rozdíly,<sup>105</sup> a to na úkor podpory jednotících prvků společnosti. Multikulturalismus znamená zánik amerického *civil religion*.<sup>106</sup> Židovský autor Mittleman v tomto spatřuje nebezpečí rozpadu sociálního řádu a připomíná slova proroka Ezechiela o divočině lidí (*midbar ha-'ammim*).<sup>107 108</sup>

## 1. 5. Pojem angažované účasti na náboženské pluralitě

Problémy s pokusy o vymezení pojmu náboženského pluralismu tedy nespočívají ani tak ve skutečnosti, že existuje veliké množství více či méně propracovaných definic, jako spíše v tom, že tímto výrazem jsou označovány *rozdílné pojmy* patřící do rozdílných diskursů. Tím se dostáváme k hlavnímu problému, který je důvodem toho, že zde zatím nebyla navržena definice platná pro tuto práci a že ani

---

101 A. L. Mittleman, „Pluralismus v. Multiculturalism,“ in *The Chosen People in an almost chosen nation: Jews and Judaism in America*, s. 68–76.

102 „Men may change their clothes, their politics, their wives, their religions, their philosophies, to a greater or less extent; they cannot change their grandfathers.“ D. Biale, cit. dílo, s. 10.

103 „Instead of basing identity on these constructs, a new construct would posit that identity can be individually chosen.“ Tamt., s. 11.

104 „One could imagine multiple identities that are held simultaneously and are chosen as much as they are inherited. To put it in Horace Kallen's terms, we may not be able to choose our grandparents, but we can choose the extent to which we affirm our connection to this or that grandparent.“ Tamt., s. 12.

105 „Multiculturalism celebrates or affirms difference.“ A. L. Mittleman Cit. dílo, s. 71.

106 „While pluralism affirmed cultural difference on account of its service to a common good, multiculturalism [...] denies the integrity of a common good.“ Tamt., s. 73.

107 „Of people revert to more primordial forms of belonging, civil society will dissolve and American Jew might find themselves in what the prophet Ezekiel called a *midbar ha-'ammim*, a wilderness of the people. This would be a nightmarish denouncement to Kallen's once admired American Idea.“ Tamt., s. 76. [Patrně jde o Ez 20:35, který Český ekumenický překlad překládá: „Uvedu vás do pouště národů a budu se tam s vámi soudit tváří v tvář“, a má v daném kontextu poněkud jiný význam.]

108 K diskusi o vztahu kulturního pluralismu a multikulturalismu viz Giovanni Sartori, *Pluralismus, multikulturalismus a přistěhovalci*, Praha, 2005.

navržena být nemůže. Zásadní rozdíl mezi první skupinou definic pluralismu jakožto sociální situace a dalšími dvěma skupinami, které odkazují k nějakému komplexu idejí, je, že v prvním případě jde o *vnější definici* objektivního pojmu, zatímco v těch dalších se jedná o *vnitřní sebevymezení* zastánců oněch idejí. Pojem i jeho definice se tak stávají či přesněji zůstávají součástí pozorovaného předmětu, který aby mohl být objektivně zkoumán, musí být uchopen vlastními pojmy pozorovatele, tedy pojmy patřícími do slovníku (diskursu) badatele. Jedná se o tentýž problém, na který poukazuje již v jiné souvislosti zmiňovaný politický filosof Eric Voegelin, který si stýskal nad matením pojmů, když se nerozlišuje rovina skutečnosti a rovina vědecká (teoretická), tedy jak to nazývá, symboly skutečnosti a teorie tuto skutečnost vysvětlující: „Když teoretik popisuje např. marxistickou ideu říše svobody, která má být uskutečněna prostřednictvím komunistické revoluce, jako imanentistickou hypostázi křesťanského eschatologického symbolu, je symbol ‚říše svobody‘ součástí skutečnosti. Je totiž součástí sekulárního hnutí, do něhož patří mimo jiné i hnutí marxistické, zatímco takové výrazy jako ‚imanentistický‘, ‚hypostáze‘ nebo ‚eschatologie‘ jsou pojmy politické vědy. Termíny použité v popisu se v realitě marxistického hnutí nevyskytují a symbol ‚říše svobody‘ je zase nepoužitelný v kritické vědě.“<sup>109</sup> Proto je nemožné, aby politolog definoval (v podstatném smyslu tohoto slova) např. komunismus či fašismus. (Nicméně je možné, aby se symboly a teoretické pojmy sobě navzájem přiblížily či přímo ztotožnily).

V religionistice by pak mělo platit, že není jejím úkolem definovat např. judaismus či jógu, ale popsat, jak se jev sám definuje a následně se ho pokusit uchopit vlastním pojmem skrze *terminus technicus* náležející do jeho slovníku: např. „prorocké náboženství“ či „karmický systém“. O tom, jaké znaky bude tento popis mít, rozhodují židovští teologové<sup>110</sup> či praktikanti jógy sami. Stejně tak není možné, aby religionista definoval, co je hřích či svatost, tedy určoval hranice toho, co již je hřích nebo co je ještě svatost.<sup>111</sup> Vnější pozorovatel může pojmem postihnout různé

---

109 E. Voegelin, *Nová věda o politice*, s. 29, srov. s. 31.

110 Toto *stricto sensu* není nejpřesnější příklad, jelikož termín „judaismus“ je původně exonymní. K tomu viz článek Michaela L. Satlowa citovaný níže.

111 Hovoříme zde o definicích ve vlastním slova smyslu, tedy o věcných, nikoliv slovních definicích. Do jisté míry tento přístup odpovídá rozlišování „pojmů prvního řádu“ (*first-order notions*, pojmy definované příslušníky sledovaných skupin) a „pojmů druhého řádu“ (*second-order notions*, pojmy definované sociology), o kterém hovoří sociolog náboženství James A. Beckford (*Social Theory and Religion*, Cambridge, 2003, s. 7–23.). Méně však tento přístup odpovídá rozlišování *first-order definitions* a *second-order definitions*: stejný výraz je definovaný v různých diskurzech („řádech“, tak

typy sebepochopení.

Stejně tak definici pluralismu musí religionista přenechat těm, kteří tento jev tvoří (jeho stoupeni, v jistém slova smyslu i odpůrci, jak uvidíme), a nerozhodovat, kdo je ještě náboženský pluralista a kdo už ne. Do rozsahu pojmu „náboženský pluralismus“ pro nás jakožto vnější pozorovatele patří vše, co je akterý jako náboženský pluralismus označováno. Proto musíme zavést vlastní pojmy, jež nám pomohou uchopit jevy, které sledujeme v souvislosti s podobami nárokování si pravdy u těch, kteří se nějak vyrovnávají se skutečností náboženské rozmanitosti.

Naším předmětem bude to, co nazveme „angažovaná účast na náboženské pluralitě“. Rozumíme jí odpověď na výzvu náboženského pluralismu v podobě (intelektuálních či sociálních) aktivit náboženských skupin, organizací či hnutí, které reflektují fakt náboženské plurality, přičemž se nejedná o aktivity misijní. Z této definice je zřejmé, že nejde pouze o slovní nahrazení výrazu „náboženský pluralismus“, jelikož do rozsahu tohoto pojmu budou patřit aktivity různého stupně i různého postoje k „těm druhým“ a k náboženskému pluralismu jakožto ideologii či teologii.

Pojem náboženské skupiny, organizace či hnutí míníme v maximálně širokém smyslu. Zahrnuje to, co současný americký sociolog náboženství Gordon J. Melton rozčlenil na náboženské skupiny či organizace primární, sekundární a terciární.<sup>112</sup> V kontextu našeho pátrání budou sekundárními ty náboženské útvary či hnutí uvnitř skupin či organizací primárních, které budou motivovány právě angažovaností na náboženské pluralitě. A terciárními budou ty angažovanosti motivované útvary či hnutí, které budou mít mezikonfesní či nadkonfesní charakter.

Ony stupně angažovanosti si odlišíme podle principu, na základě kterého k angažované účasti na pluralitě dochází. Pro naše účely rozlišíme tři takovéto stupně pozitivní odpovědi na výzvu náboženského pluralismu:

---

např. Michael L. Satlow na příkladu definování judaismu: „Defining Judaism: Accounting for ‚Religions‘ in the Study of religion,“ *Journal of the American Academy of Religion*, 2006, vol. 74, no. 4, s. 843).

<sup>112</sup> Primární náboženské skupiny jsou podle Meltonovy klasifikace takové, kterým na prvním místě náleží náboženská oddanost jejich příslušníků. Nabízejí pravidelné příležitosti k bohoslužbám (nebo jejich ekvivalentům) a jsou základní skupinou, se kterou by se příslušník identifikoval. Sekundární jsou skupiny nebo organizace, které nabízejí omezený počet „služeb“ jako vzdělávání, sociální pomoc apod. (např. Evangelikální asociace Billyho Grahama nebo Vydavatelství Šambala). Terciární jsou takové organizace, které se zaměřují na zprostředkovávání kontaktů a spolupráce mezi primárními skupinami (např. Světová rada církví nebo Světová buddhistická federace). J. G. Melton, „The Rise of the Study of New Religions“, [online].

1) *Angažovaná účast na náboženské pluralitě na principu tolerované plurality.* Půjde o soubor takových intelektuálních či sociálních aktivit náboženských skupin či hnutí, které budou směřovat k prosazování hodnoty tolerance ve smyslu přijímání faktu přítomnosti jiných náboženských směrů a zasazování se o respektování práv jejich vyznavačů na svobodné vyznávání jejich víry.

2) *Angažovaná účast na náboženské pluralitě na principu respektované plurality.* Zde půjde o soubor takových intelektuálních či sociálních aktivit, které budou směřovat nejen k toleranci, ale i k projevování respektu k jiným náboženským vyznáním (tedy ne jen k jejich vyznavačům) ve smyslu ocenění jejich hodnot a k vzájemné spolupráci náboženských skupin.

3) *Angažovaná účast na náboženské pluralitě na principu legitimní plurality.* V tomto případě půjde o takové aktivity, které budou založeny na přesvědčení, že mnohost náboženských vyznání je nejen empirickým faktem, ale žádoucím jevem, který je potřeba podporovat a přistupovat k jednotlivým náboženstvím jako k rovnocenným.

Naopak negativní odpověď na výzvu náboženského pluralismu může mít analogicky také trojí podobu:

4) *Angažovaná účast na náboženské pluralitě na principu odmítání legitimní plurality.* Půjde o soubor takových intelektuálních či sociálních aktivit, které budou namířeny proti prosazování přesvědčení, že mnohost náboženských vyznání je nejen empirickým faktem, ale žádoucím jevem, který je potřeba podporovat.

5) *Angažovaná účast na náboženské pluralitě na principu odmítání respektované plurality.* Bude se jednat o soubor takových intelektuálních či sociálních aktivit náboženských skupin či hnutí, které budou směřovat ne proti toleranci, ale proti projevování respektu k jiným náboženským vyznáním.

6) *Angažovaná účast na pluralismu na principu odmítání tolerované plurality.* Půjde o soubor takových intelektuálních či sociálních aktivit, které se budou bránit prosazování hodnoty tolerance ve smyslu přijímání faktu přítomnosti jiných náboženství a budou odmítat práva jejich vyznavačů na svobodné vyznávání víry.

„Těmi druhými“ jsou pro křesťany primárně vyznavači jiných náboženství, ale v určitých ohledech a v kontextu specifických eklesiologií jsou jimi i příslušníci jiných církví. Téma nároku na pravdu v angažované účasti na náboženské pluralitě bychom

pak mohli sledovat i v kontextu ekumenického hnutí, protože mezináboženské aktivity jsou křesťany často nahlíženy jako součást ekumenismu.<sup>113</sup> Někdy se hovoří o „širším ekumenismu“ či o „planetárním ekumenismu“.<sup>114</sup>

## 1. 6. Dílčí závěr

Předmětem našeho zkoumání je „výzva náboženského pluralismu“. Jak bylo řečeno v úvodu, tento pojem chápeme jako situaci, v níž se nachází vyznavač nějakého náboženství, jenž si díky vzájemnému setkávání různých náboženství či jejich vyznavačů v jedné společnosti uvědomuje, že jeho vlastní náboženský výklad skutečnosti je jedním z mnoha, že není samozřejmým.

Aby bylo možné pokračovat dále, bylo nutné vyrovnat se se samotným pojmem náboženského pluralismu. Zaměřili jsme se na některé problémy, kterým je potřeba věnovat pozornost, pokud se nechceme dopustit zmatků, které by byly zapříčiněny nezohledněním různých významů, kterých tento výraz nabývá v různých souvislostech. Termínu se používá při popisu určitého reálného stavu věcí, nebo naopak pro označení určité sociálně-politické či teologické ideje. Ve druhém případě je tedy pojem nikoliv nástrojem poznávání skutečnosti, nýbrž její součástí.

Ve stručném historickém přehledu jsme mohli postihnout určitý vývoj této ideje. Zvláště na příkladu nábožensky nejrozmanitější společnosti ve Spojených státech byl patrný posun akcentu od svobodného hledání náboženské pravdy k oceňování rozmanitosti náboženství jako svébytné hodnoty, kterou je potřeba ochraňovat a rozvíjet.

V prvním případě, tedy pluralismu jako určitého stavu věcí, je možné hovořit místo „-ismu“ prostě o náboženské pluralitě, pro zkoumání pluralismu jako ideje jsme

---

113 I když jsou křesťanské aktivity na poli mezináboženského dialogu v praxi součástí ekumenického hnutí, přesněji řečeno, jejich účastníci jsou zároveň účastníky ekumenického hnutí, nejsou bez zajímavosti případy, kdy je dialog s jinými náboženstvími veden těmi, kteří nejsou mezikřesťanskému sbližování nakloněni a naopak chtějí v tomto rozhovoru reprezentovat pravou verzi křesťanství či přímo v jiných náboženstvích hledat spojence proti jiným křesťanským církvím. Příkladem by mohla být ideologie euroasijství reprezentovaná ruským filosofem Alexandrem Duginem. Oficiální stránky Mezinárodního eurasijského hnutí dostupné z URL: <http://www.evrazia.info/>; viz také časopis *Arktogeja* dostupný z URL: <http://www.arcto.ru/>.

114 Např. I. Štampach píše, že „nic nebrání charakterizovat i nové alternativy mezináboženských vztahů tímto výrazem [„ekumenismus“]. Jde přeci o budování společného domu.“ „Náboženská pluralita...“, s. 6. K diskusi o tomto pojetí na půdě ekumenického hnutí viz např. Pavel Černý, *Kristovo dílo spásy jako základ a imperativ misie: Aktivity Světové rady církví*, s. 190–191.

navrhli nezasahovat do definice, k níž jsou kompetentní sami aktéři, ale uchopovat ji pojmem či pojmy vlastními.

Pro naše zkoumání byl zaveden pojem angažované účasti na náboženské pluralitě. Ten umožňuje zkoumat celou škálu odpovědí na „výzvu náboženského pluralismu“. Umožňuje tak spatřit jako součást „dění kolem pluralismu“ i vysloveně „antipluralistická“ hnutí. Typologie také umožňuje rozlišovat různé stupně angažovanosti a vyhýbat se tak zjednodušujícím schématům. Teoreticky nic nebrání tomu, aby se v jednom konkrétním případě kombinovala negativní angažovanost na principu odmítání legitimní plurality a pozitivní angažovanost na principu tolerované plurality. Zda je tomu tak i prakticky, to je předmětem našeho dalšího hledání a zkoumání konkrétních příkladů křesťanských odpovědí na výzvu náboženského pluralismu.



## 2. Quid est veritas?

Vydali jsme se hledat různé podoby nárokování si pravdivosti vlastních náboženských výpovědí v kontextu toho, co se nazývá „náboženský pluralismus“. Viděli jsme, že o náboženském pluralismu se hovoří v souvislosti se situací náboženské svobody, v níž dochází k volné soutěži náboženských idejí, kdy si jednotliví „soutěžící“ konkurují, nebo naopak o situaci, v níž nejde o konkurenci a vzájemné přesvědčování, ale o přijetí, uznání a podporu *jiného jako jiného*. V prvním (ideálním) případě jde o konkurenci nároků na pravdu, ve druhém (ideálním) případě se jedná o kulturu, která příliš nepřeje univerzalizmu, jednotným projektům a totálním výkladům světa, a tedy ani nárokům na absolutní platnost výpovědí a norem a jejich možnou objektivitu, ať se jedná o výpovědi v politice, ve vědě, ale právě také i v náboženství. Pluralismus jako ideologie i kultura jí ovlivněná říká: „Přijmi výklad toho druhého, nesnaž se jej přesvědčit o své pravdě, nečiň si nárok na (výlučnou, absolutní) pravdu.“ Chceme sledovat, jak na tuto výzvu či tyto výzvy přistupují křesťané. Než se však zaměříme na odpovídání této otázky, musíme učinit zastavení u pojmu nároku na pravdu a ještě dříve u samotného pojmu pravdy.

Klademe tedy nyní otázku *Quid est veritas?* Slavná Pilátova slova je možné citovat při prostém tážení se po významu termínu „pravda“ či při snaze o pochopení povahy pravdy. Můžeme je však chápat jako výraz pochybování o možnosti nalézt pravdu, tedy i „pravdu o pravdě“. Vyjádření pochybnosti, zda pravda je něčím hodnotným.

Jak je pojímána pravda a její hodnota těmi, kteří se angažovaně účastní náboženské plurality, je naším hlavním předmětem zájmu. Chceme vysledovat rozmanité odpovědi na tyto otázky. Ovšem jsou to otázky, které jsou kladeny primárně ve filosofii, v jejím samotném jádru. Seznamme se tedy s tím, o čem filosofové diskutují, když diskutují o pravdě.

Smyslem tohoto zastavení je představení širšího kontextu našeho předmětu. Vzhledem k cíli naší práce není třeba, a vzhledem ke zvolenému diskursu není ani možné, abychom zde sami hledali odpověď na otázku „Co je pravda?“. Vysvětlení, jak zde budeme rozumět pojmu nároku na pravdu, se zde ovšem vyhnout nelze. Dalším smyslem tohoto zastavení je vzít si ze sledované diskuse vše potřebné k tomu,

abychom tak mohli učinit. A vzhledem k tomu, že jde o nárok na *náboženskou* pravdu, je potřeba seznámit se také s možnými odpověďmi na otázku „Quid est veritas religiosa?“.

## 2. 1. Hledání pravdy o pravdě

O skutečnosti, že téma pravdy je pro filosofii stále aktuální, svědčí fakt, že se v naší zemi na téma „Co je pravda?“ v relativně nedávné době konalo hned několik konferencí.<sup>115</sup> Podívejme se nyní nikoliv na jednotlivé pozice, ale na témata, která jsou v rozpravě o povaze pravdy přítomná.

### 2. 1. 1. Téma první: Je kritériem pravdy skutečnost?

Klíčovou otázkou v současné diskusi o povaze pravdy je, zda je udržitelná teorie,<sup>116</sup> jež po dlouhou dobu ve filosofii dominovala, podle níž je pravda soud či výpověď, korespondující či shodující se s faktickým stavem věcí. Tedy že např. myšlenka či věta „Venku prší“ je pravdivá (pravdou) tehdy, když jí odpovídá skutečné deštivé počasí na příslušném místě.<sup>117</sup> Filozofové, kteří zastávají klasickou adekvatní či moderní korespondenční teorii, shodu či korespondenci chápou různě. Diskutuje se o tom, zda jde o shodu mezi soudem a vnější skutečností, či o shodu uvnitř soudu, tedy shodu subjektu a predikátu (případně zda jde v obou případech o to samé),<sup>118</sup> zda se jedná o korespondenci přímou či nepřímou,<sup>119</sup> zda se mohou se skutečností shodovat

---

115 V září 1997 v Karlových Varech (*The Nature of Truth (If Any). Proceedings of the International Colloquium, Prague. Sept. 17-20, 1996*, Jaroslav Peregrin /ed./ Praha: Filosofía, 1997), v září 1998 na Jihočeské univerzitě v Českých Budějovicích (*Hledání pravdy o pravdě: Sborník textů*, Trinitas: Svitavy, 2000) a mezioborový seminář „Pravdivost ve vědě a filosofii“ v listopadu 1999 v Praze (*Úvahy o pravdivosti: Sborník příspěvků*, Jiří Nosek /ed./, Praha: Filosofía, 2001).

116 Teorií pravdy se myslí soustava filosofických, logických a sémantických názorů na povahu pravdy. P. Kolář, *Pravda a fakt*, s. 51.

117 Klasickou definici formulace definice pravdy nalezneme u Tomáše Akvinského: Cum enim veritas intellectus sit adaequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse quod est vel non esse quod non est. *Contra Gentiles*, I,59 (24038). (Srov. např. J. P. Ondok, „Pojem pravdy u Tomáše Akvinského z hlediska současných logických teorií,“ in *Hledání pravdy...*, s. 50.) K moderním filosofům, kteří hovoří nikoliv o shodě myšlení a věci, nýbrž o korespondenci mezi výrokem a faktem, patří např. Bertrand A. Russel, raný Ludwig Wittgenstein, George E. Moore či John L. Austin.

118 Viz J. Fuchs, „Konec sporu o pravdu,“ *Distance*, 2000, roč. 3, č. 4, s. 92; S. Sousedík, „Tři poznámky ke korespondenční teorii pravdy,“ *Distance*, 2000, roč. 3, č. 3, s. 48-49.

119 Viz P. Kolář, „Nárys rekonstrukce korespondenční teorie,“ in *Úvahy o pravdivosti*, s. 135–153; týž „Indirect Correspondence and Tarskian Truth,“ in *The Nature...*, s. 161–174.

pouze výroky singulární, nebo naopak i složené<sup>120</sup> atd.

Všichni současní obhájci tohoto přístupu jej však brání před teoriemi, které za kritérium pravdy nepovažují objektivní realitu, jež je nějak přítomná ve výpovědích. Důvody k odmítání této představy jsou různé, ale často se opírají o argument, který formuloval zakladatel moderní logiky G. Frege:

„Co bychom museli dělat, abychom rozhodli, zda je něco pravda? Museli bychom zkoumat, zda je pravda, že se nějaká představa a něco skutečného po určité stránce shodují. To by však vedlo k téže otázce a celá hra by začala nanovo. A tak pokus vysvětlit pravdu jako shodu ztroskotává.“<sup>121</sup>

Tato nebo podobná úvaha stojí za mnohými pokusy postavit klasické teorii pravdy teorie alternativní, pokusy znehodnotit pojem pravdy jako bezobsažný, případně ukázat, že jakýkoliv pokus o definici či teorii pravdy je předem určen k nezdaru. To poslední však nutně nevede k popření představy pravdy jako něčeho, v čem jde o vztah mezi poznáním a skutečností.<sup>122</sup>

Významným soupeřem korespondenční teorie je teorie koherenční. V základu jejích různých verzí je tvrzení, že přesvědčení je pravdivé, právě když je v souladu či harmonii s jinými přesvědčeními.<sup>123</sup> Všechny pravdy (pravdivé propozice) tak vytvářejí konzistentní, koherentní systém. Nejde o to, jaká je skutečnost,<sup>124</sup> ale

---

120 Např. S. Sousedík, „Korespondenční teorie pravdy...“, in *Hledání pravdy...*, s. 13–28.

121 G. Frege, *Logische Untersuchungen* (ed. G. Patzig, Göttingen 1994), s. 32; cit dle S. Sousedík, tamt., s. 27. Dále cituje např. M. Dokulil, „Skromný (a předběžný) příspěvek k teoriím pravdy,“ in *Úvahy o pravdivosti*, s. 39–40.

122 Tak např. Donald Davidson nemožnost definice pravdy obhajuje tak, že pravda není to, *co* poznáváme (a výsledkem čehož je právě definice), ale to, *čím* poznáváme. Není možné podat vysvětlení pojmu pravdy někomu, kdo tento pojem sám postrádá. Korespondenční teorii odmítá jako adekvátní vysvětlení povahy pravdy nikoliv proto, že by bylo možné popřít, že pravdivé výroky korespondují s realitou, ale naopak proto, že to nijak popřít nelze. Korespondence je prázdná jako teorie či definice pravdy, ale je užitečná při snaze čelit těm přístupům, které se pokoušejí pravdu vysvětlovat bez vztahu k objektivní skutečnosti. D. Davidson „The Centrality of Truth,“ in *The Nature...*, s. 4–5. Srov. J. Peregrin, *Kapitoly z analytické filosofie*, s. 134, kde k tomuto cituje S. Blackburna: „[Ž]ádná korespondenční ‚teorie‘ pravdy ve skutečnosti neexistuje: je tu pouze výzva k uvažování o vztahu mezi pravdivým přesvědčením a něčím ve světě, co jej pravdivým činí.

123 P. Kolář, *Pravda a fakt*, s. 81. Zastánce této teorie William Sweet odlišuje koherenční pozici od korespondenční tak, že zatímco ta druhá pracuje se spojkou „protože“ (výrok je pravdivý, protože odpovídá tomu, jak se věci mají), tak jím zastávané pojetí pravdy pracuje se spojkou „když“ (výrok je pravdivý tehdy, když odpovídá dřívějším zkušenostem, uznávaným kritériím apod.). W. Sweet, „Religion, Science Discourse and the Nature of Religious Truth,“ in *The Nature...*, s. 253.

124 Některé verze koherenční teorie jsou součástí idealistického (logického, metafyzického) monismu. Idealistický monismus ztotožňuje pravdu, vědění a realitu. V pravdě nemůže jít o shodu mezi obsahy myslí a na ní nezávislé skutečnosti, protože takováto diference neexistuje. Jak vysvětluje P. Kolář, podle metafyzické verze této pozice pravdu tvoří jediný, úplný a harmonický celek přesvědčení, pravda je „celý Vesmír uskutečňující sebe sama v jednom ohledu“. F. H. Bradleyho (1907), „On Truth and Copying,“ in *Truth*, S. Blackburn - K. Simmons (eds., Oxford University Press, 1999), s. 38; cit dle P. Kolář, *Pravda a fakt*, s. 82.

o podmínky, za nichž je nějaká výpověď o skutečnosti pravdivá.<sup>125</sup>

Další vlivnou antikorespondenční pozicí je pragmatická teorie pravdy. Někdy bývá považována za variantu teorie koherenční, protože v ní jde o koherenci s vlastní praxí získanou zkušeností, případně o koherenci s názory většiny.<sup>126</sup> Klasikem této pozice je W. James, jehož myšlenky, jak víme, stojí u zrodu modelu kulturního pluralismu.<sup>127</sup> Proti korespondenční teorii namítá, že pravda nemůže být pouze kopií skutečnosti,<sup>128</sup> jelikož by pak neměla zvláštní hodnotu. James proti tomu staví dynamické či tvůrčí pojetí: Pravda je něco, co se děje. Pravda je tak ztotožněna s procesem verifikace.<sup>129</sup> „Správné názory nám dovolují úspěšně se orientovat ve skutečnosti“.<sup>130</sup> Jelikož zdaru dáváme přednost před neúspěchem, dáváme přednost pravdivým tvrzením před nepravdivými.<sup>131</sup> Sám James říká: „Je pravda, že *p*“, znamená totéž jako „mít za to, že *p*, je dlouhodobě výhodné“,<sup>132</sup> nebo lapidárněji řečeno: „Pravda je to, co funguje“.<sup>133</sup> Pravda pak není idea ani její vlastnost, ale to, co se s ní děje skrze verifikaci. Pravdu pasivně neobjevujeme, ale tvoříme ji tím, že při našem setkání s objekty *úspěšně* vytváříme činné ideje. Ideu učiníme pravdou tím, že s ní uspokojivě naložíme. Aby byla úspěšná, nesmí narazit na neúspěch.

Od této tzv. instrumentální teorie se v rámci pragmatismu odlišuje teorie nazývaná konsensuální. Ta za předpoklad užitečnosti považuje konsensus: Tvrzení *p* je pravdivé tehdy a jen tehdy, jestliže platí: při neomezeném bádání by toto *p* akceptovali všichni badatelé (tedy ti, kteří se zabývají verifikací nějakého tvrzení). Takto v zakladatelské generaci pragmatismu pravdu definovali Charles Peirce a John Dewey.<sup>134</sup>

---

125 N. Rescher uvádí tři podmínky pravdivosti nějakého tvrzení: (1) bezrozpornost, (2) každý prvek lze logicky odvodit z množiny dalších prvků, (3) každá podmnožina koherenční množiny obsahuje prvek, k jehož odvození je potřeba nějakého prvku ze zbylých prvků množiny. N. Reschner, *The Coherence Theory of Truth* (Oxford: Clarendon Press, 1973); cit. dle T. Machula, *Křesťanská víra a racionalita*, s. 83.

126 Srov. M. Dokulil, cit. dílo, s. 33.

127 Viz kap. 1. 4.

128 James hovoří o *copy theory*.

129 „True is the name for whatever idea starts the verification-process, useful is the name for its completed function in experience.“ M. Omar, cit. dílo s. 204.

130 „Richtige Anschauungen erlauben uns, uns in der Wirklichkeit erfolgreich zu orientieren.“ H. Seiwert, „Das Spezifische religiöser Wahrheit: Diskursive und pragmatische Begründung religiöser Wahrheitsansprüche,“ in *Die Wahrheit der Religionen*, s. 18.

131 Tamt., s. 18-19.

132 W. James, „Pragmatismus,“ in: *The Works of W. James*, Vol 1, str. 106 (Cambridge, 1975); cit. dle K. Šprunk, „Současné teorie pravdy,“ in *Hledání pravdy...*, str. 69.

133 Viz. např. P. Kolář, *Pravda a fakt*, s. 91.

134 Srov. P. Kolář, *Pravda a fakt*, s. 92.

Bez zajímavosti pro nás jistě není skutečnost, že někteří kritici tradičního pojetí pravdy jako korespondence s realitou vidí pravdu jako pozůstatek myšlenky podřízenosti vůli Boha.<sup>135</sup>

Výtky na adresu korespondenční teorie nezůstávají pochopitelně bez odpovědi jejích stoupenců. Obecně budou mít tyto odpovědi charakter snahy přistihnout své odpůrce při tom, že ve své argumentaci implicitně předpokládají pojetí pravdy jako toho, co se shoduje se skutečností či co jí odpovídá, případně při tom, že jejich argumentace je kruhová. Tak např. koherenční teorii se vytýká, že pravdu definuje pomocí podmínek pro koherenční množinu,<sup>136</sup> které jsou ovšem definovány pomocí pojmu pravdy.<sup>137</sup> Proti pragmatické teorii bývá některými autory citován argument B. Russella: Pragmatická teorie „má za to, že určité přesvědčení je pravdivé, má-li dobré účinky. Má-li být tato definice užitečná, [...] musíme vědět, a) co je dobré, a b) jaké jsou účinky toho či onoho přesvědčení. A musíme to vědět dříve, než můžeme poznat, že něco je pravdivé.“<sup>138</sup>

Obhájcům korespondenční teorie jde v zásadě o obhajobu možnosti objektivního poznání, poznání skutečnosti, jaká je nezávisle na poznávajícím subjektu. To je pak další téma současných rozprav o povaze pravdy. Než se u něj zastavíme, musíme si představit ještě jiné téma, v němž jde o otázku, zda pojem pravdy má vůbec nějaký obsah.

## **2. 1. 2. Téma druhé: Má pojem pravdy vůbec nějaký význam?**

Všechny uvedené teorie mají společné, že pojem pravdy považují za nějak významný. Existují pozice, které však napadají nikoliv představu pravdy jako soudu či výroku, který je závislý na stavu skutečnosti, nýbrž pojem pravdy jako takový.

Názor, že pojem pravdy nemá žádný význam, a proto nemá smysl zkoumat, jak

---

135 Tuto Nietzscheho myšlenku sdílí J. Dewey a po něm ji souhlasně cituje Richard Rorty („Something to Steer by,“ *London Review of Books*, June 1996, s. 7). Srov. Donald Davidson, *Truth, Language, and History: Philosophical Essays* (Oxford University Press, 2005), s. 5; též „The Centrality of Truth,“ in *The Nature...*, s. 4.

136 Viz pozn. 125.

137 K tomu viz např. P. Kolář, *Pravda a fakt*, s. 88. Zde je uveden i protiargument ve prospěch koherenční teorie.

138 B. Russell, „William James“ in *Wahrheitstheorien: Eine Auswahl aus den Diskussionen im 20. Jahrhundert*, G. Skirbekk (ed., Suhrkamp, 1996); cit. dle Karel Šprunk, „Současné teorie pravdy,“ in *Hledání pravdy...*, 69.

se to má se vztahem soudu či výroku ke skutečnosti, přišli někteří logici a filosofové jazyka, kteří usoudili, že za těmito diskusemi o povaze pravdy se skrývá vlastně jen pseudoproblém. Pojem pravdy je zbytečně „nafukován“, proto je potřeba jej „vyfouknout“. Podle toho se tato pozice nazývá deflační teorií pravdy. Deflační teorie nabízí odpověď na otázku, jakou funkci má ve větě formálního jazyka prvek „je pravda, že...“. Jako taková je alternativou ke všem ostatním teoriím, vůči kterým se vymezuje. Přičemž ona odpověď je taková, že význam pojmu pravdy je buď triviální, nebo je tento pojem dokonce zcela zbytečný (redundantní, odtud také pojmenování „redundantní teorie“). Slavným se stal příklad Franka P. Ramseyho s větou „Je pravda, že Ceasar byl zavražděn“. Ta je podle tohoto britského matematika ekvivalentní s větou „Ceasar byl zavražděn“. První věta neříká oproti druhé nic navíc. V přirozeném jazyce má „pravda“ své místo jako expresivní výraz, ale ve formálním se bez něj lze dobře obejít. Oproti této redundantní teorii jiní stoupenci deflacionismu nepovažují pojem pravdy za zcela nadbytečný. Hovoří o tom, že význam výrazu „pravda“ je srovnatelný s funkcí zájmena ve větě. Prostě zastupuje nějakou větu (např. „Caesar byl zavražděn.“), aniž by byl samostatným predikátem.<sup>139</sup>

Deflacionismus představuje víceméně čistě logickou teorii, která zkoumá funkci výrazu „pravda“ ve větě, nikoliv objektivitu poznání. Nicméně pro některé filozofy, kteří korespondenční teorii oponují právě z důvodu odmítání možnosti dosáhnout objektivních a absolutně či univerzálně platných poznatků, poskytuje deflační teorie oporu v jejich argumentaci, že pojem pravdy nemá samostatnou hodnotu. Tak například pro současného reprezentanta pragmatické tradice Richarda Rortyho je „slovo ‚pravda‘ [...] pouze reifikací hodnotícího a nedefinovatelného přídavného jména.“<sup>140</sup> Výraz „pravda“ podle něj nemá jiný význam než opodstatněnost (*justification*). Není rozdíl mezi pravdou a tím, k čemu máme dobré důvody nechat se tím vést.<sup>141</sup>

Obhájci korespondenční teorie argumentují proti deflacionismu podobně jako v případě dalších pokusů o oddělení pojmu pravdy od objektivní skutečnosti. Budou tedy ukazovat, že vpsledku ti, kteří pojem pravdy považují za bezobsažný, nejsou

---

139 Hovoří se o *prosentential theory of truth*. Viz např. Frederick Stoutland, „Do We need Correspondence Truth?“ in *The Nature...*, s. 175–186. Srov. P. Kolář, *Pravda a fakt*, s. 61.

140 H. Putnam, *Co po metafyzice? Hilary Putnam a Richard Rorty o relativismu*, s. 77.

141 Tamt., s. 79; srov. D. Davidson, „The Centrality...“ in *The Nature...*, s. 5; Jeff Malpas, „Truth and Philosophy“, in *The Nature...*, s. 15–16.

schopni pojem pravdy jakožto korespondenci s realitou z myšlení či jazyka odstranit.<sup>142</sup>

### 2. 1. 3. Téma třetí: Je jen jedna pravda?

Hlavním tématem diskusí o pravdě v kontextu tzv. postmoderny je otázka možnosti objektivního poznání, tedy možnosti dosažení a formulování pravdy o nějaké skutečnosti, jež bude platná nejen pro konkrétního poznávajícího jedince či jen pro nějakou skupinu lidí, nýbrž pro všechny.

Postmoderna bývá charakterizována právě nedůvěrou k nárokům na univerzálně platné výpovědi o světě: „V základech postmodernismu je popření existence jednotného světa jako předmětu našeho vnímání. Lidé postmoderní doby odmítají možnost vytvoření jediného správného světového názoru“ a hovoří „o mnoha názorech a v širším smyslu mnoha světech.“<sup>143</sup> Postmoderní filosofie proti „iluzi moderny [...], že je možné vytvořit jediný, úplný, objektivní, teoretický obraz reality“,<sup>144</sup> staví např. přesvědčení, že svět a jeho obraz je potřeba chápat vždy v nějakém interpretačním rámci určitého dominantního jazyka. Pomocí něj ten, kdo má moc, prosazuje určitou ideologii s odcizující funkcí. Úkolem filosofie má být poukazovat na tuto ideologickou clonu a osvobozovat od těchto sociálních mechanismů.<sup>145</sup> Často je zdůrazňováno, že je to naléhavé zvláště v kontextu doby, kdy „člověk zápasí s rozštěpením univerzálního smyslového, hodnotového spektra“<sup>146</sup>

---

142 Viz např. J. Fuchs: „Také Ramsey si kvalitu pravdy neprominutelně nárokuje. A bude-li v diskusi zpochybněna, nemůže určitost této kvality jeho reflexi uniknout. Bude ji však myslet pojmem ‚pravda‘. A vůbec nezáleží na tom, zda ji také bude vyjadřovat termínem ‚pravda‘ či nějakým jiným, náhradním.“ I Ramsey by totiž musel nesouhlasit s větou „Caesar nebyl zavražděn“ a tento nesouhlas by byl uchopen pojmem nepravdy. Stejně tak by nesouhlasil (považoval ji za nepravdivou) s větou: „Termín ‚pravda‘ není zbytečný“. *Filosofie*, díl. 1, Filosofická logika, s. 111. Analytičtí filosofové poukazují na to, že Ramsey přesvědčivě nedokázal eliminovat výraz „pravda“ z vět typu „Václav má vždycky pravdu“. Srov. P. Kolář, *Pravda a fakt*, s. 60. Proti Rortymu namítá např. Jeff Malpas: „To believe something is to hold it true, but such belief also requires justification, that is, requires that there be reason for thinking that what is held true is true. Yet since it is indeed belief that requires such grounding, and belief is always, in any particular instance, fallible, so justification can perform its role of *only insofar as justification is distinct from and cannot guarantee truth*.“ J. Malpas, cit. dílo, s. 20. Podobně argumentuje i D. Davidson, „The Centrality...“ in *The Nature...*, s. 6.

143 Stanley J. Grenz, *Úvod do postmodernismu*, s. 47.

144 Takto Jelena Petrujicová, reprezentující postmoderní přístup k pravdě na semináři „Pravdivost ve vědě a filosofii“. „Člověk ve světle esenciální, existenciální a narativní pravdy (Homo loquens jako svobodný a vězeň)“, in *Úvahy o pravdivosti*, s. 53.

145 Tamt., s. 56.

146 Tamt. s. 58.

právě v souvislosti se setkáváním různých kultur.

V tomto kontextu je často poukazováno na to, že privilegovaní některých jazyků (tedy pravdivých vět) z hlediska jejich korespondence se skutečností vede k netoleranci či přímo potlačování (i politickému) jiných jazyků a jejich uživatelů, jak tvrdí např. postmoderní pragmatista R. Rorty,<sup>147</sup> podle kterého by se spíše než metafyzicky chápaná skutečnost měly kritériem hodnocení stát praktické (etické, politické) důvody.<sup>148</sup> Kritériem pravdivosti není neměnná skutečnost, ale to, zda se nějaká nová idea prosadí: „Vyzkoušejme nějaké nové způsoby myšlení! Třeba se nám budou líbit! Může se ukázat, že našim zájmům a hodnotám [...] poslouží lépe (než staré).“<sup>149</sup>

Jistý relativistický důsledek své teorie pravdy připouští již W. James: „Pravda se může měnit s hlediskem člověka, který ji zastává. [...]V každém konkrétním vysvětlení toho, co se označuje ‚pravdou‘ v lidském životě, může toto slovo být užito pouze relativně k nějakému určitému mysliteli.“<sup>150</sup> Pravda je tedy vždy pravdou pro někoho.

Radikální vyjádření odporu proti nároku na univerzálně pravdivý výklad skutečnosti ukazuje i jedno z hesel revoltující mládeže z roku 1968: „Pravda je fašismus.“<sup>151</sup> Naproti tomu ti, kteří obhajují možnost dosažení objektivní pravdy, mnohdy poukazují na to, že tak činí právě v obraně svobody před tyranii totality.<sup>152</sup> Proti postmodernímu skepticizmu či relativismu pak obhajují platnost principu nonkontradikce<sup>153</sup> či poznatelnost lidské přirozenosti či řádu světa jako objektivní

---

147 Viz H. Putnam, cit. dílo, s. 83.

148 „Uvažme např. návrh feministek, abychom zprvu protiintuitivními způsoby změnili pojmy, které užíváme při rozdělování společenských rolí, kvůli perspektivě bohatší, plnější, šťastnější, nesexistické společnosti.“ H. Putnam, cit. dílo, s. 80.

149 Tamt., s. 81.

150 Cituje P. Kolář (*Pravda a fakt*, s. 97) a dodává: „Jamesova teorie tak relativizuje pravdu a měla by spíše být chápána jako teorie relativního pojmu – nebo 'technicky' řečeno, dvojčlenného predikátu – *pravda pro (někoho)*, tamt.

151 Viz k tomu např. Erazim Kohák: Postmodernistům se „jakýkoliv pokus o nadřazení jednoho soudu nad druhým, ‚pravdy‘ nad lží, jeví jako ‚fašismus‘. [...] Odmítají představu, že by si některé soudy mohly dělat větší nárok na ‚Pravdu‘ než jiné. Dožadují se naprosté rovnosti všech nároků a výroků. Nic není než názor a všechny jsou stejně pravdivé.“ *Pražské přednášky*, s. 20–21.

152 Srov. např. kritiku Rortyho filosofie Jiřího Fuchse: „Jakoby svoboda utržená ze řetězu pravdivého poznání, např. práv a důstojnosti osoby, nebyla svobodou, která zešílela. Jakoby skvělost šílené svobody nebyla dostatečně zdokumentovaná čitelnými dějinami 20. století.“ J. Fuchs, *Filosofie*, díl. 6. Problém osobnosti, s. 270.

153 Obhajoba principu, že o jedné skutečnosti nelze zároveň a ve stejném ohledu podávat dvě protikladné výpovědi je např. červenou nití článků „hlavní linie“ filosofického časopisu *Distance*, který bude představený v poslední kapitole. (6. 2. 4.) Viz např. současnou seriálovou diskusi mezi Romanem Cardalem a Antonínem Dolákem (ročník 10. a 11.)



danosti.

Nejedná se přitom jen o stoupence korespondenční teorie pravdy. Např. William Sweet v rámci koherenční teorie vystupuje proti její verzi, podle níž je pravdivé takové tvrzení, které je v souladu s tvrzeními uvnitř určité množiny, jež je ovšem jako celek nesouměřitelná s množinami jinými. Sweet namítá, že je obtížné určit, kde jeden systém končí a kde začíná druhý,<sup>154</sup> že jednotlivé systémy se stýkají a ovlivňují (zvláště v sociálně pluralitní situaci), nejsou tedy nezávislé, a že stoupenci jedné tradice si nárokují pravdu proti ostatním. Dále se ptá, jak je můžeme považovat za nesouměřitelné a přitom o nich hovořit současně – vždyť už tím je poměrujeme. To, s čím jednotlivé výpovědi koherují, není systém jejich vlastní množiny přesvědčení, nýbrž celý svět jako jeden celek, kde platí táž pravidla pro všechny jeho části. Jako příklad uvádí zemědělství, kdy „přesvědčení“, že se má obilí zasévat na jaře, není pravdivé jen díky vnitřní koherenci s dalšími přesvědčeními zemědělské komunity, nýbrž se světem jako takovým. Kdo toto přesvědčení nepřijme jako pravdivé, nepřežije. Další příklad, který Sweet uvádí, je komunita šakerů, která se držela přesvědčení, že je nutné dodržovat celibát. Toto přesvědčení sice odpovídalo dalším názorům zastávaným stoupenci této náboženské skupiny, ale bylo nekoherentní se stavem světa jako celkem, k němuž patří i zkušenost, že evangelizace potřebuje čas, a tedy mnoho generací. Podle Sweeta komunita zanikla, protože přesvědčení šakerů bylo nepravdivé.<sup>155</sup>

#### 2. 1. 4. Téma čtvrté: Kde je místo pravdy?

Jednotlivé teorie pravdy se přes všechny zásadní rozdíly shodnou na tom, co je jejich předmětem – pravda jako hodnota či kvalita poznání, a tedy vlastnost soudů či výroků.<sup>156</sup> Např. i R. Rorty svou argumentaci proti korespondenční teorii a možnosti dosáhnout objektivně platných poznatků o skutečnosti postavil na tom, že pravda se nachází ve větách: Je nemožné domnívat se, že jazykem můžeme reprezentovat

---

154 „Where one tradition ends and another begins is often difficult to determine; is there a single Christian tradition or many, and are traditions by definition entirely independent of one another or can they overlap? And if they overlap, do the criteria for ‚meaningfulness‘ and ‚truth‘ in belief also overlap?“ W. Sweet, cit. dílo, s. 244.

155 Tamt., s. 251.

156 Výrok je v logice definován právě jako tvrzení s kladnou nebo zápornou pravdivostní hodnotou. Totéž platí o klasickém kategorickém soudu mající strukturu S je/není P.

(nejazykovou) skutečnost, protože pravdy jsou jako součást jazyka lidským výtvořem, nikoliv korespondencí.<sup>157</sup>

Nicméně důležitou otázkou řešenou v současných diskusích o pravdě je, zda nejde o přílišné zjednodušení pojmu pravdy či přímo o omyl. Zda pravda není něco jiného či někde jinde:

„Na pravdu poukazujeme slovy a větami, jenže slova jsou jen ukazatelé, nejsou sama pravdou. Pravdivost slova je v jeho průhlednosti, v tom, že jím zahlédneme pravdivost skutečnosti samé. Žádné slovo neobsahuje pravdu samu, výlučně a jedině. Pravda je vždy víc než kterýkoliv systém slov. [...] Skutečnost sama je pravda, pravda je skutečnost, co jest.“<sup>158</sup>

Z toho autor těchto slov Erazim Kohák vyvozuje zásadní význam pro nárokování si pravdy, jelikož to v sobě skrývá potenciál netolerance. Naopak představa pravdy jako něčeho, co není skryto ve větách, ale co je skutečnost sama, vede k toleranci a uznání toho, že i protichůdné výpovědi mohou stejně ukazovat k téže pravdě.<sup>159</sup>

Podobně hovoří i Ladislav Hejránek o dvou tradicích zacházení s tímto výrazem: (1) o řecké, v níž místem pravdy je soud či výrok a jejím kritériem je skutečnost (dosavadní sledovaná diskuse se tak uskutečňovala v právě v této tradici), a (2) o biblické, podle níž je místem pravdy život. Ona sama je naopak kritériem skutečnosti. Tato pravda je to, co člověku pomáhá v orientaci ve světě, při rozlišování správného a nesprávného. Křesťanské myšlení bylo dlouho ve vleku této, jak L. Hejránek tvrdí, nedostatečné a dnes přímo neudržitelné teorie, proto je potřeba se od ní osvobodit.<sup>160</sup>

„Pod vlivem řeckých tradic si křesťanští myslitelé proměnili pravdu v cosi neproměnného a věčného; nedovedli pomyslet, že nepomíjivost pravdy by mohla být spojena s její proměnlivostí. Ale řešení je jiné, neřecké: pravda je vítězná, protože nikdy není (hotově) jsoucí, ale stále, tj. vždy znovu přichází.“<sup>161</sup>

---

157 „Pravdivé mohou být jen věty a lidé vytvářejí pravdy tím, že vytvářejí jazyky, jimiž se dají věty formulovat.“ R. Rorty, *Nahodilost, ironie, solidarita* (Praha, PF UK, 1996), s. 10. Dále viz H. Putnam, cit. dílo, s. 70. Srov. J. Peregrin, „Theories of Truth: A Guided Tour (An Introduction),“ in *The Nature...*, s. x; D. Davidson, „The Centrality of Truth,“ in *The Nature...*, s. 5; J. Fuchs, *Filosofie*, díl 6., Problém osobnosti, s. 268.

158 E. Kohák, *Pražské přednášky: Život v pravdě a moderní skepse*, s. 7 a 11.

159 „Pokud není žádná věta totožná s pravdou samou, nemůže si dělat výlučný nárok na pravdivost. K pravdě může poukazovat více vět, často i rozchůdných.“ Tamt., s. 11. „Pravda vítězí tehdy, kdy pestrost různých přesvědčení zpochybňuje absolutní nárok každého z nich, avšak úsilí o pravdu žije. Pravda vítězí tehdy, když pestrost chápeme jako cestu k pravdě, ne jako její popření.“ Týž, *Pestrost a pravda*, s. 23.

160 Ladislav Hejránek, „O pravdě a pravdivosti,“ in *Úvahy o pravdivosti*, J. Nosek (ed.), s. 13.

161 Tamt., s. 14.

Je-li pravda kritériem skutečnosti, je-li tedy takto nade vším (v jistém smyslu i nad Bohem), nemůže být zpředmětněná, tudíž ani definovatelná. Můžeme pouze říci, že jde o „cosi nade vším“ (ne tedy samo jsoucno), „míra všeho“ (oproti *homo mensura*). Oba citovaní autoři se v tradici českého myšlení dovolávají pojetí pravdy Mistra Jana Husa.<sup>162</sup>

Pravda pak je něco, co přesahuje člověka a jeho svět. Takovouto pravdu není možné mít, nýbrž je třeba s ní či v ní žít. Je zřejmé, že se zde za termínem „pravda“ skrývá jiný pojem, než vlastnost výroku typu „Caesar byl zavražděn“. To si dobře uvědomuje i L. Hejdánek, když navrhuje rozlišování termínů „pravda“ a „pravdivost“, kdy výraz pravdivost bude označovat to, co je předmětem diskusí v „řecké“ tradici. Jsou to dílčí správné poznatky. „Pravda“ pak bude označovat onen nedělitelný celek, kontext, ve kterém se pravdivost realizuje.

## 2. 2. Diskuse o nároku na pravdu v náboženském diskursu

V předcházejících kapitolách byla představena hlavní témata diskuse či diskusí o pojmu pravdy v dnešní filosofii. Shledali jsme, že se jejich podstatná část zaměřuje na pravdu jako vlastnost soudů či výroků. Ovšem byly slyšet i hlasy, které toto považují za redukci příliš poplatnou antické filosofické tradici, a které proto požadují zohlednění dalších tradic zacházení s pojmem pravdy, jež jsou chápány jako významně odlišné od oné „řecké pravdy“. Naopak např. Hendrik M. Vroom se brání přílišnému stavění pravdy „řecké“ a „neřecké“ (např. hebrejské) do protikladu: „Lidé často konstruují mylnou opozici mezi hebrejským a řeckým myšlením... [Ale výrok] ‚Kočka je na rohožce‘ je i pro žida pravdou právě tehdy, když je kočka na rohožce.“<sup>163</sup> Není naším úkolem zapojovat se do této diskuse,<sup>164</sup> nicméně pokud je součástí našeho předmětu to, co nazýváme „nárok na pravdu“, je potřeba vyjasnit, jak mu budeme rozumět.

Pokud hovoříme o pravdě, kterou je možné si nárokovat, máme zde na mysli právě onu propoziční pravdu, kterou zmiňuje holandský badatel. Je jistě pravdou, že

---

162 Viz kap. 4. 1. 7.

163 „People often construct an erroneous opposition between the Hebrew and Greek concept of truth. [...] ‘[T]hat cat is on the mat’ is also true for Jews if and only if the cat is on the mat.“ Hendrik M. Vroom, *Religions and the Truth: Philosophical Reflections and Perspectives*, 1989, s. 198.

164 Viz text u pozn. 332 i vlastní poznámku.

pro řeckou filosofií nezasaženého žida, stejně jako pro buddhistu či hinduistu, je výrok o kočce spící na rohožce, budeme-li se s Vroomem držet učebnicového příkladu, stejně pravdivý či nepravdivý, jako pro myslitele formovaného tradicí řecké filosofie. Platí tedy, že v takovémto případě všichni operují se stejným pojmem pravdy, který je předmětem zkoumání ve filosofii navazující na antickou tradici, ale který není jejím vynálezem, nakořik jde o přirozenou součást každého lidského myšlení.

Nicméně je zřejmé, že pravda výroků, jež vystihují nějakou skutečnost typu ležící kočka, která je empiricky snadno kýmkoliv verifikovatelná bez ohledu na kulturní pozadí či náboženskou příslušnost, je méně problematická než nárokovaná pravda výroků náboženských. Pokud v uvedeném výroku zaměníme pojem kočky pojmem Boha a rohožku vyměníme za nebe a budeme-li tedy mít výrok „Bůh je na nebesích“, vyvstává nemálo problémů, které jsou předmětem diskusí ve filosofii náboženství. Jejich klíčovou otázkou je, nakořik (pakliže vůbec) si náboženské výpovědi mohou nárokovat pravdivost.

Na tomto místě je nejvyšší čas, abychom se s pojmem nároku na pravdu vyrovnali. I zde je třeba zohlednit různé zacházení s tímto výrazem. Výraz „nárok na pravdu“ či „pravdivostní nárok“ v jeho širším významu je možné používat pro označení objektivní vlastnosti výpovědi či subjektivního postoje vypovídajícího. Ve druhém případě o existenci nároku na pravdu rozhoduje ten, kdo o nějaké skutečnosti vypovídá, případně ten, kdo tuto výpověď přijímá za vlastní. Nárok na pravdu v tomto smyslu je přesvědčení, že to, co tvrdím, či to, co myslím, je pravda. Přesvědčení, že můj výrok či soud má kladnou pravdivostní hodnotu.

V prvním případě je kritériem logická analýza. Ta zkoumá legitimitu tohoto nároku v tom smyslu, zda splňuje logické požadavky na strukturu výroku. Nárok na pravdu v tomto smyslu je možnost výpovědi být pravdivou. Např. věta „Požehnej vás Pán Bůh“ si sama žádný pravdivostní nárok nečiní. Není tedy smysluplné ptát se, zda je pravdivá. Tato věta se tak nemůže dostat do rozporu s jiným výrokem, byť by zněl např. „Budiž proklet!“. Výrok „Bůh je na nebesích“ se však svou strukturou – zdá se – neliší od výroku „Kočka je na rohožce“ a vyvstává tak otázka, zda si skutečně nárokuje pravdivost.

## 2. 2. 1. Objektivní legitimita nároku na pravdu v náboženských výpovědích

V diskusi o pravdivostním nároku v náboženském diskursu v současné filosofii jazyka nalezneme minimálně tři možné pohledy. (1) Podle jednoho je tento nárok reálný, ale nelegitimní, (2) podle druhého je nereálný, (3) další jej bude považovat za reálný i legitimní.

První přístup je charakteristický pro klasický novopozitivismus, podle kterého náboženský jazyk porušuje logické zásady nakládání s prvky výroku. Proto jde jen o zdánlivé výroky, které ti, kteří je pronášejí, považují za pravdivé a jejich názorovi oponenti za nepravdivé, ale které ve skutečnosti vůbec nejsou výroky, a otázka pravdivosti zde není na místě, protože nárok na pravdu, tedy na poznání a vysvětlení nějaké skutečnosti, je zde nelegitimní. Podle Carnapovy antimetafyzické filosofie jsou výroky typu „Bůh je na nebesích“ smysluprázdné (*sinnlos*), podobně jako výrok „Caesar je prvočíslo“.<sup>165</sup> Oba mají sice správnou gramatickou strukturu, ale nic nevypovídají. Jde proto v tomto případě o zdánlivé výroky (*Scheinaussagen*). Výpovědi v náboženském jazyce jsou neverifikovatelné. Náboženský jazyk proto nemá vypovídací hodnotu, k ničemu se nevztahuje, je klamný. Jelikož tyto výroky mají v náboženském jazyce rozhodující význam, je celé náboženství nesmyslné.

Po Carnapovi takto podobně uvažuje např. Alfred J. Ayer<sup>166</sup> či kritický racionalista Anthony Flew v díle *Theology and Falsification* (1955), poukazující na to, že defekt náboženských výpovědí spočívá v jejich nefalzifikovatelnosti.<sup>167</sup>

Naproti tomu stojí taková interpretace náboženského jazyka, podle které v něm v podstatě vůbec o žádný pravdivostní nárok nejde. Ten je vznášen pouze zdánlivě. Ve skutečnosti jde o svébytný jazyk, na který není možné vztahovat kritéria logiky, jako je tomu u jazyka vědy. Náboženské výpovědi nejsou nositelem informace

165 Cit. dle J. Peregrin, *Kapitoly z analytické filosofie*, s. 104.

166 Pravoslavný autor John Garvey o Ayerovi vypráví tuto anekdotickou vzpomínku: „Once I heard the philosopher A. J. Ayer’s lecture at the University of Notre Dame. He denounced the idea of God or „the One“, as some Hindus and Neoplatonists would have it because no object could be found in the universe to correspond with such language, which was, therefore, meaningless. One graduate student [a Hindu student of mathematics - he later went into philosophy] stood up during the question and answer period and said, „There are some people who call the idea of God or the One meaningless. There are also people who find no meaning in music. We call these people tone-deaf.““ J. Garvey, *Seeds of the Word*, 112.

167 Srov. např. Richard Schaeffler, *Filosofie náboženství*, s. 102–104; Břetislav Horyna a Helena Pavlincová, *Filosofie náboženství*, s. 110–113, 126–132.

o skutečnosti, ale mají jiný smysl. Motivaci tohoto přístupu výstižně formuloval Ludwig Wittgenstein: „Na nějakou chybu je to prostě příliš enormní.“<sup>168</sup> Sám Wittgenstein toto napětí – zjevná logická chyba versus nepopíratelný význam náboženství – řeší tak, že ve skutečnosti zde žádná chyba není, jelikož v náboženském diskursu vůbec nejde o výroky, které si pravdu nárokují. Na jazyk náboženství je potřeba nahlížet jinak než na jazyk vědy, a potom přestává být smysluprázdný. Tento jazyk (jazyková hra, *Sprachspiel*) má svá vlastní pravidla a jen podle nich může být význam výpovědi hodnocen.<sup>169</sup> Přičemž samozřejmě existuje ne jedna náboženská *Sprachspiel*, ale každá tradice má svá vlastní pravidla se zacházením slov, ze kterých vytváří vlastní obrazy,<sup>170</sup> z čehož plynou důsledky pro porovnávání zdánlivě protikladných náboženských výpovědí. Jsou protikladné jen zdánlivě, protože kontradikce může nastat pouze mezi výroky. Nejsou kontradiktorní, nýbrž odlišné.<sup>171</sup>

Podobně význam náboženských výpovědí hodnotí John L. Austin: „[M]nohá vyjádření, která vypadají jako tvrzení nebo zjištění, vlastně nemají zprostředkovávat – vůbec ne nebo jen částečně – informace o faktech.“<sup>172</sup> Náboženský jazyk neobsahuje výroky s nárokem na pravdu, nýbrž řečové akty (*speech acts*), které nevyjadřují poznání skutečnosti, nýbrž mají jiný smysl.<sup>173</sup> Uvádí příklad z katolických svátostí, při nichž kněz pronáší slova „Křtím tě“ nebo „Udělují ti rozhršení“. Tyto věty podle

168 *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology, and Religious Belief*, C. Barrett (ed., Oxford, 1966), s. 98–99; cit. dle R. Schaeffler, cit. dílo, s. 105.

169 „Základní výtěžek z Wittgensteinova myšlení o jazyce, jazykových hrách a náboženství spočívá v tom, že prokázal rovnoprávnost náboženské jazykové hry s ostatními diskursy, které kultura vede. Poskytl filosofický průkaz názoru, že náboženství hrají svou vlastní jazykovou hru, která nese vlastní smysl dostupný prostřednictvím pravidel této hry.“ B. Horyna a H. Pavlincová, cit. dílo, s. 121.

170 Není jasné, zda Wittgenstein považuje jednu náboženskou tradici za jednu jazykovou hru, či zda uvnitř této tradice je her několik, jako je tomu např. u Dereka Philipse. Viz níže. Srov. H. M. Vroom, cit. dílo, s. 47.

171 V citovaném díle Wittgenstein uvádí následující názorný příklad: „Suppose someone is ill and he says: ‚This is a punishment,‘ and I say: ‚If I’m ill, I don’t think of punishment at all.‘ If you say: ‚Do you believe the opposite?‘ – you can call it believing the opposite, but it is entirely different from what we would normally call believing the opposite. I think differently, in a different way. I say different things to myself. I have different pictures. It is this way: if someone said: ‚Wittgenstein, you don’t take illness as punishment, so what do you believe?‘ – I’d say: ‚I don’t have any thoughts of punishment.‘ “ Cit. dílo, s. 54. Cit. dle H. M. Vroom, cit. dílo, s. 48.

172 *How To Do Things with Words* (Oxford, 1962); cit. dle R. Schaeffler, cit. dílo, s. 105.

173 Německý ekvivalent výrazu *speech acts*, tedy *Sprachhandlung*, v podobném významu používal půl století před Austinem německo-židovský filosof Hermann Cohen, jenž se soustředil na význam liturgického jazyka. Na příkladu bohoslužby na *Jom kipur* v době Chrámu a roli vzývání Božího jména. Toto *aclamatio nominis* vidí jako zcela ústřední nejen v liturgickém, ale všem ostatním jazyce judaismu. Přitom jde o řečový akt, kterým se nic neoznamuje, nepředává se žádná informace. Jeho smyslem je vstoupit do vztahu, či potvrdit existující vztah mezi tím, kdo jméno provolává (velekněz zástupně za celý Izrael), a tím, který je takto osloven. H. Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1919); cit. dle Richard Schaeffler, „Die Vielfalt der Weisen religiöser Wahrheit,“ in *Die Wahrheit der Religionen*, s. 77. Srov. týž, *Filosofie náboženství*, s. 120.

Austinovy interpretace nemají za cíl sdělovat tomu, kdo svátost přijímá, že ji přijímá, ale prostě jsou součástí obřadu, který v případě křtu podstupuje i nemluvně, které tomuto „výroku“ nemůže nijak rozumět. Podobně je to ovšem i s větou „Bůh stvořil svět“, u níž je třeba tázat se ne na to, co sděluje, ale v jakém kontextu se používá a jak na ni lidé odpovídají. Význam pronesení takovéto věty tedy může být např.: Chci patřit do tohoto společenství, kde lidé pojmají svět právě tímto způsobem.<sup>174</sup> Řečové akty, na rozdíl od výroků, které jsou buďto pravdivé, nebo nepravdivé, jsou buďto účinné, nebo neúčinné.

K vlivným zastáncům tohoto tzv. nepropozičního pojetí náboženských výpovědí patří dále Derek Z. Phillips, rozvíjející myšlenky L. Wittgensteina. I on chápe náboženství jako specifické jazykové hry, přesněji řečeno, každou tradici chápe jako „rodinu jazykových her“. Náboženský jazyk neslouží k popisu poznání, nýbrž k vyjádření postoje.<sup>175</sup> Proto není možné považovat nějaké náboženství za pravdivější než jiné a snahu přivádět příslušníka jednoho náboženství do jiného považuje za neospravedlnitelnou.<sup>176</sup>

Podobně se vyjadřuje současný religionista William Paden ve svém *Bádání o posvátnu*:

„[k]aždá zanícená víra, ať už muslimská, křesťanská, židovská, hinduistická nebo buddhistická, je ta jediná pravá víra. Taková je povaha řeči náboženství. Podobná slova není nutně vyvracet, jako by byla filosofickými tvrzeními o pravdě. Vyjadřují totiž vztah člověka k posvátnu. Víra není empirická výpověď, ale vyjádření vztahu.“<sup>177</sup>

Obě předcházející pozice se shodnou na tom, že náboženské výpovědi nemají žádný kognitivní význam. Náboženský jazyk nezprostředkovává poznání o skutečnosti, nemá žádnou ontologickou referenci. Proti tomu stojí kognitivistické pozice spatřující v náboženském jazyce výroky, které si nárokují pravdivost, a to zcela oprávněně.

Jako příklad si lze uvést amerického analytického filosofa Williama A. Christiana. Ve své analýze náboženského diskursu odlišuje výpovědi, které si legitimně nenárokují pravdivost, protože u nich není možné ptát se po jejich pravdivosti, od těch výpovědí, u kterých to možné je, podle následujících kritérií:

---

174 Srov. R. Schaeffler, cit. dílo, s. 105–107.

175 Phillips akcentuje především lásku. Viz *The Concept of Prayer* (London, 1968), *passim*; cit. dle H. M. Vroom, cit. dílo, s. 51.

176 Týž, *Faith and Philosophical Enquiry* (London, 1970), s. 246; cit. dle tamt., s. 52.

177 William E. Paden, *Bádání o posvátnu*, s. 102.

- (1) Výpovědi jsou logicky konzistentní, nejsou vnitřně rozporné.
- (2) Výroky jsou vystavitelné nesouhlasu, tedy nesouhlas s nimi je také logicky konzistentní.
- (3) Musí být možné učinit odkaz k logickému subjektu výpovědi. Je tedy možné ptát se, co je to, o čem se něco vypovídá.
- (4) Poslední podmínkou je možnost odůvodnit, proč je nějaký predikát připisován právě tomuto subjektu, např. odpovědět na otázku, proč je predikát „svatý“ připsán subjektu *n*, a nikoliv *m*.<sup>178</sup>

Christian legitimitu pravdivostního nároku náboženské výpovědi ukazuje v kontextu konfliktu nějakých tvrzení s náboženským obsahem. Konkrétně uvádí příklad dvou vzájemně sporných tvrzení: „Ježíš je mesiášem zaslíbeným Izraeli“ (*a*) a „Ježíš není mesiášem zaslíbeným Izraeli“ (*b*).<sup>179</sup> Tvrzení *a* je jako pravdivé přijímáno křesťany, ale je nepravdivé pro židy, kteří proti němu staví *b*. Zde jsme svědky reálného nesouhlasu o nějaké náboženské výpovědi, která je pro někoho pravdivá a pro jiného nepravdivá.

Pokud by ovšem sporu byl přítomen někdo třetí, třeba Seneca, nemohl by se připojit ani k jedné straně a celý spor by považoval za nesmyslný, pokračuje Christian a dodává řečnickou otázku: „Jak by se křesťan a taoista mohli významně přít, zda Duch svatý vychází z Otce i Syna, či pouze z Otce?“<sup>180</sup> To ovšem zní podobně jako onen výše v poznámce citovaný<sup>181</sup> Wittgensteinův příklad interpretace nemoci jako Božího trestu. Někdo tuto interpretaci nebude považovat za nepravdivou, ale za – pro něj – nesmyslnou, nakolik mu pojem Božího trestu nic neříká. Nicméně kognitivistu Christian trvá na tom, že vpsledku i Seneca či taoista dojdou k vyjádření nějakého nesouhlasu, tedy popření pravdivosti zmíněných výroků. Seneca sice nemůže rozhodnout o pravdivosti *a* nebo *b*, ale může (musí) se vyjádřit k tvrzení *c*, které je společným předpokladem *a* i *b*: „Jsoucno, které dává světu řád, jedná v dějinách.“ Bude jej samozřejmě považovat za nepravdivé.

Takto je možné dojít až k základnímu náboženskému nesouhlasu (*basic religious disagreement*). Christian navrhuje taková tvrzení, kde predikátem bude

<sup>178</sup> William A. Christian, *Meaning and Truth in Religion*, s. 24-32.

<sup>179</sup> Příklady jsou Christianem úmyslně formulovány tak, aby byl rozpor zjevný. Pokud by výrok zněl pouze „Ježíš je/není mesiáš“, bylo by možné jejich slučitelnost obhájit odlišným chápáním pojmu „mesiáš“ v židovském a křesťanském kontextu. Tamt., s. 13-17.

<sup>180</sup> Tamt., s. 16.

<sup>181</sup> Viz pozn. 171.



„nejdůležitější“ (ve smyslu „nejzákladnější“) a spor se povede o subjekt takovéto predikace (Bůh, nirvána, příroda apod.).<sup>182</sup> Zde se do konfliktu dostanou i doktrinálně vzdálená náboženství. Tvrzení „Bůh je králem všehomíra“ se nezdá být přímo v rozporu s tvrzením „Nirvána je Pravý stav“. Po provedené analýze se však dojde k ekvivalentním výrokům „Bůh je to nejdůležitější“ a „Nirvána je to nejdůležitější“, a ty jsou už vzájemně neslučitelné. Přičemž tyto výroky už nepatří mezi náboženské výpovědi daných náboženství, ale jsou získány *vnější* analýzou. Konflikt je potom objektivní a v některých případech nevyhnutelný.<sup>183</sup>

Christian se v této souvislosti vyrovnává i s častou námitkou z mimologické oblasti, a sice tou, která v takovémto legitimizování intelektuálního konfliktu vidí nutně i legitimizování konfliktu sociálního, tedy projevy netolerance. To americký analytický filosof odmítá s tím, že takovýto argument postrádá logickou konzistenci. Tolerance jako morální ctnost může existovat pouze v situaci reálného (intelektuálního) konfliktu. Tolerovat mohu pouze toho, s kým nesouhlasím.<sup>184</sup>

Ne všichni kognitivisté však trvají na nutnosti konfliktu kontradiktorních či kontrárních náboženských výpovědí. Někteří dokonce pracují i s konceptem jazykových her. Např. současný německý katolicky orientovaný filosof náboženství Richard Schaeffler hovoří nejen o tom, že náboženský jazyk obsahuje výroky, ale že každý jazykový projev v náboženství implicitně obsahuje propozice s pravdivostním nárokem. Ukazuje to na příkladu známého textu sv. Pavla, kde tvrdí, že nebyl-li Kristus opravdu vzkříšen z mrtvých, je víra jeho věrných marná a nejsou jim odpuštěny hříchy. (1 Kor 15:17) V případě, že propozice „Kristus vstal z mrtvých“ není pravdivá, není zvěst o odpuštění – např. i při zpovědi, abychom si připomněli Austinův příklad – účinná. Podobně modlitba k Bohu – další příklad nepropozičního jazykového projevu – předpokládá přesvědčení o existenci Boha, k němuž se věřící obrací. Říci „Můj Bože“ znamená implicitně tvrdit „Bůh existuje“. Oslovit jménem Boha i člověka může jen ten, kdo osloveného nějak zná, něco o něm ví.<sup>185</sup>

---

182 William Christian definuje náboženství, resp. náboženský zájem (*religious interest*) jako zájem o něco, co je důležitější než cokoliv jiného v celém univerzu. Cit. dílo, s. 60.

183 „If true propositions are possible, genuine disagreements are possible.“ W. A. Christian, cit. dílo, s. 254.

184 „If tolerance is a moral virtue and therefore relevant to real situations, then real conflicts must exist, conflicts which might include genuine disagreements. We do not need to be tolerant toward those with whom we do not disagree.“ Tamt., s. 255.

185 „Ich kann jemanden nur mit Namen rufen, wenn ich schon weiß, wer er ist, und so Bezug nehme auf frühere Begegnungssituationen.“ R. Schaeffler, „Die Vielfalt ...“, s. 78.

Nicméně Schaeffler uvažuje i obráceně. Stejně jako jiné jazykové projevy včetně *aclamatio nominis*, které spolu s Cohenem připisuje ústřední roli v náboženském jazyce,<sup>186</sup> předpokládají nějakou propozici, tak každou náboženskou propozici je třeba interpretovat vzhledem k těmto dalším, významnějším projevům, jelikož ty poskytují kritérium pro posouzení jejich pravdivosti. Náboženský výrok je pravdivý v adekváčním (korespondenčním) smyslu, když pojmenovává důvod, proč je bohoslužba srozumitelná, proč je její obsah *zakoušen* jako něco přítomného a účinného. V tom podle tohoto německého filosofa spočívá jeho adekvace.<sup>187</sup> Pravda zprostředkovává spojení s náboženskou skutečností, k níž se věřící při bohoslužbě obrací.<sup>188</sup>

Schaeffler při svém výkladu hovoří o řečových aktech (*Sprachhandlungen*) či jazykových hrách, které mají svou autonomii. Kritéria pro pravdivost náboženských výpovědí se nacházejí *uvnitř* daného náboženství. Podobně i rozlišování pravého a nepravého náboženství je možné porozumět pouze vzhledem k vnitřním kritériím konkrétního náboženského diskursu. Kdo by chtěl vynalézt nějaká vnější kritéria pro rozlišení pravého a nepravého náboženství, podobal by se slepému, který by chtěl diskutovat o pravdivostní hodnotě výroku, v němž se predikuje barevnost.<sup>189</sup> To můžeme chápat i jako obhajobu legitimacy nároku jednoho náboženství považovat jiné za nepravé, ale tato legitimita leží pouze uvnitř diskursu daného náboženství a při vnějším pohledu se vytrácí a diskuse se stává nesmyslnou.<sup>190</sup>

Zatímco Schaeffler se pokusil aplikovat korespondenční teorii pravdy na náboženskou propozici, jiní autoři uplatňují při výkladu pravdy náboženských výpovědí i další teorie. Výše citovaný W. Sweet<sup>191</sup> chápe náboženskou pravdu v koherenčním smyslu. Další autoři vysvětlují náboženskou pravdu pomocí pragmatické teorie: Pravda náboženského tvrzení se prokazuje tehdy, když v náležitém pragmatickém

---

186 Viz pozn. 173.

187 „Wahrheit der Aussage ist hier die Freilegung des Grundes, der die Sprachhandlung ‚Eintritt in Korrelation‘ erst möglich und für die Identitätsstiftung des Beters wirksam macht.“ Tamt., s. 80. „Die Adäquatheit der religiösen Aussage [...] besteht darin, daß sie den Grund benennt, der dasjenige möglich macht, was innerhalb und außerhalb des Gottesdienstes als gegenwärtig und wirklich erfahren wird.“ Tamt., s. 91.

188 „[D]ie Aussage ist wahr, [...] wenn sie nicht abstrakt, unter Absehung von der Lebenssituation des Beters, irgendwelche Eigenschaften der Gottheit benennt, sondern wenn sie dieses Wechselverhältnis göttlichen und menschlichen Gedenkens zur Sprache bringt.“ Tamt., s. 83.

189 Tamt., s. 103.

190 K Schaefflerovi a jeho pojetí dialogu viz článek „Podmínky kultury dialogu,“ *Teologické texty*, 2000. č. 1. s. 11–15.

191 Viz pozn. 123.

kontextu pomůže člověku či kultuře vyřešit krizi.<sup>192</sup>

### 2. 2. 2. Subjektivní nárok na pravdu v náboženstvích

Viděli jsme, že filosofové zkoumají, zda náboženský jazyk obsahuje výroky a zda si tyto výroky mohou legitimně nárokovat pravdivost jakožto možnost být pravdivým. Zda má tedy smysl v náboženském jazyce nějaký objektivně platný pravdivostní nárok hledat. Dohodli jsme se, že od tohoto objektivního nároku na pravdu budeme rozlišovat nárok subjektivní. Tedy přesvědčení, že to, co tvrdím, či to, co myslím, je pravda. I když budeme akceptovat jako jednu z hypotéz chápání náboženského jazyka jako autonomní jazykové hry či soubor her, v nichž se nevytvářejí výpovědi s kognitivním smyslem, přesto je možné dále v náboženství rozlišovat přesvědčení, že jeho výpovědi kognitivní rozměr mají. I v případě, že by z objektivního hlediska šlo o součást pravidel náboženské *Sprachspiele*, tak jako subjektivní postoj je tento nárok významný. Dobře povahu tohoto subjektivního nároku formuloval Peter Berger:

„Jestliže řeknu, že jsem věřícím křesťanem, pak říkám, že věřím, že klíčová tvrzení v křesťanské tradici jsou pravdivá a jsou odrazem skutečnosti – nebo že přinejmenším jsou pravdě blíže než tvrzení jiná, k nim protichůdná. Jestliže je ale takto nechápu, pak cokoliv, co případně mohu říci, není vyjádřením víry – mohu tu mluvit o neurčitém tušení, o emotivním upřednostňování, o úsudku daném mou zálibou, avšak nic z toho nelze smysluplně popsat slovy „přesvědčení“ či „víra“. [...] Není například možné, abych tím samým a jedním dechem stvrzoval nikajské vyznání víry i muslimské tvrzení, že „není Boha kromě Alláha, a Muhammad je jeho prorok“; nebo abych tvrdil, že středem podstaty je nirvána buddhistického osvícení.“<sup>193</sup>

Bergerova slova jsou vybrána z místa, kde se vyznává ze své zkušenosti víry coby křesťana,<sup>194</sup> nicméně jistě vycházejí i z jeho reflexe sociologa náboženství a sociologa vědění: Náboženství je nástrojem k porozumění reality a je nutné, aby toto porozumění bylo považováno za pravdivé. Kde je formulována víra, je vznášen nárok na pravdu.

---

192 “[R]eligiosen Anschauungen in ganz spezifischen Kontexten Verifizieren kann: Wenn jemand – [...] – in eine Krise gerät, weil sein Kind schwer an Krebs erkrankt, und ihm in dieser Krise religiöse Anschauungen helfen, die Not zu überwinden, dann das eine Form der Verifikation dieser religiösen Anschauungen.“ H. Seiwert, „Das Spezifische religiöser Wahrheit: Diskursive und pragmatische Begründung religiöser Wahrheitsansprüche,“ in *Die Wahrheit der Religionen*, Walter Kerber (ed.) s. 62–63.

193 P. L. Berger, *Vzdálená sláva*, s. 128–129.

194 V dalších větách se sarkasmem sobě vlastním vymezuje proti pluralistické teologii a mohli bychom tak jeho postoj zařadit do našeho předmětu zkoumání.

Ne všichni ovšem souhlasí s tím, že všechna náboženství vznášejí nárok na pravdu svých výpovědí. Radikálně přítomnost pojmu pravdy v každém náboženství odmítl např. německý egyptolog Jan Assmann ve své teorii *mojžíšovského rozlišení*.<sup>195</sup> Assmann má za to, že k rozlišování náboženství pravdivého či pravého a nepravdivého či falešného přichází až s monoteismem,<sup>196</sup> tedy s Mojžíšem. Starověká náboženství toto rozlišení neznala, pojem pravého Boha stojícího proti bohům nepravým jim byl zcela neznámý. Příchod monoteismu s jeho odmítáním „falešných bohů“ a „modlářství“ je revoluce.<sup>197</sup> Tato revoluce znemožnila přenos kultu z jedné kultury do druhé, protože „falešní bohové“ nemohou být přijati do panteonu. Monoteismus je tedy principiálně nepřátelsky zaměřený na jiné kultury. Je mu vlastní potenciál k vyvolávání netolerance, nenávisti a náboženského násilí.<sup>198</sup> Kulturu založenou na tomto rozlišování doprovází také trend volání po „návratu do Egypta“ jako opaku Mojžíšova Exodu. Touha po tomto návratu byla během dějin potlačována, ale osvícenství mu otevřelo cestu.

Podobně radikálně se s nárokem na pravdu mimo oblast abrahámovských náboženství vyrovnává v Belgii působící indický filosof a religionista S. N. Balagangadhara. Ten za jeden ze základních znaků náboženství považuje vymezovat se proti jiným náboženstvím na základě doktríny, která je považována za pravou, a náboženství jiné je považované za nepravé, falešné. Přičemž přijetí doktríny za pravdivou a odmítnutí falešných nauk je požadavkem podmiňujícím příslušnost k jedinému pravému náboženství.<sup>199</sup> Náboženství vede hranice mezi jednotlivci a komunitami na základě rozdílného přesvědčení.

Potíž je podle Balagangadhara v tom, že pojem náboženství je možné aplikovat

---

195 V monografii ji poprvé formuloval v Americe vydané studii *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism*. (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1997) Dále ji rozpracoval v německém rozšířeném vydání *Moses der Ägypter: Entzifferung einer Gedächtnisspur* (Darmstadt: Wiss. Buchges, 1998) a v knize *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus* (München; Wien : Hanser, 2003).

196 Spolu s rozlišováním Boha a světa a dobrem a hříchu.

197 „The different peoples worshiped different gods, but nobody contested the reality of foreign gods and the legitimacy of foreign forms of worship. The distinction I am speaking of simply did not exist in the world of polytheistic religions. The Mosaic distinction was therefore a radically new distinction which considerably changed the world in which it was drawn.“ A. Assmann, *Moses the Egyptian*, s. 3 (cit. dle druhého vydání v r. 1998).

198 „Cultural or intellectual distinctions such as these construct a universe that is not only full of meaning, identity, and orientation, but also full of conflict, intolerance, and violence.“ Tamt., s. 1.

199 „Conversion from one religion to another, consequently meant a rejection of one set of beliefs and practices and embracing another on grounds of *truth* and *falsity*. That is, the believers not only believed in the truth of their beliefs, but it was also vital and necessary that the beliefs were so believed.“ S. N. Balagangadhara, *The Heathen in His Blindness...! Asia, The West and the Dynamic of Religion*, s. 326.

pouze v judaismu, křesťanství a islámu („semitských náboženství“), ale nikoliv např. v případě indických tradic, ve kterých takovéto distinkce nejsou představitelné. Pojem „náboženství“ slouží k autodeskripci křesťanů (potažmo judaismu a islámu) a vymezení se proti druhým, kteří jsou také viděni jako (konkurenční) „náboženství“, tedy jako falešné doktríny. Tito „konkurenti“ přitom takto nemusejí vidět sami sebe ani ty, kteří je takto označují. Moderní pojem náboženství chápe jako sekularizovanou verzi křesťanského teologického pojmu, který brání vidět skutečnou podobu jiných tradic, které ve skutečnosti nemají s náboženstvím nic společného, tedy ani odlišování *religio vera* od *religio falsa*.<sup>200</sup> Podobně jako Assmann staví i Balagangadhara proti sobě bytostnou netoleranci vlastní náboženství a doktrinální indiferenci či toleranci vlastní jiným tradicím.<sup>201</sup>

Otázce pravdy a pravdivostního nároku ve vztahu k jiným náboženstvím bude věnována následující kapitola. Nyní je potřeba učinit další terminologické vyjasnění, abychom diskusi o pravdivostním nároku v náboženství dobře rozuměli. Je rozdíl mezi prostým nárokem na náboženskou pravdu, bez kterého si nelze představit žádnou náboženskou výpověď.

„Buddha pod stromem Bodhi došel probuzení.“ „*Átman* je identické s *brahman*.“ „Žádný *átman* neexistuje.“ „Hospodin dal Mojžíšovi zákon.“ „Miluj Boha a bližního svého!“ je nejvyšší zákon.“ „Dělej si, co chceš!“ je jediný zákon.“ „Muhammad je pečetí proroků.“ „Duše prochází koloběhem znovuzrození.“ „Je dvojí pravda: relativní a absolutní.“

To vše jsou věty vyjadřující nějaké poznání skutečnosti a pronášené jako výroky s nárokem na pravdivost, ať už se povaze této pravdivosti rozumí jakkoliv a ať by z objektivního hlediska byl tento nárok neoprávněný či šlo o součást hry s jazykovými formulacemi. I staří Egyptané pronášeli soudy o povaze světa, člověka, jeho posmrtné existenci apod.

Od tohoto nároku na pravdu dílčích výpovědí v náboženském diskursu je potřeba odlišit pojem *univerzálního nároku na pravdu* náboženství jako celku, tedy přesvědčení, že pravdy daného náboženství jsou platné pro celé lidstvo. Mezi soudy

200 Tamt. např. s. 323 a *passim*.

201 „The Indian traditions accorded a reception to both Islam and Christianity that bordered on indifference. They were *indifferent* to the doctrines and practices of both these religions, answering, when pressed, that 'there are different roads to haven'. This indifference or, if you prefer the term, toleration [...] shows that the Indian traditions did not see either Christianity or Islam as their rivals.“ Tamt., s. 327. Srov. dále pozn. 272.

diskursu náboženství, jehož vyznavači vznášejí takovýto univerzální nárok, budou taková, která budou potvrzovat jeho jedinečné poznání poslední skutečnosti (potažmo cesty, která k ní vede) ve smyslu nadřazenosti nad možnými či reálnými alternativami. Zda je tento univerzální nárok v nějaké podobě vlastní jiným náboženstvím než křesťanství, je předmětem diskuse.<sup>202</sup>

Jisté problémy působí i používání výrazu „absolutní pravda“. Často v diskusi zaslechneme odmítání nárokování si „absolutní pravdy“. Z jiné strany je pak takovéto odmítání kvalifikováno jako relativismus. Ona potíž spočívá ve skutečnosti, že jednou je tohoto výrazu užito pro pojem celistvého, vyčerpávajícího poznání skutečnosti, absolutní pravdou se tedy míní pravda celá, úplná. V jiném případě se pak ale míní absolutní pravda ve smyslu nezávislosti na okolnostech a poznávajícím subjektu. Absolutní pravdou by v tomto smyslu byl výrok: „V tomto čase  $t$  jsem přítomen ve své pracovně a připravuji kapitolu o pojmu nároku na pravdu v náboženském diskursu.“ Pravdu tohoto výroku by bylo možné považovat za absolutní bez ohledu na to, zda o počínání subjektu soudu někdo jiný ví (tedy zda je někým v daném okamžiku pozorován), zda to, co subjekt v oné kapitole píše, je pravdivé či zda to vůbec dává nějaký smysl. Je-li jasně definován subjekt, čas  $t$  a další pojmy, z nichž je soud konstruován („má pracovna“, „být přítomen“, „připravovat“, „kapitola“), je soud či výrok pravdivý za všech okolností. A to bez nároku na vystižení dané situace úplným způsobem.

Termín „nárok na absolutní pravdu“ pak nabývá dvojího významu podle způsobu užití. Budeme také dále sledovat diskusi, zda jsou oprávněně jedni účastníci diskuse viděni jinými jako „absolutisté“ či „relativisté“. Toto terminologické rozlišení je nutné k jejímu porozumění, aniž bychom zde možnost či nemožnost dosažení „absolutní pravdy“ (v jednom či druhém smyslu) hájili či odmítali.

### 2. 3. Dílčí závěr

Cílem této kapitoly bylo vysvětlit, jak rozumět dalšímu ze dvou předmětů této práce, totiž nároku na pravdu. Po uvážení různých možností zacházení s výrazem

---

202 Srov. otázku z úvodu sborníku *Wahrheit der Religionen* formulovanou jeho vydavatelem W. Kerberem: „Ist dieses Insistieren auf der Wahrheit, das zur Intoleranz führen kann, überhaupt ein Kennzeichen *aller* Religionen, oder liegt hier etwa ein verengtes Verständnis religiöser Wahrheit zugrunde, das vielleicht nur für die Westeuropäische Christenheit charakteristisch ist?“ S. 10.

„nárok na pravdu“ jsme jej maximálně široce definovali jako přesvědčení, že to, co tvrdím, či to, co myslím, je pravda; že můj výrok či soud má kladnou pravdivostní hodnotu. Je to tedy tento subjektivní nárok na pravdu, u kterého chceme sledovat, jak se mění jeho podoba v pluralitní kultuře.

V souvislosti s tím jsme nahlédli do diskusí, jež se ve filosofii vedou jednak o pojmu pravdy, jednak o jeho místě v náboženském jazyce. To nám umožní vidět širší kontext rozpravy, jež je předmětem našeho zkoumání. Mezi tématy těchto diskusí dominují otázky o možnosti objektivního poznání skutečnosti a možnosti platnosti rozporných výpovědí o téže skutečnosti. Tyto otázky přitom nemají jen akademický charakter, ale korespondují s hodnotami kultury současné společnosti. Jinak řečeno, jde nejen o vnitřní povahu pravdy, nýbrž i o pravdu jako kulturní hodnotu. Postřehli jsme, že diskutující, i když zastávají protikladné pozice, vztahují otázku pravdy k dalším hodnotám, jakými jsou tolerance či politická svoboda, a to právě v souvislosti s kulturně pluralitní situací ve společnosti.

I samotný pojem nároku na pravdu má svou sociální stránku. Může být nástrojem k vytváření sociální identity. Přihlásit se k nějaké interpretaci skutečnosti, znamená přihlásit se ke skupině, jíž je toto pojmání vlastní a která je jeho nositelem v čase i prostoru. Proto se takto pojatý pravdivostní nárok může stát součástí našeho předmětu, který je sám součástí sociální reality.

### **3. Satja, emet, haqq: Pravda a nárok na pravdu v mimokřesťanských náboženstvích**

Naším úkolem je sledovat, jak se s nárokem na pravdu vlastního náboženství v pluralitní situaci vyrovnávají křesťané. Ovšem právě proto, že jde o situaci pluralitní, jejíž esence spočívá v tom, že se v ní setkávají a do interakce vstupují mnohá náboženství, je potřebné alespoň drobné zastavení u toho, s čím přicházejí ti, se kterými se křesťané setkávají. Zastavíme se u nejvýznamnějších náboženství, jejichž stoupenci svou přítomností a aktivitou vytvářejí nábožensky rozmanitou kulturu. A i v jejich rámci se zaměříme jen na některé možné přístupy, které budou ilustrovat možná pojetí, nikoliv tedy reprezentovat tato náboženství jako celek. Přitom budeme sledovat, jak se v jejich tradici zachází s výrazem „pravda“ (či přesněji jak se zachází s výrazy, které bývají překládány naším slovem „pravda“), dále zda se setkáme s nějakými kognitivními teoriemi, tedy s vlastním pojetím pravdy, i to, zda si náboženské poznání nárokuje absolutní a výlučnou pravdivost ve vztahu k ostatním náboženstvím.

#### **3. 1. Pojetí pravdy v hinduismu**

Významnou součástí nábožensky pluralitní společnosti jsou komunity, které reprezentují tradice indických náboženství, jež bývají označovány jako hinduismus, byť se mnohé tyto komunity s tímto označením neztotožňují. Protože není nutné věnovat pozornost diskusi o tomto pojmu, je možné vyjít od tradičního pojetí, které podstatu hinduismu vidí v praxi vycházející z tradice interpretace indických svatých textů od véd přes upanišady, eposy a další vrstvy posvátné literatury.

Nahlédněme tedy nyní do patrně nejvýznamnějšího hinduistického svatého písma *Bhagavadgíty* a hledejme výraz, jenž je obvykle překládán jako „pravda“ nebo „pravdivý“. Je jím *satja*, výraz odvozený od *sat*, který se překládá jako „reálný“ či „autentický“, ale také právě jako „pravdivý“. Jeho opakem je *asat*. Např. ve druhé knize čteme: „Ti, kdo vidí pravdu, došli k závěru, že to, co je iluzorní (hmotné tělo), je pomíjivé, a to, co je věčné (duše), se nemění. K tomuto závěru došli, když studovali



povahu obou.“ (2:16)<sup>203</sup> V sedmnácté kapitole je výrazu *sat* použito jako označení božství: „Od počátku stvoření se k označení Nejvyšší Absolutní Pravdy používala tři slova, óm tat sat. Tato tři symbolická zastoupení pronášeli bráhmani, když zpívali védské hymny a když přinášeli oběti pro potěšení Nejvyššího.“ (17:23)<sup>204</sup> „Absolutní Pravda, která se označuje slovem ‚sat‘, je cílem oddané služby, ó synu Prthy. Vykonavatel takové oběti se také nazývá ‚sat‘, stejně jako obětní činnost, pokání a dobročinnost, které jsou vykonávány pro potěšení Nejvyšší Osoby a jsou absolutní povahy.“ (17:26-27)<sup>205</sup> Naopak to, co je konáno bez víry (*ašraddhajá*), je *asat* (17:28), které je představeno jako něco, co nepůsobí, co nenese plody, co je „k ničemu“.

Výrazy *sat* či *satja* je tedy možné překládat jako „pravdivý“ a „pravda“ nebo jako „skutečný“ a „skutečnost“.<sup>206</sup> V jiném kontextu nabírá výraz i jiných významů. Např. u Patandžaliho je *satja* uvedena jako jedna z ctností, které tvoří první stupeň *radžajógy*.<sup>207</sup> Zde se obvykle překládá jako „pravdomluvnost“ či „upřímnost“.<sup>208</sup>

Poté co jsme věnovali krátkou pozornost samotnému výrazu „pravda“, přejdeme k pojmu pravdy jako výsledku poznávacího aktu. Samozřejmě i zde je možné představit pouze některé možné přístupy k teorii poznání, jak se s ní v tradici indického myšlení či indické spirituality setkáváme. V rozmanitých tradicích totiž lze spatřit různé pohledy na způsob i vlastní cíl lidského poznání. Nicméně snad o většině bude platit to, co zdůrazňuje ve své knize *Jóga, nesmrtelnost a svoboda* Mircea Eliade. Tedy že poznání má vždy soteriologický charakter. To se týká dokonce i indických logických nauk: „Hledat [...] smysl slov znamenalo zůstat ve stálém spojení s

---

203 Překlad podle anglického překladu Bhaktivédanty Prabhupády (*Bhagavad-gítá - Taková, jaká je*, Praha: The Bhaktivedanta Book Trust, c1998), který text interpretuje v duchu monoteistické višnuistické tradice. V překladu Jaroslava Vacka a Jana Filipského (Praha, Odeon, 1976) čteme: „Není vzniku pro nejsoucno a jsoucno nezaniká, hranici obou však vidí ti, kdo nazírají pravou skutečnost.“

204 Vacek a Filipský překládají: „v ÓM TAT SAT se spatřuje trojitě označení brahma. Jím byli kdysi ustanoveni bráhmani, védy i oběti.“

205 Opět pro srovnání Vacek a Filipský: „SAT vystihuje pravé bytí a dobro a rovněž se [...] slova SAT užívá pro chválihodný čin. SAT se jmenuje vytrvalost při oběti, pokání a v štědrosti, SAT se nazývají též činy za tímto účelem konané.“ K tomu čeští překladatelé poznamenávají: „SAT – dosl. ‚jsoucí‘, jednoslovné vyjádření veškeré reality. V oblasti etiky je jedinou pravou skutečností dobro, zatímco zlo je pouze jeho popřením; je-li tedy brahma reálné, je zároveň i výsostně dobré.“ (Poznámky k překladu na s. 174).

206 Od *sat* odvozeno *satí*, tedy výraz označující vdovu, která umírá na pohřební hranici svého zesnulého manžela. Taková žena, mající svůj předobraz v Šivově manželce Satí, je „jsoucí“ ve smyslu pravé, opravdové ženy.

207 *Ahinsá, satja, astéja, brahmačarja, aparigraha*.

208 Srov. Stanislava Vavroušková, „Satja,“ in *Lexikon Východní moudrosti*, Olomouc: Votobia, Praha: Victoria Publishing, 1996, s. 388.

Logem, s absolutní mimohistorickou duchovní skutečností.<sup>209</sup>

Pro tradiční indickou epistemologii je významné rozdělování vědění na nižší, týkající se nedokonalé, nepravé skutečnosti, a na vyšší, dokonalé:

„Prakticky veškeré hinduistické myšlení obsahuje explicitně nebo implicitně teorii o dvou úrovních pravdy. Co se jeví jako samozřejmá pravda na relativní [poznávaná lidmi] úrovni v denním životě, nemusí být pravda v absolutním smyslu [nezávisle na lidském poznání]. Absolutní pravda vyjádřená relativními jazykovými prostředky, nemůže nikomu zprostředkovat její pochopení, může však sloužit jako vodítko na cestě k vyvinutí schopnosti vnitřního vnímání, a tedy přímého poznání absolutní pravdy.“<sup>210</sup>

Ona absolutní pravda (*satja*) je realita sama, je podstatou všeho. Přesahuje poznání, proto se lidské výpovědi liší. A proto jsou možné kontradikce. V *Mundaka upanišadě* čteme: „Znalci *brahma* říkají, že je třeba znát dvojí vědění – vyšší a nižší.“ (1.1.4)

Rozlišování dvou úrovní vnímání je zásadní např. pro *advaita-védantu*, snad nejvlivnější indickou myšlenkovou tradici, k níž se nějakým způsobem hlásí mnoho skupin či jednotlivců, kteří reprezentují indické duchovní tradice na Západě. Šankara, od něž se tato tradice odvíjí, rozlišuje mezi dvěma dimenzemi reality a dvěma dimenzemi pravdy. Na jedné straně existuje rámec běžné fenomenální skutečnosti, na straně druhé je *brahman*, absolutní, nerozlišené Bytí. Z perspektivy nejvyšší skutečnosti (či nejvyšší pravdy) musí být běžná skutečnost chápána jako iluze (*mája*) a ‚pravda‘ dosažená na této úrovni není nic víc než kosmické nevědomí (*avidja*). Proti tomu stojí *para vidja*, tedy dokonalé duchovní poznání.<sup>211</sup>

V kontextu dříve představených teorií pravdy si můžeme položit otázku, zda je možné v *advaita-védantě* nalézt příklon k pozici, která by odpovídala některé z těchto pojetí pravdy v západní filosofii. Můžeme se tedy jinými slovy ptát, co tato škola považuje za kritérium pravdivosti. Nejvyšší Pravda zcela potvrzuje sebe samu, žádná kritéria, principy či zkušenosti z nižší úrovně skutečnosti a pravdy ji tedy nemohou vyvrátit.<sup>212</sup> Skutečná realita (*brahman*) je neuchopitelná pojmy či obrazy. Jedinou cestou je osobní duchovní zkušenost. Nejvyšší realita není nazírána jako objekt, ale je přístupná na základě uvědomění si jednoty, identity s ním. Není rozdíl mezi objektem a subjektem, mezi poznáním a bytím. Jak uvádí Hendrik M. Vroom, který se o

---

209 M. Eliade, *Jóga, nesmrtelnost a svoboda*, Praha: Argo, 1999, s. 26.

210 Karel Werner, *Malá encyklopedie hinduismu*, s. 146.

211 Srov. např. H. M. Vroom, *Religions and the Truth*, s. 119-126; H. A. Netland, *Dissonant Voices*, s. 148.

212 H. Netland, cit. dílo, s. 148.

srovnání západních teorií a védanty pokusil, protože *brahman* přesahuje naše poznání, není možná žádná korespondence mezi poznáním a *brahman*.<sup>213</sup>

Nicméně u nižšího, relativního poznání má smysl se po kritériích ptát. Odpověď nám dává pokračovatel šankarovské filosofické tradice ve druhé polovině 19. stol. Svamí Satprakašananda, který se v díle *Metody poznání*<sup>214</sup> vyrovnává s jednotlivými teoriemi pravdy a nachází jejich ekvivalenty i v indických noetických pozicích (v *njáje* a *vaišéšice* vidí korespondenční teorii, v *kumarile* jako pokračovatele *mímámsy* zase určitou obdobu pragmatismu). Svou advaitovskou pozici chápe v koherenčním smyslu. Tvrzení musejí být jasná a konzistentní. Nesmí být v kontradikci (princip sporu – *satjativam badharahitjam* – je třeba respektovat) s jinými tvrzeními považovanými za pravdu, což zde znamená např. i výpovědi posvátných spisů. Pokud dojde ke konfliktu mezi bezprostředním poznáním, které je vždy jisté, a poznáním na základě véd, tedy nepřímým, je třeba interpretovat to tak, že védy zde odkazují k vyšší, vlastně jediné pravé realitě, která nemůže být v rozporu s relativní skutečností.<sup>215</sup>

Vedle čistě monistické tradice existuje i teistická védanta, jejíž nejvýznamnější klasický představitel je Rámanudža, zakladatel jedné ze čtyř hlavních višnuistických *sampradáj*<sup>216</sup>, tzv. *Šrí sampradáji*. Radikálně se postavil proti Šankarovu neosobnímu pojetí božství. Učil, že spása je možná pouze pomocí *bhakti* skrze Boží milost (*prasád*).<sup>217</sup>

Podle něj je svět skutečný, je Božím stvořením. *Átman* a *brahman* jsou ve vztahu jako dvojí. Bůh je zároveň v jednotě i odlišný od světa. Svět není iluzí. Bůh sám v sobě je nepoznatelný, ale dává se poznat, a to skrze víru, nikoliv rozum. Jde tedy o jistou formu fideismu. Stvořený svět poznáváme reálně skrze smysly a rozum. Cílem veškerého poznání je *átman* a *brahman*. Součástí Boží podstaty jsou *satja* (zde ve smyslu neměnnosti, nepodmíněnosti) a *džňána* (neustálé vědění nediskursivní povahy). Bůh je *satja* ve smyslu jeho nepodmíněnosti a neměnnosti. Bůh je *džňána* ve smyslu jeho permanentního vědění (oproti diskursivnímu poznávání člověka).<sup>218</sup> Věci

213 „Since God surpasses our knowledge, there can be no possibility of correspondence between knowledge and God.“ H. Vroom, cit. dílo, s.140.

214 *Methods of Knowledge: According to Advaita Vedānta* (London, 1965); dle tamt., s. 119–126.

215 H. Vroom, cit. dílo, s. 124.

216 Tradice založená na poslušnosti učitelů a žáků.

217 Srov. Sarvepalli Radhakrišnan, *Indická filosofie*. Díl II., str. 707.

218 „Brahma is knowledge, yet at the same time He is the subject of this knowledge.“ J. B. Carman, *The Theology of Ramanuja*, New Haven, 1974, s. 102; cit dle H. Vroom, cit. dílo, s. 130.

materiálního světa jsou proto jako podléhající změně nepravdivé. *Átman* člověka je pravdivé, jelikož jeho podstata je neměnná. Ale tato neměnnost spočívá v Nejvyšší Osobnosti. On je jejich realitou, jejich *satja*. Pravdivé poznání má dvě úrovně: (1) v běžném životě poznáváme věci, jak skutečně jsou, (2) ve vztahu k Bohu poznáváme, že jedině on je skutečně reálný (*sat*). K tomuto poznání se přichází skrze oddanou láskyplnou službu Bohu (*bhakti*).<sup>219</sup>

Bylo by možné pokračovat přehledem učení o poznání skutečnosti v dalších školách. Už jen souhrn těch nejlivnějších by byl důkazem toho, že pod označení „hinduismus“ se vejde stejně velké množství představ, jako je množství kultů jednotlivých božstev, což obojí ukazuje na vnitřní pluralitu indické náboženské tradice. Skutečnost, že se při slavení velkých svátků setkají na jednom místě, jako např. v Haridvaru při Kumbhaméle, následovníci nejrůznějších podob hinduismu, aby společně vykonali tradiční rituály, souvisí s tím, co bylo řečeno o poznání Nejvyšší skutečnosti: že k ní vede mnoho cest a je vyjádřena skrze různé představy. Často citovanými slovy v této souvislosti je verš z Rg-vědy *Ekam sat vipra bahudā vadanti* (existuje jedna pravda, o které učenci hovoří různým způsobem). (1:164:46)

V pojmání skutečnosti tedy v indickém myšlení převažuje monismus: Existuje jen jedna realita.<sup>220</sup> Mnohost je neexistujícím zdáním (*mája*); z jiného úhlu pohledu je to jevení se samotného Absolutna. Vše je tedy božské. Noetika je pak pluralistická. Vše v jevovém světě je božské, je jeho symbolem. Vše vede k božskému. To je první ze tří premis, jak je vypočítává H. M. Vroom.<sup>221</sup> Vyplývá z nich to, co bývá někdy označováno za typický indický pluralismus. S touto první, která říká, že mnohé je vztaženo k Jednomu, souvisí ta druhá, jež hovoří, že Realita je natolik komplexní, že nemůže být uzavřena v jedné teorii. I každý pojem je pouze symbolem. Existuje mnoho cest, ale jejich cíl je jeden – božství. Tuto premisu dobře vystihuje známé podobenství o slepících popisujících slona, kdy každý z nich o témže předmětu vypovídal jiné, ale stejně pravdivé tvrzení. Třetí premisou je, že poznání Reality odpovídá povaze každého jedince. Víra je taková, jaký je věřící. Často v této souvislosti bývá citována *Bhagavadgíta*: „Člověk si vytváří určitou víru podle hmotné kvality přírody, ve které se nachází. Každý má víru přiměřenou svému založení,

---

219 H. Vroom, cit. dílo, s. 127–131.

220 Výjimkami potvrzujícími pravidlo jsou Madhvova dualistická interpretace védanty či sánkhajový pluralismus.

221 H. M. Vroom, cit. dílo, s. 141.

ó Bháratovče.“ (17.3.)<sup>222</sup> Zde je toto řečeno v kontextu učení o třech *gunách*<sup>223</sup> a týká se rozmanitosti uvnitř védské tradice,<sup>224</sup> nicméně v moderní době se text vykládá i s ohledem na různá náboženství. Na světě žijí lidé různých povah, proto jsou i různá náboženství.<sup>225</sup> Je dobré však nezapomenout, že guny, kterým odpovídá specifická forma náboženství, nejsou rovnocenné, ale naopak jsou v hierarchickém postavení. Zde je třeba oddělit soteriologický a epistemologický aspekt. Legitimita rozmanitých výpovědí o Absolutnu je relativní, vzhledem ke stavu, ve kterém se dotyčný nachází v současném životě. Jeho poznání je jeho cestou, která vede k dílčímu cíli, kterým není nutně hned vysvobození, ale třeba jen zrození v lepším stavu v příštím životě.<sup>226</sup> Toto je potřeba mít na paměti při častých unáhlených hodnoceníh hinduismu jako bytostně tolerantní či pluralistické tradice.

U moderních neohinduistických myslitelů reflektujících jiná náboženství se často setkáme s důrazem na to, že hinduismus je jedním z mnoha náboženství a nenárokuje si výlučnou pravdivost. Např. Móhandás Karamčand Gándhí o hinduismu hovoří jako o jedné z mnohých cest, které vedou k tomu samému cíli – k Pravdě, kdy každá cesta používá pro Nejvyšší skutečnost své vlastní symboly. Přičemž Pravda a Bůh jsou zcela identičtí: „Je opravdu správnější říci, že Pravda je Bůh, než tvrdit, že Bůh je Pravda.“<sup>227</sup> Známá jsou jeho slova: „Po dlouhých studiích a mnoha zkušenostech jsem dospěl k těmto závěrům: 1. Všechna náboženství jsou správná. 2. Všechna náboženství se v něčem mýlí. 3. Všech náboženství si vážím stejně jako hinduismu, který je mým náboženstvím. Ctím jiná vyznání stejně jako své vlastní.“<sup>228</sup> Každý má jít po té cestě, která odpovídá jeho dispozicím a okolnostem. V tomto

---

222 Dle Prabhupádova překladu. Vacek a Filipický mají: „U každého je víra přiměřená jeho založení, ó Bháratovče. Víra člověka utváří, jakou kdo má víru, takový je.“

223 „[Provaz], lano; vlastnost, atribut. Ve filozofickém systému Sánkhja figurují tři *guny* jako základní přírodní síly: *sattva* (čistota, jas, průzračnost), *radžas* (energie) a *tamas* (setrvačnost, letargie, temnota). Jejich interakcí se příroda (*prakrti*) [...] vyvine v kosmos obývaný bytostmi. Modifikovaná nauka o *gunách* pronikla i do některých pozdějších filozofických systémů a byla zpopularizována v epických textech, zejména v Mahábháratě.“ K. Werner, cit. dílo, s. 86

224 Přesněji různých indických náboženských tradic vč. buddhismu. (Buddha je popisován jako *avatár* Višnu). S reflexí mimoindických náboženství se v tradiční hinduistické literatuře nesetkáme. Jejich příslušníci spadali do kategorie *mléčcha* (cizince, barbara), jehož se týkaly maximálně předpisy o rituálním znečištění (při kontaktu s ním).

225 Srov. H. M. Vroom, cit. dílo, s. 141.

226 Srov. tamt., s. 142.

227 „The word SATYA (Truth) is derived from SAT, which means 'being'. Nothing is or exists in reality except Truth. That is why SAT or Truth is perhaps the most important name of God. It is actually more correct to say that Truth is God, then to say that God is Truth...SAT or SATYA is the only correct and fully significant name for God.“ Cit. dle tamt., s. 136-137.

228 Dušan Zbavitel, *Hinduismus a jeho cesty k dokonalosti*, s. 90.

smyslu jsou pro něj všechna náboženství „správná“. Ovšem všechna rovněž obsahují omyly, jelikož lidská snaha o postižení Pravdy je vždy nedokonalá. Lidský jazyk je příliš omezený, než aby bylo možné vyjádřit jednu Pravdu slovy. Veškeré výpovědi o této Pravdě jsou lidské konstrukce. M. K. Gándhí se výslovně staví proti křesťanskému nároku na výlučnou pravdu. Krista je možné uctívat jako Božího syna, ale jeho autorita není o nic větší než u jiných náboženských vůdců.<sup>229</sup>

Podobně hovoří Rámakrišna, který měl zkušenost vedle hinduismu i s křesťanstvím. I podle něj „jsou všechna náboženství světa správná, neboť cílem všech je cesta k Bohu. Ten je jen jeden, ale cest k němu je mnoho.“<sup>230</sup> Obrazně hovoří o matce, která připravuje jídlo svým dětem podle toho, co snesou.<sup>231</sup>

Rámakrišnův nejznámější žák Vivékánanda pak v duchu svého učitele pronáší svůj slavný projev při příležitosti události, kterou je možné chápat jako jeden z mezníků přípravy na vytváření nábožensky pluralitní společnosti v současném smyslu, tedy shromáždění *Parlamentu náboženství světa* v roce 1893: „Jsem hrdý na to, že patřím do náboženství, které svět učí toleranci a přijímání všech. Nevěříme pouze v univerzální toleranci, ale uznáváme, že všechna náboženství jsou pravdivá. [...] Křesťan se nemá stát hinduistou nebo buddhistou, ani hinduista či buddhista se nemají stát křesťanem. Ale každý se musí přizpůsobit jiným a přitom zachovat svou jedinečnost a růst podle svého vlastního Zákona růstu.“<sup>232</sup>

Pro hinduismus typická tolerance, kterou Vivékánanda zmiňuje, však nutně neznamená chápání všech náboženství skutečně jako rovnocenných. Paul Hacker ve své knize z roku 1957 *Náboženská tolerance a netolerance v hinduismu* zastává názor, že zatímco hinduismus je až na výjimky tolerantní v praktickém smyslu, v dogmatickém smyslu o toleranci ve smyslu chápání vlastního učení jako rovnocenného s tím, se kterým je v logickém rozporu, nejde.<sup>233</sup> Hacker má však patrně na mysli nikoliv toleranci, která nutně nepředpokládá rovnost, ale třeba jen pouhou

---

229 Srov. Richards, *Gandhi* (London, 1983), s. 19–25, cit dle H. Vroom, cit. dílo, s. 139.

230 Dušan Zbavitel, cit. dílo, s. 85.

231 Vroom, cit. dílo, s. 141.

232 „I am proud to belong to a religion that has taught the world both tolerance and universal acceptance. We believe not only in universal toleration, but we accept all religions to be true ... The Christian is not to become a Hindu or a Buddhist, nor a Hindu or a Buddhist to become Christian. But each must assimilate the others and yet preserve its individuality, and grow according to its own Law of growth.“ Celý text dostupný např. Na stránkách *The Universal Wisdom*, [cit. 25. 3. 2008] URL: <http://www.theuniversalwisdom.org/category/speakers/swami-vivekananda/>.

233 *Religiöse Toleranz und Intoleranz im Hinduismus*; cit dle H. M. Vroom, cit. dílo, s. 154.

akceptaci, ale spíše pluralismus ve smyslu uznávání principu legitimní plurality.

Této otázce, tedy nakolik je možné hinduismus v jeho neohinduistické interpretaci chápat jako náboženství pluralistické ve vztahu k jiným duchovním cestám, se věnuje ve své knize *Setkání náboženství a Trojice*<sup>234</sup> britský římskokatolický teolog indického původu Gavin D'Costa.<sup>235</sup> Jako reprezentanta neohinduismu si D'Costa vybral Sarvapelliho Radhakrišnana, který se sám považoval za náboženského pluralistu či rovnostáře („equalistu“). Britský teolog však na základě analýzy jeho díla věnovaného vztahu mezi náboženstvími dochází k přesvědčení, že ve skutečnosti se jedná o jistou verzi náboženského exkluzivismu. Nejdříve shrnuje myšlenky indického myslitele a politika, v nichž zdůrazňuje potřebu vzájemné spolupráce představitelů všech náboženství na základě uznání vzájemné rovnosti,<sup>236</sup> odmítá všechny formy proselytismu a konstatuje, že „hinduismu je cizí ona zvláštní obsese některých náboženství, že přijetí jisté náboženské metafyziky je nutné pro spásu“,<sup>237</sup> protože „takový exkluzivní absolutismus je neslučitelný s vše milujícím univerzálním Bohem“.<sup>238</sup> Zde ovšem, jak poukazuje D'Costa, je zjevné nadřazování „tolerantního“ hinduismu nad „netolerantní“ křesťanství.

Ale především je to věrnost advaita-védantové epistemologické tradici, která prý ukazuje Radhakrišnanovu pozici v jiném světle, než se sama představuje, pomocí konceptu pluralismu jako opozice proti exkluzivismu. Indický myslitel v souladu s touto tradicí nadřazuje nad ostatní roviny mystickou zkušenost, jejíž esence spočívá v zakoušení neduality, tedy naprosté identity *átman* a *brahman*; toho, že není rozdíl mezi poznávajícím a poznávaným.<sup>239</sup> Takováto mystická zkušenost je podle něj jádrem všech náboženství. Katolický teolog však namítá, že takováto interpretace duchovní zkušenosti je zcela neslučitelná s učením o vztahu mezi Stvořitelem a stvořením v

---

234 Gavin D'Costa, *The Meeting of Religions and the Trinity* (New York: Orbis, 2000).

235 Pro stručné představení jeho pozice viz P. Hošek, *Na cestě k dialogu*, s. 134–135.

236 „The different religions are slowly learning to hold out hands of friendship to each other in every part of the world. The parliaments of religions and conferences and congresses of liberal thinkers of all creeds promote mutual understanding and harmony.“ S. Radhakrishnan, *The Hindu View of Life* [1929], London, Unwin, 1980; cit dle D'Costa, cit. dílo, s. 58.

237 „Hinduism is wholly free from the strange obsession of some faiths that the acceptance of a particular religious metaphysics is necessary for salvation.“ S. Radhakrishnan, cit. dílo, s. 28; cit dle D'Costa, tamt.

238 [Hinduism's] „scheme of salvation is not limited to those who hold a particular view of God's nature and worship. Such an exclusive absolutism is inconsistent with an all-loving universal God. It is not fair to God or man to assume that one people are the chosen of God, that their religion occupies a central place in the religious development of mankind.“ *The Hindu View of Life* [1929] (Unwin: London, 1980), s. 37; cit. dle D'Costa, tamt., s. 59.

239 Srov. H. M. Vroom, cit. dílo, s. 132–135.

křesťanství, židovství i islámu. Šankarovo učení je zde nadřazeno jiným teologiím. Radhakrišnan nehovoří jako někdo, kdo toto učení považuje za rovnocenné s jinými, ale přesvědčuje křesťany o tom, že jejich interpretace duchovní zkušenosti je nesprávná.

Radhakrišnanův proklamovaný „equalismus“ D'Costa konfrontuje s jeho výrokem, ve kterém praví, že hinduismus je náboženstvím, které ukazuje na pokrok v lidském poznávání nejvyšší skutečnosti, přičemž tato cesta má několik úrovní, kde nejnižší je uctívání malých mocností a duchů, o něco výše jsou uctívači předků, bůžků a mudrců, pak následují ti, kteří Boha uctívají v nějaké inkarnované (či ve hmotném světě vyjevené) podobě, nad nimi jsou čistí teisté, kteří osobního Boha neztotožňují s nějakým konkrétním historickým zjevením, a na vrcholu poznání jsou ti, kteří uctívají čisté neosobní Absolutno bez specifických vlastností (*nirguna brahman*).<sup>240</sup> Křesťanství tak zjevně zaujímá o dvě patra nižší pozici než *advaita-védanta*.<sup>241</sup> G.D'Costa cituje Stephena Neilla, podle kterého je v Radhakrišnanově díle patrná dokonce nenávisť ke křesťanství.<sup>242</sup> Přinejmenším se výslovně staví proti tradiční ortodoxii a vybízí k fundamentální proměně křesťanství, potažmo jiných náboženství, směrem k *advaita-védantskému* výkladu skutečnosti. K tomu uvádí následující citát:

„Představme si, že nějaký křesťan přijme duchovní vedení hinduistického učitele. Ten nebude požadovat, aby se jeho křesťanský žák zřekl věrnosti Kristu, ale poučí jej, že jeho představa Krista není adekvátní a povede ho k poznání skutečného Krista, vtělené Nejvyšší Skutečnosti. Každý Bůh přijatý hinduismem je vyzdvížen a nakonec ztotožněn s ústřední Skutečností, která je totožná lidským hlubinným Já.“<sup>243</sup>

Britský teolog dále zdůrazňuje, že tyto Radhakrišnanovy výroky je potřeba číst v kontextu jeho soteriologického univerzalizmu, podle kterého všichni skrze proces převtělování dojdou k nejvyššímu poznání a ke konečnému vysvobození (*móksa*).<sup>244</sup>

---

240 „Hinduism insists on our working steadily upwards and improving our knowledge of God. The worshippers of the Absolute are the highest in rank, second to them are the worshippers of the personal God then come the worshippers of the incarnations like Rama, Krishna, Buddha below them are those who worship ancestors, deities and sages, and lowest of all are the worshippers of the petty forces and spirits.“ S. Radhakrishnan, *The Hindu View of Life*, s. 47, cit. dle D'Costa, cit. dílo, s. 64. (V původním díle není uveden odkaz na citaci.)

241 D'Costa, tamt., s. 71.

242 Stephen Neill, *Christian Faiths and Other Faiths* (Oxford University Press, 1961), s. 82; cit. dle D'Costa, tamt., s. 69.

243 „Suppose a Christian approaches a Hindu teacher for spiritual guidance, he would not ask his Christian pupil to discard his allegiance to Christ but would tell him that his idea of Christ was not adequate, and would lead him to a knowledge of the real Christ, the incorporate Supreme. Every God accepted by Hinduism is elevated and ultimately identified with the deeper self of man.“ S. Radhakrishnan, cit. dílo, s. 34; cit. dle D'Costa, tamt., s. 67.

244 D'Costa, tamt., s. 65.



V závěru D'Costa zdůrazňuje, že jeho analýza, která zde byla stručně představena, není myšlena jako polemika s hinduismem jako takovým či jako netolerance k němu, nýbrž že mu šlo o vyjasnění pojmů, o poukázání na logickou nutnost interpretovat neohinduistický „equalismus“ jako přísný exkluzivismus v nárokování si pravdy pro vlastní epistemologickou pozici.<sup>245</sup>

### 3. 2. Pojetí pravdy v buddhismu

V buddhismu stejně jako v hinduismu nacházíme množství velmi odlišných proudů, proto není možné hovořit ani o jednotném pojetí pravdy. Už v raných dobách dochází ke štěpení a v pozadí těchto schizmat je i rozdílná ontologie a s ní úzce spojená gnoseologie. Co však mnohé rozmanité proudy a školy budou mít společné, je přesvědčení, že běžné podoby poznávání jsou založené na – kolektivně sdíleném – omylu.<sup>246</sup> Oproti tomu existuje vyšší, skutečně pravdivé poznání.

Mezi výrazy přeložitelné jako „pravda“ či „pravdivý“ patří vedle termínu *satja* jeho významový ekvivalent *jathábhútam*. Doslova se dá přeložit jako „jak to je“, což některé interprety vedlo k tomu, že za výrazem spatřovali korespondenční pojetí pravdy.<sup>247</sup> To však H. M. Vroom považuje za „nebezpečné zjednodušení“, protože ono „jak to je“ není více než synonymum pro „pravda“ (tedy *satja*), nikoliv tedy vysvětlení pravdy.<sup>248</sup> *Jathábhútam* je „poznání odpovídající skutečnosti; poznání pravé skutečnosti, ‚takovosti‘ (*tathatá, bhútatathatá*)“.<sup>249</sup> *Tathatá* (resp. *bhútatathatá*) je ústřední pojem mahájánového buddhismu, označující absolutní, nejvyšší či přesněji jedinou (nedvojnou) pravou skutečnost, a je tedy možné překládat ji také jako „pravda“. „*Bhútatathatá* je neměnná a věčná, zatímco formy a jevy vznikají, mění se a pomíjejí.“<sup>250</sup> Termínu se užívá i pro nediskursivní poznání této skutečnosti.<sup>251</sup>

245 Pro podobné hodnocení Radhakrišnanova „pseudopluralismu“ viz Harold A. Netland, *Encountering Religious Pluralism: The Challenge to Christian Faith & Mission*, s. 214–216.

246 Srov H. M. Vroom: „[T]he ordinary forms of perception and representation of matters are based on error. It is a collective, conventional error. From a higher standpoint one is capable of unmasking this reality as incorrect and as no more than convention.“ Cit. dílo, s. 160.

247 H. M. Vroom zmňuje např. Jayatillekeho. Tamt., s. 162

248 Tamt.

249 Vladimír Liščák, „*Jathábhútam*,“ in *Lexikon východního myšlení*, s. 196–197.

250 Jan Filipický, „*Bhútatathatá*,“ in *Lexikon východního myšlení*, s. 44.

251 Srov. H. M. Vroom: „This concept expresses the thought that one is aware of things as they really are, and not as they are seen within the field of conventional reality. [...],As it is‘ [*jathábhútam*] is a common sense expression whereas ‚suchness‘ [*tathatá*] applies to non-discursive truth.“ Cit. dílo, s. 162–163.

V buddhismu se podobně jako v hinduismu setkáme s teorií dvojí pravdy. Ta souvisí s dělením Buddhových kázání na *nejjattha suttas* a *nítattha suttas*. První byla adresována začátečníkům, kterým nemohl sdělovat nauku o pravé povaze skutečnosti přímo, zatímco svým pokročilým žáků adresoval druhý typ kázání.<sup>252</sup> Tradičně se potom odlišuje nižší, konvenční pravda (*sanvrtisatja*)<sup>253</sup> a pravda konečná, absolutní (*paramárthasatja*), která je dosažitelná nikoliv diskursivním rozumem, nýbrž meditací.<sup>254</sup>

Rozpracovanou nauku o dvojí pravdě nalezneme u Nágardžuny, zakladatele školy *mádhjamiky*, jehož vliv na mahájánový buddhismus je srovnatelný se Šankarou v tradici védanty, jehož pojetí pravdy se relativně blíží. Ve 24. kapitole své *Mulamadhjamakakariky* se zabývá kognitivním významem Buddhova učení v kontextu svého pojetí pojmového myšlení jako neschopného dobrat se pravdivého poznání a popírání deskriptivní platnosti všech pojmů. Nágardžuna se zde nebojí konstatovat, že Buddhovo učení je stejně tak nepravdivé, jako jakékoliv jiné, nazírané z pohledu absolutní pravdy (*paramárthasatja*). Je pravdivé pouze v relativním smyslu (*sanvrtisatja*), nakolik vede k nadpojmovému poznání jediné pravé skutečnosti. S tím souvisí učení Nágardžunovo (i jiných myslitelů mahájány) o „šikovných prostředcích“ (*upaja*), podle kterého ti, co mají poznání, učí méně pokročilé podle stupně jejich poznání.<sup>255</sup> Hodnota relativní či konvenční pravdy spočívá v tom, že je prostředkem k dosažení té nejvyšší, která je prosta mnohosti či difference, a jako taková přesahuje možnosti jazykových vyjádření a je totožná s nahlédnutím univerzální prázdnoty (*šúnjatá*).<sup>256</sup> Pro mádhjamiku je typický přístup k jevovému světu tak, *jako by* existoval.

„Uznání neskutečnosti [...] všech věcí proto neznamena znehodnotit veškerou lidskou zkušenost, jak je to v životě mádhjamiky patrné: navenek se zdá, jakoby pokládal svět s jeho strastmi za skutečný; dodržuje například pravidla mravnosti [...] a snaží se pomáhat druhým bytostem na cestě k vysvobození. Na druhé straně však ví, že toto jednání je v podstatě jen přetvářka.“<sup>257</sup>

---

252 H. M. Vroom, cit. dílo, s. 163.

253 *Sam* (spolu), *vr* (přikryt): skutečná pravda věci je touto běžnou zakrytá.

254 H. M. Vroom, cit. dílo, s. 165.

255 Perry Schmidt-Leukel, „Wahrheit, doppelte,“ in *Lexikon des Buddhismus* [CD ROM], Klaus-Josef Notz (ed.), Digitale Bibliothek Band 48, Berlin: Directmedia, 2001, s. 511.

256 „[V] mahájáně jsou [...] všechny věci chápány jako bezpodstatné, tj. prosté vlastní přirozenosti (svabháva), Všem dharmám v zásadě chybí vlastní, trvalá podstata, jsou to jen pouhé jevy; mimo prázdnotu neexistují. Šúnjatá plodí a prostupuje všechny jevy a teprve umožňuje jejich rozvoj.“ Jan Filipický, „Šúnjatá,“ *Lexikon východního myšlení*, s. 440.

257 Týž, „Mádhjamika,“ tamt., s. 269.

Podobně jako v hinduismu i v buddhismu hraje nauka o dvou dimenzích pravdy svou roli při formulování vztahu buddhismu k jiným náboženstvím. Obecně se dá tento postoj shrnout tak, že jiná náboženství mohou být viděna pozitivně, nakolik vedou k uvědomění si vyšší pravdy, ale negativně, nakolik svá učení chápou jako absolutně platná.<sup>258</sup> To je potřeba vidět v kontextu typicky buddhistickým upřednostňování spirituální praxe před naukou. Ta je v tom nejlepším případě pouhým (relativně pravdivým) prostředkem k osobní transformaci a k dosažení absolutní pravdy. Zaměňovat typicky tolerantní postoj buddhismu s pluralismem ve smyslu legitimacy plurality, který požaduje rovnocenný přístup k mnohým náboženstvím, je však silně zjednodušující. I v buddhistické tradici nalezneme výpovědi, které znějí nepokrytě exkluzivisticky. Gustav Mensching např. cituje výrok: „Není žádné jiné cesty k vysvobození než jeho [Buddhovo] učení.“<sup>259</sup> Podle Richarda Heynese dokonce není možné chápat Buddhovo učení jako celek pluralisticky v moderním slova smyslu, ale jako striktně exkluzivistické.<sup>260</sup>

Obraťme se nyní na osobnost, která v současném náboženském pluralismu patří mezi nejnvlivnější, a tou je Tändzin Gjamccho, tedy XIV. dalajláma, aniž bychom si tím dělali nárok na reprezentativní představení celého buddhismu. Současný dalajláma je známý svým velmi vstřícným postojem k jiným náboženstvím a odmítáním proselytismu ve smyslu získávání věřících z jiných náboženství. Typická jsou jeho slova, která pronesl při své první návštěvě Prahy českému buddhistovi, který mu o sobě prozradil, že byl původně křesťanem: „Proč se vzdávat tak krásného náboženství, jako je křesťanství?!“<sup>261</sup> Při jiné své návštěvě Prahy u příležitosti Fóra 2000 prohlásil:

„Koncept jednoho náboženství a jedné pravdy na straně jedné a několika náboženství a pravd na straně druhé, to jsou protiklady. Domnívám se, že koncept jednoho náboženství a jedné pravdy je velice důležitý v případě jednoho člověka. Jedno vyznání, to je velmi důležité. Například já jsem buddhista, moje víra je jedna pravda, jedno náboženství, jelikož toto posiluje mou víru. Je to jednoduché pravidlo. Ale existuje několik náboženství, a proto

---

258 H. M. Vroom, cit, dílo, s. 181.

259 Yashomitra, Kommentar zu *Vasubandhus Abhidharma – Kosha*. G. Mensching (*Toleranz und Wahrheit in der Religion*, s. 122) cituje dle Glassenapp, *Die fünf großen Religionen* (1951, s. 451).

260 Richard Heynes, „Gotama Buddha and Religious Pluralism,“ *Journal of Religious Pluralism*, 1991, no 1, s. 65-95; cit dle G. D'Costa, *The Meeting ...*, s. 93.

261 Cit dle L. Doubrava, „Politik v hávu duchovního vůdce,“ *Dingir*; 2001, č. 2. s. 34. Srov. další dalajlámova v médiích citovaná slova: „Snaží-li se kdokoli, hinduista, muslim či křesťan přestoupit na jinou víru, je to špatné. [...] Stále věřím, že je lepší a rozumnější držet se vlastní tradice a víry. Není správné ji měnit, mnohem bezpečnější je udržet si vlastní náboženství.“ ČTK 25. 1. 2001. Cit dle „Infoservis,“ *Dingir*; 2001, č. 1, s. 31.

i několik pravd.<sup>262</sup>

Podobně na svém slavném vystoupení u příležitosti setkání Parlamentu náboženství světa v roce 1993 hovořil ve stejném duchu o tom, že jedno náboženství nemůže uspokojit milióny odlišných lidí. Proto je potřeba uznat existenci rozmanitých náboženství jako klad pro rozvoj harmonické světové společnosti: „Duchovní pluralismus a duchovní harmonie jsou velmi zásadní. Nyní je další otázkou, zda je to možné. Má odpověď je rozhodně ano, ano, ano!“ Ohledně odlišných věr řekl, že „vposledku jsou všechna náboženství víceméně stejná, všechna pomáhají humanitě“.<sup>263</sup> Všechny tyto výroky můžeme přijmout jako ukázkový příklad angažování se na základě principu legitimní plurality. Dalajláma se zde sám výslovně hlásí k ideám náboženského pluralismu. Nicméně již v minulé kapitole citovaný D'Costa podobně jako v případě Radhakrišnana i v případě tibetského duchovního vůdce dochází k snad ještě více provokativnímu konstatování, že se u něj vposledku jedná také o příkladný náboženský exkluzivismus, zcela odpovídající buddhistické tradici.<sup>264</sup>

D'Costa poukazuje na to, že pro zhodnocení dalajlámovy pozice je potřeba rozlišit různé druhy jeho projevů podle toho, zda je pronáší v angličtině pro nejširší veřejnost, nebo naopak v tibetštině pro své souvěrce, případně v tibetštině se simultánním překladem pro širší okruh zájemců o buddhismus.<sup>265</sup> Zatímco nejčastěji citovaná slova patří do prvního typu, v jeho textech a promluvách určených pro jeho buddhistické žáky je možné setkat se s obhajobou nejen buddhismu jako nadřazeného jiným náboženstvím, ale i vlastní školy *Gelugpa* v rámci samotného buddhismu. G. D'Costa pak cituje i z anglických textů, ve kterých XIV. dalajláma jasně ukazuje, že tibetská forma buddhismu a škola *Gelugpa* mají nadřazený status a vedou své

---

262 Praha, Míčovna Pražského hradu 3. červenec 2002, viz videonahrávku na oficiálních stránkách Fóra 2000, URL: <http://www.forum2000.cz/cz/projekty/mezinabozensky-dialog/2002/videozaznam/detail/mezinabozensky-dialog/>.

263 „One religion cannot satisfy millions of different people. [...] We must accept the existence of different religions and that this will be much better for humanity.“ „Spiritual pluralism and spiritual harmony is very essential; now the next question is, Is it possible? My answer is definitely yes, yes, yes!“ „So therefore, all religions are in the end more or less the same. All are helping humanity.“ Pro zdroj citace viz pozn. 86 a 616.

264 Srov. opět H. A. Netland, *Encountering Religious Pluralism: The Challenge to Christian Faith & Mission*, s. 216–218. Dále srov. Pavel Hošek, „Dalajláma mezi pravdou a tolerancí“, *Dingir*, 2004, č. 4, s. 124–125.

265 G. D'Costa, cit. dílo, s. 74.

následovníky k vyšším duchovním cílům, než třeba théraváda.<sup>266</sup> „Dalajláma zastává striktní hierarchii nižších úrovní ‚pravdy‘, které jsou nakonec sladěné, čistě a správně praktikované pouze v tradici Gelugpa.“<sup>267</sup> Obecně o buddhismu pak tvrdí, že pouze skrze něj je možné dojít ke skutečnému konečnému vysvobození.<sup>268</sup> Učení o prázdnotě (*śúnjatá*) považuje za objektivně platné. Toto učení představuje ontologický rámec jeho vstřícné teorie vztahů mezi náboženstvími.<sup>269</sup> Podobně jako u Radhakrišnana i u dalajlámy jsou ostatní náboženství pozitivně přijímána natolik, nakolik umožňují zprostředkovat pravdy, které jsou v plnosti obsažené v učení školy Gelugpa.<sup>270</sup> Jeho vstřícná slova o hodnotě jiných náboženství je potřeba chápat ne jako nějaké pokrytectví, nýbrž zcela v souladu s výše zmíněnou tradiční naukou o *upaja*, s typicky buddhistickým upřednostňováním praxe před teorií, s teorií dvou dimenzí pravdy a v neposlední řadě také s naukou o znovuzrození: není třeba spěchat, duchovní vývoj k poznání dharmy a k realizaci buddhovství má k dispozici bezpočet životů.

Podobně jako u jeho analýzy Radhakrišnana o „equalismu“, ani zde katolický teolog indického původu není motivovaný teologickou polemikou, nýbrž chce poukázat na logický statut výroků nárokujících si pravdu.

### 3. 3. Pojetí pravdy v judaismu

Někdy bývá konstatováno, že judaismus je náboženství praxe a že židovská identita nespočívá v přijetí závazných článků víry, ale spíše praxe, která je jimi založena.<sup>271</sup> Jak ovšem uvádí např. Hendrik M. Vroom, není možné bez dalšího

266 Dalai Lama (Tenzin Gyatso), *Kindness, Clarity and Insight* (New York: Snow Lion, 1984), 51-54; John F. Avedon, *An Interview with the Dalai Lama* (New York: Littlebird Publications, 1980), s. 74-82, note 40; obojí cit. dle G. D'Costa, cit. dílo, s. 79.

267 „[T]he Dalai Lama has a strict hierarchy of lower levels of ‚truth‘, which are finally coordinated and practiced purely and correctly only within the dGe lugs tradition.“ Tamt., s. 80.

268 „Liberation in which ‚a mind that understands the sphere of reality annihilates all defilements in the sphere of reality‘ is a state that only Buddhists can accomplish.“ Dalajláma in José Ignatio Cabezon, ed., *The Bodhgaya Interviews* (New York: Snow Lion, 1988), 22; cit. dle G. D'Costa, cit. dílo, s. 94.

269 G. D'Costa, tamt., s. 82.

270 „[H]is position also indicates that there is no such thing as inclusivism for finally the Dalai Lama's truth claim are exclusivist – that is, all religions and all forms of Buddhism will eventually come to the insight of truth held by and practiced by the dGe lugs. Consequently all religions, including rival forms of Buddhism, are ontologically false and erroneous.“ G. D'Costa, tamt., s. 83.

271 „The *halakah* is more central than *haggadah*. The purity and holiness of Israel is more dependent on the keeping of the Torah than on conscious agreement with a creed.“ H. M. Vroom, cit. dílo, s. 199. Srov: „Protože každý Žid je narozením automaticky účastníkem smlouvy mezi Bohem a Izraelem, není členství v židovské obci závislé na přijetí, či odmítnutí určitých článků víry. Judaismus jistě má theologické představy. Převažující důraz je však v judaismu na jednání.“ Marc Angel, „Dogma,“ in

upřesnění tvrdit, že judaismus nemá žádnou věrouku, protože každý věřící žid by měl věřit určitým pravdám o Bohu a jeho působení v dějinách.<sup>272</sup>

Podívejme se nejprve na hebrejské výrazy, které bývají překládány jako „pravda“. Jsou to příbuzná slova *emet* a *emuna*. V biblických slovnících jsou za primární významy slova *emet* považovány pevnost, jistota, spolehlivost, tedy to, o co je možné se opřít. Podobně je tomu u slova *emuna*, které navíc nabývá významu věrnosti a hlavně víry. Někteří židovští autoři však i *emet* překládají jako „věrnost“.<sup>273</sup> Věřit znamená považovat něco za spolehlivé, jisté, pravdivé. Oba výrazy odkazují k osobním vztahům mezi lidmi a mezi člověkem a Bohem. Pojem pravdy má tedy významný osobní rozměr: Pravda se nejen uznává, ale i přijímá. „Pravda je harmonie člověka s objektivním řádem života.“<sup>274</sup> Pravdu je možné „činit“, tj. jednat v souladu s oním řádem. Např. v Gn 47:29 čteme: „I přiblížili se dnové Izraelovi, aby umřel. A povolav syna svého Jozefa, řekl jemu: „Jestliže jsem našel milost v očích tvých, vlož prosím ruku svou pod bedro mé, a učiň se mnou milosrdenství a pravdu. Prosím, nepochovávej mne v Egyptě.“<sup>275</sup>

Pojem pravdy tedy v sobě zahrnuje výrazný etický rozměr.<sup>276</sup> Ale je zde i rozměr právní či soudní (např. Ez 18:8, Za 7:9). U Izaiáše čteme, že Hospodinův služebník bude vynášet soud podle pravdy. (Iz 42:3) S tím souvisí význam „spravedlnosti“ a „pravdomluvnosti“. (Př 13:25) Křesťanský biblista Adolf Novotný

---

*Slovník židovsko-křesťanského dialogu*, s. 33.

272 „It is not true, without further qualification, that Judaism has no doctrine. All Jew ought (properly) to believe in the one God, Creator of heaven and earth; the exodus from Egypt; the gift of Torah at Mt. Sinai; the Torah as the revelation of God; and the resurrection of the dead.“ H. Vroom, cit. dílo, s. 199. Srov. S. N. Balagangadhara: „It is widely held that the practical observances are of greater importance to being a Jew than the beliefs that one holds. While there is a great deal of truth in this statement, it is also an exaggeration: when compared to Christianity and Islam, perhaps it is true, the beliefs are relatively secondary. But the presence of the doctrinal core consisting, for example, of beliefs that the Mosaic Law was handed down by God. [...] The truth of this claim should be also evident from the fact that no Jew could accept the view that Jesus was the messiah. By contrast, in India for example, there would be little problem in accepting Jesus as an *avatār*, at the same level as other *avatāras*.“ *The Heathen...*, s. 327–328. O závazných člancích víry (dogmatech) se hovoří od dob Maimonidových. Viz Menachem Kellner, *Dogma in Medieval Jewish Thought* (Oxford, 1986) a úvod od téhož autora k: Isaak Abravanel, *Principles of Faith (Rosh Amanach)*, (Oxford, 2004), s. 17–50.

273 Např. Moritz Lazarus (*Ethik des Judentums*, 1911, s. 123n.) nebo E. Berkovits (God and Man, 1969. ch. 2), kteří ji vpsledku identifikují s židovskou vírou. Dle Steven S. Schwarzyschild, „Truth,“ in *Encyclopedia Judaica*, vol. 15, s. 1414.

274 Adolf Novotný, *Biblický slovník*, 1992. s. 714.

275 Tak překladatelé kraličtí. V Českém ekumenickém překladu je místo „pravdu“ použito „věrnost“.

276 „In Judaism truth is primarily an ethical notion: it describes not what is, but what ought to be.“ S. Schwarzyschild, „Truth,“ in *Encyclopedia Judaica*, vol. 15, s. 1414. Srov. Vroom, cit. dílo, s. 196; Petr Sláma, „Bylo nebylo: Historie, historicita a pravda Bible (2. část),“ *Křesťanská revue*, 2006, roč. 73, č. 5, s. 31–32.

vidí právě v tomto společný jmenovatel s řeckým pojetím pravdy vyjádřené výrazem *alétheia*<sup>277</sup> jako shody lidského poznání se skutečným stavem věcí. „Má-li totiž soud být »pravý«, tj. spravedlivý, musí se zakládat na spolehlivém, skutečnosti odpovídajícím zjištění toho, čemu se v novodobé právní mluvě říká skutková podstata.“<sup>278</sup> *Emet* je tedy i „pravá, spolehlivě a správně zjištěná skutečnost.“<sup>279</sup> *Emet* se tedy používá i jako vlastnost propozice. V Gn 42:16 čteme: „Zkušena budou vaše slova, pravdu-li jste mluvili.“ Nebo v Dt 13:14: „Vyhledej a vyvěz a dobře se na to vyptej, a jestliže jest pravda a jistá věc [když bylo řečeno], že ohavnost se stala uprostřed tebe.“<sup>280</sup> (Ohavností je zde myšlena služba cizím bohům.) Opakem takovéto pravdy je omyl či lež. (Př 12:17,19) Pro lež se používá slova *šeqer*. V první verzi Dekalogu (Ex 20:16) se s tímto výrazem setkáme jako s označením pro křivé svědectví. Ve druhé verzi (Dt 5:20) je však užito jiného slova – *šaw*. To vedle lži znamená také „zbytečnost“, „marnost“, „co nikam nevede“ a významově se tak překrývá s *hevel*.<sup>281</sup>

Pravda tedy odkazuje ke skutečnosti. A v náboženském smyslu je základem vši skutečnosti Hospodin. On je ten, který „činí pravdu“. Pravda je na jeho straně. O Ex 34:6-7 se opírá tradiční rabínské rozlišování třinácti Hospodinových atributů, kdy jedním z nich je právě pravda.<sup>282</sup> Hovoří se o Boží pravdě, jakož i o pravdivém (pravém) Bohu. Jen o něj, o něm stvořený řád je možné se opřít. Písemné zachycení zjevení je nazváno jako „spis pravdy“. (Dn 10:21)<sup>283</sup> „Slovo pravda [se] stalo označením židovství jako zjeveného náboženství v protikladu k pohanství.“ (Dn 8:12; 11:2)<sup>284</sup> A. Novotný hovoří o jakémisi nepůvodním „zvnějšněném“ pojetí, v němž je však stále uchováno poznání Boha, který se zjevil a zůstává věrný svému lidu.

Boží a lidská pravda jsou úzce spojeny, protože je to Bůh, který „ostříhá pravdy až na věky“. (Ž 146:6) Pouze ten člověk, který hovoří pravdu, k němu může přijít. (Ž 145:18)<sup>285</sup>

277 Které je v *Septuagintě* použito právě pro *emet* i *emuna*.

278 A. Novotný, cit. dílo, s. 714.

279 Tamt.

280 Obojí v kralickém překladu.

281 P. Sláma, cit. dílo, s. 31.

282 Steven S. Schwarzschild, „Truth,“ in *Encyclopedia Judaica*, vol. 15, s. 1414.

283 Byť vykládáno ve smyslu věčného zapsání na nebesích (viz poznámku pod čarou v Českém ekumenickém překladu).

284 A. Novotný, cit. dílo, s. 715. Srov. G. Baumbach, „Wahrheit,“ in *Biblisch-historisches Handwörterbuch*, Bo Reicke und Leonhard Rost (eds.), s. 7559.

285 S. Schwarzschild, cit. dílo, s. 1414.

Podobně je výrazů *emet* a *emuna* užíváno v Talmudu. I zde je pravda jak Božím atributem, tak etickou kategorií lidského jednání. Dá se to shrnout v jedné větě tak, že Bůh je pravda a judaismus je praktickou aplikací této pravdy.<sup>286</sup> Nemluvit pravdu znamená protivit se Bohu. „Každý, kdo mluví vyhýbavou řečí, jako by uctíval modly,“ čteme v traktátu *Sanhedrin* (92a).<sup>287</sup> Často citovaným místem je *Avot* 1:18: „Svět spočívá na třech pilířích – pravdě, spravedlnosti a míru.“ Další často komentované místo v Talmudu hovoří o pravdě jako o „pečeti Hospodina“. (*Šabat* 55a, srov. *Sanhedrin* 1:5) To je tradičně vykládáno tak, že pravda je pouze jedna, jako je Hospodin jediným Bohem. Pečeť je sjednocující součástí složených věcí.

Originální je výklad, který k tomuto místu podává Jehuda ben Becalel (tedy rabi Löw – Maharal): Pravda je jedna, lež je mnohonásobná. Lhát lze do nekonečna, pravda se vyřkne pouze jednou, nic k ní nelze přidat. „Vyslovit dvě pravdy [...] se automaticky rovná prohlášení, že jedna z nich neplatí.“<sup>288</sup> Tedy „[n]eexistuje jiná Pravda než Jediná“.<sup>289</sup> Pravda je tak vždy výhradně na straně jediného absolutna, a ne na straně člověka, pro kterého je příznačná mnohost. Pravda pronášená člověkem je vždy nedokonalá (mylná). To už se však jedná o netradiční výklad, podle kterého se dá z vykládaného místa vyčíst, že lidská pravda je relativní. „Pravda a člověk jsou protiklady.“<sup>290</sup> Ve světě je vždy s něčím smíšená.

To něco nemusí být nutně negativní: Uvádí to na příkladu soucitu, který může být příčinou zdráhání se vyřknout pravdu. Maharal cituje Hilela, namítajícího proti Šamajovi, který se ptá: „Je-li tvoje snoubenka slepá nebo kulhavá, máš právo tvrdit, že je krásná? Cožpak nenařizuje Tóra: Vzdálíš se od veškeré lži?“ Hilel tvrdí, že i objektivně ošklivá manželka musí být milujícím manželem chválena jako krásná a bylo by nespravedlivé (tedy nepravdivé) milovanou ženu označit za ošklivou a urazit tak její osobu.<sup>291</sup> Nejde jen o zdvořilost, ale o subjektivitu soudu: „Láskou proměněný člověk nesoudí tak, jako ostatní: jeho láska si našla svůj předmět a tento předmět je v subjektivní perspektivě jeho soudu objektivně platný.“<sup>292</sup>

Zatím se to jeví jako nesmiřitelný konflikt mezi pravdou a člověkem. Ale rabbi

---

286 Tamt.

287 Cit dle Avraham Cohen, *Talmud pro každého* (Praha, 2006), s. 142.

288 André Neher, *Studna exilu: Myšlenkový svět Jehudy ben Becalel – rabi Löwa, pražského MaHaRaLa (1512 – 1629)*, s. 155.

289 Tamt.

290 Tamt., s. 158.

291 Tamt., 157.

292 Tamt., s. 157.



Löw zde nekončí. Hovoří o setkání uprostřed (*be-emca*), což je základní termín myšlení středověkého rabína. Prostor, kde na sebe čeká lidské a božské, absolutní a relativní. Připomíná zajímavou skutečnost: א (*alef*) je na začátku abecedy, ת (*tav*) na konci. Pravda „zahrnuje Vše“. <sup>293</sup> Je Jedním i Vším. Navíc je zde מ (*mem*), které je přesně ve středu abecedy. Těžiště pravdy je ve Středu (*be-emca*).

Svět je plný rozporů. Výpovědi o něm jsou vždy paradoxní. Maharal připomíná známou skutečnost, že Talmud nepřichází se systematickou naukou, nýbrž že jeho učení je formulováno pomocí protikladných tvrzení rabínských autorit. <sup>294</sup> Svět je plný paradoxů. Ale ze světa se vychází směrem vzhůru, kde se na půli cesty (*be-emca*) mnohé setkává s Jedním, relativní s Absolutním. Člověk je povolán k *usilování* o pravdu. Člověk o ni bojuje. Izrael (tedy „bojující“) dobývá Tóru. Tak vedle tvrzení, že na straně člověka není žádná pravda, platí i tvrzení opačné: „[P]ravda vyslovená smrtelným člověkem [je] pravdivější nežli neposkvrněná pravda andělů.“ <sup>295</sup>

V současném judaismu nalezneme samozřejmě rozmanitá pojetí vztahu náboženství Izraele k jiným vyznáním. Shrnuje je a komentuje ve své připravované monografii o vztahu židovství k jiným náboženstvím <sup>296</sup> rabín Alan Brill z Yeshiva University. Ukazuje, že teologické pozice, které se v současné době rozlišují jako exkluzivismus, inkluzivismus a pluralismus (resp. univerzalizmus), mají všechny v judaismu své místo v tradici a argumenty pro jejich obhajobu mají svou oporu v posvátných textech, byť právě pro pluralistickou pozici je příznačné, že bývá často obhajována jinými argumenty než těmi, které se opírají o kanonickou tradici. Jako příklad uvádí Immanuela z Říma, renesančního autora z 13. století právem srovnávaného s Dantem, <sup>297</sup> který do svého popisu ráje zařadil i nežidovské postavy, které se tam dostaly na základě svého intelektuálního hledání. <sup>298</sup>

Někteří pluralisté však své pozitivní ocenění jiných náboženství jako

---

293 Tamt, s. 161.

294 „Characteristic of many of the stories [of Talmud] is that they make one stop and think, and do not offer watertight answers to the questions of believers and of the rabbis themselves.“ H. M. Vroom, cit. dílo, s. 198.

295 André Neher, cit. dílo, s. 162.

296 Dostupná je krátká verze online na stránkách Boston College: Alan Brill, „Judaism and Other Religions: An Orthodox Perspective,“ [cit. 3. 9. 2007] URL: <http://www.bc.edu/research/cjl/meta-elements/texts/cjrelations/resources/articles/Brill.htm>.

297 Ve svém díle *Tofet ve Eden* v duchu Dantovy Božské komedie popisuje ráj.

298 „Immanuel’s description is lacking in its engagement with Rabbinical proof texts, similar to modern nontraditional thinkers. Hence, he is not an authoritative text for traditional thought. Nevertheless, [...he] shows us that universalist position are not limited to the modern era or due to post Enlightenment ideas of tolerance, liberalism, and secularism.“ Týž, cit. dílo, [online].

legitimních cest k jedinému Bohu opírají o ta místa v kanonických textech, jež je možné vykládat v tom smyslu, že Bůh posílá své proroky i k jiným národům.<sup>299</sup> Jako příklad uvádí středověkého jemenského autora Natanaela Ibn Fajumiz<sup>300</sup> či současného vrchního rabína v Anglii Jonathana Sackse, který možná ještě radikálněji prohlásil, že stejně jako skrze judaismus promlouvá Bůh k Židům, tak skrze křesťanství promlouvá ke křesťanům či skrze islám k muslimům.<sup>301</sup>

Proti takovéto univerzalistické vstřícnosti stojí exkluzivistické vyhrazování vůči nežidům, které má své místo v tradici a nachází oporu v kanonických textech. Mezi nejvýznamnější autory, kteří zastávali tuto pozici, nejmenuje Brill nikoho menšího než Rašiho (rabi Šlomo ben Jicchak),<sup>302</sup> dále pak také výše zmíněného Rabbi Löwa. Rabín Brill uvádí Maharalovu metaforu, kde je Izrael připodobněn ke skořápce, která bude na konci definitivně oddělena od ovoce.<sup>303</sup> Jicchak Luria či zakladatel chabadské větve chasidismu Šneur Zalman z Lajdy dokonce tvrdili, že nežidé nemají duši a jsou v metafyzickém smyslu na straně zla.<sup>304</sup> Z moderních exkluzivistických autorů Brill zmiňuje Zeviho Jehudu Kooka, syna významného sionisty Avrahama Jicchaka Kooka, a jeho ostrou polemiku s křesťanstvím.

Nicméně jako většinovou pozici v tradici i současnosti představuje rabín Brill inkluzivismus, ke kterému se sám hlásí. Podle této pozice má Izrael univerzální eschatologicko-mesiánské poslání, ale ostatní národy a jejich náboženství mají splnění tohoto poslání napomáhat. Klasickým příkladem této pozice je Jehuda Halevi z 12.

---

299 Srov.: „[A]ť Žid či pohan, muž či žena, otrok nebo svobodný – podle jejich skutků spočívá na nich Šechina.“ Seder Ilijahu Rabba, kap. 9; cit. dle S. daniel Breslauer, „Univerzalizmus,“ in *Slovník židovsko-křesťanského dialogu*, s. 151–152.

300 „God permitted to every people something he forbade to others ... God sends a prophet to every people according to their own language.“ (*Bustan al Aql*, 5) Cit dle A. Brill, cit. dílo, [online].

301 *The Dignity of Difference: How to avoid the Clash of Civilizations* (London, New York, 2002), p. 55, cit. dle tamt. Po kritických ohlasech (zvl. od ortodoxního rabína Bezalela Rakowa) podal ke svým slovům umírněnější komentář: „As Jews we believe that God has made a covenant with a singular people, but that does not exclude the possibility of other peoples, cultures, and faiths finding their own relationship with God within the shared frame of Noahide law.“ *World Wide Religious News* 2/15/03; cit dle tamt.

302 „I ask you that Your Shekhinah should not rest anymore on the nations of the world and we will be separated from all other nations.“ (Komentář k Ex 33:16) Cit dle A. Brill, cit. dílo, [online].

303 *Gevurat Hashem* 23; cit dle A. Brill, tamt., který pokračuje: „Maharal embraces separation and particularism. Where Yehudah Halevi used the metaphor of the fruit to refer to the branch religions that sprout with Judaism, Maharal gives the metaphor the opposite valence: Israel is the fruit whose connection with the other nations – the shell – only decreases with time. This opposition between Israel and the world – Edom – is real and absolute, a zero-sum game where cooperation is not conceivable.“ (Pro odlišnou interpretaci Maharalovy pozice viz André Neher, cit. dílo, s. 162.)

304 „For Luria, the historical situation of exile is a manifestation of the cosmic reality of rapture and evil. The gentiles are not merely the Other, or the anti-Israel, as in the less metaphysical approaches of Rashi; they are the same stuff as evil at the beginning of creation.“ Tamt.

stol., v moderní době např. již zmíněný Avraham Jicchak Kook. Halevi přirovnává Izrael k srdci a ostatní národy k méně významným orgánům, ovšem také méně náchylných k onemocněním, než je tomu právě u srdce.<sup>305</sup> Společně pak tvoří jeden organismus. Celé lidstvo spěje k přijetí mesiáše.<sup>306</sup> Nedochází zde tedy ke konfliktu nároku na pravdu. Jiná náboženství obsahují více či méně pravd, jejichž kritériem je Tóra, a nakolik budou udržovat a rozvíjet ono pravdivé, natolik budou očištěna od nesprávných učení a přijmou židovského mesiáše.

### 3. 4. Pojetí pravdy v islámu

Také islám je často ve srovnání s křesťanstvím charakterizován jako náboženství zdůrazňující více praxi než věrouku. Ve srovnání s hinduismem či buddhismem je však islám jako zjevené či prorocké náboženství mnohem více zaujat otázkou správného poznání. Bůh dal lidem poznat nějaké pravdy o světě a o sobě, a to je potřeba přijmout. Někteří interpreti, např. Franz Rosenthal ve své studii *Vítězné poznání: Pojem poznání ve středověkém islámu*,<sup>307</sup> konstatují, že ve skutečnosti je islám, alespoň ve své počáteční podobě, typický tím, že poznání je ceněno více než praxe.<sup>308</sup> Jedná se však především o „poznání srdce“, které je takto zdůrazňováno. Ne pouhé poznání něčeho o Bohu, ale poznání Boha jakožto Boha je cílem poznání. Takové poznání Boha je to, co činí muslima muslimem.<sup>309</sup> Praxe vyjadřuje víru, která je co do svého obsahu velmi prostá a nedá se srovnat s křesťanskou dogmatikou.<sup>310</sup> Důraz na jednoduchost a pochopitelnost je pro islámské myšlení typické.<sup>311</sup>

Pokud jde o výraz „pravda“, ve slovníku muslimů nalezneme vícero arabských termínů, které jsou takto překládány. Nejčastěji je to *haqq*, které především označuje

305 *Kuzari* II:36; cit. dle tamt.

306 „[A]ll religions that came after the Torah of Moses are part of the process of bringing humanity closer to the essence of Judaism, even through they appear its opposite. The nations serve to introduce and pave the way for the long-awaited messiah. He is the fruit and they, in turn, will all become his fruit when they acknowledge him.“ Tamt.

307 *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam* (Leiden: Brill, 1970).

308 H. M. Vroom, cit. dílo, s. 175.

309 „Such knowledge of God is what makes a Muslim a Muslim. A Muslim who fails or who does not heed his obligations remains a Muslim, albeit a deficient one.“ Tamt., s. 275.

310 „A limited number of cardinal religious truth are emphatically repeated in the Koran, spread among the practical directives, remembrances of former prophets, and such. The hearth of *islam* is the acceptance of these cardinal truths of faith, experiencing them and testifying to them obedient conduct.“ Tamt., s. 276.

311 „[J]ednoduchost [...] je sama o sobě význačným rysem islámu.“ Hammudah Abdalati, *Zaostřeno na islám*, s. 13.

„poznání korespondující s věcmi tak, jak jsou“.<sup>312</sup> V arabštině je kořen *-h-q-q* nejasný, ale přes hebrejštinu se dává do souvislosti s rytím či vyřezáváním. Odtud s tím, co je pevně vyryto, napsáno, co platí, tedy zákon, právo nebo povinnost.<sup>313</sup> Výraz *haqíqa* označuje „realitu“; ale i *haqq* se používá pro označení vlastní reality. Nejvyšší realitou je pak Bůh – *al-Haqq* (ta Pravda). To je jedno z 99 Alláhových jmen.<sup>314</sup> Známy je případ mystika al-Halládže, popraveného v roce 922 za výrok *'Aná'l-Haqq*, „Já jsem ta Pravda.“ Opakem *haqq* je *bátil*, označující něco falešného, něco, co vede k bloudění. Tak v 10. sůře *Jonáš* čteme: „Hle, takový je Bůh, Pán Váš i pravda! A co zůstane jiného, odejde-li pravda, než bloudění? Kam jste se to jen obrátili?“ (32/33)<sup>315</sup>

Pro „pravdu“ existuje v arabštině také slovo *sidq*. Ve srovnání s předchozím má více osobní či etický rozměr, tedy „být pravdivý k sobě i ostatním“.<sup>316</sup> Částečně významu „pravda“ nabývá i slovo *sahha*, obvykle znamenající „zdraví“, a to ve smyslu správnosti propozice.<sup>317</sup> Jak si všímá F. Rosenthal, sloveso poznávat (*'l-m*) a slova z něj odvozená patří v Koránu k těm nejfrekventovanějším. A to především v kontextu s poznáváním Boha: „Pravým základem islámu je poznání Boha a víra v něho.“<sup>318</sup> Je to Bůh, kdo má pravé poznání. „Vědění je pouze u Boha.“ (*Korán* 46:22/23) Lidské vědění je na něm zcela závislé. Člověk je přijímá skrze zjevení. Zjevení je vyjevení pravdy, jehož opakem je lživé náboženství: „Ti, kdo si potom budou vymýšlet o Bohu lži, ti věru jsou nespravedliví. Rci: ‚Bůh je pravdomluvný! Následujte tedy náboženství Abrahámovo, jenž hanífem byl a mezi modloslužebníky nepatřil!‘“ (*Korán* 3: 88/94-89/95) Podle Rosenthala to, že „Bůh hovořil pravdu“, znamená, že je původcem poznání věcí tak, jak jsou. Pravda o člověku a o světě je přístupná pouze skrze zjevení. Pravda (*haqq*) v Koránu znamená především poznání korespondující s věcmi tak, jak jsou.<sup>319</sup>

Později se mezi muslimskými teology vedly diskuse, zda člověk může dojít

---

312 H. M. Vroom, cit. dílo, s. 276.

313 D. B. Macdonald, „Hakk“, in *The Encyclopaedia of Islam*, vol. III (H-Iram, 1971), s. 82.

314 Srov. např. Luboš Kropáček, *Duchovní cesty islámu*, s. 63.

315 *Korán*, přel. Ivan Hrbek, s. 376.

316 Wilfred C. Smith, „Human view of Truth“, in *Truth and Dialogue in World Religions*, J. Hick (ed.), s. 22.

317 Srov. tamt., s. 23.

318 H. Abdalati, cit. dílo, s. 13.

319 „‘God has spoken the truth‘ means to say that God has furnished knowledge of things as they are. The truth about man and the world is disclosed by revelation. It hardly seems possible to speak of a special concept of truth in the Koran. *haqq* (sic) has the prima facie meaning of, knowledge which corresponds to things as they are ‘.“ Cit. dle H. M. Vroom, s. 276.

k pravdivému poznání Boha i bez zjevení. Většinová odpověď byla kladná. Ano, člověk může dojít sám k poznání Boha skrze jeho díla, ale nejde o poznání Boží podstaty. Ahmad b. 'Atá rozlišoval poznání pravdy (*haqq*) a poznání reality (*haqíqa*). To první, které zahrnuje poznání Božích atributů, je v lidských schopnostech. Ale druhé poznání, poznání Boha, jaký je ve své podstatě, je bez zjevení nemožné.<sup>320</sup>

Rozum je pak vyvyšován v muslimské filosofii (*mu'tazila, falsafa*), která nebyla ortodoxií většinově přijata.<sup>321</sup> *Falsafa* pracuje s aristotelským pojetím poznání a pravdy. Mezi její nejvýznamnější kritiky patřil v 11. stol. Abú Hámid M. al Ghazzálí.<sup>322</sup> Ten sám ve svém autobiografickém díle *Munqidh min ad-dalál* [záchrana před blouděním] vypráví, jak byl od mládí zaujat hledáním jistoty poznání. Dochází k tomu, že lidské poznání je nejisté, smysly i rozum klamou, ale Boží osvětlení neklame.

„Nakonec mne Bůh vyléčil z nemoci. Vrátilo se mi zdraví a rovnováha, znovu jsem přijal nutné pravdy rozumu a nabyl jsem opět důvěru v jejich jistotu a věrohodnost. Nedošlo k tomu ale systematickým dokazováním nebo soustavnou argumentací, nýbrž světlem, které mi Nejvyšší Bůh vložil do hrudi. Toto světlo je klíčem k větší části vědění. Kdokoliv si myslí, že pochopení Božích věcí závisí na strohých důkazech, zužuje ve své mysli šíři Boží milosti.“<sup>323</sup>

Člověk musí podle svých možností přijmout Božské světlo. Bůh je poznatelný skrze osobní zkušenost. Al Ghazzálí „[j]ako první z islámských teologů hluboce pochopil a promyslel cenu náboženské zkušenosti. [...Jí] podřizuje – a to je v ortodoxii nové – i samu teologii.“<sup>324</sup> Al Ghazzálí tedy přivádí mystikou cestu poznání Boha do islámské ortodoxie.

Následovníkem tohoto propojování mystiky a ortodoxie je v moderní době Sajjid Husajn Nasr. I on zdůrazňuje podřízenost teologických výpovědí duchovní zkušenosti. Přitom však zdůrazňuje objektivní platnost věroučných výpovědí:

„Islám je náboženství, které odmítá individualistický subjektivismus. Nejsrozumitelnější materiální symbol islámu – mešita – je stavbou, kde není místo pro žádné prvky subjektivismu. Je to objektivní určení Pravdy, křišťál, který vyzařuje světlo Ducha. Samotný duchovní ideál islámu je transformace duší muslimů tak, aby jako mešita odrážela Božské Světlo.“<sup>325</sup>

320 Tamt., s. 277.

321 L. Kropáček, cit. dílo, s. 67, 73.

322 Viz např. Alain De Libera, *Středověká filosofie*, s. 128-132.

323 Al Ghazzálí, *Munqidh*; cit. dle L. Kropáček, cit. dílo, s. 74.

324 L. Kropáček, cit. dílo, s. 47.

325 „Islam is a religion which rejects individualistic subjectivism. The most intelligible material symbol of Islam. the mosque, is building with a space which all elements of subjectivism have been eliminated. It is an objective determination of the Truth, a crystal through which radiates the light of the Spirit. The spiritual ideal of Islam itself is to transform the soul of Muslim, like a mosque, into reflecting the

Nasr je přitom postavou, která významným způsobem přispěla k dialogu muslimů s jinými náboženstvími.<sup>326</sup> Tradičně je vztah islámu k nim nejednoznačný z hlediska politického či soteriologického, ale z hlediska kvality učení je ortodoxie víceméně jednotná v tom, že obsah zjevení, které Muhammad obdržel, je jediným čistým učením. Například Hammudah Abdalati píše:

„Islám byl, je a bude opravdovým univerzálním náboženstvím Božím, protože Bůh je jen jeden a neměnný a protože lidská přirozenost a hlavní lidské potřeby jsou v podstatě stejné nehlédě na dobu a místo, rasu a věk nebo jiné další hodnotící znaky. [...] Posledním poslem Božím je Muhammad a nejpravější existující knihou Boží je Korán [...] Tato kniha je jediným Písmem v dějinách lidstva, které bylo uchováno v úplné a původní verzi.“<sup>327</sup>

Ostatní náboženství jsou podle tohoto přístupu hodnotná do té míry, do jaké udržují zjevení zprostředkované *hanífy*, proroky hlásajícími víru v jediného Boha.

Prostor pro hledání jednoty mnohých náboženství nabízí právě islámská mystika. Již Nasr hovoří o hlubinné jednotě všech náboženství. Přičemž tato hlubina je zakusitelná pouze skrze mystickou zkušenost. Do této jednoty zahrnuje i indická náboženství, která za množstvím svých bohů uctívají Jedno. Přitom používá obraz hory, k jejímuž vrcholu vedou různé cesty: „Bůh sám vybral různé cesty pro různé lidi.“<sup>328</sup>

### 3. 5. Dílčí závěr

U hlavních náboženských tradic jsme se zaměřili na ekvivalenty výrazu „pravda“, na kognitivní teorie i na nárok na pravdu v kontextu vztahu k jiným náboženstvím. Viděli jsme, že ve všech sledovaných tradicích lze nalézt ekvivalenty výrazu „pravda“, jež v různých souvislostech nabývají významu poznání skutečnosti, samotné skutečnosti obecně a vždy také nejvyšší, absolutní skutečnosti. Napříč tradicemi označuje ekvivalent slova „pravda“ také určitou morální kvalitu.

---

Divine Light.“ S. H. Nasr, *Islam and the Plight of Modern Man* (London, 1975); dle H. M. Vroom, cit. dílo, s. 286.

326 Pro srovnání Nasrovy pozice s křesťanskou pluralistickou teologií viz Adnan Aslan, *Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy: The Thought of John Hick and Seyyed Hossein Nasr* (Eichmond: Curzon, 1998).

327 H. Abdalati, cit. dílo, s. 37, 17, 29.

328 „God himself has chosen various paths for various people.“ S. H. Nasr, cit. dílo, s. 151, cit. dle H. Vroom, cit. dílo, s. 291.

Seznámení s kognitivními teoriemi a pohledem na jiná náboženství jsme pojali nejen jako exkurz vzdálený hlavnímu předmětu této práce, tedy křesťanství v pluralitní situaci. Šlo zde právě o to, s čím jiná náboženství do této pluralitní situace vstupují, čím ji spoluvytvářejí. A tedy co nabízejí k vzájemné interakci. Zda a v čem ovlivnila tato náboženství křesťanský pohled, je možné zkoumat až po bližším seznámení s křesťanskými odpověďmi na výzvu náboženského pluralismu, nicméně už nyní víme, že jejich vyznavači přicházejí do pluralitního prostoru s nabídkou inspirace pojetím pravdy vlastním jejich tradicím. Obzvláště výrazně to bylo patrné u reprezentantů neohinduismu Vivékánandy (jenž vlastně ve výše uvedeném smyslu<sup>329</sup> stojí u zrodu toho, čemu se říká nový náboženský pluralismus) a Radhakrišnana. Viděli jsme, že pro tuto tradici védanty je zásadní teorie dvojí pravdy, jejíž obdobu nacházíme také v buddhismu.

V této souvislosti je důležité si připomenout, že ve všech sledovaných tradicích lze nalézt rozmanité postoje k jiným náboženstvím, které jsou některými autory nahlíženy prizmatem modelů současné křesťanské teologie náboženství rozlišující postoj pluralistický, inkluzivistický a exkluzivistický. Zda je vhodné toto schéma aplikovat na mimokřesťanská náboženství, není předmětem našich úvah. Nicméně je zajímavé sledovat diskusi, zda to, co se představuje jako příklad pluralistické tolerance, není ve své podstatě radikální exkluzivismus.

Zaměřili jsme se na pojem či pojmy pravdy, ale bylo by potřeba věnovat pozornost i dalším pojmům, jež jsou s ním spojené. Tím je především „hereze“ jako *opositum* k „ortodoxii“. Těmto pojmům dala význam především křesťanská teologie. V její tradici jsou úzce spjaty se specificky křesťanským pojmem církve. To je potřeba mít na paměti při unáhleném překládání termínů z jiných náboženských tradic jako „hereze“. Nicméně to není překážkou k uznání objektivitu skutečnosti, že v příslušném náboženském kontextu se srovnává „správná verze“ nauky a (resp. nebo) praxe s nesprávnou cestou.

Víme, že doktrinální rozpory byly příčinou dělení v raném buddhismu. Jako „hereze“, případně „heterodoxie“ se překládá *nástika* v hinduismu, *min* a *apikoros* v judaismu či *batin* a *kufir* v islámu.<sup>330</sup>

---

329 Kap. 1. 4.

330 Kurt Rudolph, „Heresy: An Overview,“ in *Encyclopedia of Religion*. Jones Lindsay (ed.), Vol. 6. 2nd ed., 2005, s. 3920–3925.

## 4. Ego sum via et veritas: Pravda a nárok na pravdu v křesťanských tradicích

Naším záměrem je sledovat, jaké podoby má v kontextu reflektované náboženské plurality nárokování si pravdy vlastních náboženských výpovědí v různých podobách současného křesťanství. V minulé kapitole jsme se stručně pozastavili u toho, jaké pojetí pravdy a nároku na ni mohou křesťané potkat u těch, se kterými společně vytvářejí nábožensky pluralitní situaci. Nyní obracíme pozornost na samotné křesťanství.

### 4. 1. Pojetí pravdy v tradiční křesťanské teologii

Dříve než přejdeme k podobám odpovědi na výzvu náboženského pluralismu v současném křesťanství, je třeba stručně se zastavit u klasických podob pojetí pravdy v Novém zákoně a v tradiční křesťanské teologii.

#### 4. 1. 1. Pojem pravdy v Novém zákoně

Nový zákon přejímá výraz *alétheia*, který překladatelé *Septuaginty* použili pro hebrejská slova *emet* a *emuna*.<sup>331</sup> Novozákonní pojem pravdy tak svým slovním vyjádřením odkazuje jak k hebrejskému pojetí pravdy, tak k řeckému. Není třeba, abychom se zde zapojovali do diskusí, nakolik jsou tato pojetí disjunktivní, komplementární či ekvivalentní.<sup>332</sup> Jisté je, že se v celém novozákonním textu setkáme s rozmanitým zacházením s výrazem *alétheia* a s jeho odvozeninami. Např. ve třetí kapitole listu Římanům čteme o Boží pravdě<sup>333</sup> ve smyslu věrnosti Boží<sup>334</sup>. Pravda pak

---

331 *Emuna* přitom bývá překládáno také jako *pistis*, tedy víra či věrnost.

332 Srov. např. hesla „Pravda“ ve dvou evangelikálně orientovaných encyklopediích. F. H. Palmer s odvoláním na Rudolfa Bultmanna: „V řecké literatuře nemají příslušné pojmy (*alétheia*, *aléthés*, *aléthinos*) stejnou osobní a morální konotaci [jako hebrejské *emet* a *emuna*]. Pravda představuje spíše intelektuální záležitost.“ „Pravda,“ in *Nový biblický slovník*, s. 813. Naproti tomu G. H. Clark: „One should [however] bear in mind that moral or spiritual truth is as much truth as mathematical, scientific or historical truth. It is all equally ‚intellectual‘. Nonintellectual truth is unthinkable. It is not true that the common conception of truth as fact or what is real has ‚no moral or spiritual significance.‘ [...] Furthermore, the Greek philosophers did not divorce truth from moral and spiritual values.“ „Truth,“ in *Evangelical Dictionary of Theology*, W. A. Elwell (ed.), s. 1114.

333 *Alétheia tú Theú* (v. 7).

334 *Pistis tú Theú* (v. 3).



znamená něco, na co je možné se spolehnout. „Stejný základní význam má i pojem pravda evangelia [Ga 2,5.14]: ve zvěsti o Ježíši Kristu přichází k člověku spasitelná věrnost Boží.“<sup>335</sup> V jiném kontextu je slova užito pro označení správného či řádného života jako protikladu špatnosti: „[Láska] nemá radost ze špatnosti, ale vždycky se raduje z pravdy.“ (1 K 13:6) V listě Efezským se hovoří o novém lidství žijícím ve svatosti pravdy.<sup>336</sup> *Alétheia* je opak lži či přetvářky, tedy upřímnost či pravdomluvnost: „Jen když se jakýmkoliv způsobem, ať s postranními úmysly, ať upřímně (*eite profásei eite alétheia*)<sup>337</sup> zvěstuje Kristus; z toho se radují.“ (F 1:18) „Mluvím pravdu v Kristu, nelžu, a dosvědčuje mi to mé svědomí v Duchu svatém.“ (Ř 9:1) Pravda je tedy také vlastnost výpovědí těch, kteří jsou upřímní, pravdomluvní: „Nejsem blázen [...], nýbrž mluvím slova pravdivá a rozumná.“ (Sk 26:25) „Správně, Mistře, podle pravdy jsi odpověděl, že jest jediný Bůh a že není jiného kromě něho.“ (Mk 12:32) To souvisí s užíváním výrazu *alétheia* pro „soubor Božího zjevení a obsah víry, někdy přímo i v podobě přesně formulovaného vyznání“<sup>338</sup> jak se s tím setkáme především v pastorálních epištolách. Kázání apoštolů je pravdivé a stojí proti nepravdivým naukám. Církev pak je „sloup a opora pravdy“<sup>339</sup> (1 Tm 3:15)

Nicméně specificky křesťanským prvkem je ztotožňování pravdy s osobou Ježíše Krista: „Já jsem ta cesta, pravda a život.“ (J 14:6) Pravda je totiž blízka světlu ve smyslu posvěcení na to, kým je člověk a kým Bůh. Přičemž je to Ježíš, v kom toto světlo přichází. Opakem tohoto světla je tma, jejíž zdroj je nikoliv v nedostatku informací či chabém rozumu, nýbrž ve hříchu, který Ježíš přemohl. Díky němu a skrze Ducha svatého je „možno vyjít ze tmy dřívějšího lživého života, vstoupit do nového vztahu k Bohu a tak se setkat s pravou, poslední skutečností života. To je modlitba [...] v Duchu a pravdě [(J) 4,23n].“<sup>340</sup>

335 Adolf Novotný, *Biblický slovník*, s. 715.

336 *En osiotéti téš alétheias* (4:24).

337 Kraličtí: „... buď v samé tvárnosti, buď v pravdě...“

338 A. Novotný, cit. dílo, s. 716.

339 *Stylos kai edraióma téš alétheias*.

340 A. Novotný, cit. dílo, s. 716.

#### 4. 1. 2. Etymologický exkurz

Řecké slovo *alétheia* je odvozené od slovesa *lanthanó*, což znamená „být skrytý“, v mediální podobě pak „zapomínat“, „opomíjet“.<sup>341</sup> Obojí ukazuje k něčemu, co není přístupno vědomí. *Alétheia* pak bývá překládáno doslova jako „neskrytost“ či „odhalenost“,<sup>342</sup> ale také „nezapomenutelnost“.<sup>343</sup> Latinsky píšící autoři přejali za řecké *alétheia* ekvivalent *veritas*, který měl své konotace jako *terminus technicus* římského práva.<sup>344</sup> Je odvozený od kořene „var“, které bývá dáváno do souvislosti se sanskrtským *vrata*, což se překládá jako závazek, slavnostní slib či přísaha,<sup>345</sup> původně v kultovním kontextu, kde nabývá také významu posvátného konání, tedy oběti.<sup>346</sup> Dále bývá dáváno do souvislosti se slovanským *viera* a v němčině pak nejen *wahr*,<sup>347</sup> ale i *währen*, tedy trvat. Ruský etymolog A. Surov vidí souvislost i se slovem *govorju*, což by odkazovalo k významu mluvy, slova.

V ruštině jsou pro *alétheia* dva výrazy. *Istina* a *pravda*. *Istina* souvisí se slovesem *jest'*. To ruským náboženským autorům umožňuje definovat pravdu (*istina*) jako „jsoucno“, to, co opravdu existuje“ a ztotožňovat ji s Bohem.<sup>348</sup> Do značné míry se překrývá s oním druhým slovem, *pravda*, které ovšem více odkazuje k tomu, co se říká („praví“); je vlastností řečeného. V určitých kontextech se ruské *pravda* překládá jako „právo“ či „spravedlnost“.<sup>349</sup>

#### 4. 1. 3. Exkurz k pojmům ortodoxie a hereze

Je-li řeč o pojmu pravdy v kontextu křesťanské teologie, je užitečné zastavit se stručně u dalších pojmů, s nimiž je spojen, totiž u ortodoxie a hereze, tedy u pojmů, kterými křesťanská teologie na pravdu a její opak uvnitř tradice interpretace zjevení

341 Srov. jméno mytologické řeky *Léthé*, tedy zapomnění.

342 Srov. např. Martina Heideggera: „Vykazuje se [...] odkrytost jsoucna samého, ono samo, jak je odkryto.“ *Bytí a čas*, s. 248.

343 Srov. např. Pavla Florenského „[N]ěco, co může trvat v proudu zapomnění, v proudech Léthé smyslového světa. Je to něco, co překonává čas, něco stojící a ne plynoucí, něco věčně pamatované. [...] Pravda je hodnota hodná věčného zapamatování a způsobilá k němu.“ *Sloup a opora pravdy*, s. 42.

344 *Veritas* jako *depositio testis* (výpověď svědka), později i *inquisitio judicaria* (soudní vyšetřování). Tamt.

345 Karel Werner, *Malá encyklopedie hinduismu*, s. 199.

346 P. Florenskij, cit. dílo, s. 42.

347 Josef Holub a Stanislav Lyer, *Stručný etymologický slovník jazyka českého* (Praha: SPN, 1978).

348 P. Florenskij, cit. dílo, s. 39.

349 Ve všech výše uvedených místech NZ je v Synodálním vydání Bible užito výrazu *istina*.

nahlíží. Pojem ortodoxie, a tím i pojem pravdy, je v křesťanské tradici spjat s pojmem církve jakožto strážkyně správné interpretace zjevené pravdy. K formulování ortodoxní nauky docházelo na pozadí boje s herezemi, případně heterodoxií či kakodoxií. „Ortodoxie“ jako novotvar označující „pravou víru“ se objevuje patrně poprvé u Hegesippa z 2. stol.,<sup>350</sup> a to právě v kontextu jeho boje s herezemi. *Orthodoxia* se tak stala ústředním motivem dogmatických zápasů všech ekumenických sněmů. Např. na prvním koncilu v Nikáji bojoval „otec ortodoxie“<sup>351</sup> Athanasios proti herezi Ariově a vyzýval jej k návratu k „pravé víře“. Ten se však hájil tím, že jeho nauka je plně ortodoxní.<sup>352</sup>

Výraz hereze se do křesťanského teologického slovníku dostává z oblasti sekulární. K. Rudolf hovoří, že „náleží prvotně filosofické, a nikoli náboženské tradici“,<sup>353</sup> ale ani to není asi zcela přesné, jelikož nešlo o filosofický výraz, ale o označení sociálního jevu následování nějakého učení či učitele. Termín „hereze“ je odvozen od slovesa *hairó*, jehož pasivum znamená „vzít si“, „zvolit“, „dát přednost“. *Hairesis* tedy znamená „volba“, „výběr“, „sklon k něčemu“. Užívalo se ho skutečně pro označení filosofických škol – tj. pro skupiny žáků shromážděných kolem učitele, které byly charakteristické zvláštním životním stylem (např. pythagorejci, stoa atd.). Josef Flavius jej podobně používal pro židovské „strany“ (farizeové, esséni, saduceové, zéloti).<sup>354</sup> Politické strany v dnešním slova smyslu by patrně byly také *haireseis*.

V *Septuagintě* nalezneme výraz *hairesis* na několika místech, sice ve víceméně odlišném významu, ale stále ve vztahu k onomu „volit si“. (Gn 49:5, Lv 22:18, 21, Neh 12:40, 1 Mak 8:30)

V původním významu zvolení si odlišnosti či následování nějaké nauky nalezneme tento termín na několika místech ve Skutcích apoštolských pro saduceje (5: 17), pro farizeje (15:5; 26:5), pro křesťany (24:5, 14; 28:22), což Český ekumenický překlad střídavě překládá jako „sekta“, „strana“ a „směr“. Pro křesťany toto označení však přichází zvnějšku a křesťané sami se s ním neztotožňují. (Sk 24: 14) Od počátku

---

350 PG 20, 378. Eusebius cituje: „Korintská obec setrvala v pravé víře až do Prima, biskupa v tomto městě. S tímto jsem se přátelsky stýkal, když jsem se plavil do Říma. I s Korintskými jsem se stýkal po mnoho dní a radovali jsme se, že zachováváme pravou víru.“ Cit dle českého překladu J. J. Nováka: Eusebius Pamphili, *Církevní dějiny* (Praha: ČKCH, 1988), s. 77.

351 Tak u Epifana Cyperského, PG 41.

352 PG 42, 209.

353 K. Rudolph, „Heresy: An Overview,“ In *Encyclopedia of Religion*, Jones Lindsay (ed.), s. 3922.

354 *Ant. Jud.* 13, 5, 9.

jím zní *hairesis* velmi nelibě a používají ho pro označení opaku pravé víry a pravé církve. Původní význam „volba“ zde nabývá významu „svévole“.<sup>355</sup> Ve Vulgátě se pak řecké *hairesis* překládá jako *secta*, případně se pouze převádí jako *haeresis*. Vztahuje se tedy k mylné, nepravdivé nauce i její institucionální stránce, k sektě jako falešné církvi.

Tento význam si termín „hereze“ uchovává v následující teologické i církevně-právní tradici ve východním pravoslavném, katolickém i protestantském prostředí pro označení pozice těch, kteří překrucují zjevenou pravdu. Např. *Corpus iuri canonici* z roku 1917, který byl v římskokatolické církvi platný do pokoncilních reforem, hovoří o *secta haeretica seu schismatica* v případě především křesťanských společenství, která narušila jednotu s katolickou církví, případně dále jsou takto označeny tajné společnosti bojující proti církvi a na některých místech se pojmu používá i pro nekřesťanské skupiny.<sup>356</sup>

#### 4. 1. 4. Pojetí pravdy u sv. Augustina a Tomáše Akvinského

Prvním systematickým teoretikem pravdy, který výrazně ovlivnil epistemologii v teologii křesťanského Západu, je bezpochyby sv. Augustin. Pojem pravdy je v samém centru jeho teologie i filosofie, a jak vypovídá ve svých *Vyznáních*, tak i v jeho duchovním životě: „[V]ěčná blaženost je radost z pravdy. A radost z pravdy jest radost z Tebe, neboť pravda jsi Ty, Bože můj, mé Světlo a má spáso!“ (Žalm 26, I)<sup>357</sup> V *Contra academicos* klade Augustin své argumenty proti skepticizmu. Tvrdí, že není možné některé pravdy považovat za pochybné. Naopak tvrzení, že „tři krát tři je devět“, je vždy platné,<sup>358</sup> stejně jako disjunkce typu „Buď je jeden svět, nebo jsou mnohé“.<sup>359</sup> Ve spise *De vera religione* definuje pravdu jako vyjevení toho, co je.<sup>360</sup>

355 „Vzhledem k jedině pravému náboženství vybíratí si a voliti jest toliko jako opustiti pravdu chopiti se bludu. Tím teprve nabývá slovo hereze příznaku špatného.“ A. Kudrnovský, „Hereze, heretik“, *Český slovník bohovědný*, díl 4. (Praha: V. Kotrba, 1930), s. 799.

356 Viz can. 1060, 1065 § 1, 1131 § 1, 2314 § 1, dle P. Krämer, „Sekte: Kirchenrechtlich“, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, díl 9., s. 416.

357 *Conf.*, 10, 23. (Cit. dle překladu Mikuláše Levého, *Vyznání* /Praha: Kalich, 1992/, s. 336.)

358 Credo enim jam satis liquere quae per somnium et dementiam falsa videantur, ea scilicet quae ad corporis sensus pertinent: nam ter terna novem esse, et quadratum intelligibilium numerorum, necesse est vel genere humano stertente sit verum. (3,11,25 [0946]) Srov. *De libero arbitrio* 2, 12,33.

359 Certum enim habeo, aut unum esse mundum, aut non unum; et si non unum, aut finiti numeri, aut infiniti. (3,10,23 [0946]).

360 Sed cui saltem illud manifestum est, falsitatem esse, qua id putatur esse quod non est, intelligit eam esse veritatem, quae ostendit id quod est. (36,66 [0151])

Pravda není něco, o čemž soudíme, ale čím soudíme, a jako taková je nadřazená naší mysli.<sup>361</sup> Tato filosofická teorie je vsazena do kontextu Augustinovy teologie, jejímž ústředním tématem je víra. Právě ona je cestou k nejvyšší pravdě. Sám rozum bez víry nestačí. „Rozum totiž potřebuje víru, aby se mohl očistit od zatemnění (zajetí stvořených věcí) a mohl se stát plně rozumem. [...] Co víra vlastně je? Jejím předmětem je pravda, která je skrytá, ale jistá, která má probudit touhu po jejím plném dosažení a proniknutí. Zde nachází své plné vyjádření tvrzení: *Credo ut intelligam*.“<sup>362</sup>

Pravda je totožná s trojjediným Bohem, je vyjádřením vztahu dokonalé podoby, tedy jednoty, Boha Syna a Boha Otce. Jako taková je normou určující řád uspořádání světa. Nakolik je tento Bohem uspořádaný řád krásný a dobrý, natolik je pravda identická s krásou a dobrem.<sup>363</sup> Pravda identická s Kristem, praví sv. Augustin v díle *De magistro*, je vnitřním učitelem.<sup>364</sup> Každý pravdivý soud tedy odkazuje k Pravdě samé, ke Kristu.<sup>365</sup>

Ze středověkých myslitelů je jistě nejvlivnějším teoretikem pravdy Tomáš Akvinský. Jako filosof definuje pravdu jako „shodu rozumu a věci, podle které rozum praví o tom, co je, že je, a o tom, co není, že není“.<sup>366</sup> Podstatou pravdy je tedy vztah mezi rozumem (myšlením) a objektem (věcí) – *adequatio*. Přičemž je možné dívat se na tento vztah z hlediska rozumu nebo z hlediska věci. Pak jde buď o *adequatio intellectus ad rem*, či o *adequatio rei ad intellectum*. V prvním případě se hovoří o logické, ve druhém o ontologické pravdě. Pravdou ontologickou se míní schopnost jsoucna či věci dát se poznat, dát rozumu poznat své bytí. Tedy vše jsoucí je pravdivé, jde o transcendentálii. Říci v tomto smyslu, že je to pravdivé, je totéž jako říci, že je to jsoucí. Věc a její poznání jsou totožné.<sup>367</sup>

Odtud dochází Tomáš Akvinský stále jako filosof k pojmu první Pravdy,

---

361 *De libero arbitrio* 2, 12,34. Srov. Simon Harrison, „Truth, Truths,“ in *Augustine Through the Ages*, A. D. Fitzgerald (ed.), s. 852–853.

362 Marie Štěpínová, „Pojetí pravdy u Tomáše Akvinského.“ Úvodní studie k: Tomáš Akvinský, *O pravdě, O mysli* (Praha: Krystal, 2003), s. 24.

363 Např. ve svém raném dialogu *Soliloquia* se modlí k Bohu: *Te invoco, Deus veritas, in quo et a quo et per quem vera sunt, quae vera sunt omnia. [...] Deus bonum et pulchrum, in quo et a quo et per quem bona et pulchra sunt, quae bona et pulchra sunt omnia.* (I,3)

364 Srov. Marie Štěpínová, cit. dílo, s. 26.

365 K tomu srov. H. M. Vroom, cit. dílo, s. 240.

366 *Cum enim veritas intellectus sit adaequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse quod est vel non esse quod non est. Contra Gentiles*, 1,59 (24038). Srov. např. J. P. Ondok, „Pojem pravdy u Tomáše Akvinského z hlediska současných logických teorií,“ in *Hledání pravdy o pravdě*, s. 50.

367 [I]ntellectum in actu et intelligens in actu sunt unum. *De anima* 3,9 (81007). Ve sledované diskusi cituje Martina V. Štěpínová, „Pojetí pravdy u Tomáše Akvinského,“ in *Hledání pravdy...*, s. 31.

totožné s Bohem jakožto prvním Bytím. Vposledku je tedy rovnítko mezi pravdou a Bohem (proto Pravda s velkým P). Proto *doctor angelicus* může říci, že každá pravda je vposledku od Boha, tedy že s každou pravdou se člověk dotýká Boha.<sup>368</sup>

Rozum se v aktu poznání připodobňuje poznávanému. Výsledkem tohoto připodobnění (*assimilatio*) je soud (*iuducium*). Pravda se tedy nachází v soudu či v tvrzení (propozici). Vytvořit pravdivý soud, znamená uchopit či doslova přivlastnit si nějaké jsoucní.<sup>369</sup> Soud je tehdy pravdivý, pokud forma myšlenky (soudu) a poznávané věci je shodná. Pokud věci skutečně přísluší to, co je jí přisuzováno. Soud „Člověk je živočich“ je pravdivý tehdy, pokud jsoucní člověk skutečně přísluší vlastnosti živočicha, pokud „se to s věcí má skutečně tak, jak rozum tvrdí“.<sup>370</sup>

Vedle ontologické, logické či teologické pravdy hovoří Tomáš ještě o pravdě člověka. To však činí jaksi v přeneseném významu. Má na mysli situaci, kdy člověk žije v souladu s realitou.<sup>371</sup>

Pro Tomáše Akvinského jako teologa je důležité, že metodologie poznání, kterou přejímá od Aristotela, je aplikovatelná i na poznání Boha. Scholastická teologie stejně jako filosofie pracuje metodou sylogistických důkazů. Rozdíl mezi filosofickou a teologickou argumentací spočívá v tom, že teolog pracuje s premisami získanými ze zjevení. Tento tradiční přístup shrnuje (a obhajuje) znalec scholastiky Roman Cardal:

„Teologická víra je jednou z mnoha milostí. Proto i ona předpokládá a zdokonaluje přirozené zdroje lidské osoby. Lidský rozum, který je subjektem *quo* víry, se přirozeně chová diskursivně a postupným odhalováním směřuje ke zprostředkovaným evidencím. Milost víry nejen že respektuje toto přirozené ustrojení rozumu (*non tollit rationem*), ale dokonce jej zdokonaluje (*perficit rationem*). Víra tedy naopak lidské hledání a žížeň po pravdě zintenzivňuje, a to hlavně z důvodu neevidence předmětu víry. [...] Člověk nedisponuje jiným než diskursivním myšlením, což znamená, že postupuje od jedné poznání pravdy k pravdě doposud nepoznané. Jedním slovem, které zní mnohým jako *offensivum piarum aurium*, lidské myšlení se k pravdě pohybuje sylogisticky. Teologický sylogismus má zcela specifickou strukturu: premisu minor vždy reprezentuje určitá zjevená pravda, premisa major vyjadřuje pravdu filosofickou, konkluze, vyplývající z této kooperace rozumu a víry, je teologická. Teologie se proto metodologicky podřizuje filosofii.“<sup>372</sup>

Cílem veškeré poznávací aktivity, a tedy celého lidského života, je nahlížení První pravdy, *visio beatifica Dei*, a participace na jeho blaženosti.<sup>373</sup> Přičemž jde

---

368 Viz pozn. níže.

369 J. P. Ondok, cit. dílo, s. 49.

370 Tamt., s. 50.

371 Srov. tamt., s. 42.

372 R. Cardal, „Některé aspekty vztahu víra – rozum“, *Distance*, 1999, roč. 2, č. 2, s. 25, 27.

373 Marie Štěpínová, cit. dílo, s. 49-51. Srov. H. M. Vroom, cit. dílo, s. 241-246.

o spatření jeho podstaty, *visio Dei per essentiam*.<sup>374</sup> Každá pravda, každý pravdivý soud je pravdivý díky První pravdě. Jinými slovy, kdykoliv člověk myslí nějaký pravdivý soud, participuje na Bohu. Tomáš to ukazuje na námitce soudem „Tento člověk smilní“. I toto tvrzení, je-li pravdivé, je pravdivé díky První pravdě, aniž by Bůh byl původcem hříšného jednání, které je předmětem soudu.<sup>375</sup>

#### 4. 1. 5. Spor o teorii dvojí pravdy ve scholastice

Pro scholastickou teologii a její vztah k filosofii je významný spor o teorii tzv. dvojí pravdy. Na jeho počátku je odsouzení dvou set devatenácti tezí ze strany pařížského biskupa Štěpána Tempiera. Odsouzení bylo namířené proti „averroistům“ na artistické fakultě a týkalo se především „odporného bludu“ v podobě učení o dvojí pravdě: „Vždyť říkají, že podle filosofie jsou pravdivé určité věci, které nejsou pravdivé podle katolické víry, jako kdyby byly dvě opačné pravdy [*quasi sint due contrarie veritates*] a jako kdyby pravdě Písma svatého mohla protirečít pravda spisů oněch pohanů [muslimských filosofů], které Bůh proklel.“<sup>376</sup> Výslovně jsou zmíněni dva filosofové: Siger z Brabantu a Boëtius z Dácie, byť do širší odsouzených tezí zahrnuje i některé myšlenky Tomáše Akvinského.

Badatelé se dnes víceméně shodují, že ačkoliv oba uvedení autoři zastávali mnohé z odsouzených tezí, nauku o dvojí pravdě tak, jak je formulována v textu odsouzení, nevyučovali.<sup>377</sup> Siger naopak výslovně trval na platnosti principu nonkontradikce, který nemůže ani Bůh porušit.<sup>378</sup> Podezření, že zastává názor, že co je pravda v teologii, nemusí být pravdou ve filosofii, si vysloužil svým nejednoznačným srovnáním těchto dvou cest poznávání v kontextu řešení problémů neslučitelnosti jistých tezí aristotelské filosofie (zvl. Učení o věčnosti světa a nesmrtelnosti duše)

---

374 *Finis autem ultimus, ad quem homo per auxilium divinae gratiae perducitur, est visio Dei per essentiam, quae propria est ipsius Dei. Contra gent. 3,151,3 [27065].*

375 *De veritate*, 1,8; *Summa Theologica* I,16, 5 ad 3; I – II, 109.

376 *Chartalium universitatis Parisiensis*, ed. H. Denifle et E. Chatelain (Paris 1887 – 97), 1:543. Cit dle B. H. Zedler, „Double Truth, Theory of,“ in *New Catholic Encyclopaedia*, vol. 4, s. 882 a Alain de Libera, *Středověká filosofie*, s. 410–411.

377 De Libera, cit. dílo, s. 411; Martin Pine, „Double Truth,“ in *Dictionary of the History of Ideas*, s. 32. Srov. B. H. Zedler, cit. dílo., s. 882.

378 M. Pine, cit. dílo, s. 32.

s naukou církve.<sup>379</sup> Boëtius z Dácie v podobném duchu zastával tezi, že rozpor mezi filosofickou a teologickou výpovědí může být pouze zdánlivý, protože z logického hlediska nemohou být ve sporu tvrzení pojímaná absolutně (*simpliciter*) a relativně, tedy v určitém ohledu (*secundum quid*), přičemž teologii je vlastní to první a filosofii druhé.<sup>380</sup> V této tradici pokračují dále Jan Buridan a Jan Jandum. Poslední spor mezi teologií a filosofií ohledně nauky o nesmrtnosti duše řeší tak, že přirozený rozum nutně vyžaduje závěr o smrtelnosti, nicméně teologická teze o nesmrtnosti je také pravdivá, protože ta hovoří o výsledku zázraku, který Bůh učinil, když přirozeně pomíjivou duši učinil nesmrtelnou.<sup>381</sup>

M. Pine ve svém shrnujícím pojednání<sup>382</sup> neshledává v tradici latinských averroistů (od Sigera a Boëtia přes Jana Buridana, Jana z Jandy a Blasia z Parmy až po renezančního filosofa Pietra Pomponazziho), proti nimž je namířeno odsouzení biskupa Štěpána Tempiera a o více než dvě století později také odsouzení IV. lateránského koncilu, nikoho, kdo by ji vyloženě zastával. Např. Jan z Jandy své učení o tom, že platí jak církevní učení o nesmrtnosti duše, tak i filosofické o její smrtelnosti, chápal tak, že to druhé vyplývá z úsudku přirozeného rozumu, který nahlíží duši jako nutně pomíjivou, ale o zjevení se opírající teologie poznává duši jako nesmrtelnou, protože ji takto zázrakem učinil Bůh. Pomponazzi už naopak církevní učení, kterému se podřizoval pouze formálně, vážně moc nebral a za jisté považoval to, co sděluje rozum.<sup>383</sup>

#### 4. 1. 6. Pojetí pravdy v pravoslavné teologii

V epistemologii, a tedy i v pojetí pravdy, je možné nalézt zásadní rozdíl mezi tradiční západní a východní pravoslavnou teologií, která je v pozadí velkého schizmatu v jedenáctém století. Zvláště mnozí současní pravoslavní teologové poukazují<sup>384</sup> na zásadní rozdíly mezi pravoslavím a katolicismem, které našly své

379 Jedním z řešení je rozlišování jisté pravdy víry a pouhé pravděpodobnosti (hypotetičnosti) úsudků rozumu. Tamt., s. 33. Tvrzení de Libery (cit. dílo, s. 411), že Siger se tomuto tématu nevěnuje, není tedy přesné.

380 De Libera, cit. dílo, s. 411. Srov. M. Pine, cit. dílo, s. 33.

381 M. Pine, cit. dílo, s. 34.

382 Tamt., s. 36–37.

383 Víz dále o teorii dvojí pravdy u Martina Luthera, kap. 4. 1. 7.

384 V souvislosti s tzv. neopalamismem, reprezentovaným např. J. Meyendorffem (srov. *St. Gregory*



vyjádření ve sporu o *Filioque*, na příkladu sporu o hesychasmus, jehož proponenty byli ve čtrnáctém století Řehoř Palama, uctívány v pravoslavné církvi jako světec, a kalabrijský mnich Barlaam, který později přestoupil na katolicismus. Zatímco Barlaam kladl důraz na racionální poznávání Boha a zcela v duchu západní scholastiky,

„logiku považoval za nejlepší prostředek k postižení pravdy. [...] Je-li Bůh pravdou, [...] moudrost a vědění pravdu nutně doprovázejí. Kdo pozná moudrost, pozná i pravdu; poznal-li kdo pravdu, poznal tím i Boha. Nejlepší cestou k poznání Boha nebylo tedy podle Barlaama pouhé ‚zírání na pupek‘, nýbrž aktivní vědění, poznávání. Poznávání pravdy, reality, jejíž poznatelnost Barlaam zdůrazňoval, bylo dokonce podle jeho názoru závaznou povinností každého křesťana.“<sup>385</sup>

Za oním výrazem „zírání na pupek“ (*omfaloskopie*) je karikatura spirituální metody známé jako hesychasmus, se kterou se kalabrijský mnich setkal na Athosu a jejíž obrany se ujal soluňský arcibiskup Řehoř Palama. Ten byl mimo jiné známý jako výborný znalec Aristotelovy filosofie, kterou považoval za užitečnou při poznávání stvořeného světa, nicméně za naprosto nevhodné považoval využívat ji pro poznání nestvořeného Boha. Podle něj je Bůh zakoušen nejen intelektuálně, ale celou osobou v čele se srdcem, které před tím musí být očištěné. Jak tvrdí pravoslavní teologové, „oddělením teologie od zkušenosti, kterou popisuje a ze které povstává, zvrhla se scholastika v to, co otec Florovskij<sup>386</sup> správně nazývá ‚prázdou dialektikou‘, ‚marnou *polylogií*, bez jakéhokoliv duchovního odkazu, kterému nepředchází žádný duchovní boj“<sup>387</sup>. Bůh samotný je poznatelný ve svých energiích, ale nikoliv ve své podstatě. Plné patření na Boha předpokládá zbožštění (*theosis*), protože duch poznává sám sebe. Stejně se poznává stejným.

Pro pravoslaví je potom typické odlišování pravdy lidské – tedy lidské poznání stvořeného světa – a pravdy Boží, kterou se vyjevuje sám Bůh a která je nevyjádřitelná

---

*Palamas and Orthodox Spirituality* (New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1974); „Svatá trojice v teologii sv. Řehoře Palamy“, *Orthodox revue*, 1999, č. 3, s. 76-87; o něm viz např. Andre von Ivánka, *Plato christianus* (Praha: OIKOYMENH, 2003), s. 452- 453. Nebo i v přímé či nepřímé polemice s neopalamismem, srov. např. Archbishop Chrysostomos. *Orthodox and Roman Catholic Relations: From the Fourth Crusade to the Hesychastic Controversy* (Etna: Center for Traditionalist Orthodox Studies, 2001).

<sup>385</sup> *Dějiny Byzance*, Praha, Academia, 1994, s. 319.

<sup>386</sup> Míněn je významný ruský exilový teolog Georgij Florovskij.

<sup>387</sup> „By separating theology from the experience which it describes and from which it rises, Scholasticism degenerated in what Father Florovsky correctly calls ‚empty dialectics, a vain polylogia, without any spiritual‘ referents, ‚without any prior spiritual engagement.‘“ Archbishop Chrysostomos, cit. dílo, s. 159.

slovy. Někteří hovoří o „dvojitě metodologii“.<sup>388</sup> Slova Bible ani dogmatické výpovědi proto není možné chápat jako tuto Boží pravdu, nýbrž vyjádření Boží pravdy lidskými jazykovými prostředky.

„Neexistuje totiž analógia medzi jazykom človeka a Božou pravdou, pretože jazyk človeka je stvorený a Božia pravda je nestvorená. Konkrétne slová vyjadrujúce Božiu pravdu sú používané nie preto, že sú správne, ale preto, lebo sú najvhodnejšie. [...] Slová Evanelia len vyjadrujú Božiu pravdu, ktorú človek, keď uverí, môže prežívať cez skúsenosť pomocou osvietenia Svätého Ducha. [...] Pre toho, kto nemá skúsenosť Božej pravdy, slová teológie neznamenaajú tú istú skutočnosť Božej pravdy.“<sup>389</sup>

Současný řecký teolog Stylianos G. Papadopulos ve svém díle *Teologie a jazyk* výslovně říká, že podle tradičního pravoslavného pojetí jazyk teologie (na rozdíl od filosofie a empirických věd) principiálně neobsahuje pravdu, ani se s pravdou neztotožňuje, nýbrž je pouze pravdu ukazující (*dilótikes*). Určitou podobnost této teze shledává v díle raného Wittgensteina, zvláště ve slavném závěru jeho *Filosoficko-logického traktátu*, že o tom, o čem není možné mluvit (pravoslavný teolog to aplikuje na nestvořenou skutečnost), je potřeba mlčet, tedy – podle pravoslavné interpretace – zakoušet v *hesychii*. Při zkušenosti *theosis* se ruší všechna dogmata.<sup>390</sup> Nicméně přesto je potřeba rozlišovat ty jazykové formulace, které nestvořenou skutečnost vystihují správně a které nikoliv. Jsou to právě nesprávné nauky (hereze), které jsou motivací k vytvoření jazykových tvrzení, které díky duchovní zkušenosti těch, kteří je formulují, zprostředkovávají – byť nedokonalým způsobem – poznání Boha, tedy „vyslovují nevyslovitelné“.

#### 4. 1. 7. Pravda a reformační teologie

Vraťme se ale na křesťanský Západ, kde spor o pojetí pravdy sehrál svou historickou úlohu v reformačním hnutí. Je to patrné už u naší první reformace, konkrétně u Mistra Jana Husa. Jak zdůrazňují např. Amadeo Molnár nebo Jan Milič Lochman, pochopení jeho pojetí pravdy je klíčem k porozumění jak díla, tak i samotné osobnosti Jana Husa. Molnár jako doklad uvádí jeho identifikaci se slovy Johna Wicklefa: „Od počátku svého studia jsem si učinil zásadou, že kdekoliv poznám mínění správnější, ihned upustím od svého méně správného a pokorně a radostně

388 Např. řecký teolog N. Matsoukas, citovaný v: J. Zozulák, *Filozofia, teologia, jazyk*, s. 235.

389 Tamt., s. 192–193, 208, 215.

390 Stylianos G. Papadopulos. *Theologia kai glossa*, s. 45–46, 56 a *passim*. (Za odkaz děkuji J. Jánovi.)

přijmu názor, odůvodněný lépe, věda, že to, co víme, je zcela nepatrným zlomkem toho, co nevíme.“<sup>391</sup> Dále pak jeho slavná slova z *Výkladu víry*: „Protož, věrný křesťane, hledej pravdy, slyš pravdu, uč se pravdě, miluj pravdu, prav pravdu, drž pravdu, braň pravdu až do smrti; neboť pravda tě vysvobodí od hříchu, od ďábla, od smrti duše a konečně od smrti věčné, jež je odloučení věčné od milosti Boží.“<sup>392</sup> Za nimi je pojetí podstaty křesťanství jako boje za pravdu.<sup>393</sup>

Co touto pravdou rozumí, je patrné z jeho výkladu Žalmu 116, ve kterém cituje apokryfní spis Třetí Ezdráš, kde se praví o pravdě vítězíci nade vším. (4:35-38) Hus toto místo, které inspirovalo nápis na naši prezidentské standartě, interpretuje mesiánsky. Onou pravdou je Ježíš Kristus, který zjevil pramen veškeré pravdy a který má být následován. Pravda je hodnotou noetickou i morální.<sup>394</sup>

V této souvislosti se hovoří o inkarnačním pojetí pravdy. Pravda je totožná s Bohem jakožto Spasitelem. Místo pravdy není jen v myšlení, ale v životě člověka, jehož posláním je následovat Krista. To je umožněno realistickým požadavkem spatřovat pravdu nejen ve výpovědích, ale i ve věcech. „Pravda je pravou skutečností – poslední dávající smysl: eschatologický nárok na člověka. Váží víc než pragmatické úvahy, nakonec i víc než fyzické přežití. Moderněji řečeno, pravda teorie žádá praktické osvědčení, vyžaduje pravdu praxe.“<sup>395</sup> A je to Ježíš Kristus, kdo je v nejvlastnějším smyslu pravdomluvný, kdo je pravdou, která se sama dosvědčuje, osvědčuje a prověřuje. Je tak prostředníkem mezi pravdou Boží (nestvořenou) a lidskou (stvořenou). Nicméně každá pravda je vposledku Boží. Hus spolu se sv. Ambrožem Milánským tvrdí, že „každá pravda, ať ji vyslovil kdokoliv, má svůj původ v Duchu svatém“.<sup>396</sup>

Poznání pravdy (jež je vposledku osoba Ježíše Krista), které je možné jen působením Ducha svatého, je možné skrze víru ve zjevení v Písmu, skrze rozum a lidskou zkušenost. „Mimo tuto trojí pravdu nemá nic býti tvrzeno za pravdivé.“<sup>397</sup>

---

391 Cit. dle A. Molnár, *Na rozhraní věků: Cesty reformace*, s. 11. Srov. dále jeho citaci Pseudo-Chrysostoma: „Je zrádцем pravdy, kdo ji neříká svobodně tehdy, kdy se má svobodně říkat, anebo kdo ji svobodně nebrání, když je třeba ji svobodně bránit.“ Cit. dle tamt., s. 20.

392 Tamt. s. 12.

393 Tamt.

394 Tamt., srov. Ladislav Hejdánek, „O pravdě a pravdivosti,“ in *Úvahy o pravdivosti*, J. Nosek (ed.), s. 14.

395 Jan M. Lochman „K chápání pravdy u Husa,“ in *Jan hus mezi epochami, národy a konfesemi*, J. B. Lášek (ed.), s. 176.

396 Cit. dle A. Molnár, cit. dílo, s. 15.

397 Cit. dle tamt., s. 16.

Přičemž slovo Písma, lidský rozum a zkušenost, nakolik jsou pravdivé, nemohou být v kontradikci.

Pro světovou reformaci je epistemologická pozice formulována v zásadách *sola scriptura* a *solus Christus*. Jediným kritériem poznání Boha, jeho díla a lidského údělu je Bible, jejím centrem je zjevení v Ježíši Kristu, který je jedinou cestou ke spáse, jakož i jedinou cestou k poznání Boha. Podle Kalvína je sice každý člověk vybaven tím, co nazýval *sensus divinitatis*,<sup>398</sup> ale přirozená schopnost poznat Boha je v člověku ochromena pádem do hříchu.<sup>399</sup> Zda toto ochromení zcela znemožňuje člověku svými přirozenými kognitivními schopnostmi dojít k nějakému poznání Boha, je v kalvinistické tradici předmětem diskusí, nicméně je jasné, že ženevský reformátor kladl zásadní důraz na to, že je to Bůh sám, který se ze své milosti – skrze Ducha svatého – dává poznat, a člověk na toto odpovídá svou vírou. „Pro Kalvína je víra poznání toho, co Bůh praví v Písmu.“<sup>400</sup> Bůh vyjevuje něco ze své podstaty a její poznání umožňuje uchopit ji lidskými pojmy.<sup>401</sup>

Dalším předmětem interpretací a diskusí je to, jak reformátoři chápali vztah mezi Božím Slovem a Písmem. Např. John Dillenberger a Claude Welch proti modernímu fundamentalistickému výkladu zdůrazňují, že Luther a Kalvín mezi nimi principiálně rozlišovali.<sup>402</sup> Slovo a Bible byly spojeny skrze svědectví Ducha svatého,<sup>403</sup> což otevíralo prostor pro hledání Ducha mimo Písmo, a tedy k jistému subjektivismu. V opozici proti tomu se konstituovala ortodoxie identifikující Slovo a

---

398 Quendam inesse humanae mentis, et quidem naturali instinctu, divinitatis sensum, extra controversia ponimus: siquidem nequis ad ignorantiae praetextum confuguret, quandam sui numinis intelligentiam universis Deus ipse indidit, cujus memoriam assidue renovans novas subinde guttas instillat: ut quum ad unum omnes intelligant Deum esse, et suum esse opificem, suo ipsorum testimonio dam-nentur, quod non et illud coluerint, et ejus voluntati vitam suam consecrarint. [...] Nulla ergo quum ab initio mundi regio, nulla urbs, nulla denique domus fuerit quae religione carere posset; in eo tacita quaedam confessio est inscriptum omnium cordibus divinitatis sensum. Quin et idololatria, huius conceptionis amplum est documentum. *Institutio Christianae Religionis (1559)*, 1.3.1. (München: Chr. Kaiser, 1928.)

399 A. Molnár, cit. dílo, s. 303.

400 Srov. H. M. Vroom, cit. dílo, s. 248.

401 Srov. např. Alvina Plantingu, „[For Calvin the] Scripture is much better source of knowledge of God (including knowledge of his essence) than rational speculation. But Calvin didn't think for a moment that none of our positive substantial concepts applies to God; he clearly believed that God really is the creator of the heavens and the earth, that he really does love us, that he is incorporeal, wise, powerful, loving, and the like.“ *Warranted Christian Belief*, s. 47.

402 „It should be made clear, [...] that Calvin identified the Bible with the word of God only in the sense that faith in Christ attested to its authenticity. He was not a literalist or fundamentalist in the twentieth century sense.“ John Dillenberger a Claude Welch, *Protestant Christianity, Interpreted Through its Development*, s. 47–48.

403 Srov. A. Molnár, cit. dílo, s. 360.

Písmo, jak to formulovala již druhá *Helvétská konfese* (1566), podle níž jsou kanonická Písma skutečným Božím Slovem.<sup>404</sup>

Po tomto připomenutí obecných principů reformace se podíváme na konkrétní místo v díle Martina Luthera, kde se vysloveně věnuje otázce pravdy, a sice jeho *Disputaci o propozici „Slovo se stalo tělem“*. Zde otec německé reformace formuluje teze, které jsou někdy interpretovány jako přihlášení se k teorii dvojí pravdy, o níž byla řeč výše.<sup>405</sup> Výslovně zde na příkladu citovaného verše z Písma ukazuje na skutečnost, že jedna a ta samá výpověď je pravdivá v jedné disciplíně (teologii), aniž by byla pravdivá ve druhé (filosofii). Ovšem podobně jako mnozí vykladači poukazují na neadekvátnost přisuzovat teorii dvojí pravdy latinským averroistům, činí tak někteří i v případě interpretace této Lutherovy teze. V citovaném díle totiž netvrdí, že je možné, aby platil kontradiktorní opak nějakého platného tvrzení, ale spíše naopak se kontradikci snaží vyhnout. To, že výrok Písma „Slovo se stalo tělem“ není pravdivý z pohledu filosofie či filosofické teologie, neznamená jeho relativizaci, ale to, že ve filosofii je tento výrok shledán nikoliv jako mylný, nýbrž nesmyslný.<sup>406</sup> Kontradikce je možná pouze uvnitř jednoho jazykového systému, nikoliv napříč systémy různými, kde jsou tytéž výrazy jinak definovány, a vyjadřují tedy různé pojmy. Tak je tomu i v případě výrazu „člověk“. Něco jiného je pracovat s definicí člověka jako materiální substancí a něco jiného je teologické chápání Inkarnace, v níž jde o skutečnost, že „božská bytost přijímá lidskost“. Proto je i úsudek „Každý člověk je stvoření, Kristus je člověk, Kristus je tedy stvoření“ pouze zdánlivý sylogismus, jelikož ve skutečnosti obsahuje nikoliv povinné tři, nýbrž čtyři pojmy. V premise *minor* „člověk“ znamená něco jiného než v *maior*.<sup>407</sup> Podobně výpověď, že padlý člověk není schopen učinit cokoli dobrého, tedy ústřední teze pro Lutherovo učení o ospravedlnění, je podle něj pravdivá pouze v teologii, nikoliv ve filosofické etice.<sup>408</sup>

B. A. Gerrish proto navrhuje v Lutherově případě hovořit nikoliv o teorii dvojí

---

404 Jako příklad tohoto subjektivismu Dillenberger a Welch uvádějí anabaptistické skupiny, „which claimed the direct presence of God through the Spirit apart from Bible.“ Cit. dílo, s. 95.

405 Kap 4. 1. 5. a 4. 1. 7.

406 In theologia verum est, verbum esse carnem factum, in philosophia simpliciter impossibile et absurdum. Teze č. 2. „Die Disputation de sententia: Verbum caro factum est.“ In *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe*, 39. Band. s. 3.

407 Argumentum 4. Omnis homo est creatura. Christus est homo. Ergo Christus est creatura. R. Est argumentum sophisticum. [...] Nego minorem, quia homo est aequivocum et quator termini. Aliter in maiore, aliter in minore sumitur. In maiorem significat hominem physicum, in minore alium et divinum et incarnatum Deum. Tamt. s. 10–11.

408 B. A. Gerrish, „Luther, Martin,“ in *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Donald Borchert, s. 616.

pravdy, nýbrž o „teorii mnohonásobného významu“<sup>409</sup> či „teorii mnohonásobného diskursu“,<sup>410</sup> která není nepodobná teoriím moderní filosofie jazyka.<sup>411</sup> Šlo mu o to ukázat, že *in diversis professionibus* se uplatňují jiná pravidla argumentace a jiná definice termínů, tedy jiný diskurs. Díky této principiální odlišnosti nemohou být teologie a filosofie ve vzájemné kontradikci. Lutherovi šlo o uhájení autonomie teologie proti nadvládě metod filosofie, „protože Bůh není subjektem rozumu a sylogismu, ale Božího slova a víry“.<sup>412</sup>

#### 4. 1. 8. *Via negativa*

Toto stručné shrnutí tradičních epistemologických pozic by bylo neúplné, kdyby nebyla připomenuta tradice negativní teologie, tedy taková cesta poznání Boha, která spočívá nikoliv v kladení pozitivních výpovědí, nýbrž naopak v upírání Bohu vlastností, které mu nepříslušejí. Víme už, že negativní neboli apofatická teologie je významnou součástí pravoslavné tradice, v níž je kladen důraz na nedostatečnost veškerých jazykových výpovědí o nestvořené skutečnosti. Ruský teolog Vladimír Losskij vystihuje podstatu této metody tak, že

„nemůžeme myslet Boha v Něm samém, v jeho jsoucnosti (esenci), v jeho skrytém tajemství. Pokusy myslet Boha v Něm samém nás vždy přivedou k mlčení, protože ani myšlenka, ani verbální vyjádření nemůže uzavřít do pojmů to, co je nekonečné. Pojmy totiž definují a současně omezují. Proto řečtí Otcové ve svých snahách o poznání Boha zvolili cestu negací. Negativní, čili apofatická cesta se snaží Boha poznat nikoliv v tom, co Bůh je (tj. nikoliv v souladu s naší hmotnou zkušeností), nýbrž v tom, co On není. Tato cesta probíhá postupným negováním. [...] Nejdřív se odstraní vše stvořené, hmotné, a to i kosmická sláva hvězdného nebe, dokonce i světlo nebe andělského, které lze rozumově pochopit. Potom se vylučují vlastnosti nejvyšší: dobro, láska, moudrost. Posléze se vylučuje bytí samo. Bůh není nic z toho. Jeho vlastní přirozenost je nepoznatelná. On »není« ničím, co je. Avšak — a v tom tkví paradox křesťanství — On je ten Bůh, jemuž já říkám »Ty«.“<sup>413</sup>

Rozdělení teologie na pozitivní (katafatickou, afirmativní) a negativní (apofatickou) má svůj původ u Dionýsia Areopagity, který významným způsobem

---

409 Tamt.

410 „Theory of multiple discourse“. Týž, *The Old Protestantism and the New*, s. 172.

411 „Whether correct or not, this argument bears a close resemblance to ideas that played an important role in twentieth century linguistic philosophy, and is therefore not likely to be dismissed as obscurantism or anti-intellectualism. Unfortunately, Luther's argument is not developed with adequate precision, either in this *Disputation* or elsewhere.“ B. A. Gerrish, „Luther, Martin,“ in *Encyclopedia of Philosophy*, s. 616.

412 *Deus non sit subiectus rationi et syllogismis, sed verbo Dei et fidei.* „Die Disputation de sententia: Verbum caro factum est.“ In *D. Martin Luthers Werke*, 39. Band. s. 8.

413 V. Lossky, *Dogmatická teologie*, s. 17.

ovlivnil i křesťanský Západ. Od Dionýsia přebírají dělení i scholastici včetně Tomáše Akvinského, který hovoří o (1) *via affirmationis*, (2) *via negationis* a nakonec o (3) *via supereminetiae*, nadvýsostné cestě, v níž se dvě předcházející cesty setkávají a povznášejí poznání výše. *Doctor angelicus* to uvádí na příkladu predikátu „moudrý“, který je v prvním případě Bohu připisovaný, ve druhém se mu upírá, protože v něm není moudrost tak, jak tuto vlastnost připisujeme něčemu či někomu ve světě. Těm, kdo krácejí po nadvýsostné cestě, hovoří o Bohu jako o nadmoudrém (*supersapiens*), tedy s vědomím toho, že pojem moudrosti připisovaný Bohu převyšuje veškerou moudrost, jak ji známe ze světa.<sup>414</sup>

Nicméně Tomáš Akvinský hájí možnost pravdivých pozitivních, byť nutně omezených<sup>415</sup> výpovědí o Bohu na základě principu analogie mezi Stvořitelem a stvořenou skutečností. Popírá názor o naprosté nepodobnosti mezi nimi, protože by z něj vyplývalo, že mezi Bohem a světem není žádný vztah a že není možné jak poznání Boha ze strany člověka, tak ani naopak poznání světa ze strany Boha.<sup>416</sup>

*Via negativa* nachází své uplatnění především v teologické reflexi mystické zkušenosti. U mnohých mystických teologů – zvláště u Mistra Eckharta či Jana od Kříže – nalézáme pojmenování Boha jako Nic. Německý mystik Eckhart vykládá Pavlovu zkušenost na cestě do Damašku, apoštol „vstal ze země, otevřel oči, ale nic neviděl“, (Sk 9:8) slovy:

„Neviděl nic: to byl Bůh. Bůh je nic. [...] Kdo vidí něco a něco poznává, to není Bůh.

---

414 [S]ecundum doctrinam Dionysii, tripliciter ista de Deo dicuntur. Primo quidem affirmative, ut dicamus, Deus est sapiens; quod quidem de eo oportet dicere propter hoc quod est in eo similitudo sapientiae ab ipso fluentis: quia tamen non est in Deo sapientia qualem nos intelligimus et nominamus, potest vere negari, ut dicatur, Deus non est sapiens. Rursum quia sapientia non negatur de Deo quia ipse deficiat a sapientia, sed quia supereminetius est in ipso quam dicatur aut intelligatur, ideo oportet dicere quod Deus sit supersapiens. Et sic per istum triplicem modum loquendi secundum quem dicitur Deus sapiens, perfecte Dionysius dat intelligere qualiter ista Deo attribuantur. *Questiones disputatae de potentia* 7,5 [60188]. Srov. David Peroutka, „Negativní teologie,“ *Teologické texty*, 2005, č. 5, s. 209–211.

415 Sic igitur potest nominari (scilicet Deus) a nobis ex creaturis, non tamen ita, quod nomen significans ipsum exprimat divinam essentiam secundum quod est. *STh* 1,13,1; cit. dle Roman Cardal, *Bůh ve světle filosofie* (Praha: Krystal, 2001), s. 134, který dodává: „Neznamená to [...], že mými výpověďmi zcela postihuji a vyjadřuji vše, co o daném tématu vyjádřit lze. Například když pravdivě vypovídám o slavnosti, které jsem se zúčastnil, moje slova znamenají [significant] ve vztahu k popisované události. Nevystihují (nevyjadřují) však nepopsatelnou atmosféru, do níž byla celá slavnost zahalena. Něco podobného se děje i při výpovědích o Bohu.“ *Tamt.*, s. 134–135.

416 [N]ec tamen potest dici quod omnino aequivoce praedicetur quidquid de Deo et creaturis dicitur, quia nisi esset aliqua convenientia creaturae ad Deum secundum rem, sua essentia non esset creaturarum similitudo; et ita cognoscendo suam essentiam non cognosceret creaturas. Similiter etiam nec nos ex rebus creatis in cognitionem Dei pervenire possemus; nec nominum quae creaturis aptantur, unum magis de eo dicendum esset quam aliud; quia in aequivocis non differt quodcumque nomen imponatur, ex quo nulla rei convenientia attenditur. *De veritate* 2,11 [52084]; cit. dle *tamt.*, s. 128.

Proto Nic, že není to, ani ono. Kdo říká, že Bůh je zde nebo tam, nevěřte mu. To světlo, které Bůh jest, svítí v temnotě. Bůh je právě světlo: kdo je chce uvidět, musí být slepý a musí se zbavit každého „něco“.<sup>417</sup>

Je to také Eckhart, kdo provokoval takovým tvrzením, že „pravda je něco tak vznešeného, že pokud by mohl být Bůh od ní oddělený, držel bych se raději pravdy a Boha bych opustil“.<sup>418</sup>

#### 4. 2. Nárok na pravdu v kontextu vztahu k jiným náboženstvím

Mnozí autoři přirovnávají prostředí, ve kterém žili a šířili své nové náboženství raní křesťané, k současné kultuře včetně jejího náboženského pluralismu. Např. nynější papež Benedikt XVI. ještě jako Josef kardinál Ratzinger napsal, že současný relativismus je pouhým návratem k teorii náboženství pozdního starověku.<sup>419</sup> Připomíná v této souvislosti dialog *Octavius* od Minuncia Felixe. Pohanský účastník rozhovoru říká, že vše v lidské existenci je nejisté, že není možné dojít k pravdivému poznání, a je proto třeba držet se starých náboženských tradic. O křesťanech ironicky hovoří jako o *antistites veritatis*, tedy mistrech pravdy. Jako klasický příklad starověkého náboženského pluralismu Ratzinger uvádí slova Symmachova ze 4. stol.: K tomuto velkému tajemství nevede jen jedna cesta.<sup>420</sup> Dále pak příklad Juliána Apostaty, kterému na křesťanství i židovství vadila právě jejich výlučnost.<sup>421</sup>

Nyní naši pozornost obrátíme právě k tomu, jak byl v tradici křesťanské teologie formulován vztah k jiným náboženstvím. Tradiční křesťanský postoj výlučnosti není samozřejmě primárně odpovědí na jiná náboženství, ale na zjevení jediného Boha v jeho jediném Synu, které tak má univerzální platnost. Slova „Já jsem cesta, pravda a život, nikdo nepřichází k Otci než skrze mne“ nejsou polemikou s jinými náboženstvími, ale formulací soteriologického principu. Je jen jedna cesta ke spáse a poznání této cesty je pro ni nezbytné. Ovšem důsledky pro jiná náboženství z toho jistě vyplývají. „Nevyhnutelným důsledkem takového výlučného pohledu na Boží zjevení bylo odmítnutí alternativních náboženských praktik a věr jako

---

417 „Výbor ze spisů Mistra Eckharta,“ in *Mistr Eckhart a středověká mystika*, J. Sokol (ed.), s. 228.

418 Cituje W. Christian, *Meaning and Truth in Religion*, s. 111.

419 Joseph Ratzinger, *Truth and Tolerance: Christian Belief and World Religions*, s. 74 (pozn. 6); srov. H. Netland, *Dissonant Voices*, s. 11.

420 *Uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum*.

421 J. Ratzinger, tamt.



modlářských. Raná církev proto zachovávala k náboženským praktikám a představám helénského pohanství konzistentní kritický postoj.<sup>422</sup>

Tento postoj však nebyl jednolitý, a je tedy nutné v něm rozlišovat. Především je třeba rozlišovat mezi vztahem k pohanským náboženským kultům a k pohanské filosofii. Křesťané reflektující vztah k okolní kultuře, tedy především apologeté, chápali víru v Krista nikoliv jako alternativu k jiným náboženským kultům, nýbrž jako alternativu právě k řecké filosofii.<sup>423</sup> Z toho pak vyplýval konfrontační postoj reprezentovaný Tertullianem a jeho slavnými větami „*Credo quia absurdum est*“<sup>424</sup> a „*Quid ergo Athenis et Hierosolymis?*“<sup>425</sup> nebo naopak vstřícný přístup zastupovaný sv. Justinem Filosofem či Klementem Alexandrijským, kteří křesťanství chápali ne jako antitezi k řecké filosofii, ale jako její naplnění. Klement mezi filosofy, u kterých je možné nalézt „zrnka pravdy“ (*spermatatés elétheias*), řadí i indické bráhmany, a to v návaznosti na Platóna, který v *Symposiu* vychvaluje barbary za jejich úctu k mudrcům a zákonodárcům, která se projevuje v tom, že je uctívají jako bohy. „Zdá se mi,“ píše Klement, že „všichni bráhmanové [...] pochopili, jak velkého dobrodiní se jim prostřednictvím těchto moudrých lidí dostalo, začali je mít v úctě a veřejně pěstovat filosofii.“<sup>426</sup> Přičemž o filosofii říká, že „zahrnuje hledání pravdy a přirozené povahy věcí, a je to ta pravda, o níž sám Pán řekl: ‚Já jsem pravda.‘“<sup>427</sup> A o něco dříve čteme slova, která by vytržena ze svého kontextu mohla být interpretována téměř pluralisticky v moderním smyslu: „Cesta k pravdě je pouze jedna, ale je jako nevysychající řeka, do které se vlévají prameny z různých stran. [...] Každé pokolení dostalo něco, co bylo pro ně v ten čas prospěšné.“<sup>428</sup>

Nicméně ať už je vůči filosofii postoj kladný či záporný, vůči pohanským kultům je nesmiřitelně nepřátelský. Odmítání účasti na pohanském kultu bylo příčinou napětí mezi společnostmi a státem na jedné straně a křesťany na straně druhé. Raní „[o]tcové jsou obecně vzato více či méně otevření myšlenky univerzální dostupnosti

---

422 „The inevitable result of such an exclusive view of God’s revelation and salvation was to reject alternative religious practices and beliefs as idolatrous. Thus the early church held a consistently critical posture toward the religious practices and beliefs of Hellenistic paganism.“ H. Netland, cit. dílo, s. 11.

423 Srov. J. Ratzinger, cit. dílo, s. 169.

424 *De carne Christi* 5.

425 *De praescriptione haereticorum*, 7, 9

426 *Strom.*, I, 68, 1. (Cit. dle: Klémens Alexandrijský, *Strómata I*, Praha: OIKOUMENH, 2004, s. 323).

427 *Strom.*, I, 32, 4. (cit. dle tamt., s. 247).

428 *Strom.*, I, 29, 1a 9 (cit. dle tamt., s. 235).

Boží pravdy (...), ovšem tato jejich místy až překvapující otevřenost se týká především hledání pravdy ve filosofii, nikoliv v náboženství v užším slova smyslu.<sup>429</sup> Na to nazírali vždy více nebo méně negativně. Bohové byli v mírnějším případě chápáni jako nicky, častěji jako démoni. Obojí má svůj biblický podklad: Např. v 1. listě Korintským nalezneme jak tvrzení, že „modly ani bohové tohoto světa nic nejsou“ (8:4), tak i takové, že když pohané obětují modlám, „obětují démonům“ (10:20).

Ve vztahu k jiným náboženstvím ve všech dobách, i v kontextu dnešního pluralismu, je třeba rozlišovat diskusi o pravdě v jiných náboženstvích a diskusi o možnosti spásy mimo křesťanství (resp. jednu pravou církev). Klasickou formulí té druhé diskuse, která je různě interpretována a v moderní době mnohými teology výslovně odmítána, je Cypriánův výrok *nulla salus extra ecclesiam*.<sup>430</sup> Tento výrok byl vysloven v kontextu ortodoxie a hereze *uvnitř* křesťanství, nikoliv jako polemika s jinými náboženstvími.<sup>431</sup> Nicméně hrál svou roli i v příležitostných diskusích o spáse mimo křesťanství v rané či pozdější době.

Tradici cypriánského pojetí církve jako *sine qua non* podmínky pro spásu stvrzuje roku 1215 IV. lateránský koncil ve formulaci: *Salus extra ecclesiam non est*. Radikální interpretaci této zásady nalezneme u papeže Bonifáce VIII., v jeho *Unam Sanctam* z roku 1302: „Každá lidská bytost musí být v zájmu své spásy podřízena papeži v Římě.“ Jde ale opět o vyjasnění pozic uvnitř křesťanstva, tentokrát pozic politických. Bonifácova pozice nevychází z konfrontace s nároky jiných náboženství, ale s politickými nároky Filipa Sličného. Papež ve své bule zdůrazňuje nadřazenost církevní moci nad světskou právě proto, že existuje pouze jedna církev a mimo ni není možná spása. Nástupcům sv. Petra náleží nejen meč duchovní, ale i světský, který pouze propůjčuje knížatům. Větu potvrdil V. lateránský koncil (1512 – 1517). Mezi tím byla na koncilu ve Florencii (1442) výslovně vztažena Cypriánova věta i na nekřesťany: Nikdo nemůže být spasený, není-li v lůně katolické církve, bez ohledu na to, jak ctnostný žije život.

Na druhé straně Tridentýský koncil, nyní už v kontextu polemiky

---

429 P. Hošek, *Na cestě...*, s. 39.

430 *Ad Iubaianum*, 73,21.

431 Podobně jako třeba Athanasiovo credo: *Quicumque vult salvus esse, ante omnia opus est, ut teneat catholicam fidem, quam nisi quisque integram inviolatamque servaverit, absque dubio in aeternum peribit.*

s protestantskou teorií partikulární spásy, učí o *votum ecclesiae* a *votum baptismae*. (DS 1524) Touha po církvi může být i implicitní: Kdo je v zajetí nepřekonatelné neznalosti (*ignorantia invincibilis*) pravého náboženství, ale žije v dokonalé lásce a v nadpřirozené víře, má implicitní touhu po církvi a tím možnost spásy. (DS 3870, 3872) Dále bylo proti nauce Quesnelově v roce 1713 odmítnuto učení, že mimo církev není žádná milost. (DS 2429) Quesnel, zakladatel „druhého jansenismu“,<sup>432</sup> učil, že mimo církev není žádné dobré jednání. K této tradici patří i odsouzení (roku 1949) a později exkomunikace (1953) amerického jezuita Leonarda Feeneyho, který hlásal přesvědčení o naprosté nemožnosti spásy mimo viditelnou římskokatolickou církev a popíral učení o křtu touhy.<sup>433</sup> (DS 3866 – 72)

Tradiční dogmatický pohled římskokatolické církve na možnost spásy mimo ni shrnuje Pius IX. v *Singulari quadam*, kde je řečeno, že na jedné straně musí být drženo učení, že mimo katolickou církev není spásy. Církev je archou spásy a nikdo, kdo do ní nevstoupí, nebude spasený. Ale na druhé straně také platí, že kdo je v nepřekonatelné nevědomosti o pravém náboženství, není v očích Boha viděn jako viník.

Protestantismus byl se svým odmítáním přirozené teologie také původně mnohem striktnější v negativním pojetí mimokřesťanských náboženství. Luthera přivedl jeho velmi radikální pohled na lidský pád do hříchu k silně negativnímu pohledu na jiná náboženství.<sup>434</sup> V jeho *Velkém katechismu* stojí, že kde není hlášáno (pravé) Evangelium, není možná spása. (2.3)<sup>435</sup> Výslovně má na mysli pohany, židy, muslimy („Turky“) a falešné křesťany. Kalvínovy formulace jsou ovšem ještě tvrdší. V kontextu jeho nauky o predestinaci je spása nevěřících nemožná bez ohledu na vlastní nezavinění této nevěry.<sup>436</sup> Změna přichází až s osvícenstvím a teologickým liberalismem, který připraví cestu k otevřenějšímu pohledu včetně teologického náboženského pluralismu.

V tradici pravoslaví nemůžeme vztah k jiným náboženstvím vyčíst z žádného oficiálního dokumentu či konfese. Formulování vztahu k jiným náboženstvím je ve stínu vztahu k neortodoxnímu křesťanství. V praxi je zapovězena účast na kultu jiných

---

432 Georg Kraus, „Teologické bludy o milosti,“ in *Slovník katolické dogmatiky*, W. Beinert (ed.), s. 383.

433 Viz kap. 6. 1. 4. 2.

434 T. Fornberg, cit. dílo, s. 34, srv. s. 91-2.

435 Cit. dle P. Hošek, *Na cestě...*, s. 53.

436 Tamt., s. 55.

církvi i jiných náboženství. Ve stále platné sbírce kanonického práva, sestavené z pravidel ekumenických i lokálních sněmů 1. tisíciletí, např. čteme: „Donese-li někdo z věřících olej do pohanské modlitebny nebo do židovské synagogy v době jejich svátků, nebo rozsvítí-li svíci, budiž vyloučen s církevního obecenství.“<sup>437</sup> Nebo: „Vejde-li duchovní nebo laik do synagogy židovské nebo kacířské, aby se modlil: budiž zbaven duchovní hodnosti a laik vyloučen ze svatého přijímání.“<sup>438</sup>

Ojediněle je tematizován vztah k judaismu či islámu, byť ani zde nejde vždy o vztah ke zcela jiným náboženstvím. Např. sv. Jan Damašský velmi kriticky posuzuje islám, ovšem spíše jako křesťanskou herezi než jiné náboženství.<sup>439</sup> Další svědectví o negativním hodnocení islámu, nyní už spíše jako jiného náboženství, pochází z 12. století. Tehdy se byzantský císař Manuel Komnenos z politických důvodů<sup>440</sup> ohradil proti formulí, kterou pronášeli konvertité z islámu na křesťanství. V ní pronášely *anathemu* „božstvu, o němž kázal Mohamed“. Císař vydal dekret, jímž toto znění zakázal. Formule měla být namířena na Mohameda, nikoliv na Boha, kterého hlásal, protože jde o téhož Boha, kterého uctívají křesťané. Duchovenstvo v čele s patriarchou Theodosiem se tomuto bránilo s tím, že muslimové nemají téhož Boha jako křesťané.<sup>441</sup>

Pravoslavní však výlučnost křesťanství formulovalo mnohem více v rovině epistemologické než soteriologické v tom smyslu, že by učilo o nemožnosti spásy nepokřtěných. I když by bylo možné i v pravoslavné tradici nalézt restriktivistický výklad principu *nulla salus*, žádné závazné učení ani *consensus patrum* v tomto smyslu neexistoval.<sup>442</sup> Tradiční výklad shrnuje např. řecký teolog Jan Romanides:

---

437 *Pravidla svatých apoštolů*, 71 (cit. dle *Pravidla všeobecných a místních sněmů i sv. otců pravoslavné církve*, Praha, ÚN Pravoslavné církve v Československu, 1955, s. 15).

438 *Pravidla svatých apoštolů*, 65 (cit. dle tamt., s. 14).

439 Byť se někdy uvádí, že sv. Jan Damašský ve srovnání se středověkým západním pohledem chápal islám jako svébytné nové náboženství (např. Luboš Kropáček, *Duchovní cesty islámu*, s. 239), je z jeho textu zřejmé, že islám chápe jako herezi. Doslova hovoří o „herezi ismaelitů“, která má svůj původ mimo jiné v konverzaci „falešného proroka“ Mohameda s nějakým ariánským mnichem, aby poté „vymyslel svou vlastní herezi“. Cit dle anglického překladu *Fount of Knowledge*, part two *Heresies in Epitome: How They Began and Whence They Drew Their Origin* publikované jako „St. John of Damascus's Critique of Islam“ na stránkách Orthodox Christian Information Center [cit. 21. 4. 2006], dostupné z URL: [http://www.orthodoxinfo.com/general/stjohn\\_islam.aspx](http://www.orthodoxinfo.com/general/stjohn_islam.aspx). Srov. Ahmad Haydar, *Mittelalterliche Vorstellungen von dem Propheten der Sarazenen*, s. 45.

440 Manuel Komnenos (1143 – 1180) „patřil k těm byzantským panovníkům, kteří byli ochotni slevit z přísných ortodoxních zásad ve prospěch politického úspěchu. Uvádí se o něm, že byl nábožensky vlažný, spíše tolerantní jak k islámu, tak k latinské církevní unii.“ Bohumila Zastěrová a kol., *Dějiny Byzance*, s. 256.

441 Srov. např. Ahmad Haydar, cit. dílo, s. 56.

442 Srov. např. John Garvey, *Seeds of the Word: Orthodox Thinking on other Religions*, s. 79–98.

„Mimo církve není spásy“, to je třeba chápat v kontextu přesvědčení, že Kristus nabízí milost spásy všem lidem. Pokud dojde spásy někdo, kdo je mimo viditelnou církev, děje se tak skrze Krista a jeho církev navzdory jeho příslušnosti ke společenství, které samo není prostředkem ke spáse.<sup>443</sup>

#### 4. 3. Dílčí závěr

V křesťanském pojetí pravdy se setkává tradice hebrejské víry a řecké filosofie. O pravdě se v křesťanském diskursu hovoří jak ve smyslu pravdy živé a osobní, tak ve smyslu pravdy výpovědi, jejímž kritériem je ovšem také Bůh. Víme, že nárok na pravdu tak, jak zde tento pojem používáme, nalezneme v každém náboženství. Křesťanství si však tradičně nárokuje pravdivost i pro taková tvrzení jako „Ježíš je jediný Boží Syn“, „Nikdo nepřichází k Otci než skrze Syna“ či „Mimo církve není spásy“. I když tyto výroky nebyly přímo formulovány v konfrontaci s jinými náboženstvími, důsledek pro nazírání na ně z nich vyplývá a je motivací jak k misijnímu úsilí ve vztahu navenek, tak k boji proti herezím uvnitř křesťanství.

Nárok na výlučnost cesty ke spáse i k poznání zjevené pravdy o ní patří v tomto smyslu tradičně ke křesťanskému sebepojetí, byť výklad takovýchto výpovědí byl – a to i napříč denominacemi – vždy do jisté míry rozmanitý, připouštějící jak zcela restriktivistický postoj, tak i postoj více otevřený možnosti spásy mimo hranice církve či výslovné vyznávání Ježíše jako Spasitele.

Po tomto připomenutí pojetí pravdy a vztahu k jiným náboženstvím v křesťanských tradicích se můžeme konečně zaměřit na náš hlavní předmět, na diskusi o místě nároku na pravdu křesťanství v odpovědi na výzvu náboženského pluralismu.

---

443 „Outside the Church, there is no salvation. Christ offers the saving grace to all human beings. When one is saved outside the visible church, this means that Christ himself saves him. Even if such a person happens to be a heterodox members, he is still saved because of Christ and not by the ‚splinter group‘, to which he belongs.“ John Romanides, *Epitomos Orthodoxos Pateriki Dogmatiki - An Outline of Orthodox Patristic Dogmatics*, s. 79-81.

## 5. Ekam sat vipra bahudā vadanti: Nárok na pravdu v diskusi o pluralistické teologii

V září roku 2003 se na Birminghamské univerzitě v Anglii konala konference nazvaná „Pluralistický model: Mnohonáboženská zkoumání“. Zúčastnily se jí téměř čtyři desítky teologů z celého světa, kteří diskutovali o výzvě náboženského pluralismu. Účastníky spojoval přístup, který sami nazývají pluralistickou teologií. Mezi organizátory patřili i nejvýznamnější reprezentanti tohoto modelu vztahu křesťanství k jiným náboženstvím: John Hick a Paul F. Knitter. Účastníci konference vydali společné prohlášení nazvané „Pluralistický model náboženství: Klíčové principy“, v němž stručně a výstižně shrnují hlavní teze této teologické pozice:

- (1) Dialog a setkávání různých náboženství má být způsobem, kterým se náboženství budou k sobě navzájem vztahovat. Prvořadou potřebou náboženství je, aby překonala vzájemné rozpory.
- (2) Dialog by se měl věnovat naléhavým problémům dnešního světa včetně války, násilí, chudoby, ničení životního prostředí, genderová nespravedlnost či porušování lidských práv.
- (3) Nároky na absolutní pravdu mohou být snadno využity k rozněcování náboženské nenávisti a násilí.
- (4) Náboženství světa potvrzují poslední skutečnost/pravdu, která je uchopována různými způsoby.
- (5) Protože poslední skutečnost/pravda je mimo rámec úplného lidského pochopení, nalezla různá vyjádření v rozmanitých podobách světových náboženství.
- (6) Velká světová náboženství s jejich odlišnostmi v doktrínách a praxi představují autentické cesty k nejvyššímu dobru.
- (7) Světová náboženství sdílí mnoho podstatných hodnot, jakými jsou láska, soucit, rovnost, čestnost a ideál jednání s druhými tak, jak si člověk přeje, aby druzí jednali s ním.
- (8) Všichni lidé mají svobodu svědomí a právo vybrat si vlastní víru.
- (9) Zatímco vzájemné svědectví podporuje vzájemný respekt, proselytismus znehodnocuje víru druhého.<sup>444</sup>

---

444 „1. Interreligious Dialogue and engagement should be the way for religions to relate to one another. A paramount need is for religions to heal antagonisms among themselves. 2. The dialogue should engage the pressing problems of the world today, including war, violence, poverty, environmental devastation, gender injustice and violation of human rights. 3. Absolute truth claims can easily be exploited to incite religious hatred and violence. 4. The religions of the world affirm ultimate reality/truth which is conceptualized in different ways. 5. While ultimate reality/truth is beyond the scope of complete human understanding, it has found expression in diverse ways in the world's religions. 6. The great world religions with their diverse teachings and practices constitute authentic paths to the supreme good. 7. The world's religions share many essential values, such as love, compassion, equality, honesty, and the ideal of treating others as one wishes to be treated oneself. 8. All

Již na základě tohoto prohlášení lze konstatovat, že stoupenci této pozice reprezentují teologii podporující angažovanou účast na náboženské pluralitě na principu legitimní plurality. Křesťanská pluralistická teologie je odpovědí na výzvu náboženského pluralismu, která se radikálním způsobem vyrovnává s tradičním pojetím pravdy ve vztahu k jiným náboženstvím. Pluralisté se výslovně vymezují proti jiným modelům vztahu k jiným vírám: inkluzivismu a exkluzivismu.<sup>445</sup> O obsahu a rozsahu těchto pojmů platí totéž, co bylo řečeno o možnosti definovat pluralismus.<sup>446</sup> Nemáme kritérium pro posouzení, kdo je a kdo není exkluzivista či inkluzivista, pouze můžeme sledovat, kdo je takto označován a kdo se takto označuje sám. Platí přitom, že k tomuto označování dochází až v kontextu vyrovnávání se s výzvou náboženského pluralismu. Pojmy nabývají jako sebeoznačení či označení oponentů na významu až v diskusi mezi stoupenci teologického pluralismu a jeho teologických oponentů. A právě tuto diskusi si nyní stručně představíme s ohledem na pojetí pravdy a nároku na ni.

### 5. 1. Klasický teologický pluralismus

Výše citované prohlášení můžeme přijmout jako postoj reprezentující klasickou podobu teologického náboženského pluralismu, jenž svůj program představil ve sborníku *Mýtus o křesťanské jedinečnosti*.<sup>447</sup> Zde se setkali nejvýznamnější představitelé tohoto teologického směřování a formulovali základní teze svého přístupu. Sborník vyšel již před více než dvaceti lety, ale pořád patří k hlavním citovaným a překládaným dílům teologického pluralismu, o čemž svědčí i nedávná publikace jednoho z příspěvků v češtině. Konkrétně šlo hned o první článek sborníku „Rozmanitost náboženství, historický přístup a křesťanská teologie“, jehož autorem je Gordon D. Kaufman.<sup>448</sup> Editory sborníku jsou oba zmínění organizátoři

---

persons have freedom of conscience and the right to choose their own faith. 9. While mutual witnessing promotes mutual respect, proselytizing devalues the faith of the other.“ Text „The Pluralist Model of Religion: Key Principles“ dostupný ze stránek konference *The Pluralist Model: A Multi-religious Exploration*, [cit. 21. 3. 2008], URL: <http://www.metareligion.org/model.htm>.

445 Viz např. Hickovu definici náboženského pluralismu citovanou v kap. 1. 2.

446 Viz kap. 1. 5.

447 John Hick a Paul F. Knitter (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions* (Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1987).

448 *Teologie & Společnost*, 2006, roč. 4, č. 4., s. 9–15. (Jde ovšem spíše o volné převyprávění než

konference na Birminghamské univerzitě, J. Hick a P. F. Knitter.<sup>449</sup>

Téma pravdivostního nároku v kontextu náboženské plurality patří v pluralistické teologii k jednomu z nejčastěji rozebíraných témat. J. Hick editoval v roce 1974 sborník *Pravda a dialog ve světových náboženstvích: Konfliktní nároky na pravdu*.<sup>450</sup> Věnují se mu i jednotliví přispěvatelé *Mýtu o křesťanské jedinečnosti*. Např. výchozími problémy zmiňovaného článku G. D. Kaufmana, mennonitského duchovního a profesora teologie na *Harvard Divinity School*, jsou možnost vzájemného porozumění ve světě, pro který je typická názorová roztržičnost, a přínos křesťanství, které tradičně vystupuje s nárokem na absolutní pravdu. Jistý exkluzivismus je podle Kaufmana vlastní i jiným náboženstvím či ideologiím, protože „lidé se obvykle v životě orientují víceméně bezproblémově podle vymezených hodnot a pravd, které přejali od komunity či komunit, s nimiž jsou nejvíce spojeni“.<sup>451</sup> Náboženský nárok na pravdu je tedy podle něj sociální jev související se sociální dynamikou spíše než s poznáváním skutečnosti. Problém je v tom, že křesťané se při legitimizování svého nároku na absolutní pravdu dovolávají Boží autority.<sup>452</sup> Přitom k nároku na pravdu opřenému o Boží zjevení patří tradice upalování heretiků.<sup>453</sup>

A to je potřeba podle tohoto pluralistického teologa v zájmu záchrany lidstva před hrozbou sebezničení změnit. Tradiční teologie je už neúčinná a lpění na ní je škodlivé. Křesťanství je v globalizovaném a nábožensky pluralitním světě potřeba chápat „novým způsobem“. „Nikdo z nás – křesťan ani nekřesťan – nevládní absolutní či konečnou pravdu.“ Náboženské tradice jako nositelé výkladu světa jsou „konečné, limitované a relativní“.<sup>454</sup> V nových podmínkách je nutné si uvědomit tuto historickou

---

překlad, proto zde budeme autorovu argumentaci sledovat podle originálu.)

449 Do sborníku dále přispěli: T. F. Driver; L. Gilkey; R. Panikkar; A. Pieris, S. J.; R. R. Ruether; S. J. Samartha; W. C. Smith; M. H. Suchocki; S. Yagi.

450 John Hick (ed.), *Truth and Dialogue in Worlds Religions: Conflicting Truth-Claims*, Philadelphia: The Westminster Press, 1974.

451 „Men and women ordinarily orient themselves in life more or less unquestioningly in terms of the values and truths have inherited from the community or communities with which they are most closely associated.“ G. D. Kaufman, „Religious Diversity, Historical Consciousness, and Christian Theology,“ in *Myth of Christian...*, s. 14–15.

452 „Christian beliefs about God’s revelation, however, deepen and harden this allegiance to living tradition by giving it a seemingly divine authorization and making it a matter of religious faithfulness and obedience.“ Tamt., s. 15.

453 Tamt., s. 12.

454 „None of us – Christian or non-Christian – possesses absolute or final truth, truth adequate to orient humankind in face of the enormous problems we confront in today’s world. At best we Christians, like all others, have available to ourselves the insights and understandings of our forebears. But these were, in all cases, their own imaginative constructions, formed under the influence of their own experience and of the problems they faced in their time, and thus finite, limited, and relative.“ Tamt., s. 13.



podmíněnost údajně neměnných pravd a přestat s dogmatickým dovoláváním se autority zjevení. Pravdy křesťanského náboženství, jako pravdy kteréhokoliv jiného náboženství, mají dějinný charakter, jsou výsledky lidské kreativity, nejsou bezprostředním vyjádřením či reflexí Božího zjevení. Je potřeba si skromně přiznat fakt, že křesťanský pohled na svět je pouze jednou z možných perspektiv. Každé náboženství nabízí jen částečný, historicky podmíněný výklad světa. Trvání na exkluzivitě křesťanství je modloslužebným sebeuctíváním.<sup>455</sup>

Kaufman je přitom ovšem skeptický k projektu hledání společného „univerzálně lidského“ základu všech náboženství, skrytého za akcidentálními historicky podmíněnými rozdíly. Harvardský teolog zdůrazňuje, že od odlišností nelze k nějaké „esenciální jednotě“ abstrahovat. Každý náboženský (i sekulární) názor je partikulární, vázaný na sociokulturní kontext.<sup>456</sup>

Uvědomění křesťané se tedy mohou a musejí vzdát pocitu absolutnosti svého náboženství a reinterpretovat tradiční teologické kategorie („Bůh“, „svět“, „člověk“, „Kristus“) v kontextu výzev, které klade současný svět, a s ohledem na druhé, se kterými za něj máme odpovědnost. Budování společenství s jinými je přitom nejdůležitějším náboženským úkolem současné doby. Nezbytnost přizpůsobit se tomuto požadavku je u Kaufmana s ohledem na zachování světa dalším generacím silně zdůrazněna.

Podobně politicky naléhavě vyznívá dílo Paula Knittera. Svoji pluralistickou teologii chápe jako součást teologie osvobození. Ve své monografii *Jedna Země, mnoho náboženství: Mnohonáboženský dialog a globální odpovědnost*,<sup>457</sup> k níž předmluvu napsal Hans Küng, popisuje svoji cestu od exkluzivistické pozice redemptoristického misionáře v Asii přes inkluzivismus ovlivněný teologií Karla Rahnera až po pluralismus, k němuž jak doslova píše, konvertoval poté, co se setkal s jedním muslimem a pocítil, že je spasený a není třeba jej obracet na jinou víru.<sup>458</sup> Tuto zkušenost Knitter zobecní jako zkušenost s „náboženským Druhým“ (*religious Other*).

---

455 Tamt., s. 5.

456 „There is no such universally human position available to us; every religious (or secular) understanding and way of life we might uncover is particular one, that has grown in a particular history, makes particular claims, is accompanied by particular practices and injunctions, and hence is to be distinguished from all other particular religious and secular orientations.“ Tamt.

457 P. F. Knitter, *One Earth, Many Religions: Multifaith Dialogue and Global Responsibility*, Maryknoll, NY: Orbis Books. 1995.

458 *One Earth...*, s. 6.

Další motivací k přehodnocení původního tradičního křesťanského teologického sebepojetí bylo uvědomění si stavu světa plného sociální nespravedlnosti a vykořisťování přírody. Knitter hovoří o zkušenosti s „trpícím Druhým“ a s „trpící Zemí“. Teologie má přispívat k „ekohumánní spravedlnosti“. K tomu je nezbytné, aby byla pluralistickou a byla otevřená různým duchovním zkušenostem. Pluralistická pozice umožní dialog, který nevyklučuje, aby si zúčastněná náboženství nárokovala pravdu, ale pouze to, aby tyto pravdy byly považovány za neslučitelné s druhými. Náboženství jsou si se svými partikulárně platnými tvrzeními rovná.<sup>459</sup> V jazyce pluralistické teologie je nutné vyhnout se „absolutistickým“ výrazům „jeden a jediný“, „definitivní“, „nadřazený“, „absolutní“, „konečný“, „úplný“ apod.<sup>460</sup>

Rovnost však v Knitterově chápání neznámá stejnost. Náboženství jsou různá ve své podstatě i v duchovní zkušenosti. Tato různost je významná, nikoliv nepodstatná. Pravda není *za* jednotlivými náboženstvími, ale *v* nich. Pravda sama je rozmanitá. Dialog potom umožňuje „odkrýt Pravdu v jejím nevyčerpatelném bohatství“.<sup>461</sup> V tomto je Knitterova pluralistická teologie ve výslovném rozporu s univerzalismem moderny. Pluralismus přitakává partikularitě, různosti jakožto různosti. Na druhé straně je podle Knittera potřeba vyvarovat se postmoderního relativismu.<sup>462</sup> Rozmanitost je zásadní, ale nemůže mít poslední slovo.<sup>463</sup>

Je třeba jít po střední cestě mezi modernismem a postmodernismem.<sup>464</sup> Není tomu tak, že každý nárok na pravdu je limitovaný, relativní. Vedle významné diverzity je zde i nějaká jednota. Tato jednota neleží v teoretické rovině (ta je vždy limitovaná), ale v praktické. Co mají náboženství společné, není teoreticky nahlédnutelná podstata, ale kontext, kterým je tento svět se svým utrpením. Každé náboženství je odpovědí na otázku, jak toto utrpení překonat. Společné je tedy soteriologické zaměření každého náboženství. Proto i dialog musí být soteriocentrický, nikoliv christocentrický. Přičemž spásu definuje jako „ekohumánní blaženost“ (*eco-human well being*). P. Knitter souhlasně cituje jiného římskokatolického teologa Edwarda Schillenbeeckxe, konkrétně jeho parafrázi Cypriánova výroku *Nulla salus extra*

---

459 Tamt., s. 16.

460 Tamt., s. 29.

461 Tamt., s. 29.

462 Hovoří o „pap of relativism“. „Toward a Liberation Theology of Religions“, in *The Myth...*, s. 181.

463 Tamt., s. 74.

464 „Toward a Liberation...“, s. 183.

*mundus*.<sup>465</sup> Pro Knitterův pluralismus je zdůrazňování praxe před teorií zásadní. Pravda je vždy praktická.<sup>466</sup>

Jeho teologie je tedy motivována politicky, je reflexí neuspokojivého stavu světa. V jeho argumentaci nalezneme minimum biblických citátů či odkazů na tradiční křesťanskou teologii a učitelský úřad církve. Mezi skromně citované verše z Písma patří: „Bůh chce, aby všichni byli spasení.“ „Bůh je láska.“ „Po ovoci poznáte je.“

To ovšem neplatí o celém Knitterově díle. I Knitterovi evangelikální kritikové uznávají, že ve svém dřívějším díle *Žádné jiné jméno?*<sup>467</sup> zachází s Biblií velmi seriózně.<sup>468</sup> Zde se z pluralistických pozic věnuje christologickým otázkám a vyrovnává se s tím, že Ježíš Kristus je v Novém zákoně jednoznačně popisován jako jediná cesta ke spáse. Knitter nabízí nový způsob četby novozákonních textů, který by jim byl věrný a zároveň odpovídal současnému pluralistickému modelu. Biblická slova o Ježíši jako jediném prostředníku nemají být čtena jako výroky popisující skutečnost, ale jako vyjádření vztahu ke skutečnosti. Knitter hovoří o „jazyku lásky“. Tvrzení, že Ježíš Kristus je jediným prostředníkem mezi Bohem a člověkem, je stejné platné, jako když muž o své milované ženě řekne, že je nejkrásnější ze všech žen. Tvrzení (či spíše řečový akt v Austinově smyslu) nevystihuje objektivní skutečnost, ale to, čím je milovaná žena pro mluvčího. Ani v případě křesťanské formulace nejde o vyjádření ontologického statutu, ale o svědectví, kým je Ježíš pro vyznávající komunitu.<sup>469</sup> Vyjadřuje tedy subjektivní vztah. Tento exkluzivní jazyk lásky je pomocným prostředkem vyjádření „toho podstatného“, co tvoří jádro křesťanské zkušenosti.

Nicméně Knitter dále konstatuje, že autoři Bible a následující generace teologů tyto výroky chápali v ontologickém smyslu, tedy jako popis objektivní skutečnosti. To bylo podle něj dáno kulturním kontextem formovaným řeckou filosofií, který k otázce pravdy přistupoval s takovými pojmy, jako jsou „jedinost“, „jistota“, „neměnnost“, „normativita“ apod. Proto i zkušenost Krista jako spasitele byla uchopena těmito kategoriemi. Dnešní doba však na věc pohlíží jinak. Dnes se na skutečnost můžeme

465 Cit. dle *One Earth...*, s. 113.

466 „Truth must be lived.“ Tamt., s. 84.

467 *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, Maryknoll, NY, Orbis, 1985.

468 Např. H. Netland, *Dissonant Voices: Religious Pluralism and the Question of Truth*, s. 249.

469 “[I]n describing Jesus as ‚the only‘ Christians were not trying to elaborate a metaphysical principle but a personal relationship and a commitment that defined what it meant to belong this community.“ *No Other name?*, s. 185; cit. dle H. Netland, cit. dílo, s. 152.

dívat historicky.<sup>470</sup> Knitter hovoří o „pluralistické christologii“, která pojímá Ježíše jako skutečně božského, ale nevylučuje božský charakter, schopnost zprostředkovat člověku poznání Boha, ani jiným postavám z různých náboženských tradic. I je může křesťan uznat za syny či dcery Boží.<sup>471</sup>

Podobně argumentuje teolog a religionista<sup>472</sup> Wilfred Cantwell Smith.<sup>473</sup> Pravda v náboženství je primárně pravdou osobní. „Místo pravdy je v osobě,“ opakuje často Smith, aby tuto osobní pravdu odlišil od propoziční, jejímž místem je propozice či výrok. Toto odlišování pravdy osobní, propoziční a nakonec věčné<sup>474</sup> je potřeba chápat na pozadí Smithovy distinkce mezi vírou ve smyslu osobního postoje (*faith*) a vírou ve smyslu přitakání doktríně (*belief*). Doktrína je pravdivá, nakolik zprostředkovává osobní víru, tedy nakolik věřícího přivádí k nejvyšší Pravdě. Ta je pouze jedna, jako je jedna víra, která je tak univerzálním lidským postojem – osobní vztah k jediné Pravdě. Jednotlivá náboženství (či „kumulativní tradice“) se rozličným způsobem vztahují k této jedné skutečnosti, přičemž jsou kulturně podmíněné. Jsou to různé odpovědi na totéž oslovení, které křesťané nazývají Božím zjevením. Přitom „Bůh nezjevuje náboženství, ale sebe“.<sup>475</sup> Jeho reflexe má odlišnou podobu. Smithova komparativní religionistika je cestou ke „globální teologii“, jejíž první axiom je společně sdílené lidství, jež je vztaženo k oné nejvyšší Pravdě, kterou jako křesťan nazývá Bohem. Dějiny náboženství jsou dějinami lidské odpovědi na Boží zjevení.

Ve svém příspěvku ve sborníku *Mýtus o křesťanské jedinečnosti* Smith tvrdí, že nechápání toho, že jde o lidskou odpověď, o lidmi vytvořený konstrukt, obraz („idol“), vede k modlářství, kdy si člověk nárokuje výlučnou a konečnou pravdivost pouze pro

---

470 „Today, however, in the world of historical consciousness, coupled with a new experience of pluralism, it seems possible for Christians to feel and announce the saving truth about Jesus and his message without the requirements of classicist culture – that is without having to insist that Jesus’ truth is either exclusive or inclusive of all other truth.“ *No Other Name?*, s. 186; cit dle Netlanda, cit. dílo, s. 253.

471 Srov. *One Earth...*, s. 35.

472 Někteří religionisté ovšem všechna Smithova díla považují za teologická. Viz např. Jiří Gebelt, „Personalizace religionistiky, dialogická religionistika Wilfreda Cantwella Smitha,“ *Theologická revue*, 2004, č. 1, s. 61-73.

473 Smithovy myšlenky jsou českému čtenáři představeny v nedávno vydaném sborníku konferenčních příspěvků *Mezináboženský dialog se zřetelem k tzv. abrahámovským náboženstvím*. K. Floss, P. Hošek aj. (eds.) (Praha: Dingir, 2007).

474 Islamista Smith ukazuje, že v arabštině každému z těchto tří druhů pravdy odpovídá samostatný výraz: *sadaqua*, *sahha* a *haqq*. Wilfred C. Smith, „Human View of Truth,“ in *Truth and Dialogue in World Religions: Conflicting Truth-Claims*, J. Hick (ed., Philadelphia: The Westminster Press, 1974), s. 21–23. Srov. kap. 4. 4.

475 W. C. Smith, *Meaning and End of Religion* (New York: Macmillan Company, 1963), s. 129; „Human view ...“, s. 68.

vlastní doktrínu.<sup>476</sup> Křesťanství jako žádné jiné náboženství není tou Pravdou, není absolutní ani nemůže spasit. Není „Jím/Jí/Tím“ ani vytvořené, nýbrž je to lidský výtvor inspirovaný „Jím/Jí/Tím“, stejně jako náboženství jiná. Ale nejenom náboženství, ale třeba i Bachova *Mše B Minor*.<sup>477</sup>

Povyšovat vlastní náboženství nad jiná je podle Smithe možné pouze za cenu morálně nepřijatelné necitlivosti.<sup>478</sup>

To, že jednotlivá náboženství jsou různými odpověďmi na tutéž „Nejvyšší skutečnost“ (*the Real*), je ústředním tématem teologie Johna Hicka. John Hick ve své teologii nabízí možná nejpropracovanější teorii pravdy klasického pluralismu. Zatímco W. C. Smith skromně poukazuje na svou nekompetentnost v otázce pravdy, jelikož není filosofem,<sup>479</sup> Hick začal jako epistemolog, který se pokouší vyrovnat z námitkami logických pozitivistů proti pravdivostnímu nároku vět náboženského jazyka.<sup>480</sup> Původně se soustředil na apologii konzervativně pojatého křesťanství, postupně přešel na pluralistickou pozici.<sup>481</sup>

Jeho noetická teorie přitom zůstala víceméně nezměněna.<sup>482</sup> Základní tezí Hickovy teorie poznání je, že skutečnost je „epistemologicky ambivalentní“, poznáváme a zakoušíme ji vždy „jako něco“ (*experiencing-as*), sama o sobě není přístupná. Každé poznání, každá zkušenost se světem je už interpretovaná na základě zaujetí, a zvláště silně to platí o zkušenosti náboženské. Ve své původní snaze obhájit tradiční křesťanství za nástroj této interpretace považoval víru, která se opírá o vrozené – tedy Bohem darované – „náboženské zaujetí“ (*religious bias*). Díky tomuto

---

476 „Every positive theology, Christian or other, and each positive doctrine, is an ‚idol‘, in the best sense of the word. [...] Exclusive or final claims for one’s own doctrine, or for any, is idolatry in the pejorative sense.“ W. C. Smith, „Idolatry: In Comparative Perspective,“ in *The Myth...*, s. 61.

477 „For Christians to think that Christianity is true, or final, or salvific, is a form of idolatry. For Christians to imagine that God has constructed Christianity, or the Church [...], rather than that He/She/It has inspired us to construct it, as He/She/It has inspired Muslims to construct what the world knows as Islam [...], or inspired Bach to write the B Minor Mass.“ Tamt., s. 59.

478 „[E]xcept at the cost of insensitivity or delinquency, it is morally not possible actually to go out into the world and say to devout, intelligent, fellow human beings: ‚... we believe that we know God and we are right; you believe that you know God, and you are totally wrong.‘“ C. W. Smith: *Religious Diversity* (New York: Harper & Row, 1976), s. 14; cit dle A. Plantinga, „A Defence of Religious Exclusivism,“ in *The Analytic Theist: An Alvin Plantinga Reader*, J. F. Sennett (ed., Grand Rapids, Cambridge: William B. Eerdmans Publ., 1998), s. 192, a dle *Warranted Christian Belief*, s. 443.

479 Wilfred C. Smith, „Human View...“, s. 41.

480 *Faith and Knowledge* (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1957).

481 Vývoj Hickova myšlení shrnul (a kriticky zhodnotil) jeho žák Harold A. Netland, *Encountering Religious Pluralism: The Challenge to Christian Faith & Mission*, s. 158–180, 218–246. Dále viz např. Drien Hebblethwaite, „John Hick and the Question of Truth in Religion,“ in *God, Truth and Reality: Essays in Honour of John Hick*, A. Sharma (ed., New York: St. Martin’s, 1993), s. 124–134.

482 H. A. Netland, cit. dílo, s. 161 a 219.

daru má člověk možnost nenuceně odpovědět na Boha, tedy správně interpretovat zkušenost s ním.<sup>483</sup>

Významným mezníkem v Hickově životě a díle je počátek jeho působení na *Birmingham University* v roce 1967. Zde se setkává s výrazně pluralitním a multikulturním prostředím.<sup>484</sup> Můžeme říci, že je příkladným způsobem konfrontován s výzvou náboženského pluralismu. Hick se začal aktivně podílet na organizování společné angažovanosti lidí různého náboženství v boji proti rasovým předsudkům a spoluzakládá iniciativu *Všechny víry pro jednu rasu*.<sup>485</sup> V roce 1973 vydává publikaci *Bůh a svět náboženství*,<sup>486</sup> kterou učinil – jak se sám vyjádřil – koperníkovský obrat v teologii. Ten spočíval v nabytí přesvědčení, že křesťanství není středem, skrze nějž se vše interpretuje, nýbrž že tímto středem je samotný Bůh, přičemž křesťanství je jedním z náboženství, která „krouží“ kolem něj.

Později přechází od monoteistického pojmu Boha k obecnějšímu pojmu Nejvyšší skutečnosti (*the Real, the Ultimate*). Hick navazuje na tradici negativní teologie, kterou interpretuje v kantíánském smyslu. *The Real* chápe jako *Ding an sich*, již není možné poznat a učinit o ní pozitivní výpovědi. Každá výpověď o ní je neadekvátní.<sup>487</sup> Jednotlivá náboženství vycházejí z různých zkušeností s ní. V některých tradicích je popisována jako osoba či osoby (*personae*), v jiných jako skutečnost neosobní (*impersonae*). Všechny popisy jsou stejně legitimní, protože žádný není zcela výstižný. *The Real* není ve skutečnosti ani osobní, ani neosobní.

Náboženské výpovědi tedy nejsou pravdivé v doslovném smyslu korespondence s realitou.<sup>488</sup> Jejich pravdivost má jiný charakter – mytický. „Tvrzení či soubor tvrzení o X je mytologicky pravdivý, pokud není pravdivý doslovně, nicméně směřuje k navození vhodného postoje k X.“<sup>489</sup> V případě náboženských tvrzení je za

---

483 Víra je „an un compelled mode of ‚experiencing-as‘ - experiencing the world as a place in which we have at all times to do with the transcendent God.“ J. Hick, *Faith and Knowledge*, s. 151; dle druhého vydání z roku 1966 cituje H. A. Netland, cit. dílo, s. 164.

484 H. A. Netland, cit. dílo, s. 166.

485 *All Faiths For One Race*.

486 *God and the Universe of Faiths: Essays in the Philosophy of Religion* (New York: St. Martin's, 1973).

487 Jak ukazuje např. A. Plantinga, Hick je v míře nepoznatelnosti a nevyslovitelnosti Nejvyšší reality nejednoznačný. *Warranted Christian Belief*, s. 45–46.

488 Hick o pravdě empirického charakteru hovoří ve smyslu korespondenčního pojetí: „The literal truth or falsity of a factual assertion ... consists in its conformity or lack of conformity to fact: ‚it is raining here now‘ is literally true if and only if it is raining here now.“ J. Hick, *An Interpretation of Religion* (New Haven: Yale University Press, 1989), s. 348; cit. dle A. Plantinga, cit. dílo, s. 56.

489 „A statement or set of statements about X is mythologically true if it is not literally true but nevertheless tends to evoke an appropriate dispositional attitude to X.“ J. Hick, *An Interpretation...*,

X dosazeno *the Real*.<sup>490</sup> To Hickovi umožňuje hovořit o christologickém dogmatu jako o mýtu. Křesťanům pomáhá vstoupit do vztahu s Nejvyšší skutečností a uvědomit si její přítomnost v našem světě. Nemohou si však nárokovat, že v historickém Ježíši byla tato skutečnost přítomná větší měrou než v postavách jiných.<sup>491</sup>

## 5. 2. Kritika pluralistické teologie

Klasická pluralistická teologie tedy představuje teologii zajišťující angažovanost na náboženské pluralitě na základě principu legitimní plurality. Je takovou odpovědí na výzvu pluralismu, jež výslovně odmítá tradiční křesťanský univerzální nárok na pravdu. Křesťanskou věrouku reformuluje tak, aby nebyla v konfliktu s věroukami jiných náboženství, a to s ohledem na sociálně-politický rozměr mezináboženských konfliktů.

Teologický pluralismus se vyhranil proti „netolerantnímu exkluzivismu“ a „benevolentnímu inkluzivismu“.<sup>492</sup> Ne všichni teologové angažovaní na náboženském pluralismu (ať už na jakémkoliv principu) však toto dělení přijímají a chtějí být z různých důvodů do škatulek „pluralismus“, „inkluzivismus“ či „exkluzivismus“ vměstnání.<sup>493</sup>

Ve vztahu k jiným náboženstvím musíme přitom rozlišovat dvě roviny: soteriologickou a epistemologickou. Možnost poznání pravdy o posledních skutečnostech a možnost dosažení spásy mimo hranice církve či výslovného následování Krista jsou na jedné straně úzce spojeny, jedná se však o dvě otázky, na které mohou být různé odpovědi. Příkladem může být pozice Karla Bartha, který je často uváděn jako exemplární exkluzivista, zdůrazňující naprostou diskontinuitu mezi křesťanským poznáním Boha na základě zjevení a mezi lidskými modlářskými

---

s. 348; cit. dle tamt., s. 57.

490 „True religious myths are accordingly those that evoke in us attitudes and modes of behaviour which are appropriate to our situation *vis-à-vis* the Real.“ J. Hick, *An Interpretation...*, s. 351; cit. dle tamt.

491 „[T]o speak of God’s love becoming incarnate is to speak of men and women in whose lives God’s inspiration. [...] Incarnation in this sense has occurred and is occurring in many different ways and degrees in many different persons.“ J. Hick, „The Non-Absoluteness of Christianity,“ in *The Myth...*, s. 32.

492 J. Hick, „The Non-Absoluteness...“, s. 22.

493 V našem prostředí srov. např. Ivana Štampacha, který se z pozic aktivního účastníka mezináboženského dialogu vymezuje nejen proti exkluzivismu a inkluzivismu, ale i proti pluralismu a postpluralismu (o tzv. postpluralismu viz níže). Viz I. Štampach, „Náboženská pluralita a její (ne)zvládnutí,“ *Teologie & Společnost*, 2006, roč. 4. č. 4, s. 3–8.

představami. Na druhé straně jeho soteriologie je natolik univerzalistická, že bývá srovnávána s Hickovým pluralismem.<sup>494</sup>

Pokud byl naším orientačním bodem ve světě klasického teologického pluralismu sborník *Mýtus o křesťanské jedinečnosti*, sledování opozice proti pluralismu nám usnadní sborník, který je výslovnou kritickou odpovědí na něj: *Znovuzvážení křesťanské jedinečnosti s podtitulem Mýtus pluralistické teologie náboženství*.<sup>495</sup> Byl vydán ve stejném nakladatelství v rámci téže edice,<sup>496</sup> editované P. Knitterem. Již z toho je patrné, že nešlo o vyhlášení ideové války, ale o „dialog o dialogu“. Oba sborníky charakterizovala snaha protestantských a katolických autorů o pozitivní odpověď na výzvu náboženského pluralismu. Po seznámení s jednotlivými postoji autorů příspěvků je zřejmé, že kritika klasického pluralismu není vedena jen z pozice odmítání principu legitimní plurality. Naopak někdy je tato kritika vedena ve snaze o „skutečný pluralismus“. Většina se však bude pluralistickému modelu bránit z pozice inkluzivismu, a to ve jménu vedení „skutečného mezináboženského dialogu“.<sup>497</sup> Příkladem může být editor sborníku, katolický teolog G. D'Costa, který se v mezích oficiální pozice magisteria snaží vypracovat teologii mezináboženské modlitby.<sup>498</sup> Společně však budou pluralistům vytýkat „radikální relativismus“ a rozměňování křesťanské identity, k níž patří i nárok na jistou jedinečnost.

### **5. 2. 1. Kritika pluralistické teologie ze strany inkluzivistické teologie náboženství**

Inkluzivismus je zjevně pozice, k níž se dnes přiznává větší část křesťanských teologů, reflektující vztahy křesťanství k jiným náboženstvím. Je otázkou interní teologické diskuse, zda je inkluzivismus svébytnou pozicí kvalitativně odlišnou od exkluzivismu a pluralismu, či zda jde pouze o prostor, kde se setkávají umírnění

---

494 Viz K. Randall Schmitt, *Death and After Life in the Theologies of Karl Barth and John Hick*, Amsterdam: Radopi, 1986; srov. G. D'Costa, *The Meeting...*, s. 21 či P. Knitter, *Introducing Theologies of Religions*, s. 46–47.

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

496 „Faith meets Faith“.

497 Srov. např. Jürgen Moltmann, „Is ‚Pluralistic Theology‘ Useful for the Dialogue of World Religions?“, in *Christian Uniqueness...*, s. 149–156 (pro stručné shrnutí viz P. Hošek, *Na cestě k dialogu*, s. 135–136) nebo John Milbank, „The End of Dialogue“, tamt., s. 174–191.

498 *The Meeting...*, s. 143–171.



zastánci obou krajních pozic, kteří z nějakých důvodů nechtějí být v jednom z „extremistických“ táborů. V každém případě je sledování takovéto diskuse komplikováno již zmíněným faktem, že mnozí účastníci nechtějí patřit do žádného takto pojmenovaného tábora. Např. D'Costa se sice ve sborníku<sup>499</sup> výslovně k inkluzivismu hlásí, v pozdějších dílech však již toto označení odmítá (ve prospěch „trinitární teologie náboženství“), byť i nadále bývá jako inkluzivistka uváděn.<sup>500</sup>

Z pozice výslovně inkluzivistické téma pravdy a pravdivostního nároku rozvinul luterský teolog Wolfhart Pannenberg. Staví se proti pluralistickému modelu mezináboženských vztahů, jemuž vytyká nepřípustný relativismus, a to přesto, že jej jeho program „světové teologie“ spojuje s W. C. Smithem. Oba se totiž ve snaze přispět dialogu mezi náboženstvími rozcházejí právě v pohledu na roli reflexe konfliktních nároků na pravdu vlastního náboženství.<sup>501</sup> Smith jako další představitel klasického teologického pluralismu hovoří o Bohu či „poslední skutečnosti“ z pozice kdesi nad jednotlivými náboženskými tradicemi včetně křesťanství. Jako křesťanští teologové se vzdali univerzálního nároku na pravdu svého náboženství a nehovoří již za křesťanství, ale za jakési vyšší náboženské poznání, pro které si ovšem nárokují nadřazenost (univerzální pravdivost) nad jinými náboženstvími.<sup>502</sup>

Pannenberg se hlásí k tradici založené sv. Justinem Filosofem. Křesťan může spatřovat částečné pravdy v jiných náboženstvích. Kritériem pro to však může být pouze Boží zjevení v Kristu, ne osobní pocit či přání. Křesťan vstupující do „pravého dialogu“ nemá obsahy své víry relativizovat. Pak již není účastníkem dialogu jako křesťan. Zda je předmětem modliteb příslušníků jiných náboženství Bůh, který se zjevil křesťanům, či zda je cílem duchovního života tatáž skutečnost, k níž směřují křesťané, jsou otázky, na které může odpovědět pouze Bůh. Jde tedy o otázku, jež může být zodpověděna pouze v eschatologické finalitě.<sup>503</sup> V předeschatologické skutečnosti není možné vyvarovat se střetu pravdivostních nároků. Ty hrají roli při

---

499 „Christ, Trinity, and Religious Pluralism,” s. 16–29

500 Srov. např. P. Hošek, *Na cestě...*, s. 134. Jedná se ovšem spíše o inkluzivismus soteriologický, s ohledem na epistemologii je možné jeho pozici chápat i jako exkluzivistickou.

501 Pro srovnání Smithe a Pannenberga viz Pavel Hošek, „Towards a Dialogical ‚Global Theology‘: Wolfhart Pannenberg and Wilfred Cantwell Smith.“ In *Mezináboženský dialog se zřetelem k tzv. abrahámovským náboženstvím*. K. Floss, P. Hošek aj. (eds.), s. 29–46.

502 „In his [Hick's] case and perhaps also in the work of Wilfred Cantwell Smith or Paul Knitter, the claim to superiority seems replaced by some other way of knowing about the one God or the absolute to whom all the different ways of human religion are related.“ W. Pannenberg, „Religious Pluralism and Conflicting Truth Claims,” in *Christian Uniqueness...*, s. 97–98.

503 Tamt., s. 103–104.

každém setkání náboženství a jsou hnací silou změn v dějinách náboženství.<sup>504</sup> Mezináboženský dialog může podle Pannenbergova přinést změnu směrem k oné eschatologické finalitě, pokud v něm půjde o svobodnou a láskyplnou soutěž výkladů skutečnosti.

Zajímavý příspěvek do diskuse o teologickém pluralismu vnáší již mnohokrát jmenovaný D'Costa. Byla zmíněna jeho snaha interpretovat podle něj údajný pluralismus představitelů neovédantského myšlení či současného dalajlámy jako ve své podstatě exkluzivismus, který má své kořeny ve věrnosti vlastní náboženské tradici. Podobně za exkluzivisty v jistém slova smyslu považuje klasické pluralisty. V jejich případě však jejich pozice nevychází z věrnosti křesťanské tradici, nýbrž má své kořeny v osvícenském modernismu. Hovoří např. o „liberální netolerantnosti“ J. Hicka, který v náboženství rozlišuje ty, kteří si uvědomují mytologický – historicky či ontologicky nepravdivý – charakter náboženských tvrzení a ty, kteří se drží falešných přesvědčení.<sup>505</sup>

D'Costa kritizuje, že se pluralisté ve snaze o přiblížení „náboženským druhým“ vzdávají své identity a opouštějí tradiční výklad Písma a dogmatiku. Sám naopak ve své teologii povzbuzující křesťany v angažovanosti na poli mezináboženského dialogu včetně mezináboženské modlitby vychází od trojičního dogmatu jako základu reflexe náboženské mnohosti.

### **5. 2. 2. Kritika pluralistické teologie ze strany tzv. radikálního pluralismu**

Sledování diskuse o teologickém pluralismu podle schématu pluralismus-inkluzivismus-pluralismus je komplikováno i tím, že kritika „falešného“ klasického pluralismu je někdy vedena ve jménu pluralismu pravého. Ti, kteří pozvedají svůj hlas v tomto smyslu, se sami označují jako radikální pluralisté či postpluralisté, někdy také paralelisté.<sup>506</sup> Jak píše Pavel Hošek, který tuto pozici v českém teologickém prostředí představil ve své knize *Na cestě k dialogu*, jedná se o „návrat ke klíčovým důrazům

---

504 Tamt. s. 102–103.

505 G. D'Costa, *The Meeting...*, s. 27. Srov. Reakci J. Hicka: “The possibility of religious pluralism: a reply to Gavin D'Costa,” *Religious Studies*, June 1997, vol.33, no.2, s. 161–166.

506 Tak M. Barnes, *Christian Identity and Religious Pluralism* (Nashville: Abingdon Press, 1992); cit. dle P. Hošek, *Na cestě k dialogu*, s. 105.

partikularismu,<sup>507</sup> ovšem včetně některých náhledů inkluzivismu a pluralismu, které jsou v postpluralismu integrovány“; je „v jistém smyslu partikularističtější než partikularismus a zároveň pluralističtější než pluralismus“.<sup>508</sup>

P. Hošek přehledně představil základní teze a východiska pro pojetí pravdy a nároku na pravdu v radikálně pluralistické teologii náboženství, vycházející z teorie jazykových her L. Wittgensteina či řečových aktů J. L. Austina, případně pojetí náboženství jako systému symbolů u C. Geertze.<sup>509</sup>

V čem spočívá radikalita této verze pluralismu, nám může ukázat např. Christoph Schöbel, profesor systematické a ekumenické teologie v Londýně a Heidelbergu. Podobně jako D'Costa i Schwöbel se snaží nahlížet na pluralitu náboženství prizmatem křesťanské dogmatiky, tedy skrze trojiční a christologické dogma. To plně souhlasí s jeho programem přistupovat k problému plně z perspektivy vlastní víry a nesnažit se od křesťanství odhlédnout k nějakému společnému základu a argumentovat potom více ideologicky než teologicky. Klasickému pluralismu vyčítá, že bagatelizuje význam pravdivostních nároků, které jsou náboženství vlastní.<sup>510</sup>

Schwöbel se ovšem s pluralisty shodne, že v těchto nárocích je skryt potenciál konfliktů, který v době, kterou už není možné považovat za sekulární, nýbrž za nábožensky pluralitní a kdy náboženství hrají v globalizované společnosti důležitou roli, není možné podceňovat. Úkol, který před křesťany stojí, je vyrovnat se s tímto problémem odpovědně – s otevřeností vůči druhým, ale bez ztráty vlastní identity.

Schwöbel se výslovně ohrazuje proti relativismu, který je podle něj klasickému pluralismu vlastní, ale kterého se musí pluralismus radikální vyvarovat. Podstatu relativismu, který je předmětem jeho kritiky, vidí ve vystoupení z vlastní interpretační pozice, z úhlu svého pohledu na skutečnost, kterým je v případě křesťanství víra.<sup>511</sup>

---

507 K termínu „partikularismus“ jako ekvivalent označení „exkluzivismus“ viz kap. 6. 2. 3.

508 P. Hošek, tamt., s. 106.

509 Srov. tamt., s. 107–108.

510 „The pluralist approach that associates itself programmatically with interreligious dialogue seems to see the possibility of such a dialogue only by bracketing, reinterpreting, or relativizing the particular truth claims of particular religious traditions. This immediately provokes the dangers that a dialogue which suspends religious truth claims cannot develop into a dialogue of religions, but turns into a dialogue of cultural traditions based on principles such as universal tolerance and respect, whose foundation is very often not to be seen in the religions themselves but in humanist critique of all religions.“, „Particularity, Universality, and the Religions. Toward a Christian Theology of Religions,“ in *Christian Uniqueness Reconsidered*, G. D'Costa (ed.), s. 33.

511 „Radikaler Pluralismus ist nicht-relativistisch, weil er das Absehen vom Blickwinkel eines bestimmten Glaubens nicht zulässt.“ „Interreligiöse Begegnung und fragmentarische Gotteserfahrung,“ *Concilium: Internationale Zeitschrift für Theologie*, 2001, Jahrgang 37, Nr. 1, s. 96.

Proti relativismu se staví nikoliv poukazem na platnost principu nonkontradikce, nýbrž na perspektivismus, podle něž neexistuje neutrální hodnotící pozice, ze které by bylo možné nahlížet na skutečnost objektivně. Toto přísluší pouze Bohu. Nepřipustit to znamená nárokovat si „Boží pohled“. Relativisté se tak dopouští stejné chyby jako ti, co si činí nárok na absolutní pravdu.<sup>512</sup> Náboženští druzí jsou nutně nahlíženi a hodnoceni z nějaké perspektivy. Křesťané nemohou příslušníky jiného náboženství vidět jinak než skrze křesťanskou víru.<sup>513</sup> Je však potřeba si pokorně uvědomit, že jde jen o jeden z mnoha úhlů pohledu a ostatní mají stejnou legitimitu. V dialogu náboženství pak má jít o setkávání plurality interpretací, aniž by si nějaká mohla nárokovat nadřazenou pozici. To by totiž znamenalo pýchu.

Ačkoliv se radikální pluralisté výslovně stavějí proti relativismu, argumentuje C. Schwöbel dále tím, že víra je esenciálně určena *vztahem* mezi člověkem a Bohem. Nakolik je víra vztahem (*relatio*), natolik je *relativní*.<sup>514</sup> Podobně jako Kaufman či Smith, kteří hovoří o modlářství, považuje kritik klasického pluralismu Schwöbel absolutizování vlastní víry za „démonizaci náboženství“,<sup>515</sup> protože křesťanství je tak postaveno na místo Boha.<sup>516</sup>

I další argument je společný pluralismu radikálnímu a klasickému: Bůh je všudypřítomný, proto není oblast, kde by nebyl, je tedy i v jiných náboženstvích.<sup>517</sup> Jiná náboženství jsou, podobně jako křesťanství, lidskými odpověďmi na univerzální

---

512 Schwöbel hovoří o „universal relativism, which in [...] becomes a candidate for misplaced absoluteness“. „Particularity, Universality...“, s. 42.

513 „Für Christen gibt es keinen anderen Blickwinkel, aus dem sie versuchen könnten, andere Religionen wahrzunehmen, wenn sie ihnen in ihren Nachbarn begegnen. Es gibt keinen Standpunkt „über“ den konkreten Religionen.“ „Interreeligiöse Begegnung...“, s. 96.

514 „Wegen seines Charakters als einer dynamischen Beziehung zum dreieinigen Gott bleibt der christliche Glaube immer abhängig von Gott, der unseren Glauben erhält, nährt und vollendet. Christlicher Glaube ist daher niemals absolut. Er ist relativ, insofern er ‚relational‘ ist, d. h. bezogen, insofern er von sich selbst weg auf Gott als seinen Grund und seine Quelle, auf das einzig wirklich Absolute verweist.“ Tamt., 97.

515 Výraz „Dämonisierung der Religion“ si Schwöbel vypůjčil od Carla H. Ratschlowa, který jej používal v podobné souvislosti. Viz Carl Heinz Ratschlow, *Die Religionen: Handbuch Systematischer Theologie*, Bd. 16 (Gütersloh, 1981), s. 98–128. Cit. dle C. Schwöbel v citovaných člancích.

516 „Die christliche Sicht des Glaubens kann daher niemals den Anspruch erheben, absolut zu sein, ohne damit die Absolutheit Gottes zu leugnen. [...] Wenn für unsere Religion [...] der Anspruch erhoben wird, absolut zu sein, so lenkt das den Blick ab von der Wirklichkeit des absoluten Gottes.“ Tamt. „Wherever absoluteness is claimed for any human canon of allegedly divine truths, the demonic invades the religious life.“ „Particularity, Universality...“, s. 40.

517 „An einem Gott zu Glauben, der einzig und allein in der Kirche gegenwärtig ist, ist eine platte Verleugnung des Glaubens an den Gott, welcher der Schöpfer und Erhalter der Welt ist und der die Welt mit sich selbst versöhnt hat. Der Gott des christlichen Stammesdenkens und der christlichen Sentimentalität ist nur ein Fragment Gottes, das den Gesamtgehalt des Begriffs vom Gott des Glaubens widersprüchlich werden lässt.“ „Interreeligiöse Begegnung...“, s. 101.

stvořitelství a vykupitelské dílo Boží.<sup>518</sup> Bůh skrze ně jedná,<sup>519</sup> ale křesťanovi zůstane toto jednání do konce světa skryté, jelikož pro něj je jediným zjevením to, které se završilo v Ježíši Kristu. Univerzální Bůh je v nich křesťanům schovaný.

Podobně jako klasičtí pluralisté se Schwöbel výslovně hlásí k tradici negativní teologie. Ovšem co je u tohoto teologa zásadní a čím se liší od klasických teologických pluralistů, je skutečnost, že neumenšuje význam univerzálního pravdivostního nároku v křesťanství. Křesťanské poznání Boha je sice jen částečné, ale patří k němu i zkušenost s univerzalitou Boha a z ní vyplývající univerzální pravdivostní nárok.<sup>520</sup> Křesťané bez něj nemohou vstoupit do autentického dialogu, pakliže nechtějí přijít o svou identitu. Univerzální nárok na pravdu je tedy legitimní. Podobně ovšem účastníci dialogu z jiných náboženství vstupují do dialogu se svými perspektivami.<sup>521</sup> Z perspektivy křesťanské víry, od které nemůže křesťan odhlédnout, není možné hovořit o jiných zjeveních mimo tradici vlastní víry.

Na druhé straně v dialogu nemůže jít o zápas různých pravdivostních nároků. Úloha křesťana v dialogu tkví v uposlechnutí Božího příkazu zastávat se trpících a přinášet pokoj tam, kde jsou rozbroje, včetně těch, které mají kořeny v náboženské nesnášenlivosti.

V našem prostředí má k této pozici blízko Tomáš Halík, který tvrdí, že stejně jako znevažování nároku na pravdu „těch druhých“ ohrožuje autentický dialog i znevažování nároku na pravdu vlastního náboženství:

„Kdyby věřící nebral vážně své náboženství, kdyby nebyl přesvědčen, že jeho víra vyjadřuje pravdu, že je pravdivá, nemohl by být brán vážně ani druhými; paradoxně by pak nemohl být brán vážně ani jeho deklarovaný respekt k podobnému nároku jeho partnera a jeho náboženství. Vztah víry k pravdě není něčím, nad čím bychom mohli lehkomyšlně mávnout rukou.“<sup>522</sup>

518 „It is the universality of God as the unconditional ground of all being and meaning which makes it necessary for Christian theology to acknowledge all religions, like the Christian religion, as human responses to the universal creative and redeeming agency of God.“ „Particularity, Universality...“ s. 43

519 „Sie sind ein Teil der Wege Gottes mit der Welt.“ „Interreeligiöse Begegnung...“ s. 101.

520 “The offensive universality of the truth claims of Christian faith is grounded in the particular self-disclosure of this particular God [...] in the spatio-temporal particularity of the Christ.“ „Particularity, Universality...“ s. 38

521 „[It] implies that adherents of different religions can meet on the basis of their respective participants' perspectives, which are determined by what they regard in their different religious traditions as the appearance of ultimate truth in its particularity, which is constitutive for religious faith.“ Tamt. s. 40.

522 T. Halík, „K filozofickým a teologickým předpokladům mezináboženského dialogu,“ in *Mezináboženský dialog se zřetelem k tzv. abrahámovským náboženstvím*. K. Floss, P. Hošek aj.(eds.), s. 60. Dále říká: „Dnes oblíbené tvrzení, že ‚všechna náboženství jsou stejně pravdivá‘, je stejným projevem arogantního a naivního nároku člověka na božskou pozici nad všemi náboženstvími, jaký zaujímá naivně fundamentalistický exkluzivismus.“ Tamt., s. 64.

Povahu této pravdy T. Halík nahlíží teorií jazykových her, která je jedním ze tří filosofických východisek vedle perspektivismu a hermeneutiky a která ukazuje, že veškeré vidění je vždy interpretací.<sup>523</sup> Souhlasí s teorií, podle které se pravda „již nechápe jako soubor výroků, prověřených pravidly klasické logiky, nýbrž jako symfonie hlasů, přicházejících ze stále širšího horizontu, umožňujícího nám vnímat skutečnost stále nově, hlouběji, plněji“.<sup>524</sup>

Proto je v dialogu potřeba otevřít se nároku na pravdu a jedinečnost vyznavačů jiných náboženství, např. láskyplné vyznání o jedinečnosti Mohamedově či Buddhově, „nepřiotésávat podle pravidel klasické logiky“ a nechat tak otevřít jejich hloubku.<sup>525</sup> V dialogu má jít o hledání pravdy, jež předpokládá ochotu připustit vlastní omyl a naopak poznat jako pravdu to, co partner dialogu říká. Víra, která je takto vystavena relativizaci, však není pravda Zjevení, ale subjektivní a dobově podmíněná stránka víry.<sup>526</sup>

Na častou námitku, že křesťané mají plnost pravdy, protože je to Kristus, kdo o sobě řekl „Já jsem ta pravda!“<sup>527</sup> T. Halík odpovídá: „Ale – my nejsme Kristus. To, co je vyhrazeno Kristu a jen jemu, si nemůžeme naivně přivlastňovat my sami.“<sup>528</sup> V Kristu jsou křesťané v pravdě, ale neznají plnost pravdy, nejsou její majitelé.

### **5. 2. 3. Kritika pluralistické teologie ze strany exkluzivismu či partikularismu<sup>529</sup>**

Všechny zmíněné pozice se shodnou na nepřijatelnosti exkluzivismu. V diskusi je toto označení doprovázeno charakteristikami, jako je „fundamentalistický“, „agresivní“, „fanatický“, „nenávistný“, „zaostalý“ a jinými predikáty, jež ukazují na intelektuální deficit a morální pokleslost této pozice. Nyní naši pozornost obrátíme k těm účastníkům diskuse, kteří jsou ochotni se přes

---

523 Tamt., s. 62.

524 T. Halík, *Co je bez chvění, není pevné*, s. 104.

525 Tamt., s. 99.

526 Tamt. s. 85.

527 Srov. např. argument R. Cardala představený v kap. 6. 2. 4.

528 Tamt. s. 66.

529 Tato podkapitola je upravenou verzí článku „Smithův pluralismus v kritice Harolda A. Netlanda a Alvina Plantingy“, který vyšel ve sborníku *Mezináboženský dialog se zřetelem k tzv. abrahámovským náboženstvím*, K. Floss, P. Hošek aj.(eds.), s. 83–92.

pejorativnost jména za exkluzivisty označit.

Stejně jako obhájce pluralistické teologie i její exkluzivistické odpůrce nalezneme ve všech významných tradicích křesťanství. Jistě není překvapivé, že patrně největší „koncentraci“ oponentů teologického pluralismu nalezneme v evangelikálním prostředí, o němž obecně pojednáme níže a v poslední kapitole se zaměříme na konkrétní příklad jedné z jeho mnoha podob. Jistě však není třeba připomínat, že mezi hlavní charakteristiky evangelikálů patří důraz na dostatečnost Písma svatého a misijní horlivost, z čehož se dá usoudit na převažující skepticismus týkající se prosazování hodnot náboženského pluralismu a naopak výrazná exkluzivistická pozice.

Nicméně vzhledem k běžné – až karikující<sup>530</sup> – představě evangelikála může být pro mnohé neevangelikály (a možná že i evangelikály) – překvapivé, že obhajoba exkluzivismu není ze strany evangelikálů zajišťována pouze biblickými citáty, ale i z pozice filosofie náboženství v roli nástroje evangelikální apologetiky. Jako příklad kritiky si zvolíme právě dva evangelikální autory, kteří nám mohou reprezentovat antipluralistickou argumentaci, daleko překračující hranice evangelikálního hnutí. Ovšem platí i to, že ony hlasy nereprezentují toto hnutí jako celek.

V současnosti nejvlivnější apologeté, překračující úzké hranice evangelikálního křesťanství, jsou Alvin Plantinga a Harold A. Netland. Oba se snaží vyvrátit teze pluralistické teologie nejen jako v rozporu s Biblií, ale i jako logicky nekonzistentní, a právě do jejich díla nyní budeme nahlížet. A. Plantinga je filosofem hlásícím se k analytické tradici. Jednu dobu byl prezidentem *Americké filosofické asociace*.<sup>531</sup> H. A. Netland je teolog, filosof náboženství, religionista a dlouholetý misionář v Japonsku.<sup>532</sup>

Netland je původně žák Johna Hicka, na kterého s úctou vzpomíná jako na původně konzervativního obhájce křesťanského pravověří, jehož příklon k pluralistické pozici považuje za příznačný pro spirituálně-intelektuální atmosféru

---

530 Není bez zajímavosti, že P. Berger – sám liberální protestant – se svým zatím posledním projektem *Evangelical Intelligentia Research Project* výslovně snaží karikatury a stereotypy o evangelikálech vyvrátit.

531 *American Philosophical Association Central Division*, 1981-1982.

532 Své názory představil především v knize *Dissonant Voices: Religious Pluralism and the Question of Truth* (Eerdmans: Grand Rapids, 1991), na kterou o deset let později navázal knihou *Ecountering Religious Pluralism: The Challenge to Christian Faith & Mission* (Downers Grove, InterVarsity Press, 2001). Před několika lety promluvil i k českým evangelikálním posluchačům (viz jeho tři příspěvky v konferenčním sborníku *Křesťané a jiná náboženství* (ed. K. Taschner a P. Hošek), s. 42–77).

současné doby.<sup>533</sup> Nejdříve se výslovně přiznává k exkluzivismu (později dává přednost označení „partikularismus“)<sup>534</sup> a snaží se vyvrátit pluralistické argumenty nejen svého učitele, ale i dalších pluralistů. Celá jeho kniha *Nesouladné hlasy* je vlastně obhajobou tvrzení, které zazní hned v úvodu: „Poté, co jsem pečlivě zvážil různé alternativy, které jsou vyzdvihovány v současné diskusi, došel jsem k přesvědčení, že tyto alternativy trpí mnohem závažnějšími potížemi, než jsou ty, které jsou spojeny s exkluzivismem.“<sup>535</sup> Za pluralistickou teologií v jejích různých variantách shledává chybné pojetí povahy pravdy, tedy chybnou epistemologii.<sup>536</sup> Netlandovi jde o uchování křesťanské identity v pluralitní kultuře, která se svou podstatou neliší od té, v níž se pohybovali prvotní křesťané. I pro tehdejší dobu byl, jak říká, typický relativismus a synkretismus v náboženských otázkách.<sup>537</sup> Kdo z tohoto paradigmatu vybočoval, byli židé a křesťané.

Ovšem to není hlavní Netlandův argument. Exkluzivismus, resp. partikularismus je podle něj přirozenou součástí křesťanské teologie jako celku. Přejít na jinou pozici je možné pouze za cenu nekonzistence nebo nutných zásahů do podstatných částí věrouky. Exkluzivismem však Netland nemyslí, že vše, co učí jiná náboženství, je nepravdivé, ani to, že jejich vyznavači nemají žádnou šanci na spásu.<sup>538</sup> Exkluzivismus obhajovaný tímto teologem je takový názor, „že ústřední tvrzení křesťanství jsou pravdivá a že v případě, že se dostanou do rozporu s tvrzeními jiných náboženství, musejí být tato odmítnuta jako falešná [... a že] spásu nelze nalézt v rámci struktur jiných náboženských tradic“.<sup>539</sup> Přičemž takto definovaný náboženský exkluzivismus (alespoň v jeho epistemologické rovině) je, jak Netland zdůrazňuje,

---

533 *Dissonant Voices*, s. ix; *Encountering ...*, s. 16–17, 158–177.

534 Netland výraz exkluzivismus později opouští ve prospěch „partikularismus“ s poukazem na to, že se tomuto označení nedaří oprostit od negativních konotací, které mu dali ti, kteří jej začali používat pro své názorové oponenty, tedy sami teologičtí pluralisté. *Encountering ...*, s. 46. Odvolává se na D. L. Okholma a T. R. Phillipse a jejich editorský úvod k *Four Views on Salvation in a Pluralistic World* (Grand Rapids, 1996), s. 16.

535 „After carefully reflecting upon the various alternatives advanced in the current debate, I am persuaded that the proposed alternatives suffer from even greater difficulties than those associated with exclusivism.“ *Dissonant Voices*, s. x.

536 Tamt., s. xi.

537 Tamt., s. 12 s odvoláním na Johna Fergusona (*Religions of the Roman Empire*, chap. 12, bližší bibl. citace neuvedena).

538 To se týká pouze specifické exkluzivistické pozice, kterou je možné nazývat restriktivismus. Srov. *Encountering ...*, s. 50.

539 „...that the central claims of Christianity are true, and that where the claims of Christianity conflict with those of other religions the latter are to be rejected as false [...and that] salvation is not to be found in the structures of other religious traditions.“ Tamt., s. 9, srov. s. 35



typický pro většinu náboženství.<sup>540</sup>

Vlastní Netlandova argumentace je vedena z pozice filosofie a logiky. Odmítá názor, že v náboženství nejde o pravdu v logickém slova smyslu, tedy o pravdu propozic či výroků. Proto se snaží vypořádat se Smithovým vyzdvihováním osobní pravdy nad propoziční pravdu. Víme, že podle kanadského pluralisty nejde v náboženství o to, zda nějaký výrok koresponduje s realitou, ale zda jej víra v to, v co člověk věří, vede k poctivosti, upřímnosti, opravdovosti. Pravda je vztah osoby ke skutečnosti. Je kvalitou tohoto stavu: „Křesťanství [...] není pravdivé absolutně, neosobně, staticky; spíše se může stát pravdivé, pokud a když si je ty nebo já přisvojíme a přijmeme za své tím, že je budeme žít den co den. Stává se pravdivým, když je [...] zosobníme v naší konkrétní existenci.“<sup>541</sup>

Netland nechce popírat osobní dimenzi náboženské doktríny: „Je jisté, že osobní rozměr je v náboženství důležitý a Smith správně zdůrazňuje, že náboženská víra nemůže být redukována na intelektuální přitakání nějakému souboru výroků. K náboženské víře patří nutně idea, že člověk si musí určitá přesvědčení osvojit tak, aby došlo k významné změně v jeho chování a povaze – máme být vykonavateli Slova, ne jen jeho posluchači.“<sup>542</sup>

Nicméně dále oponuje, že není správné klást tuto osobní pravdu jako neslučitelnou s pravdou ve smyslu logickém. Nelze se osobně se vši upřímností a opravdovostí setkat s Bohem, pokud o něm člověk nemá žádné poznání. Pravda v logickém smyslu je tedy předpokladem pravdy v osobním či existenciálním smyslu: „Například víra, že Alláh je spravedlivý soudce, se ‚stane pravdivou‘ v personálním smyslu pouze tehdy, pokud ji konkrétní muslim nejdříve přijme jako pravdivé tvrzení, vyjádřené formulací ‚Alláh je spravedlivý soudce.‘“<sup>543</sup> Tedy: „Osobní pravda nemůže být považována za alternativu k logické pravdě, jelikož ta skutečně předpokládá

---

540 Tamt., s. 35.

541 „Christianity [...] is not true absolutely, impersonally, statically; rather it can become true, if and as you or I appropriate it to ourselves and interiorize it, insofar as we live it out from day to day. It becomes true as we take it off the shelf and personalize it, in actual existence.“ W. C. Smith: *Questions of Religious Truth* (London: Victor Gollanz, 1967, s. 67–68; cit dle *Dissonat Voices*, s. 119.

542 „Certainly the personal dimension is important in religion, and Smith rightly emphasizes that religious faith cannot be reduced to intellectual assent to a set of propositions. Integral to religious faith is the idea that one must appropriate certain beliefs so that one’s conduct and character are significantly altered – we are to be doers of the World and not hearers only!“ *Encountering ...*, s. 201

543 „For example, the belief that Allah is a righteous judge will ‚become true‘ in a personal sense only if the Muslim first accepts as true the proposition expressed by ‚Allah is a righteous judge.‘“ Tamt., s. 130.

propoziční pravdu.<sup>544</sup> Netland cituje metodologa religionistiky Donalda Wiebeho, že „Wilfred Cantwell Smith zaměnil otázku pravdy za otázku odpovědi věřícího na pravdu“.<sup>545</sup>

Na obhájení své teze Netland uvádí důkaz sebevyvrácením: Mějme tvrzení  $t_1$ : V náboženství má pravda primárně personální charakter, nikoliv logický, a má tedy své místo v osobách, které si uspokojivě přivlastňují náboženská přesvědčení.

Toto tvrzení je pronášeno s nárokem na pravdivost ve smyslu logickém, tedy že má vlastnost „pravda“. V  $t_1$  je řečeno, že věci se mají tak, že v náboženství má pravda primárně personální charakter, nikoliv logický, a má tedy své místo v osobách, které si uspokojivě přivlastňují náboženská přesvědčení. Toto tvrzení není pravdivé ve smyslu osobním, ale logickém. V opačném případě by  $t_1$  bylo pravdivé pouze tehdy, pokud ho někdo pravdou učiní. Tvrzení „může být pravdivé pro Smithe, ale nepravdivé pro mne“, pokračuje Netland. Máme zde tedy výpověď týkající se náboženství, ale je neosobní a vznáší nárok na objektivní platnost.<sup>546</sup>

Podobným způsobem napadá Netland odmítání platnosti principu nonkontradikce v náboženské oblasti, jak to činí Smith, ale i další pluralističtí teologové. „Jsem si jistý, že západní logika, která je užitečná pro počítače, je jinde nepoužitelná a zvláště je nevhodná pro uvažování o [...] duchovních záležitostech.“<sup>547</sup> Patří-li k ústředním tvrzením křesťanské věrouky, že Kristus je Bohem, a tvrdí-li muslim v souladu s Koránem, že Kristus byl pouze člověkem, nemohou být obě tvrzení pravdivá, tvrdí evangelikální teolog. Princip nonkontradikce není podle něj majetkem západní logiky, ale principem myšlení jako takového, ať se jedná o Evropana, Číňana či Inda.

Pokud princip neplatí, není možné vůbec mluvit: „Ten, kdo odmítá princip nonkontradikce, nemůže než naprosto mlčet, jelikož odmítl nezbytnou podmínku pro

---

544 „Personal truth cannot be regarded as an alternative to propositional truth, for it actually presupposes propositional truth.“ Tamt., s. 131.

545 „Wilfred Cantwell Smith confuses the question of truth with that of the believer's response to the truth.“ Donald Wiebe, *Truth and Religion: Towards an Alternative Paradigm for the Study of Religion* (Mouton, 1981), s. 213; cit. dle *Dissonant Voices*, s. 131.

546 Tamt., s. 130.

547 „[W]estern logic, I myself am pretty sure, though serviceable for computers, is in other ways inept and is particularly ill-suited, it seems, for thinking about [...] spiritual matters.“ Wilfred C. Smith, „An Attempt at Summation,“ in *Christ's Lordship and Religious Pluralism*, G. H. Anderson and T. F. Stransky (eds.), Maryknoll: Orbis, 1981, s. 201; cit. dle tamt., s. 144.

koherentní a smysluplné tvrzení o čemkoli.<sup>548</sup> Opět zcela v duchu aristotelské filosofie uvádí příklad: Mějme tvrzení

$t_2$ : V náboženství je člověk limitovaný principem nonkontradikce, ale může jej překročit kvůli uznání sjednocující plurality<sup>549</sup> náboženské pravdy.

Pokud by toto bylo pravdivé, musel by ten, kdo  $t_2$  zastává, odmítnout tezi, že platí její opak, tedy že v náboženství také platí princip nonkontradikce. Pokud by ji neodmítl, neměla by jeho teze  $t_2$  žádný význam. Činí tak tedy na základě intuitivního přijímání tohoto principu.

Netland tak připomíná častou námitku proti relativismu, podle níž se každý relativista nutně dostává do potíží, jelikož vždy narazí na logický rozpor. Vždy se musíme ptát, proč zrovna teze, která hovoří o relativnosti poznání, by měla být absolutně platná.<sup>550</sup> Přitom nerozlišuje mezi relativismem a perspektivismem. Všimá si, že pluralisté – náboženští či kulturní – málokdy dojdou k postoji, že skutečně nic neplatí absolutně. Naopak právě starost o aplikaci mravních principů, jakými jsou spravedlnost a rovné zacházení, je častým motivem k přijetí tezí pluralistické teologie. V tom však podle obhájce exkluzivismu Netlanda tkví nekonzistentnost pluralistů. Něco vyjímají z rozsahu objektivní skutečnosti, jiné tam nechávají, aniž by uvedli dostatečný důvod, jakými kritérii se řídí.

Za konzistentnější, byť o to hrozivější považuje Netland postoj filosofa náboženství Dereka Z. Phillipse, z jehož díla cituje tezi, že není možné odsuzovat kmenové dětské oběti, protože z našeho pohledu dobře nechápeme kontext, ve kterém se takové rituály provádějí.<sup>551</sup> K tomu americký misionář namítá: „Je to zjevně zvrhlá forma relativismu, která odmítá odsoudit dětské oběti na základě toho, že údajně nemůžeme vědět, co tento čin znamená pro jeho účastníky.“<sup>552</sup>

Podobně se vyrovnává s doktrínou o dvojí rovině pravdy, zmíněnou v

---

548 „One who abandons the principle of noncontradiction is reduced to utter silence, for he [...] has rejected a necessary condition for the coherent and meaningful statement of any position whatsoever.“ Tamt., s. 145.

549 *Unitive pluralism* je pojem Johna A. T. Robinsona z knihy *Truth is Two-Eyed* (Philadelphia: Westminster, 1979), kterým chce postihnout jednotu za rozmanitými náboženskými výpověďmi.

550 Tamt., s. 176.

551 „[I]f I hear that some remote tribe practices child sacrifice, what then? I do not know what sacrifice means for the tribe in question. [...] If I condemn it, I would be condemning murder. But murder is not child sacrifice.“ D. Z. Phillips, *Faith and Philosophical Enquiry* (London, 1970, s. 237); cit dle tamt. s. 173.

552 „It is indeed a vicious form of relativism that refuses to condemn child sacrifice on the grounds that we allegedly cannot know what the practice means to the participants.“ Tamt.

souvislosti s hinduistickou a buddhistickou tradicí, kterou se někteří pluralističtí teologové nechávají inspirovat. Své přesvědčení o jejím nebezpečí dokládá misionář v Japonsku konkrétním případem zenového mistra, který výslovně odmítl označit Hitlerova zvěrstva za zlá, protože „taková rozlišování mezi dobrem a zlem jsou zenu cizí“.<sup>553</sup>

Obhájce evangelikálního misijního úsilí Netland se vyjadřuje také k otázce vztahu exkluzivismu a tolerance. Odmítá tezi, že každý exkluzivismus je esenciálně netolerantní. Zdůrazňuje, že tolerance nepředpokládá uznání za pravdivé. Spíše naopak. „Pokud někdo odmítá s kýmkoliv nesouhlasit, i když někdo zastává názor, který je známý jako nepravdivý, pak to není projevem jeho tolerantnosti, ale spíše intelektuální sebevraždy.“<sup>554</sup> Poukazuje na to, že tolerovat nějaké tvrzení znamená uznat právo na jeho vyslovení, aniž by s ním dotyčný souhlasil. V opačném případě by nešlo o toleranci, ale o zastávání dotyčné teze.<sup>555</sup> Tolerance vyplývá z křesťanské etiky, která je objektivně pravdivá jako celá křesťanská věrouka, jejíž jádro je zvěst o možnosti spojení s Bohem skrze Ježíše Krista. Je morální povinností každého, kdo tomu uvěřil, dělit se o toto poznání s ostatními, tvrdí evangelikální apologeta H. A. Netland.<sup>556</sup> Přičemž toto hlásání může mít i formu mezináboženského dialogu, v němž má jít na jedné straně o vzájemné poznání, ale na druhé straně i o střet různých pravdivostních nároků. Má jít o dialog, který je věrný platónské tradici dialogu, ve kterém nejde o nic většího než o objevení a obhájení pravdy.<sup>557</sup>

Diskusi o morální stránce exkluzivismu rozvíjí dále A. Plantinga. Ten sice vychází z odlišných epistemologických východisek než Netland,<sup>558</sup> nicméně jejich kritika pluralistické teologie je podobná a také se výslovně hlásí k exkluzivismu.<sup>559</sup>

553 Netland (*Dissonant Voices...*, s. 191) cituje dle: Arthur Koestler, *The Lotus and the Robot* (New York: Harper & Row, 1960), s. 135.

554 „[T]o never disagree with anyone, even when the statements of other are known to be false, is not a mark of tolerance but rather an indication of intellectual suicide.“ Tamt., s. 305.

555 Tamt., s. 307.

556 Tamt., s. 313.

557 *Dissonant Voices*, s. 300–301.

558 Plantinga se hlásí k tzv. reformované epistemologii. Tento rozměr má i své teologické pozadí. Plantinga je více věrný kalvinistické tradici, zatímco Netlandovi je vlastní větší optimismus co do možnosti přirozeného poznání Boha v duchu tradice arminianismu. Aplikaci epistemologie na apologii křesťanství Plantinga představil zvl. ve *Warranted Christian Belief*, New York, Oxford: Oxford University Press, 2000. Pro kritiku ze strany Netlanda viz jeho *Encountering ...*, s. 265–275.

559 Za exkluzivismus považuje podobně jako Netland takovou primárně epistemologickou (spíše než soteriologickou) pozici, jejíž zastávající „holds that the tenets or some of the tenets of one religion [...] are in fact true; he adds, naturally enough, that any propositions, including other religious beliefs, that are incompatible with those tenets are false.“ (A. Plantinga, „A Defence of Religious Exclusivism,“ in *The Analytic Theist: An Alvin Plantinga Reader*, J. F. Sennett /ed./, Grand Rapids, Cambridge: William

Zaměřuje se především na teologii Gordona D. Kaufmana<sup>560</sup> a Johna Hicka, ale věnuje se také dalším reprezentantům teologického pluralismu. Mimo jiné se vyrovnává s tezí, podle které je povyšování vlastního náboženského přesvědčení nad jiná arogantní a morálně neospravedlnitelné. Plantinga přiznává, že zastávat nějakou náboženskou tezi, např. že svět je stvořený všemohoucím osobním Bohem nebo že cesta ke spáse vede přes vtělení a obět' jediného Božího Syna, znamená nahlížet na ty, kteří tezi nezastávají, jako na ty, kteří jsou v ohledu obsahu teze v nevědomosti a něčeho důležitého se jim nedostává.<sup>561</sup> Odmítá však, že by takovéto privilegování vlastní pozice mělo být něčím morálně diskvalifikujícím, jelikož takovýto exkluzivní postoj je nevyhnutelný, nemá z logického hlediska možnou alternativu.

Např. oba uvedené příklady náboženských tezí, které Plantinga chápe jako esenciální pro křesťanskou víru, je možné buď (1) přijmout, nebo (2) je odmítnout a postavit proti nim teze opačné (jak ve své pluralistické teologii učinil např. J. Hick), případně (3) je odmítnout, ale nepřijmout ani jejich opak, tedy vzdát se soudu o pravdivostní hodnotě teze a antiteze. První dvě možnosti jsou z formálního hlediska identické. Tvrdí  $p$  a odmítají  $\neg p$ , nebo tvrdí  $\neg p$  a odmítají  $p$ . Oponent je chápán jako mýlící se. Ve třetím případě člověk nepřijímá  $p$  ani  $\neg p$ . Teze není přijímána ani popírána s poukazem na neadekvátnost takového souzení. Ale i zde, říká Plantinga, nutně dochází k nějakému nesouhlasu, odmítání názoru oponenta jako nesprávného, nebo alespoň naivního, nižšího řádu, než je přesvědčení vlastní, byť jde o soud pouze implicitní.<sup>562</sup> Je-li nemorální zastávat nějakou tezi a výslovně odmítat jinou, jak může být morální považovat své přesvědčení za vyšší, ale neříkat to nahlas, ptá se analytický filosof a evangelikální křesťan Plantinga. Přitom není možnost, jak tomuto privilegování vlastní pozice uniknout. Byť implicitně, přesto si z logického hlediska nutně pravdivost svého postoje nárokuje a popírá teze svých oponentů. Naopak za nemorální Plantinga považuje to, že člověk není věrný svému poznání a tvrdí něco, co je s ním v rozporu, nebo se o žádné poznání ani nesnaží.

---

B. Eerdmans Publ., 1998, s. 189.

560 Tu označuje za implicitně ateistickou. „Wouldn't it be vastly more honest to follow the lead of, for example, Bertrams Russell, A. J. Ayer, Daniel Dennet, Richard Dawkins, or even Madalyn Murray O'Hair, declaring forthrightly that there is no God and that Christianity is an enormous mistake?“ Tamt., s. 42.

561 „A Defense...“, s. 193.

562 „[A]m I not implicitly condemning your attitude, your *believing* the proposition, as somehow improper – naïve, perhaps. or unjustified, or in some other way less than optimal? I am implicitly saying that my attitude is the superior one.“ „A Defense...“, s. 194. Srov. *Warranted ...*, s. 445.

Je nutné si všimnout toho, že citovanou Smithovu tezi, v níž se za nemorální a arogantní považuje názor, že jen vlastní náboženství je pravdivé a ostatní se zcela mýlí, chápe v tom smyslu, že onen „naprostý omyl“ se netýká souhrnu všech tezí jiných náboženství, ale těch, které jsou v rozporu s tezemi vlastního náboženství. Záměrem Plantigy jako apologety není vyvrácení jiných náboženství, ale obhajoba křesťanství jako náboženství racionálního, a to včetně jeho univerzálního nároku na pravdu. Přijetí křesťanství jako pravdy není otázkou výsledku logické analýzy, ale činnosti působení Ducha svatého.

Ani Harold Netland nechápe exkluzivismus jako popírání pravdivých výpovědí v jiných náboženstvích, byť se přímo snaží poukázat, že křesťanství jako celek je jediné pravdivé náboženství a že k němu lze dojít i přirozeným rozumem.<sup>563</sup> Jako teolog pak promlouvá v závěru svého *Setkání s náboženským pluralismem*, kde se zamýšlí nad správným biblickým postojem k jiným náboženstvím a píše:

„Bez ohledu na to, jaké dobro, krásu a pravdu nacházíme v jiných náboženských tradicích, nesmíme zapomenout, že fakt náboženské rozmanitosti, jak ji známe, je sám o sobě důsledek Pádu a hříchu. Pokud by nebylo hříchu, nebyla by ani tato radikální pluralizace náboženských odpovědí na božství; spíše by celé lidstvo se svými dalšími rozdíly ve smyslu národnosti či kultury bylo sjednocené ve správném uctívání jednoho Boha.“<sup>564</sup>

### 5. 3. Dílčí závěr

V názvu této kapitoly byla připomenuta myšlenka známá z indické náboženské tradice. Slova *Ekam sat vipra bahudā vadanti* ovšem do velké míry charakterizují i křesťanskou teologickou pozici, jež se sama nazývá pluralistickou teologií. Není jistě náhoda, že verš z Rg-védy bývá v dílech stoupenců tohoto směru citován.<sup>565</sup>

Tato kapitola představila teologický náboženský pluralismus i s jeho kritikou z pozic dalších teologických odpovědí na výzvu náboženského pluralismu. Viděli jsme, že jedna z věcí, na které se zastánci i kritici této teologie shodnou, je, že představuje radikálně novou podobu či nové podoby křesťanství.

---

563 Srov. *Dissonant Voices*, s. 193.

564 „[R]egardless of whatever goodness, beauty and truth we find in other religious traditions, we must not forget that the fact of religious diversity as we know it is itself an effect of the Fall and sin. If there were not for sin, there would not be this radical pluralization of religious responses to the divine; rather, whatever the other differences among human beings in terms of ethnicity and culture, all humankind would be united in proper worship of the one God... [T]he fact of multiple religions represents a distortion of God's intention for his creation.“ *Encountering ...*, s. 345–346.

565 Viz např. Hans Ucko, „Truth or Truths,“ *Current Dialogue*, June 2001, no. 37. (Viz pozn. 681.)

Klasický teologický pluralismus je sociálně-politicky angažovanou teologií, snažící se přispět k řešení globálních problémů skrze sblížení a spolupráci lidí z různých náboženských tradic světa. Pluralismus je zde jak teologickou pozicí, tedy reflexí křesťanské víry tváří tvář „náboženského druhého“, tak ideologií, v tom smyslu, jak byla ideologie v neutrálním, nehodnotícím smyslu vymezena v první kapitole.

Viděli jsme, že téma nároku na pravdu patří k ústředním problémům, s nímž se teologičtí pluralisté musejí vyrovnávat. Pojem nároku na pravdu je často dáván do souvislosti s náboženskou netolerancí a násilím. Se specificky křesťanským univerzálním nárokem na pravdu, jakož i obecně s každým náboženským nárokem se teologický náboženský pluralismus vyrovnává poukazem na nepochopitelnost Poslední skutečnosti či Pravdy, vůči níž všechny výpovědi trpí nedokonalými, a tedy omylnými lidskými pokusy o její poznání. Často jsou citovány tradiční autority *via negativa* v křesťanské teologii, ale pochopitelně ne jenom v křesťanské. Zjevnou inspirací je hinduistické a buddhistické učení o dvojí pravdě. Poukazuje se na historickou podmíněnost náboženských výpovědí i jejich specifický charakter, kdy v nich nejde o výpověď o ontologické skutečnosti, ale o vyjádření osobního postoje či kvality vztahu.

I když sledovaní pluralističtí autoři často hovoří o podmíněnosti a relativitě poznání, většinou se brání být označeni za relativisty. Jejich oponenti ze všech různých teologických pozic od exkluzivismu k radikálnímu pluralismu však toto neberou příliš vážně a za předmět své kritiky si kladou právě relativismus, který v samotném jádru klasického pluralismu nacházejí.

Z toho, co jsme měli možnost v diskusi o teologickém pluralismu spatřit, je zřejmé, že v ní jde o samotnou podstatu křesťanství, o pojetí Boha a jeho stvoření a cesty ke spáse. Zvláště dobře to je patrné – tak trochu paradoxně – na setkání pluralismu klasického a radikálního. Předmět sporu těchto v mnohém jistě podobných pozic, jež obě teologicky (tedy nejen sociálně) legitimizují náboženskou pluralitu, je povaha náboženských výpovědí. V našem prostředí tlumočí radikálně pluralistickou či „postpluralistickou“ výtku na adresu teologů kolem sborníku *Mýtus o křesťanské jedinečnosti* Pavel Hošek:

„Pluralisté [...] musí dojít k závěru, že většina věřících světových náboženství (resp. všichni kromě pluralistů samých) se zásadně mýlí v klíčových náboženských otázkách

ohledně povahy Poslední skutečnosti. Jedině pluralisté (na rozdíl od pošetilých tj. slepých věřících) vidí celého slona, jediní pluralisté vidí (shora!), že jednotlivé stezky se vinou po úbočí téže hory. Pluralismus se v tomto smyslu dokáže stavět velmi exkluzivisticky a elitářsky vůči těm, kdo s ním nesouhlasí. Vytváří vlastní kánony politické korektnosti a ortodoxie.<sup>566</sup>

P. Hošek se přiklání k těm interpretacím, které v pluralismu vidí jakési „nové, svébytné náboženství gnostického typu“.<sup>567</sup> Nicméně týž autor poctivě připouští, že jím obhajovaný postpluralismus má tuto otázku také nevyjasněnou.<sup>568</sup> Tato poznámka, kterou autor umístil jen do poznámky pod čarou, se však zdá být zásadní pro kvalitativní rozlišení pluralismu klasického, jenž v zájmu míru mezi náboženstvími upustil nejen od tradiční formy, ale i od obsahu křesťanské víry, a pluralismu radikálního, který naopak trvá na uchování si vlastní identity a specifčnosti každého náboženství vytvářejícího pluralitní situaci, ale který také spojuje teologii s politickou angažovaností.

Právě reálná ontologická reference náboženských výpovědí je východiskem obhájců exkluzivistické a často i inkluzivistické teologie náboženství, poukazujících na nemožnost vyloučit z teologie logická pravidla včetně principu nonkontradikce.

---

566 P. Hošek, *Na cestě...*, s. 103.

567 Tamt., pozn. č. 471.

568 „Největší slabinou postpluralismu je [...] nevyjasněnost v otázce ontologické reference náboženských výpovědí [...]. Postpluralisté tuto referenční funkci vesměs předpokládají, ačkoliv odmítají tradiční korespondenční pojetí pravdy [...]. Rozhodně není podle mého názoru možné se této referenční funkce vzdát. Tím by se postpluralismus dopustil stejné chyby jako pluralismus: nerespektoval by fakt, že věřící lidé (všech náboženských tradic!) vesměs ontologickou referenci náboženských výpovědí předpokládají.“ P. Hošek, *Na cestě ...*, s. 118.



## **6. E uno plures: Pluralita křesťanských odpovědí na výzvu náboženského pluralismu**

Na pozadí tradičních křesťanských pozic byla představena různá pojetí pravdy a nároku na pravdu v teologických reflexích náboženského pluralismu. Předmětem této kapitoly jsou odezvy na tato pojetí v angažované účasti primárních křesťanských náboženských skupin,<sup>569</sup> tedy církví, a sekundárních náboženských útvarů, tedy hnutí uvnitř církví, která jsou motivována právě odpovědí na výzvu náboženského pluralismu.

### **6. 1. Angažovaná účast církví na pluralitě vzhledem k nároku na pravdu**

Nyní naši pozornost obrátíme k tomu, jak se s nárokem na pravdu v kontextu náboženského pluralismu zachází v oficiálním církevním diskursu. I když nebudeme sledovat všechny významné mezníky v dějinách novodobých aktivit církví ve vztahu k jiným náboženstvím ani nebudou představeny všechny významné dokumenty, pokusíme se zachytit patrnou dynamiku ve vývoji vztahu k pluralitní kultuře.

#### **6. 1. 1. Světová rada církví**

Dokumenty Světové rady církví bývají často citovány vedle oficiálních prohlášení římskokatolického magisteria jako globální hlas nekatolických církví. V určitém – širším – smyslu by sama Rada mohla být příkladem terciární náboženské

---

<sup>569</sup> Viz kap 1. 5.

organizace angažované na pluralitě. Ale i když budeme náboženské pluralitě rozumět ve smyslu užším, můžeme vztah k jiným náboženstvím nalézt mezi nejdůležitějšími tématy této interkonfesní organizace. Počátky organizovaného ekumenického hnutí jsou v misijních konferencích, které měly přivést různé křesťanské denominace ke společné misijní aktivitě.

První konference se konala v Edinburghu v roce 1910. Dominovala zde tzv. teorie naplnění, podle níž jsou v jiných náboženstvích i nějaké pravdivé prvky. Bůh v těchto náboženstvích působí a připravuje je na přijetí plné pravdy evangelia. Jistý posun je patrný na další konferenci, konané v roce 1928 v Jeruzalémě, na níž již byly patrné rozpory v pojetí smyslu misie. V oficiálním prohlášení se hovoří o světle Ježíše Krista, osvětlujícím každého člověka, ale také o paprscích téhož světla, které lze nalézt v náboženstvích, jež Krista neznají. Pak následuje výčet pozitivních hodnot v jednotlivých náboženstvích (islámu, buddhismu, hinduismu a konfucianismu, jakož i v sekulárním humanismu), díky kterým mají účast na Pravdě.<sup>570</sup>

Různé pohledy na jiná náboženství se vzhledem k hodnotě misijního úsilí setkaly na třetí misijní konferenci v indickém Tambaram v roce 1938. Dominovala zde ovšem dialektická teologie se svým důrazem na diskontinuitu biblického zjevení a tzv. Teorie úplného vystřídání. Mluvčím této strany byl Hendrik Kraemer. Proti němu vystupovali ti, kteří mimokřesťanská náboženství interpretovali jako přípravu na plné zjevení v Kristu, podobně jako tomu bylo u starozákonního Izraele.

Patrný posun je zřejmý od šedesátých let, kdy je Mezinárodní misijní rada součástí Světové rady jako Výbor pro světovou misii a evangelizaci. Vedle misí však Rada stále více vstupuje na pole pozitivní angažovanosti na náboženské pluralitě. Jedním z výsledků shromáždění v Uppsale v roce 1968 je dokument o mezináboženském dialogu, v němž se praví, že „[j]ako křesťané věříme, že Kristus mluví v tomto dialogu, zjevuje sama sebe těm, kteří ho neznají, a opravuje omezené a porušené poznání těch, kteří ho znají“.<sup>571</sup> Světová rada postupně začíná organizovat

---

570 „We rejoice to think that just because in Jesus Christ the light that lighteth every man shone forth in its full splendor, we find rays of that same light where he is unknown or even is rejected. We welcome every noble quality in non-Christian persons or systems as further proof that the Father, who sent his Son into the world, has nowhere left himself without a witness.“ „The Christian Life and Message in Relation to Non-Christian Systems of Thought and Life: Report of the Jerusalem Meeting of the International Missionary Council, March 24-April 8, 1928 (Oxford University Press, 1928), pp. 490-92; cit. dle *The Ecumenical Movement: Anthology of Keys Texts and Voices*, Michael Kinnamon and Brian E. Cope (eds.), s. 394.

571 Norman Goodall (ed.), *The Uppsala Report 1968: Official Report of the 4th Assembly of the WCC*,

mezináboženská setkávání a zvat představitelů jiných věr na svá shromáždění, poprvé roku 1975 v Nairobi.

Tato otevřenost jiným náboženstvím je výslovně motivována uvědoměním si nutnosti vyplývající ze situace ve světě. Jak píše současný předseda české Ekumenické rady církví Pavel Černý, „[h]ledání společenství se všemi bližními je motivováno otázkou přežití lidstva a zlepšení životních podmínek“.<sup>572</sup> Nicméně na jednáních se diskutuje i o tom, zda a nakolik má sociální náboženský pluralismus zasáhnout i teologii, přičemž jsou v této otázce patrné neshody. V oficiálním prohlášení z konference v Nairobi se píše, že reprezentanti církví nejsou zajedno v tom, zda a jak Kristus působí v jiných náboženstvích, ale přiznávají se k přesvědčení, že Bůh působí také mimo hranice křesťanství, a nevyklučují, že ke křesťanům může hovořit i skrze jiná náboženství.<sup>573</sup>

Od té doby je náboženský pluralismus jedním z hlavních témat setkávání a dokumentů Světové rady spolu s otázkami týkajícími se míru a spravedlnosti ve světě. V roce 1990 je vydán oficiální dokument *Náboženská pluralita: Teologická stanoviska a prohlášení* (tzv. Baarské prohlášení), na kterém jsou vedle protestantů a pravoslavných podepsáni i zástupci církve římskokatolické. Hovoří se v něm o uznání spasitelné Boží přítomnosti mezi všemi lidmi všech dob. Vše, co je v jiných náboženstvích pravdivé a vede k moudrosti a svatosti, je dílem Ducha svatého.<sup>574</sup> Části pravdivého poznání jsou tedy přítomné i v jiných náboženstvích a dialog je cestou k plnějšimu poznání Boha. „Věříme, že budeme-li kráčet společně s lidmi jiných věr, přiblížíme se plnějšimu porozumění a zakoušení pravdy.“<sup>575</sup>

Baarské prohlášení se stalo základem oficiálního dokumentu valného shromáždění Světové rady církví v Canbeře, v němž se praví, že křesťané „svědčí

---

Uppsala July 4-20, 1968 (Geneva: WCC, 1968), s. 29; cit. dle Pavel Černý, *Kristovo dílo spásy jako základ a imperativ misie*, s. 80.

572 P. Černý, cit. dílo, s. 182.

573 „While we cannot agree on whether or how Christ is present in other religions, we do believe that God has not left himself without witness in any generation or any society. Nor can we exclude the possibility that God speaks to Christians from outside the Church.“ Cit dle P. Hošek, *Na cestě...*, s. 122.

574 „We affirm that God has been present in their seeking and finding, that where there is truth and wisdom in their teachings, and love and holiness, in their living, this like any wisdom, insight, knowledge, understanding, love and holiness that is found among us is the gift of the Holy Spirit. [...] God the Holy Spirit has been at work in the life and traditions of people of living faiths.“ „Religious Plurality: Theological Perspectives and Affirmation.“ Dokument otištěný v *The Ecumenical Movement*, M. Kinnamon and B. E. Cope (eds.), s. 418-419.

575 „We believe that walking together with people of other living faiths will bring us to a fuller understanding and experience of truth.“ Tamt., s. 420.

pravdě, že spasení je v Kristu, a také zůstávají otevření svědectvím jiných lidí, kteří svědčí pravdě, jak ji zakusili“.<sup>576</sup>

V roce 2004 Světová rada vydává dokument „Náboženská pluralita a křesťanské sebedoporozumění“. Nábožensky pluralitní situace je označena za výzvu, na kterou křesťané mají odpovědět vytvořením duchovního klimatu a teologického postoje, který přispěje k pozitivním vztahům mezi náboženstvími světa.<sup>577</sup> Hovoří se o tom, že pro náboženství je typické, že si činí univerzální nároky na pravdu a že tyto nároky mohou být ve vzájemném konfliktu. Křesťané na tento fakt mají odpovědět ochotou k dialogu. To, jakou roli konfliktní pravdivostní nároky mají v dialogu hrát, je otázkou další diskuse,<sup>578</sup> nicméně jisté je, že křesťané do tohoto dialogu nemohou vstupovat s nárokem, že pouze křesťanství je cestou ke spáse, jelikož o spáse může rozhodovat pouze Bůh. Křesťané nevlastní spásu, nemohou ji nabízet, mohou o ní pouze svědčit.<sup>579</sup>

Kdyby nám šlo o komplexní shrnutí postoje této největší ekumenické organizace k jiným náboženstvím, museli bychom porovnávat aktivity agendy pro misií a pro mezináboženský dialog.<sup>580</sup> Nicméně vybrané dokumenty reprezentují Světovou radu jako celek. Musíme je číst jako kompromisní formulace, za kterými je patrné napětí, které v této otázce mezi zástupci jednotlivých denominací panuje. Např.

---

576 „Statement on Religious Plurality.“ Dokument otištěný v: M. Kinnamon, *Signs of the Spirit: official report, 7<sup>th</sup> assembly. Canberra, Australia, 7-20 Feb 1991*, 1991, s. 104; cit dle P. Černý, cit. dílo, s. 186.

577 „Religious Plurality and Christian Self-Understanding,“ čl. 8. Dokument dostupný z URL: [http://www.oikoumene.org/fileadmin/files/wcc-main/documents/p2/fo\\_religiouspluralityandchristianself-understanding.pdf](http://www.oikoumene.org/fileadmin/files/wcc-main/documents/p2/fo_religiouspluralityandchristianself-understanding.pdf).

578 „There is also greater awareness of how our ways of speaking about our and other religious traditions can lead to confrontations and conflicts. On the one hand, religious traditions make universal truth claims. On the other hand, these claims by implication may be in conflict with the truth claims of others. These realizations, and actual experiences of relationships between peoples of different traditions in local situations, opened the way for Christians to speak of our relationship with others in terms of ‘dialogue’. Yet, there are many questions awaiting further exploration. What does it mean to be in dialogue when the communities concerned are in conflict? How does one deal with the perceived conflict between conversion and religious freedom? How do we deal with the deep differences among faith communities over the relationship of religious traditions to ethnicity, cultural practices, and the state?“ Tamt., čl. 19.

579 Tamt., čl. 47.

580 Oficiální rozlišení mezi svědectvím a dialogem bylo formulováno ve Vancouveru (1983): „Svědectví jsou slova a činy, kterými křesťanské společenství svědčí o Kristu a zve k odpovědi. Dialog je setkání, při kterém lidé různých náboženských přístupů k ‚nejposlednější realitě/pravdě‘ zkoumají svá tvrzení ve vzájemném respektu. Cílem je obohacení se zkušeností s poslední realitou/pravdou.“ (Gill, *Gathered for Life: Official Report VI Assembly WCC*, Vancouver, Canada, 24 July-10-August 1983, s. 40; cit dle P. Černý, cit. dílo, s. 183). Na misijní konferenci v San Antoniu v roce 1990 bylo konstatováno, že „[s]vědectví předem nevylučuje dialog, ale zve k němu a dialog předem nevylučuje svědectví, ale rozšiřuje ho a prohlubuje.“ Cit. dle tamt., s. 184.

za výše uvedenou oficiální uppsalskou formulací z r. 1968 se skrývají značně rozdílné pohledy, které byly patrné v diskusi o tématu „Probuzení v misii“. Původní návrh v souladu s principem legitimní plurality zněl: „V tomto dialogu Kristus mluví skrze bratra, opravuje naše omezené a porušené pochopení pravdy.“<sup>581</sup> Konzervativní opozice se bránila tím, že se zde misie staví naruby: o Kristu, tedy o pravdě Božího zjevení, svědčí nekřesťanský bratr nevědomému křesťanovi. Oficiální prohlášení patří k těm kompromisním formulacím, za nimiž se skrývají neshody pluralistů, inkluzivistů a exkluzivistů, přičemž mají často takový charakter, že „z dokumentu není zcela jasné, zda je soteriologicky<sup>582</sup> exkluzivní či pluralistický“.<sup>583</sup> Jak píše P. Černý, „[v] rozhovorech a dokumentech o dialogu se ukazuje, že pracovníci ženevské centrály SRC a jednání ÚV SRC byli vždy o krok napřed směrem k pluralismu spásy [...]. Téměř vždy valná shromáždění a misijní konference ve svém plénu mírnily teologickou radikalitu předložených předloh a ulamovaly hroty nejvíce provokativních tvrzení.“<sup>584</sup>

### 6. 1. 2. Evangelikální křesťané

Posun směrem k angažovanosti na principu respektu až legitimní plurality je důvodem ke znepokojení evangelikálních křesťanů uvnitř i vně Světové rady. Víme, že tato organizace postoj k jiným náboženstvím formuluje skrze reflexi smyslu misie a evangelizace. A právě misijní, resp. evangelizační činnost je hodnotou, kterou se definuje evangelikální hnutí, které za své poslání chápe šíření evangelijní zvěsti o spáse skrze Ježíše Krista. A je to tato misijní aktivita, skrze níž se evangelikálové setkávají s jinými náboženstvími a jejich pravdivostními nároky, s nimiž se musejí nějak vyrovnat.

Jakou podobu může mít setkání *evangelical truth*<sup>585</sup> s výzvou náboženského pluralismu, jsme mohli vidět na příkladě H. A. Netlanda a A. Plantingy, kteří v teologii náboženství proti pozici pluralistické výslovně obhajují pozici exkluzivistickou. Nyní

---

581 John R. W. Stott, *Christian Mission in the Modern World* (1<sup>st</sup> edition. London: Falcon Book, 1977), s. 66; cit dle tamt., s. 180.

582 Ale i epistemologicky, pozn. autora .

583 Pavel Černý ohledně dokumentu misijní konference v Bankoku, r. 1973, cit. dílo, s. 181.

584 Tamt., s. 189.

585 Narážíme zde na titul knihy významného současného evangelikálního teologa Johna Stotta (Leicester, 1999).

je čas zařadit tento konkrétní příklad do širšího kontextu evangelikálního křesťanství. Jedna z věcí, na které se evangelikálové, rozdělení do několika proudů,<sup>586</sup> shodnou, je heslo často připisované sv. Augustinovi: *in necessariis unitas, in dubiis libertas sed in omnibus charitas*.<sup>587</sup> Seznam toho důležitého se ovšem také v různých sebestředstaveních liší,<sup>588</sup> ale obvykle se na tomto seznamu objeví tyto čtyři znaky: (1) autorita a postačitelnost Písma, (2) výkupný a nezastupitelný charakter Ježíšovy oběti, (3) osobní obrácení či znovuzrození, (4) aktivní evangelizace.<sup>589</sup> Historicky je pro evangelikalismus a jeho předchůdce typická i výrazná sociální angažovanost.

Evangelikální hnutí můžeme dělit např. regionálně na americké, evropské či evangelikalismus Třetího světa. Nebo jej můžeme umisťovat na politickou levo-pravou osu.<sup>590</sup> Dalším kritériem může být odkaz teologické kontroverze, který dříve rozděloval předchůdce moderního evangelikálního hnutí – puritanismus, tedy spor o arminianismus v konfrontaci s klasickým kalvinismem. I v epistemologické rovině můžeme i dnes rozlišovat fideistickou tradici, která navazuje na kalvinistickou teologii včetně její nedůvěry v přirozené schopnosti člověka poznat pravdu, a naproti tomu racionalistický směr, který se bude opírat o arminianskou teologickou tradici. H. A. Netland, o němž už víme, že výrazně překračuje úzce biblický rámec a přistupuje k argumentaci filosofické a logické, je typickým představitelem tohoto druhého typu.

Uvnitř evangelikálního hnutí pak můžeme hledat specifické proudy: fundamentalismus, pentekostalismus nebo tradici sociálního evangelia. Dále je možné rozlišovat evangelikalismus utvářející samostatné církve či evangelikalismus uvnitř tradičních církví.<sup>591</sup>

Základním dokumentem moderního (či tzv. „nového“) evangelikálního hnutí, jehož výrazem je periodikum *Christianity Today*, je „Lausannská deklarace“, přijatá na

---

586 „In a playful mood in April 1998 the editor of the *Church of England Newspaper* suggested that there were ‚57 varieties of Evangelicals‘ (corresponding to the famous 57 varieties of Heinz grocery products).“ J. Stott, *Evangelical Truth*, s. 25.

587 J. Stott, tamt., s. 141; nebo Ján Liguš, „Rôznosť a jednota v evanjelickálnom kresťanstve,“ s. 66.

588 K tomu viz např. Pavel Hošek, „Kdo jsou evangelikálové,“ *Dingir*, 2006, roč. 9, č. 2, s. 50.

589 Srov. heslo „Evangelikální hnutí“ in *Blackwellova encyklopedie moderního křesťanského myšlení*, s. 125; nebo Pavel Hanes, „Historický pohľad na evanjelickálne kresťanstvo,“ in *Evanjelickálne kresťanstvo*, s. 22.

590 Buď v analogickém nebo vzhledem ke zmíněné sociální a politické angažovanosti doslovném smyslu. Obecně lze říci, že americký evangelikalismus je pravicovější (*New Christian Right*) než evropský, především britský.

591 Někdy se dokonce hovoří o evanjelickálních katolicích (heslo „Evangelikální hnutí“ in *Blackwellova encyklopedie moderního křesťanského myšlení*, s. 125.

Mezinárodním kongresu o světové evangelizaci v roce 1974, pojmenovaná podle místa konání akce, které se zúčastnili zástupci protestantských církví celého světa. Mezi nejvlivnější osobnosti v Lausanne patřili americký evangelista Billy Graham a anglikánský teolog John Stott. Podle této deklarace se také o moderním evangelikalismu hovoří jako o *lausannském hnutí*. V dokumentu je odsouzena liberální teologie, synkretismus a oslabení misijní aktivity křesťanských církví:

„Uznáváme, že každý člověk má nějaké poznání Boha skrze jeho všeobecné zjevení v přírodě. Odmítáme však, že toto poznání může dovést ke spáse, protože lidé potlačili pravdu svou nespravedlností. Odmítáme také jako urážku Krista a evangelia jakýkoliv synkretismus a dialog, který předpokládá, že Kristus hovoří rovnocenně skrze všechna náboženství a ideologie. Ježíš Kristus, který sám je jediným Bohočlověkem, který se sám vydal jako výkupné za hříšníky, je jediným prostředníkem mezi Bohem a člověkem. Není žádné jiné jméno, ve kterém bychom byli spaseni.“<sup>592</sup>

V desátém odstavci se hovoří o vztahu kultur a Boží pravdy:

„Kultura musí být vždy zkoušena a posuzována Písmem. Jelikož lidé jsou Božími stvořeními, některé aspekty jejich kultur jsou krásné a dobré. Protože jsou padlí, vše je poskvrněno hříchem a něco z ní je démonické. Evangelium nepředpokládá nadřazenost žádné kultury nad jinou, ale hodnotí všechny kultury podle jeho vlastního kritéria pravdy a spravedlnosti a trvá na absolutně platných morálních principech v každé kultuře.“<sup>593</sup>

Tomuto prohlášení předcházela tzv. Frankfurtská deklarace, za kterou stojí myšlenky německého teologa P. Beyerhause. V ní se evangelikálové stavějí proti postoji Světové rady k mimokřesťanským náboženstvím a zdůrazňují Krista jako jedinou cestu ke spáse.<sup>594</sup>

Naopak navázáním na „Lausannskou deklaraci“ je dokument přijatý na misijní konferenci v Manile roku 1989.<sup>595</sup> Jeho signatáři prohlašují, že jsou

---

592 „We recognise that everyone has some knowledge of God through his general revelation in nature. But we deny that this can save, for people suppress the truth by their unrighteousness. We also reject as derogatory to Christ and the gospel every kind of syncretism and dialogue which implies that Christ speaks equally through all religions and ideologies. Jesus Christ, being himself the only God-man, who gave himself as the only ransom for sinners, is the only mediator between God and people. There is no other name by which we must be saved.“ *The Lausanne Covenant*, 1974, odst. 3, dostupné např. z URL: [www.lausanne.org/Brix-pageID=12891](http://www.lausanne.org/Brix-pageID=12891).

593 „Culture must always be tested and judged by Scripture. Because men and women are God's creatures, some of their culture is rich in beauty and goodness. Because they are fallen, all of it is tainted with sin and some of it is demonic. The gospel does not presuppose the superiority of any culture to another, but evaluates all cultures according to its own criteria of truth and righteousness, and insists on moral absolutes in every culture.“ Tamt., 10. Srov. Pavel Hošek, *Na cestě ...*, s. 120.

594 „Damit wenden wir uns gegen die seit der 3. Weltkirchenkonferenz zu Neu-Delhi in der Ökumene sich verbreitenden falschen Lehre, daß sich Christus anonym auch in den Fremdreigionen, dem geschichtlichen Wandel und den Revolutionen so offenbare, daß Ihm der Mensch ohne direkte Kunde des Evangeliums hier begegnen und sein Heil in Ihm finden könne.“ *Frankfurter Erklärung zur Grundlagenkrise der Mission*, 4. 3. 1970, odst. 3. Dostupné mj. z URL: [http://www.efg-ohenstaufenstr.de/downloads/mission/frankfurter\\_erklaerung.html](http://www.efg-ohenstaufenstr.de/downloads/mission/frankfurter_erklaerung.html). P. Hošek, *Na cestě...*, s. 120.

595 Nazývaný jako Lausanne II.

„povolání hlásat Krista ve stále více pluralitním světě. Obnovují se stará náboženství a vznikají nová. V prvních staletích existovalo ‚mnoho bohů a mnoho pánů‘. Ale apoštolové odvážně potvrdovali jedinečnost, nepostradatelnost a ústřední postavení Krista. My musíme činit to samé. Protože lidé jsou učiněni k Božímu obrazu a spatřují ve stvoření stopy jeho Stvořitele, obsahují někdy vzniklá náboženství prvky pravdy a krásy. Ale nejsou to nicméně alternativní evangelia.[...] Někdy se tvrdí, že díky Boží smlouvě s Abrahámem židovský národ nepotřebuje uznat Ježíše jako Spasitele. My tvrdíme, že jej potřebují stejně jako kdokoliv jiný a bylo by jistou formou antisemitismu a neposlušností Kristu, vzdálit od novozákonního příkladu hlásání evangelia ‚nejdříve Židům‘. Odmítáme proto tezi, že Židé mají svou vlastní smlouvu, která činí víru v Ježíše jako nikoliv nezbytnou.“<sup>596</sup>

Toto výrazné angažování se na principu odmítání legitimní plurality však signatářům dokumentu nebrání k povzbuzení angažovat se na pluralitě na principu tolerance a důrazně požadovat dodržování náboženské svobody i pro nekřesťanské náboženské minority.<sup>597</sup>

Pro všechna tato zásadní prohlášení moderního evangelikálního hnutí je tedy typický soteriologický exkluzivismus, který nanejvýše (ve své umírněné podobě) připouští význam předkřesťanských i nekřesťanských náboženství jako *preparatio evangelica*, i možnost spásy mimo explicitní vyznání Ježíše Krista jako Pána a Spasitele. Stejně tak je pro evangelikalismus typický exkluzivismus epistemologický, jehož obhajoba byla představena v minulé kapitole.<sup>598</sup>

### 6. 1. 3. Pravoslavné církve

Vedle evangelikálů, případně spolu s nimi, vyjadřují své výhrady vůči

---

596 „We are called to proclaim Christ in an increasingly pluralistic world. There is a resurgence of old faiths and a rise of new ones. In the first century too there were ‚many gods and many lords‘. Yet the apostles boldly affirmed the uniqueness, indispensability and centrality of Christ. We must do the same. Because men and women are made in God's image and see in the creation traces of its Creator, the religions which have arisen do sometimes contain elements of truth and beauty. They are not, however, alternative gospels. Because human beings are sinful, and because ‚the whole world is under the control of the evil one‘, even religious people are in need of Christ's redemption. We, therefore, have no warrant for saying that salvation can be found outside Christ or apart from an explicit acceptance of his work through faith. It is sometimes held that in virtue of God's covenant with Abraham, Jewish people do not need to acknowledge Jesus as their Messiah. We affirm that they need him as much as anyone else, that it would be a form of anti-Semitism, as well as being disloyal to Christ, to depart from the New Testament pattern of taking the gospel to ‚the Jew first...‘. We therefore reject the thesis that Jews have their own covenant which renders faith in Jesus unnecessary.“ *The Manila Manifesto*, 1989, odst. 3. Dostupný také z URL: <http://lausanne.gospelcom.net/statements/manila.html>.

597 „Christians earnestly desire freedom of religion for all people, not just freedom for Christianity. In predominantly Christian countries, Christians are at the forefront of those who demand freedom for religious minorities. In predominantly non-Christian countries, therefore, Christians are asking for themselves no more than they demand for others in similar circumstances. The freedom to ‚profess, practice and propagate‘ religion, as defined in the Universal Declaration of Human Rights, could and should surely be a reciprocally granted right.“ Tamt., odst. 12.

598 Kap. 5. 2. 3.



směřování Světové rady církví v otázce náboženského pluralismu pravoslavní delegáti. Zaměřme se tedy nyní na rozmanité odpovědi pravoslavných na výzvu náboženského pluralismu.

### 6. 1. 3. 1. Oficiální pozice pravoslavných církví

V kontextu tradiční pravoslavné eklesiologie, která pravoslaví chápe jako jedinou pravou Kristovu církev a ostatní jako heterodoxní ve smyslu hereze pak spadají do kategorie „náboženští druzí“, můžeme jako datum oficiálního vstupu pravoslavných církví na pole angažovanosti na náboženské pluralitě považovat už rok 1920, kdy pravoslavné církve oficiálně vstupují do ekumenického hnutí.<sup>599</sup>

Na půdě Světové rady, kterou pravoslaví v roce 1948 spoluzakládali, patří k těm, kteří chtějí jasně odlišit vnitrokřesťanský ekumenismus a mezináboženský dialog a vyslovují výhrady k výrazu „širší ekumenismus“. Fakt, že v této největší ekumenické organizaci postupně začíná nabývat na síle mezináboženská angažovanost na principu legitimní plurality, je příčinou mnoha pnutí mezi Světovou radou a jejími pravoslavnými členy.

To se projevilo např. po generálním shromáždění Světové rady v Canbeře v roce 1991, kde vynikl hudbou a tancem doprovázený projev korejské teoložky Chung Hyun Kyungové, který zahájila vzýváním duchů od biblické černé otrokyně Hagar, „vykořisťované Abrahámem a Sárrou, předky naší víry“, přes Janu z Arku až po Mahátma Gándhího a oběti zbraní hromadného ničení, ale i duchů deštných pralesů a jiných částí lidmi vykořisťované přírody. V závěru jsou tyto duchové identifikováni jako Duch Svatý totožný s bodhisattvou Kwan In coby ženskou tváří Ježíše Krista.<sup>600</sup>

Zástupci pravoslavných církví namítali, že rozšiřování pojmu ekumenismu o dialog s jinými náboženstvími v takovémto duchu synkretismu je pro ně nepřijatelné.<sup>601</sup> V podobném duchu vyzněly i závěry teologické konference

599 Roku 1920 Konstantinopolský patriarchát vydává encykliku, jejíž anglická verze se jmenuje „Církvim Krista po celém světě“. Pro celé znění tohoto a dalších oficiálních dokumentů viz např. Gennadios Limouris (ed.), *Orthodox Visions of Ecumenism*.

600 Michael Kinnamon (ed.), *Signs of the Spirit: Official Report, 7<sup>th</sup> Assembly*, s. 38–74.

601 „[I]t is with alarm that the Orthodox have heard some presentations on the theme of this assembly. [...]they observe that some people tend to affirm with very great ease the presence of the Holy Spirit in many movements and developments without discernment. [...] When dialogue take place, Christians are

„Ekumenismus: počátky – očekávání – rozčarování“, která se konala v Soluni roku 2004: „Mezináboženská shromáždění a dialogy stále častěji a šířeji podporovány vedoucími představiteli křesťanství včetně některých pravoslavných dospěly k netolerovatelnému synkretismu. Jsou popřením evangelia a urážejí svaté mučedníky a vyznavače víry, jejichž mučednictví a vyznavačství jedné a jediné pravdy je zbaveno veškerého smyslu.“<sup>602</sup>

Ovšem pravoslavní nejsou jen těmi, kteří mezináboženskému dialogu přihlížejí a vyjadřují občas své obavy, ale také se ho aktivně účastní nejen na půdě ekumenických organizací, jakou je Světová rada, ale vyvíjejí i vlastní aktivity, k nimž oficiálně vyzvala První všepřavoslavná konference roku 1961 na ostrově Rhodos. Od té doby pravoslavní oficiálně vedou dialog s představiteli jiných náboženství a podílejí se na spoluorganizování setkávání náboženských představitelů. Jako příklad je možné uvést kongres „Lidé a náboženství“, konaný v roce 1998 v Bukurešti.<sup>603</sup> Šlo o první akci svého druhu, která se konala v tradičně pravoslavné zemi. Samostatnými pravoslavnými aktivitami jsou především bilaterální setkání se zástupci judaismu<sup>604</sup> a islámu<sup>605</sup>.<sup>606</sup> Z úst patriarchy Bartoloměje zaznívají často slova o nezbytnosti mezináboženské spolupráce pro nastolování a zachovávání míru a spravedlnosti ve světě, jakož i zdravého životního prostředí.<sup>607</sup>

---

called to bear witness to the integrity of their faith. A genuine dialogue involves greater theological efforts to express the Christian message in ways that speak to the various cultures of our world. All this, however, must occur on the basis of theological criteria which will define the limits of diversity. The biblical faith in God must not be changed. [...] We must, therefore, ask ourselves ‘Has the time come for the Orthodox churches and other member churches to review their relations with the World Council of Churches?’” „Reflections of Orthodox Participants Addressed to the Seventh Assembly of the World Council of Churches,“ např. in Gennadios Limouris (ed.), op. cit., s. 178. Srov. Todor Sabev, *The Orthodox Churches in the World Council of Churches*, s. 49-51; nebo Štefan Pružinský, *Aby Všetci jedno boli: Pravoslávie a ekumenizmus*, s. 174–182.

602 „Inter-religious gatherings and dialogues, more frequently and widely supported by Christian leaders, including some Orthodox, have lead to an intorelable syncretism; they constitute a negation of the gospel and insult to the Holy Martyrs and confessors of the faith, whose martyrdom and confession of the one and only truth is robbed of all meaning.“ Anglický překlad publikován např. na stránkách *Orthodox Christian Information Center* [cit. 18. 8. 2006], dostupné z URL: [http://www.orthodoxinfo.com/ecumenism/thess\\_conclusions.aspx](http://www.orthodoxinfo.com/ecumenism/thess_conclusions.aspx).

603 Šlo o dvanácté setkání v řadě „Setkání náboženství pro světový mír“, navazující na mezináboženské setkání v Assisi v roce 1986. Téma kongresu bylo „Mír je Boží jméno: Bůh, lidstvo a lidé“ a zúčastnili se jej zástupci osmi pravoslavných autokefálních církví.

604 První setkání se konalo 1977 ve švýcarském Lucernu.

605 První setkání roku 1986 v Ženevě.

606 Jedná se o aktivity iniciované Konstantinopolským patriarchátem.

607 Srov např.: „If we are to have any hope of breaking the vicious circle of global environmental destruction, then we shall need an effort, which is ecumenical in the best sense of the word, involving people across religions, races and continents.“ Closing Address by His All Holiness Ecumenical

Zmíněné aktivity a vyjádření svědčí o angažování se pravoslavných na principu tolerance a respektu k pluralitě, ovšem někdy překračují i k aplikaci principu legitimní plurality. Např. metropolita Damaskinos, zastupující Konstantinopolský patriarchát ve Švýcarsku na Čtvrtém křesťansko-muslimském akademickém setkání, které se konalo v roce 1989 v Konstantinopoli a jehož tématem byl právě náboženský pluralismus, prohlásil: „Skutečná náboženská tolerance není omezena na pouhou snášlivost, ale pokračuje dále směrem k pozitivnímu uznání náboženství druhého člověka jako pravého prostředku pro setkání se s Posvátnem.“<sup>608</sup> Jinde se měl metropolita Damaskinos vyjádřit proti exkluzivistické teologii s tím, že jiná náboženství jsou „Bohem chtěné cesty oslavující Boha a zprostředkovávající spásu svých věřících“.<sup>609</sup>

### 6. 1. 3. 2. Pravoslaví angažované v antiekumenickém hnutí

Pozitivní angažovaná účast oficiálních struktur pravoslavných církví na náboženské pluralitě v širokém smyslu (ekumenismus) vyprovokovala odpor v podobě antiekumenického hnutí. Definice pojmu angažované účasti umožňuje zahrnout i toto hnutí jako příklad sekundárních angažovaných skupin. Antiekumenické hnutí má v pravoslaví rozmanité podoby. Je např. známo, že některé místní církve již ze Světové rady vystoupily,<sup>610</sup> v některých dalších se o možném vystoupení diskutuje. Nicméně tyto případy nejsou skutečně příkladem odporu proti myšlence ekumenismu, protože jedním z hlavních argumentů pro opuštění oficiální struktury ekumenického hnutí je vyjádření protestu proti tzv. proselytismu, čímž je myšleno působení nepravoslavných misí na pravoslavném „kanonickém území“, což je v těchto zemích interpretováno jako projev porušení dobrých ekumenických vztahů. Jde tedy spíše o spor o podobu

---

Patriarch Bartholomew (July 20, 2006) [online], Ecumenical Patriarchate [cit. 12. 7. 2007], URL: <http://www.ec-patr.org/docdisplay.php?lang=en&id=695&tla=en>. Pro seznámení s názory ekumenického patriarchy o vztahu pravoslaví k jiným náboženstvím viz George C. Papademetriou, „Recent Patriarchal Encyclicals On Religious Tolerance And Peaceful Coexistence“ [online], *Greek Orthodox Archdiocese of America* [cit. 1. 7. 2007], URL: [http://www.goarch.org/en/ourfaith/articles/article8072.asp#\\_ftnref1](http://www.goarch.org/en/ourfaith/articles/article8072.asp#_ftnref1).

608 „Real religious tolerance is not restricted to simple toleration, but consists, beyond this, in a positive recognition of someone else's religion as a genuine opportunity for encountering the Sacred.“ *Episkepsis*, No. 426 [1 October 1989], p. 6 [in Greek]; cit. dle: Hieromonk Klemes Agiokyprianites, *The Contribution of the Orthodox Ecumenists to the Interfaith Venture and Their Responsibility for It*, s. 62.

609 „Ways willed by God for glory of God and salvation of their faithful.“ *Episkepsis*, No. 523 [31 October, 1995], p. 12 [in Greek]; cit. dle tamt., s. 61.

610 Gruzínská pravoslavná církev a Bulharská pravoslavná církev (1998).

ekumenismu než o jeho odmítání. Antiekumenickým hnutím zde rozumíme takové, které z principu odmítá ideu sjednocování rozdělené církve jako neslučitelnou s pravoslavnou eklesiologií a usiluje o vystoupení z ekumenických organizací z těchto teologických důvodů.

Často citovanou autoritou v antiekumenickém hnutí je srbský teolog Justin Popovič. Ten v roce 1974 vydal knihu *Pravoslavná církev a ekumenismus*. V ní ostře odsoudil ekumenické hnutí jako plod „humanistické ideologie“, v jejímž centru pozornosti není Bohočlověk, ale padlý člověk. Mimo jiné píše, že současný „dialog lásky“,<sup>611</sup> který se vede ve formě holého sentimentalismu, je ve své podstatě odklon od posvěcení „Duchem a vírou v pravdu“ (2 Sol 2:13) z důvodu malé víry. Pravda a láska se nedají od sebe oddělit, láska je pravdou živena. „Společenství v lásce je nemožné bez společenství v pravdě, jinak jde o lživé a nepravé společenství.“<sup>612</sup>

Radikální podoba antiekumenického hnutí, které se dostalo mimo struktury oficiálního pravoslaví, našla své institucionální vyjádření v tzv. starokalendářním hnutí. Jak už tento neoficiální název<sup>613</sup> napovídá, hnutí má svůj původ v opozici proti kalendářní reformě, která byla v souladu s již zmíněnou konstantinopolskou encyklikou z roku 1920 uvedena do praxe některých místních církví.<sup>614</sup> Pokud byla kalendářní reforma provedena výslovně s ohledem na západní křesťany a na možnost společného slavení svátků, tedy jako výraz dobré vůle na cestě ke vzájemnému sblížení, je udržování starého kalendáře výrazem odporu proti ekumenismu jako „kompromisu s herezemi“ a „zradě pravoslaví“. Předmětem kritiky antiekumenistů je samozřejmě i účast na mezináboženském hnutí.<sup>615</sup>

---

611 Takto v uvozovkách uvádí sám autor J. Popovič.

612 Cit. dle ruského překladu: Archimandrit Iustin Popovič, *Pravoslavnaja Cerkov i ekumenizm*, s. 159.

613 Starokalendářní církve budou požívat většinou označení „pravá pravoslavná církev“.

614 Se značně rozdrobenými starokalendářními církvemi je možné se setkat v Řecku, Rumunsku a Bulharsku a v místech misijního působení těchto církví v mnohých zemích světa vč. těch tradičně pravoslavných (v Jižní Osetii dokonce zaujímají starokalendářníci v současné době dominantní postavení). V širším smyslu jsou někdy jako starokalendářní označovány všechny tradicionalistické pravoslavné církve stojící mimo struktury „kanonického“ či „světového“ pravoslaví (viz pozn. níže), tedy např. Ruská autonomní církev či Pravá ruská pravoslavná církev, donedávna i Ruská pravoslavná církev v zahraničí, která se v květnu roku 2007 sjednotila s Moskevským patriarchátem. Ty vznikly v rámci ruského pravoslaví nikoliv primárně jako protest proti ekumenismu, nýbrž z důvodu sporu o vztah Moskevského patriarchátu k sovětskému státu. Nicméně „hereze ekumenismu“ je zde chápána jako stejné nepřipustné přizpůsobování se duchu doby jako tzv. sergianismus (po metr. Sergiovi /Stragorodském/, který v roce 1927 vyhlásil loajalitu ruské církve sovětskému režimu).

615 Účast „oficiálního pravoslaví“ je přitom mnohdy představována v radikálnější podobě, aby byl jeho kontrast s „pravým pravoslavím“ více vyhrocen. Např. na videu vydaném dokonce i programově umírněnými „cypriánovci“ (viz níže) *Third Convocation for Orthodox Awareness*, 13 March 1995 (dostupné na oficiálních stránkách *Orthodoxos ekklesia tou Patriou* emerologiiou Iera synodos ton

Situace ve starokalendářním hnutí je velmi nepřehledná a stále čeká na své odborné zpracování. Pojednání pocházejí většinou od autorů, kteří jsou součástí tohoto hnutí, a jsou v nich patrné vnitřní rozpory.<sup>616</sup> Ty se týkají především vztahu ke „světovému pravoslaví“.<sup>617</sup> V současném řeckém pravoslaví se rozlišují tři proudy starokalendářního hnutí, rozdělené na několik samostatných církví (či synodů): (1) „florinský“, nazývaný tak<sup>618</sup> po prvním řeckém starokalendářním biskupovi Chrysostomovi z Floriny, (2) „matoušovský“, nazývaný po biskupu Matoušovi z Brestheny, který se od Chrysostoma v roce 1937 oddělil kvůli tomu, že byl ve vztahu k „heretické“ státní církvi málo radikální, (3) „cypriánovský“, odvíjející se od metropolity Cypriána z Fili, který vytvořil tzv. Synod protistojících<sup>619</sup>. Tato církev je naopak ve vztahu k „novokalendářní“ Řecké pravoslavné církvi nejumírnější a je v Řecku jedinou, která ji uznává za legitimní, byť „hřešící ekumenismem“. To v praxi znamená, že nevytvořila samostatný úřad aténského arcibiskupa a uznává účinnost svátostí státní církve.<sup>620</sup>

O vztahu pravoslavných tradicionalistů k náboženskému pluralismu v užším slova smyslu pojednáme v následující kapitole, v níž bude představen konkrétní příklad starokalendářního hnutí.

#### 6. 1. 4. Římskokatolická církev

---

enistamenon, [cit. 21. 3. 2008], URL: [http://www.synodinresistance.org/Publications\\_en/Video/Videos%20On20Ecumenism/E4d1005Ortho1995VideoPart5Tainia2-256Kbs.wmv](http://www.synodinresistance.org/Publications_en/Video/Videos%20On20Ecumenism/E4d1005Ortho1995VideoPart5Tainia2-256Kbs.wmv)) je zachycené již citované (6. 1. 3. 1.) vystoupení korejské teoložky Chung Hyun Kyungové na shromáždění Světové rady církví v Canbře a s pohoršením se dodává, že mu reprezentanti pravoslaví přihlíželi, aniž by bylo řečeno, že právě tento projev vyvolal ostrou odmítavou reakci nejen pravoslavných účastníků, kteří v této souvislosti hovořili dokonce i o možném vystoupení z Rady.

616 V angličtině viz knihy anglického autora Vladimira Mosse, který se nyní hlásí k florinskému (viz dále) aténskému arcibiskupovi Chrysostomovi II., *The sacred Struggle of the True Orthodox Christians of Greece: 1919-1992*, Mayford: Woking, 1992 a *Thirty Years of Trial: The True Orthodox Christians of Greece, 1970-2000*, kniha online dostupná z URL: [http://www.orthodoxchristianbooks.com/downloads/21\\_TOC\\_1970\\_2000.pdf](http://www.orthodoxchristianbooks.com/downloads/21_TOC_1970_2000.pdf), a knihu biskupů Synodu protistojících („cypriánovců“) Chrysostoma z Etny, Auxentia a Ambrože *The Old Calendar Orthodox Church of Greece* (Etna: Center for Traditionalist Orthodox Studies, 1994), v níž autoři mj. kriticky hodnotí i první z uvedených Mossových knih.

617 „Světové pravoslaví“ je označení, kterým tradicionalističtí „praví pravoslavní“ někdy označují pravoslavné církve, které jsou reprezentovány hierarchy místních církví, jež jsou členy Světové rady církví či dalších ekumenických organizací, případně jsou v církevní jednotě s nimi. Ty se naopak oproti „nekanonickým“ církvím označují jako „kanonické“.

618 Samozřejmě jde vždy o pojmenování z vnějšku.

619 *Hiera synodon ton enistamenón*. Řecký neologismus Rusové překládají jako „protivostojících“, do angličtiny překládáno jako „in resistance“.

620 Srov. rozhovor s biskupem této církve Ambrožem, který vedl P. Hošek („Cílem je zbožštění.“ *Dingir*, 2004, roč. 7., č. 2, s. 62–64).

Oficiální vstup římskokatolické církve, největší primární náboženské organizace světa, na pole pozitivní angažovanosti na náboženské pluralitě je možné bez přehánění označit za jednu z nejvýznamnějších událostí v novodobých dějinách světových náboženství. Obraz papeže Jana Pavla II., jak v italském Assisi v přítomnosti reprezentantů křesťanských církví a náboženství světa, nejdříve v atmosféře vrcholící studené války a o šestnáct let později v atmosféře po útoku na *World Trade Center*, vybízí věřící celého světa a všech náboženství, aby se modlili za mír, je spolu s dílčími obrazy prováděných nábožensky pestrých rituálů v katolických chrámech nejvýmluvnějším výrazem změn, kterými tato církev prošla od II. vatikánského koncilu. Jsou dokladem pozitivní odpovědi na výzvu náboženského pluralismu.

Na druhé straně minulý i současný papež naléhavě varovali před „tyraníí relativismu“, jak se vyjádřil ještě Josef kardinál Ratzinger. Přičemž v relativismu vidí podstatu teologického pluralismu.<sup>621</sup> Jak také nynější papež v této souvislosti prohlásil, křesťanství je v dnešní době otřásáno krizí týkající se jeho nároku na pravdu,<sup>622</sup> proto je úkolem teologie i magisteria, aby hodnotu pravdy potvrzovaly.

#### **6. 1. 4. 1. Oficiální pozice římskokatolické církve**

Římskokatolická církev se oficiálně k ekumenismu a mezináboženskému dialogu přihlásila na II. vatikánském koncilu, který zahájil změny, které jsou někdy označovány přímo za revoluční,<sup>623</sup> a na prvním místě to platí o vztahu k „nábožensky druhým“, ať už v rámci křesťanství nebo za jeho hranicemi. Dobře je to patrné na církevním slovníku, kdy ti, kteří byli označováni za „heretiky“ či „schizmatiky“, jsou „odloučenými bratry“, z „bloudících a nevěrných židů“ se stali „starší bratři ve víře“, z „pohanů“ „příslušníci jiných náboženství“.

Pobídky k pozitivní angažovanosti na náboženské pluralitě se objevují v mnohých závěrečných dokumentech koncilu, nejen v dekretu o ekumenismu *Unitatis Redintegratio* a deklaraci o poměru církve k nekřesťanským náboženstvím

---

621 Viz např. Joseph Cardinal Ratzinger, *Truth and Tolerance: Christian Belief and World Religions*, s. 117-133.

622 Tamt., s. 162.

623 Např. T. Halík, *Vzýván i nevyzván*, s. 213–214.

*Nostra aetate*,<sup>624</sup> ale i ve věroučné konstituci o církvi *Lumen gentium*,<sup>625</sup> v dekretu o apoštolátu laiků *Apostolicam Actuositatem*<sup>626</sup> či v pastorální konstituci o církvi v dnešním světě *Gaudium et spes*.<sup>627</sup>

Zásadním dokumentem, kterým se římskokatolická církev oficiálně přiznává k novověké politické hodnotě náboženské svobody, jež je předpokladem náboženské plurality, je deklarace *Dignitatis humanae*. Příznačně je to dokument, o němž se vedlo nejvíce sporů a byl před konečným přijetím nejvíce revidován.<sup>628</sup> Smysl dokumentu je vsazen do kontextu současné situace, kdy je „jasné, že se všechny národy stále více sbližují těsnějšími vztahy a roste vědomí vlastní osobní odpovědnosti“.<sup>629</sup> V textu se praví, že „[v]šichni lidé [...] mají povinnost hledat pravdu, především o Bohu a o jeho církvi, a poznanou pravdu přijmout a zachovávat“.<sup>630</sup> Přičemž pravda je obsažena v Božím zjevení, které je uchováváno v pravém náboženství, jež „je uskutečněno v katolické a apoštolské církvi“.<sup>631</sup> Tento požadavek však není podle koncilních otců v rozporu s principy náboženské svobody, protože pravdu nelze vnucovat pod nátlakem, jelikož ona „nevznáší svůj nárok jinak než silou pravdy samé, která proniká do lidské mysli jemně a spolu mocně“.<sup>632</sup> Proto „náboženským společnostem přísluší, aby jim světská moc nebránila právními prostředky ani administrativními zásahy“<sup>633</sup> ve volné činnosti, pokud tím není společnost ohrožena.<sup>634</sup>

Dokument v sobě odráží negativně situaci nesvobody v zemích, kde jsou křesťané potlačováni, i pozitivní zkušenost církve s kulturou, kde je náboženská svoboda ceněna, zvláště ve Spojených státech amerických. Jak píše americký historik James T. Fisher, „tento dokument signalizoval, že se církev implicitně přihlásila k americkému experimentu s náboženským pluralismem, ve kterém státní moc přiznává náboženskou svobodu všem skupinám, ale žádnou neupřednostňuje“.<sup>635</sup> Na

---

624 „Katolická církev neodmítá nic, co je na těchto náboženstvích pravdivé a svaté.“ Čl. 2. Cit. dle českého vydání pod názvem *Dokumenty II. vatikánského koncilu* (Praha: Zvon, 1995).

625 Čl. 15 a 16.

626 Čl. 27.

627 Čl. 92.

628 Původně se o náboženské svobodě a mimokřesťanských náboženstvích jednalo jako o společném dokumentu věnovaném ekumenismu.

629 Čl. 15.

630 Čl. 1.

631 Tamt.

632 Tamt.

633 Čl. 4.

634 Čl. 7.

635 James T. Fisher, *Communion of Immigrants: A History of Catholics in America*, s. 138.

přípravném textu dokumentu se významným dílem podílel americký jezuita John C. Murray, který dlouhodobě argumentoval ve prospěch teze, že americká demokracie je plně slučitelná s katolicismem, což po dlouhou dobu odmítali jak katolíci, tak protestantští Američané.<sup>636</sup>

Nejdůležitější teze o nároku na pravdu ve vztahu k jinak věřícím je formulována v jedenáctém článku *Unitatis Redintegratio*. Zde se hovoří o „hierarchii“ pravd katolického učení“, tedy o rozlišování více a méně podstatných částí doktríny, které napomůže ekumenickému dialogu.

O koncilních dokumentech platí mnohé z toho, co bylo řečeno o prohlášeních Světové rady církví, totiž že je potřeba číst je na pozadí sporů, které se na jednáních vedly.<sup>637</sup> Jde tedy často o kompromisní prohlášení, která jsou určena k dalším interpretacím. Dle Otta H. Pesche zde bylo patrně „poprvé použito takového typu kompromisu, jaký je v dějinách koncilů bezpříkladný“,<sup>638</sup> a sice „kontradikční pluralismus“,<sup>639</sup> kdy jednotlivé strany do textu dokumentů prosadily vzájemně si odporující teze.

Zatímco tedy I. vatikánský koncil nabídl v dobách sociálně-politických otřesů jistotu v podobě dogmatu o papežské neomylnosti (sociolog a liberální protestant P. Berger vybudování této „kognitivní hradby“ označil za jistý výraz heroismu),<sup>640</sup> druhý koncil programově neformuloval žádné dogma, a tím nenabídl žádnou jasně formulovanou jistotu, spíše naopak.

To platí i v oblasti vztahu k „nábožensky jiným“ v následných oficiálních dokumentech a aktivitách, kdy vstřícná vyjádření či gesta, jakým byla setkání v Assisi, papežovo symbolické políbení Koránu či v nedávné době na evropské úrovni podepsání *Ekumenické charty*, vyvažují ta striktnější, jakou je ve vnitrokřesťanském ekumenickém kontextu kontroverzní deklarace *Dominus Jesus* či v podobném duchu

---

636 Tamt.

637 K pozadí koncilních dokumentů viz Otto H. Pesch, *Druhý vatikánský koncil 1962-1965: Příprava – průběh – odkaz*. Praha: Vyšehrad, 1996 a Ralph M. Wiltgen, *Rýn se vlévá se do Tibery: Kronika II. vatikánského koncilu*, Frýdek-Místek: Michael s.a., 2007.

638 O. H. Pesch, cit. dílo, s. 150

639 Termín Pesch přejal od Maxe Secklera (v článku „Über den Kompromis in Sachen der Lehre“ z roku 1972), tamt.

640 „Koncil ve vzdorné výzvě všemu, co bylo dle módního diktátu považováno za pokrokové a rozumově korektní, slavnostně vyhlásil dvojici dogmat – neposkvrněné početí Panny Marie a neomylnost papežovu – kdy každé z nich představovalo mocný políček moderní době. Na to, aby takové gesto dokázal ocenit, nemusí člověk věřit ani v jedno z těchto dogmat.“ *Vzdálená sláva*, s. 19. (Chybu v uvedení prvního dogmatu můžeme autorovi jistě odpustit.)



formulované „Odpovědi na otázky týkající se některých aspektů nauky o církvi“ z července roku 2007, vyzdvihující jedinečné postavení římskokatolické církve v řádu spásy.

Jistě nejotevřenější pozitivní odpovědí výzvě náboženského pluralismu je dokument, který společně vypracovaly Papežská rada pro mezináboženský dialog a Kongregace pro evangelizaci národů pod názvem *Dialog a hlásání*.<sup>641</sup> Ten shrnul koncilní a pokoncilní dokumenty a aktivity na poli mezináboženského dialogu a podtrhl nutnost pokračovat v této aktivitě vedle a spolu s aktivitami misijními. S tématem pravdy se dokument vyrovnává jazykem, který není nepodobný jazyku pluralistické teologie, když hovoří o „vůli angažovat se společně v zájmu pravdy a o připravenosti nechat se proměňovat společným setkáváním“<sup>642</sup> a poznáváním pravdy v naukách jiných náboženství či o tom, že vposledku „pravda není věc, kterou vlastníme, ale osoba, které musíme dovolit, aby vlastnila nás“.<sup>643</sup>

Naopak přímým odmítnutím pluralistické teologie ze strany magisteria je text „Notifikace“ z roku 2000, vypracovaný Kongregací pro nauku víry, kterou v té době vedl Josef kardinál Ratzinger, a podepsaný papežem Janem Pavlem II. Je výsledkem oficiálního jednání s belgickým jezuitským teologem Jaquesem Dupuisem, autorem knihy *Na cestě ke křesťanské teologii náboženského pluralismu*.<sup>644</sup> Text „Notifikace“, který Dupuis podepsal, musí být nadále přikládán jako příloha ke každému vydání knihy,<sup>645</sup> aby se čtenář nedal svést k nesprávným závěrům z „dvoznačných tvrzení a nedostatečného vysvětlení“, která mají být v knize obsažena. Prohlášení konstatuje mimo jiné to, že ačkoliv církev učí, že semena pravdy jsou i v jiných náboženstvích, není možné chápat je jako na Kristu nezávislé.<sup>646</sup> Dále je zde konstatováno, že příslušníci jiných náboženství sice docházejí spásy skrze prvky pravdy, které jsou v nich obsaženy, ale není možné sladit s učením církve tvrzení, že tato náboženství jsou sama cestou ke spáse, protože vedle některých pravd obsahují závažné omyly

---

641 Dokument se začal připravovat v roce 1986 a vydán byl o pět let později.

642 Čl. 47.

643 Čl. 49.

644 Jaques Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, první vydání v roce 1997.

645 Poprvé tedy ve třetím vydání knihy (Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 2001, „Notification on the Book *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism* by Father Jacques Dupuis, S.J., s. 434-437). Srov. J. Card. Ratzinger, cit. dílo, s. 52-53. Stručné představení Dupuisovy teologie náboženství nabízí P. Hošek, *Na cestě...*, s. 143-144.

646 „[I]t is erroneous to hold that such elements of truth and goodness, or some of them, do not derive ultimately from the source-mediation of Jesus Christ.“ Tamt., čl. 2.

ohledně povahy Boha, člověka a světa.<sup>647</sup>

Jako odpověď na výzvu náboženského pluralismu je možné číst i encykliku *Fides et ratio*, která se primárně zabývá hodnotou pravdy. Text, který je věnován vztahu víry a rozumu, teologie a filosofie, končí výzvou k poctivému dialogu a spolupráci mezi náboženstvími.<sup>648</sup> Papež se zde vyrovnává se stavem myšlení v současné době, kdy „hledání poslední pravdy je často opomíjeno“.<sup>649</sup> Fundamentální chybou moderní filosofie je, že „[m]ísto aby vyzdvihovala schopnost člověka poznat pravdu, raději vyzdvihovala jeho meze a jeho podmíněnost“.<sup>650</sup> Důsledkem toho je rozšíření relativismu a „zmateného pluralismu“,<sup>651</sup> proti kterým musí církev ve svém poslání, k němuž patří i „služba pravdě“,<sup>652</sup> podpořit poctivou filosofii. Připomenut je aktuální význam filosofie Tomáše Akvinského a jeho pojetí pravdy.

#### 6. 1. 4. 2. Katolicismus angažovaný v antiekumenickém hnutí

Vstup římskokatolické církve na pole pozitivní angažovanosti na náboženské pluralitě v širším i užším slova smyslu vzbudilo reakci, jež ve své radikální podobě vedla k institucionálnímu oddělení od oficiálních struktur církve. Je zajímavé, že k prvnímu takovému případu došlo ještě před II. vatikánským koncilem. Šlo o hnutí vedené charismatickým americkým jezuitou Leonardem Feeneyem, který byl v roce 1953 exkomunikován kvůli svému trvání na striktní interpretaci principu *nulla salus extra ecclesiam* a zpochybňování doktríny o *votum baptismatae*, v kontextu podle něj přílišného přizpůsobování se americké církve a její teologie nábožensky pluralitní kultuře.<sup>653</sup>

---

647 Tamt., čl. 5.

648 „Filozofie je často jedinou půdou, kde je možno najít konsenzus a navázat dialog s těmi, kdo nesdílejí naši víru. [...] Tím, že křesťanský filozof argumentuje ve světle rozumu a podle jeho pravidel, avšak dává se přitom vždy vést poznáním, které mu dává Boží slovo, může rozvíjet reflexi, pochopitelnou a přijatelnou i pro toho, kdo ještě nechápe plnou pravdu, jak ji ukazuje Boží zjevení. Takový terén dorozumění a dialogu je dnes tím důležitější, protože problémy, které vyvstávají stále naléhavěji před lidstvem - [...] - mohou být řešeny jen čestnou a upřímnou spoluprací křesťanů s věřícími jiných náboženství i s těmi, kteří sice nevyznávají žádné náboženství, ale na srdci jim leží obnova lidstva.“ Čl. 104. Cit dle českého vydání (Praha: Zvon, 1999).

649 Čl. 5.

650 Tamt.

651 „Oprávněná různost názorů již ustoupila zmatenému pluralismu, který se zakládá na předpokladu, že všechny názory jsou rovnocenné: a toto je jeden z nejrozšířenějších příznaků nedůvěry k pravdě.“ Čl. 5.

652 Čl. 2.

653 Viz kap. 5. 2. V roce 1949 letech 20. stol. založil L. Feeney řád *Slaves of the Immaculate Heart of*

K výraznějšímu antiekumenickému či antipluralistickému hnutí v katolicismu však samozřejmě dochází až po posledním koncilu. Tato antikoncilní tradicionalistická hnutí je možné chápat jako „kulturní manifestaci problematičného charakteru katolíckej identity v modernej kultúre“<sup>654</sup> včetně jejího náboženského pluralismu.

Podobně jako v pravosláví vstup do ekumenického hnutí vyvolal odpor v podobě tradicionalistického hnutí, jehož výrazem se stalo odmítání kalendářní reformy, tak i symbolem antikoncilního tradicionalismu římskokatolického se stala „stará“ tridentská liturgie, která byla po uvedení *novus ordo* papežem Pavlem VI. zakázána. Skutečně jako ve změně kalendáře v pravoslavné církvi, tak i v pokoncilní liturgické reformě v církvi římskokatolické hrály svou významnou roli ohledy na „náboženské druhé“ uvnitř i vně<sup>655</sup> křesťanství.<sup>656</sup>

Podobnost s pravoslavným tradicionalismem je dále ve značně nepřehledné rozdrobenosti v institucionálním a ideovém smyslu tradicionalismu římskokatolického.<sup>657</sup> Celou „antikoncilní scénu“ je možné rozdělit na (1) ty, kteří koncilní a pokoncilní papeže uznávají, ale vypověděli jim poslušnost, (2) ty, kteří legitimitu posledních papežů neuznávají a římský stolec považují za uprázdněný (*sedes vacans*, odtud označení „sedisvakantisté“) a (3) ty, kteří se rozhodli zvolit si vlastního papeže (tzv. konklávisťe od *conclave*).<sup>658</sup>

*Mary*, kolem kterého se soustředilo i laické hnutí a který po exkomunikaci jeho zakladatele, již však nikdy neuznal, působil nezávisle na oficiálních strukturách církve. V roce 1978 Feeney zemřel smířený s církví. Část hnutí se také s papežem sjednotila. (Srov. např. J. G. Melton, *Encyklopedia of American Religions*, s. 237.) Viz oficiální stránky (nesjednocených) Otroků Mariina Neposkvrněného srdce, dostupné z URL: [www.catholicism.org](http://www.catholicism.org). Pro srovnání stránky proti „feeneyismu“, dostupné z URL <http://www.fatherfeeney.org>, kde je L. Feeney představen jako rasista a antisemita.

654 William Dinges. „Roman Catholic Traditionalism,“ in *America's alternative religions*, T. Miller (ed.), Albany: State University of New York Press, 1995, s. 106. Srov. článek stejného autora „Ritual Conflict as Social Conflict: Liturgical Reform in the Roman Catholic Church,“ *Sociological Analysis*, 1987, Vol. 48, No. 2, s. 138-58.

655 Velkopáteční přímluvy byly upraveny tak, aby neurážely židy ani příslušníky jiných náboženství. Text eucharistické modlitby byl inspirován židovskou modlitbou požehnání chleba a vína.

656 Srov. např. římskokatolického autora O. Pesche: „Už dnes lze [...] říci, že liturgická reforma je nejtrvalejším dílem koncilu. Platí to nikoli na posledním místě i v ohledu ekumenickém. Vždyť jak bude třeba už v blízkém budoucnu moci stran svízelného problému interkomunia katolických křesťanek a křesťanů mluvit o zásadním rozdílu mezi katolickou eucharistií a liturgicky slavenou luteránskou večeří Páně, jestliže je jejich vnější forma tak dalekosáhle stejná už dnes?“ Cit. dílo, s. 132.

657 Jistý přehled z tradicionalistických (sedisvakantistických) pozic nabízí Griff L. Ruby, *The Resurrection of the Roman Catholic Church: A guide to the Traditional Roman Catholic movement*, Lincoln: The Roman Catholic Association, Inc., 2002, ISBN: 0-595-25018-1. Stručný přehled nabízí Massimo Introvigne ve článku „The Pope's Question in Fringe Catholicism: A Note on 'Sedevacantism', 'Sedepriationism', and 'Antipopes'“, publikovaném na stránkách *Center for Studies on New Religions*. ([cit. 12. 4. 2008], dostupné z URL: [http://www.cesnur.org/2004/mi\\_pope.htm](http://www.cesnur.org/2004/mi_pope.htm)).

658 Ve striktním slova smyslu ne vždy tito papežové vzešli z *conclave*, nýbrž se za papeže sami prohlásili na základě povolání z nebes, jako tomu bylo v případě „Řehoře XVII.“ z palmariánské církve (viz níže).

První cestou se vydali především<sup>659</sup> stoupeni arcibiskupa Marcela Lefebvra, který na koncilu patřil k těm, kdo nejvíce oponovali změnám směrem k *aggiornamentu*.<sup>660</sup> Zvláště ostře se postavil proti přijaté verzi dokumentů *Dignitatis humanae* a *Unitatis redintegratio*. Proti přijaté ideji náboženské svobody vycházející z důstojnosti lidské osoby, podle čehož dostala deklarace svůj název, tento francouzský hierarcha ve svém *Otevřeném dopise zmateným katolíkům* namítal, že „každý, kdo lpí na omylu, ztrácí svou důstojnost a nemůže se na ní dále stavět. Spíše než důstojnost je základem svobody pravda.“<sup>661</sup> Přitom právě chybné pojetí pravdy viděl jako zdroj zmatků, které se prostřednictvím koncilu do církve dostaly:

„Antimodernistická přísaha se již před přijetím kněžství nebo biskupství nevyžaduje. [...] V důsledku toho byl zfalšovaný pojem víry a mnoho lidí se bez jakéhokoliv zlého úmyslu nechalo ovlivnit modernismem. To je důvod, proč jsou svolní věřit, že všechna náboženství vedou ke spáse. Pokud víra každého člověka vychází z jeho svědomí – pokud je to svědomí, které vytváří víru – potom není důvod věřit, že jedna víra vede ke spáse mnohem lépe než ostatní, pokud je svědomí zaměřené k Bohu. Toto pojetí čteme v dokumentu Francouzské biskupské katechetické komise: ‚Pravda není něco přijatého, již hotového, ale něco, co se vyvíjí.‘ Tyto dva pohledy jsou zcela odlišné. Nyní se nám říká, že člověk pravdu nepřijímá, nýbrž ji konstruuje. Nicméně my víme, a naše rozumnost to podepírá, že pravda není vytvořená, netvoříme ji.“<sup>662</sup>

Po II. vatikánském koncilu Lefebvre založil Kněžské bratrstvo sv. Pia X. (*Fraternitas Sacerdotalis Sancti Pii X*, FSSPX) jako společenství kněží a kleriků založené na tradiční (předkoncilní) spiritualitě. Kolem bratrstva se ustanovilo laické hnutí, jež však nezískalo žádnou organizovanou strukturu. Bratrstvo původně získalo příslušná církevní schválení. Po narůstajícím napětí mezi hnutím a vedením církve je

---

659 Podobnou pozici jako Kněžské bratrstvo sv. Pia X. zastávají následovníci L. Feeneye, kteří se formálně nepodrobili autoritě Vatikánu, ale nadále se při mši modlí za papeže a lokálního biskupa.

660 Srov. např. R. M. Wiltgen, cit. dílo, s. 99-100 a 309.

661 „For whoever clings to error loses his dignity and can no longer build upon it. Rather, the foundation of liberty is truth, not dignity.“ Citováno dle anglického překladu: Archbishop Marcel Lefebvre, *An Open Letter to Confused Catholics*, kap. 11, cit. dle online verze na stránkách *Society of St. Pius X – District of Asia*, 1998, [cit. 10. 10. 2007]. Dostupný z URL: [http://www.sspxasia.com/Documents/Society\\_of\\_Saint\\_Pius\\_X/OpenLetterToConfusedCatholics/Chapter-11.htm](http://www.sspxasia.com/Documents/Society_of_Saint_Pius_X/OpenLetterToConfusedCatholics/Chapter-11.htm).

662 „This Anti-Modernist Oath is no longer required before becoming a priest or a bishop. If it were, there would be even fewer ordinations than there are. In effect, the concept of faith has been falsified and many people without any wrong intention let themselves be influenced by modernism. That is why they are ready to believe that all religions save. If each man's faith is according to his conscience – if it is conscience that produces faith – then there is no reason to believe that one faith saves any better than another, so long as the conscience is directed towards God. We read statements of this sort in a document from the French Bishops Catechetical Commission: “Truth is not something received, ready-made, but something which develops.“ The two view-points are completely different. We are now being told that man does not receive truth but constructs it. Yet we know, and our intelligence corroborates this, that truth is not created – we do not create it.“ Tamt., kap. 16, URL: [http://www.sspxasia.com/Documents/Society\\_of\\_Saint\\_Pius\\_X/OpenLetterToConfusedCatholics/Chapter-16.htm](http://www.sspxasia.com/Documents/Society_of_Saint_Pius_X/OpenLetterToConfusedCatholics/Chapter-16.htm).

Lefebvre v roce 1976 suspendován, to však on a jeho stoupenci nepřijali. K dalšímu napětí výrazně přispělo první mnohonáboženské setkání v Assisi, které bylo pro „lefebvristy“ potvrzením toho, že se oficiální církev vzdává katolické identity a že je na cestě úpadku.<sup>663</sup> Poté, co nyní již suspendovaný arcibiskup Lefebvre vysvětil v roce 1988 proti vůli papeže pro své Bratrstvo čtyři nové biskupy, byl Janem Pavlem II. exkomunikován.<sup>664</sup> Biskupové a kněží z FSSPX ovšem exkomunikaci nikdy neuznali a i po ní se považovali a stále považují za součást římskokatolické církve; i nadále při mši vzpomínají papeže a místní biskupy (biskupové Kněžského bratrstva mají statut pouze světicích, nikoliv diecézních biskupů).

V současné době probíhají oficiální jednání mezi zástupci tohoto hnutí a Vatikánem o možném začlenění organizace do oficiálních struktur církve. Tomu mělo napomoci i *motu proprio Summorum Pontificum* z roku 2007, kterým Benedikt XVI. udělil tzv. generální indult, tedy povolení sloužit tridentskou liturgií bez potřeby souhlasu hierarchie, a především zrušení exkomunikace čtyř Lefebvrem vysvěcených biskupů letos v lednu, kterým ovšem nebylo toto společenství přijato do oficiálních struktur církve, čemuž brání především jeho postoj k poslednímu koncilu.<sup>665</sup>

Mnohem radikálnější postoj zaujali tzv. sedisvakantisté, deklarující uprázdněnost papežského stolce po Piovi XII., případně po Janu XXIII.<sup>666</sup> Po nich si podle sedisvakantistů uzurpují nárok na papežský úřad „heretičtí lžipapežové“. Ti ovšem nestojí v čele pravé římskokatolické církve, ale „*novus ordo* církve“ či „pokoncilní sekty“. Sedisvakantistické hnutí je nejednotné od svých počátků, kdy spontánně a na sobě nezávisle vzniklo několik skupinek na různých místech.<sup>667</sup> Biskupské svěcení obdrželi buď od biskupa Alfreda de Mendeze Gonzaleze, nebo od

---

663 „V důsledku ohromující odpovědi římských úřadů na jeho dotazy ohledně učení o náboženské svobodě a také v důsledku otřesného náboženského setkání v Assisi došel arcibiskup k přesvědčení, že Řím za nynějších poměrů není ochoten vrátit se k původnímu učení Církve.“ Z vlastního představení Kněžského bratrstva, otištěné např. v: Stephan Maeßen, *Nový mešní obřad a boření Církve svaté*, Schloß: Sdružení přátel „Kněžského Bratrstva Sv. Pia X.“, 1997, s. 23.

664 Přesněji řečeno, papež deklaroval automatickou exkomunikaci, kterou na sebe a své biskupy přivolal Lefebvre svým aktem.

665 Toto rozhodnutí vzbudilo velký rozruch především kvůli šokujícím názorům jednoho z těchto biskupů Richarda Williamsona na *šoa*, od nichž se Bratrstvo následně oficiálně distancovalo. Uvnitř římskokatolické církve se proti sejmutí exkomunikace postavila reformní hnutí (zvláště *Wir sind Kirche*) i někteří biskupové, dokonce i z kurie. Svůj nesouhlas vyslovil i předseda Papežské rady pro jednotu křesťanů Walter kardinál Kasper.

666 Menší část – tzv. sirinisté – zastává tezi, že pravým papežem po Piovi XII. byl v *conclave* zvolený Giuseppe kardinál Siri, zesnulý v roce 1989. Viz např.: „The ‚Siri Thesis‘ Unravels“ [online], Inside The Vatican, [cit. 21. 3. 2008], URL: <http://www.insidethevatican.com/articles/siri-thesis.htm>.

667 Některé skupiny, zvl. Bratrstvo sv. Pia V., mají svůj původ ve FSSPX.

vietnamského arcibiskupa Ngô Đình Thuc. Linie biskupských svěcení druhého jmenovaného je značně rozvětvená a jde napříč nejen různými sedisvakantistickými skupinami, ale přesahuje i ke třetí, ještě radikálnější pozici antikoncilního tradicionalismu, tzv. konklávismu.

První svěcení, které bez souhlasu Vatikánu Thuc učinil, se odehrálo v noci z 31. 12. 1975 na 1. 1. 1976 v sevillské vesnici Palmar de Troya. Na kněze a biskupa byl vysvěcen Clemente Domin Guezy y Gomey, který vedl skupinu kolem údajného zjevení Panny Marie, které započalo v roce 1968 a jehož předmětem byla kritika pokoncilního směřování církve.<sup>668</sup> Od roku 1978 začal vystupovat jako papež „Jedné svaté, obecné a apoštolské církve palmariánské“ pod jménem Řehoř XVII. Charismatickou osobnost Gomeye v roce 2005 nahradil právník Manuel Corral, který přijal v konklávistických skupinách oblíbené apokalyptické jméno Petr II. Podobných konklávistických skupin je velké množství.<sup>669</sup> Z pochopitelných důvodů jsou značně izolované od sebe navzájem i od zbytku tradicionalistického hnutí.

Tradicionalistické hnutí je tedy značně rozdrobené a jsou patrná napětí mezi jednotlivými pozicemi odpovídajícími zákonu, který formuloval G. Simmel, podle kterého jsou největšími nepřáteli ty skupiny, které jsou si ideově nejbliže. Nicméně různé pozice („lefebvrstické“ či sedisvakantistické) se někdy setkávají na společné platformě – např. v internetovém deníku *Daily Catholic*<sup>670</sup> nebo v hnutí za odhalení skutečného fatimského tajemství. Na filmu *Nebeský klíč k míru*,<sup>671</sup> kde na pozadí kritiky pokoncilního směřování církve vystupují na obhajobu teze, že Vatikán nezveřejnil celé tzv. třetí fatimské tajemství, se setkávají tradicionalisté z různých směrů tohoto hnutí. Na tomto dokumentu je pozoruhodné, že zde protiekumenický tradicionalismus překročil hranice katolicismu a křesťanství a nabízí pohled chasidského rabína Mayera Schillera, který podpořil kritiku pokoncilní církve „nakažené relativismem, subjektivismem a náboženským pluralismem“.<sup>672</sup>

---

668 Byť Pavel VI. byl ctěn a nakonec i kanonizován jako oběť intrik modernistických kardinálů. Nešlo tedy o sedisvakantistické hnutí.

669 Internetová encyklopedie *Wikipedia* v hesle „Modern Anti-Pope“ eviduje k datu 18. 1. 2008 11 současných antikoncilních papežů. V ČR patrně působí, byť velmi nenápadně, pouze jedna konklávistická skupina nazvaná *Latinská církev*, jejíž papež přijal jméno Linus II.

670 Viz. kap. 6. 2. 6.

671 *Heaven's Key to Peace*, [film na DVD], Constable, NY: Fatima Center, 2006.

672 Tamt., kap. 11: „Vatican II Aftermath“. Ještě více překvapivě podpořil katolický tradicionalismus mluvčí Unie ortodoxních rabinů USA a Kanady Jehuda Levin, který v souvislosti s kritikou papeže po sejmutí exkomunikace Lefebvrových biskupů (viz text u pozn. 666), prohlásil, že „chápe, proč papež nabízí ruku ke smíru tradicionalistům, protože mají katolicismu co nabídnout“. „Ortodoxní rabin Levin

## **6. 2. Konkrétní příklady křesťanské angažované účasti na náboženské pluralitě**

Poté, co bylo představeno obecné ideové a historické pozadí současných podob odpovědi křesťanů na výzvu náboženského pluralismu, se můžeme zaměřit na konkrétní příklady těchto odpovědí a stav současné diskuse na toto téma mezi zastánci různých podob angažování se na náboženské pluralitě. Z velkého množství konkrétních případů si vybereme ty, které dohromady budou reprezentovat různé hlasy v této diskusi, jak je lze vyčíst z vlastních publikovaných materiálů sledovaných hnutí. Protože zde přednostně jde o charakter argumentů, nebudeme si jednotlivé příklady vybírat podle jejich historické či sociální významnosti. V první kapitole byla angažovanost na náboženské pluralitě rozdělena podle základního principu, jímž je tato angažovanost motivována. Dále budeme sledovat, jak jednotlivá hnutí, která jsme si pro naše pozorování vybrali, budou této obecné typologii odpovídat.

### **6. 2. 1. Příklad první: Úřad pro mezináboženské vztahy Světové rady církví a časopis *Current Dialogue***

Sledovali jsme oficiální pozici Světové rady církví na poli angažovanosti na náboženské pluralitě. Poznali jsme ji jako celek, který se skládá z částí zastávajících různé pozice, které jdou napříč jednotlivými denominacemi, z nichž se tento nadcírkevní útvar skládá. Zaznamenali jsme jistá pnutí, která jsou na její půdě ve vztahu k výzvě náboženského pluralismu patrná. Nyní se úžeji podíváme na aktivity instituce, která je vytvářením vztahu Světové rady k jiným náboženstvím přímo pověřena, Úřadu pro mezináboženské vztahy (*The Office on Inter-Religious Relations*, OIRR), a to skrze jeho publikační činnost. Úřad vydává anglicky psaný časopis *Current Dialogue*.<sup>673</sup> Periodikum vychází dvakrát za rok, od roku 1997 on-line.

---

se zastává papeže a jeho snahy o smír s tradicionalisty.“ [online] *Radio Vaticana*, 9. 2. 2009 [cit. 13. 2. 2009], URL: <http://www.radiovaticana.cz/clanek.php4?id=10801>.

673 Budeme listovat on-line verzí časopisu. Seznam přes Internet dostupných čísel: URL <<http://wcc-coe.org/wcc/what/interreligious/glines-e.html>> Dále bude citováno jen podle čísel příslušného vydání bez udání konkrétní URL.

Mimoto OIRR připravuje i články publikované na jiných místech oficiálních stránek Světové rady.

Některá čísla *Current Dialogue* jsou úzce tematicky zaměřená, jiná jsou co do svého předmětu volnější. Časopis přináší aktuální oficiální stanoviska či zprávy z konferencí a komentáře k nim, dále pak jednotlivé články zaměřené na nějaký aspekt mezináboženských vztahů. Mezináboženský rozměr je patrný i ve skutečnosti, že téměř polovinu autorů tvoří zástupci mimokřesťanských náboženství. Některé články jsou podepsány i katolickými autory. Zdaleka se tedy nejedná jen o bulletin mezináboženské agendy Světové rady. Časopis tak reprezentuje nikoliv oficiální pozici Rady, ale jistý významný segment mezináboženského hnutí.

*Current Dialogue* referuje tedy i o jiných mezináboženských aktivitách, než jen o těch, které jsou organizovány či oficiálně podporovány světovou nadcírkevní organizací. Např. bez dalšího komentáře přetiskuje již zmíněné<sup>674</sup> tiskové prohlášení ze setkání pluralistických teologů, organizovaného J. Hickem, P. Knitterem, Perrym Schmidt-Leukelem a Leonardem Swidlerem, nazvané „Žádné náboženství není lepší než ostatní“. Víme, že jeho autoři v něm hovoří o nutnosti vzdát se univerzálního nároku na pravdu, jelikož tento je úzce spojen se zneužíváním náboženství pro násilné jednání.

Tématu pravdivostního nároku jsou věnovány i četné původní články. Skutečnost, že se nejedná o okrajové téma, je zřejmá i z toho, že článek „Pravda a pravdy“,<sup>675</sup> ve kterém je tato otázka zvlášť naléhavě položena, je z pera samotného šéfredaktora časopisu rev. Hanse Ucka.<sup>676</sup> Tento text můžeme chápat jako jakési neformální programové prohlášení redakce, proto vyjděme od tohoto článku a věnujme mu větší pozornost. Autor se odvolává na oficiální dokumenty Světové rady a interpretuje je v radikálním duchu, tedy zcela podle principu legitimní plurality. Hans Ucko se snaží dát téma pravdivostního nároku do centra dialogu, jelikož má za to, že je tato otázka spíše odsouvána stranou jako nepříjemná. Dialog však podle něj není jen nutnost vzhledem ke globální politické situaci, ale i nezbytnost vyplývající z přítomnosti „náboženského druhého“ (*religious other*). Nelze se vyhnout otázce,

---

674 Viz. kap. 5. 1. Dec. 2003, no. 42.

675 Hans Ucko, „Truth or Truths,“ June 2001, no. 37.

676 Duchovní švédské luterské církve promluvil v roce 2002 i na Fóru 2000. Viz videonahrávku na oficiálních stránkách nadace URL: <http://www.forum2000.cz/cz/projekty/mezinabozensky-dialog/2002/videozaznam/detail/mezinabozensky-dialog/>.



jakou hodnotu má moje víra tváří tvář nároku druhého.<sup>677</sup>

Hlavní argumentace na podporu legitimní plurality vzhledem k pravdivostnímu nároku hledá u teologů (zde konkrétně u biskupa Kristera Stendaha), kteří jazyk, kterým křesťané vypovídají o Ježíši Kristu, nechápou jako prostředek k zobrazení ontologické skutečnosti, ale jako prostředek k vyjádření vztahu, lásky. Jazyk lásky si nenárokuje absolutnost.<sup>678</sup> Chápeme-li náboženský jazyk takto, je možné bez obav chválit Krista jako jediného Pána, aniž bychom tím kohokoliv urazili, jelikož respektujeme, že oni svým jazykem a svým způsobem vyjadřují zase svůj vztah k transcendentní skutečnosti, své pravdy, které nejsou o nic menší než ta naše.

Respekt ke druhému, pokračuje šéfredaktor *Current Dialogue*, nutí křesťany klást si otázku po vlastní identitě a za touto otázkou je další, týkající se podstaty či přirozenosti pravdy. Ovšem už tato formulace (podstata/přirozenost pravdy) navádí falešnou představu pravdy jako něčeho statického, neměnného, objektivního ve smyslu zpředmětnělého. Za tím se ovšem skrývá nebezpečí modlářství: „Každá idea objektivní reality a neměnné pravdy obsahuje pokušení modly, fetiše a iluze.“<sup>679</sup>

Dokladem autorovy otevřenosti je i skutečnost, že na potvrzení svých tezí se dovolává mnohých autorů z různých oblastí – východních i moderních západních, většinou nikoliv křesťanských. Připomíná slavná slova z indických svatých písem *Ekam sat vipra bahudā vadanti*, která podle jeho interpretace odpovídají Ježíšovým slovům „Já jsem cesta, pravda a život“.<sup>680</sup> Dále cituje např. slova čínského filosofa Hu Šiha: „Pouze když si uvědomíme, že zde není věčná, neměnná a absolutní pravda, můžeme v nás zburcovat smysl intelektuální odpovědnosti.“<sup>681</sup> Toto ilustruje na příkladě židovsko-křesťanského dialogu, v němž jsou citlivou otázkou křesťanské

---

677 „When we want to grow deeper in relations and begin exploring whether our truth claims of faith can really endure the reality of religious plurality, there seems to be uneasiness. The important dimension of dialogue as an encounter also with oneself is shunned. Dialogue is asking questions into the very heart of my own faith. If you are you, then who am I? These questions may be disturbing but are necessary for a self-understanding that can be at ease in a world of religious plurality.“ Tamt.

678 „Saying that Jesus is the only way is a statement of love and has its own truth.“ Tamt.

679 „Every idea of objective reality and unchanging truth contains the temptation of an idol, a fetish, and an illusion.“ Zde se odvolává na: Don Cupitt, *The Last Philosophy*, (London: SCM Press, 1995). Tamt.

680 „The view that truth is one is not limited to a Western or Christian understanding. The Hindu saying, *Ekam sat vipra bahuda vadanti*, ‚Truth is One; sages call it many‘ corresponds in a way with what Christ said, ‚I am the way, the truth and the life‘ (John 14,6). There are many ways, but I am the way. Statements like these lead us to believe that there is only one truth with a capital T. Other truth claims are either simply untrue or vague and imperfect reflections of the Truth.“ Tamt.

681 „Only when we realise that there is no eternal, unchanging truth or absolute truth can we arouse in ourselves a sense of intellectual responsibility.“ Tamt.

misie mezi židy. Po šoa však podle autora není možné k misii přistupovat stejně jako předtím. Situace se změnila, trvat na staré neměnné, od života odtržené pravdě je nebezpečné. Na potvrzení svých slov autor podává citaci z Nietzscheho: „Přesvědčení jsou horšími nepřáteli pravdy než lež.“

Naše doba je jiná, než byly ty, v nichž křesťanství vznikalo, pokračuje autor v argumentaci. Dnes již není možné rozdělovat lidi na pravověrné a heretiky (*heretical bad guys*). „Hledání pravdy je dnes jiné než dříve. Nejasnost, pluralismus a to, co je relativní spíše než absolutní a jisté, jsou významné faktory v našem hledání pravdy. Skutečnost není pevná sebe-obsahující danost, ale je tekutý, prostírající se proces.“<sup>682</sup> Neexistuje skutečnost sama o sobě, nezávislá na interpretaci. Přitom žádná interpretace nemůže být prohlášena za konečnou. A žádná interpretace není jediná správná. Je jich mnoho, a je tedy možné hovořit o množství pravd. Dnešní situace si žádá, aby příslušníci jednotlivých náboženství zahrnuli do svého výkladu světa pluralismus jako respekt k *množství pravd*, tedy interpretací skutečnosti. K tomu je, jak Ucko dodává, jistě potřeba odvahy, ale je to nutnost. Tato nutnost však nevyplývá pouze z nějaké aktuální sociálně-politické situace, ale z prostého faktu přítomnosti druhého.<sup>683</sup>

Vidíme tedy, že v tomto „programovém prohlášení“ redakce, která je oficiálním orgánem nejvýznamnějšího (co do počtu i svého vlivu) shromáždění křesťanských církví, nalezneme všechny prvky radikálního zdůrazňování principu legitimní plurality, opírající svou argumentaci o postmoderní filosofii, byť se v článku autor výslovně zdráhá přiznat se přímo k relativismu (což mu ovšem nebrání hovořit o relativitě poznání). Toto zjištění koresponduje s výše zmíněným postřehem P. Černého<sup>684</sup> o tom, že ti, kteří připravují agendu mezináboženských vztahů uvnitř Světové rady, jsou před orgánem jako celkem značně napřed v otevřenosti jiným náboženstvím.

---

682 „The search for truth today is however different from yesterday. Ambiguity, pluralism and that which is relative rather than absolute or certain are important factors in our search for truth. Reality is not a solid, self-contained given but a fluid, unfolding process.“ Tamt.

683 „This would mean to open ourselves to the possibility of many truths, to ‚risk having our own faith shaken and to discover that there are other ways to state the truth than we have yet learned ourselves.‘ (Sharing in One Hope: Commission on Faith and Order, Bangalore 1978, Faith and Order Paper No. 92, p. 10.) A response would be to incorporate pluralism into the very notion of our religious tradition (intrinsic pluralism), realising that a new relationship with people of other religious traditions is not simply a sociological necessity, not simply a desirable option but part of the practice of one’s own religious conviction.“ Tamt.

684 Viz kap. 6. 1. 1.

To je patrné v jiných příspěvcích H. Ucka, v nichž výslovně hovoří o rovnosti všech náboženství účastnících se dialogu, který nemá být vyjednáváním o pravdivostních nárocích, ale procesem vzájemné podpory a obohacování.<sup>685</sup> Neseťkáme se tady s žádným vyzdvihováním křesťanství nad ostatní náboženství. To je zřejmé v dalším článku,<sup>686</sup> v němž se zaměřuje na problematiku náboženského násilí. Zdůrazňuje, že všechna náboženství jsou na tom co do svého potenciálu stejně. Ke zmírnění násilí nepovede rozšíření křesťanství, ale spolupráce na vytváření civilizace míru na základě sdílení společné humanity.

Podobně také v článku Roberta Traera z kalifornské *Dominican University* v San Rafael, nazvaném „Říkat pravdu“, je zdůrazněno, že křesťané si musejí – v zájmu dobrých vztahů s muslimy – uvědomit, že historický islám není o nic násilnější než křesťanství, stejně jako že v samotném základu obou náboženství je víra v sílu dobra. Je historickou pravdou, že na obou stranách je násilí legitimizováno teologicky, s oporou ve svatých písmech. Hovoří o snahách o „reformu muslimského diskursu“ (které jsou v případě Tuniska a Lybie podporované státem) a vybízí k podobné reformě na straně křesťanů. Ti by měli např. přestat číst ty pasáže ze Starého zákona, v nichž se hovoří o Bohem chtěných válkách, jako Slovo Boží, stejně jako by se při čtení pašjí měla vynechávat slova „Krev jeho na nás a na naše děti“. (Mt 27:25) Podobně by křesťané neměli učit, že popis armagedonské bitvy v knize Zjevení je proroctví o skutečné bitvě mezi křesťany a ostatními.<sup>687</sup>

Ani v příspěvcích většiny dalších autorů se neseťkáme s názorem o větší pravdivosti křesťanství. Snad jedině zástupci konzervativnějších církví budou nakloněni vyjadřovat se v tomto smyslu. Ale i ti zdůrazní, že pouhá tolerance je nedostatečná. Pentekostální teolog Tony Richie ve svém poměrně vtipně pojatém příspěvku<sup>688</sup> hovoří o svém, pro někoho překvapivém, angažmá v mezináboženském

---

685 „[D]ialogue is not a negotiation between parties who have conflicting interests and claims [...] Rather, it needs to be a process of mutual empowerment of [participants].“ Hans Ucko, „Editorial,“ Dec. 2006, no. 48.

686 *Hans Ucko*, „Introduction to the ‚Thinking Together‘ group consultation on the theme: ‚Religion and violence.‘“ June 2001, no. 39.

687 „[W]e should stop reading, as the word of God, texts in the Old Testament in which God orders the Israelites to exterminate their enemies. (See Deuteronomy 20:17, for example.) A peacemaking approach must also mean not reading on Good Friday the passage from the passion story that has the crowd of Jews say, in reference to the coming crucifixion of Jesus: ‚His blood be on us and on our children!‘ (Matthew 27:25) Christians have long used this verse to rationalize violence against Jews. In addition, Christians should not teach that the battle depicted in the Book of Revelation at the end of time is a prophecy.“ Robert Traer, „Speaking Truth,“ July 2007, no. 49.

688 „A Pentecostal in sheep’s clothing: an unlikely participant but hopeful partner in interreligious

dialogu, aniž by jím podle svých slov snižoval svou letnickou identitu, k níž patří i evangelizace. Ta je možná pouze v přátelské atmosféře, kterou má dialog vytvářet na základě respektu k „nábožensky druhému“. Letniční teologie náboženství je principiálně optimistická, i když na to sami pentekostalisté zapomínají.<sup>689</sup> Richie vychází z představy univerzálního působení Ducha svatého. Nicméně cílem je skutečně vydávání svědectví a dialog je prostředkem k tomuto. V tomto jde o ojedinělý příspěvek. Ovšem i zde je zdůrazněno, že je potřeba pokorně uznat omezenost našeho poznání a nenárokovat si vlastnictví celé pravdy.<sup>690</sup> Dialog má vést ke kritické sebereflexi křesťanů. Jeho cílem není nastolit souhlas či opomíjet rozdíly, ale spíše usilovat o spravedlnost, mír a pravdu, a tím o Boží království. Cílem dialogu tak je eschatologická proměna všech náboženských tradic včetně křesťanství.

Katolický autor Thomas Ryan vyzývá<sup>691</sup> k angažovanosti na principu legitimní plurality. Vychází od otázky: „Má náboženský pluralismus pozitivní hodnotu v tom smyslu, že je chtěný Bohem?“ Volá po teologii, která by takovou otázku zodpověděla. Ta bude muset být alternativou mezi dosavadními třemi pozicemi. V duchu radikálního pluralismu se staví za „inkluzivně pluralistický“ přístup, který potvrzuje jedinečnost a univerzální význam Kristovy oběti, aniž by rušil platnost ostatních náboženství, jež mají svou vlastní hodnotu. V závěru příspěvku poukazuje na nutnost přehodnotit způsob misí ve světě tak, aby neurážela tradice jiných náboženství.

Jiné články jsou zaměřené více popisně. Příspěvek autorky Courtney T. Gotové<sup>692</sup> popisuje situaci ve výchově k pluralismu na amerických vysokých školách<sup>693</sup> – ve vlastních kurzech a na kolejích. Popisuje rozvoj projektů, které výrazně ovlivňují podobu kultury vysokoškolského prostředí.<sup>694</sup> To je svědkem, ale také pokrokovou součástí společenských změn spočívajících v návratu náboženství do veřejného života. Mnohé univerzity vznikly jako křesťanské. Náboženství pak ustoupilo sekulárnímu

---

dialogue,“ Dec. 2005, no. 48.

689 „Pessimism toward religious others may be a betrayal of Pentecostalism’s original and authentic identity, theology, and spirituality.“ Tamt.

690 „Humility works hard at not coming across arrogantly as if we feel we have the final word on all divine truth; we can confess we only ‚know in part‘ (1 Co 13:9). Practicing these five values [charity (love), hospitality, availability, certainty, and humility] can witness to the truth and power of faith in Jesus Christ to those of other faiths.“ Tamt.

691 „Catholic perspectives on interreligious relations.“ July 2005, no. 45.

692 Courtney T. Goto, „At the Edge of the Future: Projects in Spirituality and Religious Pluralism in Higher Education,“ Dec. 2000, no. 36.

693 „Formation of young people who appreciate pluralism.“ Tamt.

694 Jako příklad uvádí „Education as Transformation: Religious Pluralism, Spirituality, and Higher Education“ na Wellesley College. Tamt.

vzdělávání, postavenému na předávání *objektivních* poznatků. Nynější doba však objevuje *subjektivní* poznávání a přeje tak návratu ke spirituálním tématům.<sup>695</sup> Ty se objevují jak ve vlastní výuce (a to nejen v humanitních předmětech, ale i v přírodovědných), tak ve volnočasových aktivitách studentů. Autorka zmiňuje přizpůsobování původně křesťanských kaplí k multireligiózním účelům. Tyto změny chápe jako něco, co bytostně patří na univerzitní půdu, jelikož právě vysoké školy jsou jak místem setkávání různých kultur, tak i tradičně komunitami těch, kteří hledají pravdu.<sup>696</sup> To však je jediná výslovná zmínka o pravdě v celém článku. Multireligiózní projekty nejsou představeny jako prostor pro hledání pravého náboženství, ale pro rozvíjení vzájemného respektu mezi příslušníky různých náboženství, založeného na uznání vzájemné rovnosti.<sup>697</sup> Studenti jsou vedeni k angažování se na principu respektu a legitimní plurality, pouhá tolerance je výslovně odmítána.<sup>698</sup> Na druhé straně mají tyto projekty uspokojovat i vlastní duchovní potřeby studentů.

Otázce výchovy mládeže i dětí k hodnotám pluralismu je věnováno vícero příspěvků v *Current Dialogue* nebo na jiných místech oficiálních stránek Světové rady církví. Všimněme si např. rozhovoru<sup>699</sup> s indickou křesťanskou novinářkou Ushou Jesudasanovou o výchově dětí k mezináboženskému pluralismu. To má mít podle jejího názoru na starosti škola, protože rodina již není místem, kde se předávají hodnoty. Cesta k pluralismu vede právě přes výchovu malých dětí, jelikož ty jsou dosud nezatíženy předsudky. Proto je snazší jim vysvětlit, co je správné a dobré.<sup>700</sup> V základu pluralistické ideje, kterou je potřeba dětem vštěpovat, je přesvědčení, že pro někoho je dobré jedno náboženství, pro druhého jiné. Nejde o vzájemné přesvědčování, nýbrž o vzájemný respekt.<sup>701</sup> Hlavní metodou mezináboženského vzdělávání je společná modlitba dětí z různých náboženství. V rozhovoru není zmínka

---

695 „There is now increasing interest in developing a more holistic approach to education that includes subjective ways of knowing -- fundamentally spiritual territory.“ Tamt.

696 „These projects also benefit from the fact that many colleges and universities are crossroads of religious diversity, as well as communities in search of truth.“ Tamt.

697 „A forum for respect, mutuality and equality.“ Tamt.

698 Výuková videokazeta na *Wellesley College* je příznačně pojmenována *Beyond Tolerance*.

699 *Friedrich Degenhardt*, „Children from different religions can pray together in school“ [online], World Council of Churches, 16. 6. 2005 [cit. 18. 12. 2006], URL: [http://www.oikoumene.org/en/news/news-management/eng/a/browse/3/article/1722/quotchildren-from-diffe.html?tx\\_ttnews%5Bcat%5D=37%2C80&cHash=179e4671e0](http://www.oikoumene.org/en/news/news-management/eng/a/browse/3/article/1722/quotchildren-from-diffe.html?tx_ttnews%5Bcat%5D=37%2C80&cHash=179e4671e0).

700 „Interfaith education is so important because children are fresh. They come with no prejudices. So it is easier to reach out to them, and then to teach them what is right and what is good.“ Tamt.

701 „As a Christian mother, I try to teach my children that the way we worship is meaningful to us, but the way you worship is meaningful to you [...] That respect is something that we need to teach our children.“ Tamt.

o kritériích rozlišování toho, co se dá akceptovat a co už ne.

O mladých se nejen píše, ale je jim dán i prostor k vyjádření. Ve 48. čísle je publikována přednáška mládežnické luteránské aktivistky Kathryn M. Lohreové.<sup>702</sup> Tato přednáška byla pronesena na mezináboženském mládežnickém setkání<sup>703</sup> v Assisi v listopadu 2005 a nese název „Prosazování společných lidských hodnot a respektování odlišností“. Téma nároku na pravdu zde výslovně nezmiňuje, ale pracuje s představou společného cíle různých náboženství, kterým je – alespoň zde tematizovaný – svět míru a spravedlnosti. Kristus je vzorem pro službu bližnímu – pro křesťana, jiní si mají vzít za příklad své náboženské vůdce. Kristus tedy není – alespoň to není nijak zmíněno – ničím výjimečný. Odvážně tvrdí, že pro křesťana je vzorem ještě v jedné věci, a sice v tom, že se pokorně nechal „transformovat“. Neboť při setkání s kananejskou pohankou změnil svůj původně exkluzivistický postoj. Pohanka mu ukázala, že i ona má víru. Z tohoto setkání oba vyšli transformováni. Tak mají křesťané přistupovat k dialogu, nechat se proměňovat bližními z jiných náboženství. Uznat jejich víru a respektovat ji.

Vybrali jsme jen několik příspěvků z časopisu *Current Dialogue*, které je však možné považovat za reprezentující křesťanské autory, jimž dává prostor Úřad pro mezináboženské vztahy Světové rady církví. Lze tedy shrnout, že tento orgán světového ekumenismu výrazně upřednostňuje angažování se na pluralismu na principu legitimní plurality. Takto prezentovaný dialog je postavený na rovnosti zúčastněných stran. V žádném z článků není křesťanství představeno jako náboženství, které má jako jediný nárok na pravdu. Přitom téma pravdy a pravdivostního nároku není nikterak podceňováno. Věnuje se mu řada autorů včetně šéfredaktora. Většinové pojetí by se dalo shrnout do tvrzení, že pravda není vlastněna žádným náboženstvím, protože pravda není něco, co by bylo možné vlastnit.

### **6. 2. 2. Příklad druhý: Hnutí Fokoláre**

Hnutí Fokoláre, založené vloni zesnulou charismatickou Italkou Chiarou Lubichovou, je jedním z mnoha tzv. nových hnutí v římskokatolické církvi. Ve vlastní

---

702 Kathryn M. Lohre, „Upholding common human values and respecting differences,“ Dec. 2005, no. 48.

703 *Interreligious Youth Gathering in Assisi*, Italy from 4-8 November, 2006.

statistice uvádí, že má asi 150 000 členů. Celkový počet stoupců a sympatizantů je však údajně větší než dva milióny,<sup>704</sup> z nichž mnozí patří nejen k jiným církvím, ale dokonce i k jiným náboženstvím, nebo se naopak nehlásí k žádnému.

Aktivity hnutí jsou rozděleny na několik projektů, které mají zaměření např. na ekonomiku, kulturu, politiku apod. Nicméně základní aktivitou hnutí jako celku je úsilí o sjednocení lidstva v duchu lásky a všeobecného bratrství. Z tohoto zaměření vyplývá, že se bude jednat o hnutí výrazně angažované na náboženské pluralitě. Přitom se jedná o hnutí, které se prezentuje jako zcela loajální k magisteriu, úřadu papeže i k papežům jako osobám. I v jiných aspektech se hnutí i přes své výrazně ekumenické zaměření jeví jako charakteristicky katolické. Zvláště v její mariánské spiritualitě, která odpovídá původnímu pojmenování hnutí jako *Opus Mariae*. Lubichová např. hovoří o nezastupitelném významu Marie jako „druhé Ježíše“ pro duchovní život, při kterém je třeba dívat se na Ježíše jejíma očima.<sup>705</sup>

Hnutí se hlásí k programu tzv. nové evangelizace a jako takové je činné mj. i v oblasti vydavatelské. Vydává řadu publikací včetně několika periodik v mnohých jazycích. My se na hnutí podíváme skrze jeho oficiální prezentaci na mezinárodních webových stránkách.

Hned hlavní stránka oficiální webové prezentace hnutí ukáže, že dialog patří k hlavní agendě této organizace. Vlastně několik dialogů: (1) dialog uvnitř církve, (2) mezi křesťanskými církvemi, (3) s židovstvím, (4) s jinými náboženstvími a (5) s lidmi nehlásícími se k žádnému „formálnímu náboženství“.

Mezi klíčová slova textů patří právě „dialog“, „jednota“, „bratrství“, dále pak „lásky“, „charisma“. Klíčovým predikátem je výraz „nový“. V textech se hovoří o nové civilizaci, nových horizontech, nové epoše, nových projevech Svatého Ducha apod. S výrazem „pluralismus“ se setkáme také velmi často. Samozřejmě že výraz „pravda“ či „pravdivý“ je také hojně užíván. Na základě dotazu přes funkci vyhledávání však můžeme říci, že výraz „nárok na pravdu“ (*truth claim, claim for truth*) není uveden ani jednou. Nejde však pouze o samotný výraz. Vztah mezi pluralitou a tím, čemu rozumíme jako nároku na pravdu, je tematizován minimálně a

---

704 „Focolare movement“ [online], *Movimento dei Focolari. International Official Web Site*, [cit. 12. 10. 2007], URL: <http://www.focolare.org/page.php?codcat1=247&lingua=EN&titolo=focolare%20movement&tipo=focolare%20movement>.

705 „Interview with Chiara Lubich. Marian International Congress“ [online], *Movimento dei Focolari. International Official Web Site*, 23. 04. 2003 [cit. 13. 10. 2007], URL: <http://www.focolare.org/articolo.php?codart=912>.

jen okrajově. Nejčastěji v souvislosti s otázkou křesťanské identity v mezináboženském dialogu a v roli misí či evangelizace.

Za své hlavní poslání považuje toto hnutí přispívat ke sjednocování lidstva na základě společného bratrství všech lidí. Má přitom jít o jednotu respektující mnohost, rozmanitost, nikoliv uniformitu. Na oficiálních stránkách nalezneme např. projevy politiků, kteří o „jednotě v různosti“ hovoří jako o principu mezinárodní politiky na úrovni evropské i globální. Tak jsou např. publikovány projevy Romana Prodiho,<sup>706</sup> v nichž hovoří o „vizích a silných idejích“ pro jednotnou Evropu, založenou na respektu k rozdílnosti a rozmanitosti a vědomí bratrství všech lidí. Pro někoho může být zajímavé, že tyto proslovy, které nijak výslovně nezmiňují význam křesťanských hodnot, jsou bez jakéhokoliv komentáře publikovány na katolických internetových stránkách. Nepochybně je to i proto, že politický princip „jednota v mnohosti“ je analogický tomu, jak hnutí chápe jednotu v katolické církvi, v křesťanské ekumeně i v mezináboženských vztazích.

Ale dokládá to i výraznou politickou angažovanost hnutí ve prospěch jak evropské integrace, tak k vytváření mírového společenství na planetární úrovni. Typickým je např. projev C. Lubichové „Duch bratrství v politice, klíč k jednotě Evropy a světa“, ve kterém hovoří o politice založené na „základní pravdě, že všichni jsme jedno“.<sup>707</sup> Zakladatelka hnutí hovoří o „bratrství jako politické kategorii“<sup>708</sup> a výslovně se hlásí k heslu francouzské revoluce „volnost, rovnost, bratrství“.<sup>709</sup>

Sjednocování lidstva musí být založeno na respektu k odlišnostem různých náboženských tradic. V tomto duchu jsou Lubichovou velmi ceněna modlitební setkání

v Assisi v roce 1986 a 2002. Např. v rozhovoru pro oficiální stránky hnutí *Focolare*

---

706 „Independence day: Message from Romano Prodi“ [online], tamt., 05.10. 2004 [cit. 12. 10. 2006], URL: <http://www.focolare.org/articolo.php?codart=1013>; „*Rich Diversity: The Union's Strength*. Speech by Romano Prodi, President of the European Commission“ [online], tamt., 12. 11. 2001 [cit. 12. 10. 2006], URL: <http://www.focolare.org/articolo.php?codart=825>.

707 „The Spirit of Brotherhood in Politics, Key to the Unity of Europe and of the World: Speech by Chiara Lubich“ [online], tamt., 12. 11. 2001 [cit. 12. 10. 2006], URL: <http://www.focolare.org/articolo.php?codart=824>.

708 „Chiara Lubich launches ‚Brotherhood as a political category‘ – an absolute necessity after Sept. 11. Rimini – Cultural Crossroad“ [online], tamt. 18. 6. 2002. [cit. 12. 10. 2006], URL: <http://www.focolare.org/articolo.php?codart=859>.

709 „The great political project of modern times, as envisaged by the motto of the French Revolution, is summed up in the words: ‚liberty, equality and fraternity‘. While the first two principles have been partially fulfilled, the third principle – fraternity – has been somewhat neglected in the political arena. It is this very principle which is the specific characteristic of our Movement and in working towards fraternity, liberty and equality achieve their full significance.“ Tamt.



hovoří jeho zakladatelka o akci v roce 2002 jako o projevu Ducha svatého, patrném z láskyplné atmosféry. Na sledovaných stránkách je to jedno z mála míst, kde se explicitně dotýká tématu pravdy a pravdivostního nároku křesťanství, byť jen velmi okrajově v souvislosti se zachováním identity. Zdůrazňuje, že v dialogu nemá jít o její ztrátu, ale o její potvrzení. Přičemž „[p]rincipy pravdy jsou přítomny v rozdílných náboženstvích“.<sup>710</sup>

Nejvýrazněji je téma, které sledujeme, rozebíráno v článku „Jaká je budoucnost multikulturní, multietnické a multireligiózní společnosti?“.<sup>711</sup> Dialog je zde představen jako vzájemná plodná výměna. Křesťané nabízejí příslušníkům jiných náboženství hlubší pochopení a prožití toho, v co oni věří, ale platí to i obráceně. V procesu sdílení či výměně darů dochází k vyjevování pravdy činící ze všech lidí bratry a sestry.<sup>712</sup> Přitom se v dialogu ukazují nové horizonty, které se nyní před církví otevírají. Dialog tak má jistý eschatologický charakter.<sup>713</sup> Církev podle slov zakladatelky hnutí v dialogu překračuje sebe samu.<sup>714</sup>

Dialog mezi náboženstvími není hnutím chápán jen v obecné rovině, ale podniká i konkrétní aktivity, v nichž jde o setkávání křesťanů s jednotlivými náboženstvími. Vedle zájmu o vytváření porozumění s židy a muslimy je – zvláště po Assisi 2002 – věnována i pozornost indickým náboženstvím. Právě v Assisi se *Lubichová setkala s Didi Talwakarovou z Indie*. Obě na Světovém dni míru vystoupily a byly tak jedinými ženami, které při této příležitosti promluvily. *Lubichová přijala pozvání do Indie a setkala se s hnutím, které P. Talwakarová reprezentuje: organizaci Swadhyaya Family. Lubichová projevuje radost z toho, že tato hinduistická organizace je v mnohém podobná hnutí Fokoláre. Konkrétně je zmíněno učení o tom, že Bůh je uvnitř každého člověka, a právě uvědomění si duchovní jednoty je základem možného světového míru.*<sup>715</sup> V této souvislosti hovoří o tom, že ohledně spásy nekřesťanů je

710 „Principles of truth that are present in different faiths.“ „Assisi: Interview“ [online], tamt. 5. 2. 2002 [cit. 13. 11. 2006], URL: <http://www.focolare.org/articolo.php?codart=841>.

711 „What future for a multicultural, multiethnic, multifaitth society? After London, July 7.“ [online], tamt., 2. 8. 2005 [cit. 15. 12. 2006], URL: <http://www.focolare.org/articolo.php?codart=1096>.

712 „[T]he truth we bear within us which can give greater fullness and completeness to what our neighbour already believes. First he or she gave to us; now we do the same. And in an atmosphere of communion brought about by this exchange of gifts, the truth is gradually revealed and we feel that it has made us brothers and sisters.“ Tamt.

713 „[I]rruption of new charisms towards the fulfillment of God's designs.“ Tamt.

714 „Through dialogue she opens to 'herself outside of herself.'“ Tamt.

715 „The meeting with the Swadhyaya Family organisation highlighted, to everyone's surprise, the many elements shared by our two movements. The Swadhyaya Family is a vast Hindu movement with more than 8 million adherents, founded by Shri Pandurang Shastri Athavale, known as Dada-ji (teacher-

možné pouze poukázat na Boží tajemství. Pro hnutí je příznačné, že na podporu této velmi otevřené teologie je souhlasně citován dokument *Dominus Jesus*, který je v ekumenickém a mezináboženském hnutí často velmi kritizován pro údajně přílišně exkluzivistické pojetí římskokatolické církve.

Na základě sebestředstavení hnutí *Focoláre* na oficiálních stránkách je možné konstatovat, že jde o hnutí, jehož teologie chce zjevně být zcela v souladu s oficiálním učením římskokatolické církve. Horlivá účast v dialogu je interpretována skrze katolickou věrouku. Dialog chápe jako dílo Ducha svatého a Ježíšovy matky, která je vzorem obětavé lásky. Přesto je možné princip, na základě kterého se hnutí angažuje na pluralismu, identifikovat jako legitimizaci plurality. Je ceněna rozmanitost náboženství a hovoří se o aktuálním bratrství lidí různých náboženství a možnosti vzájemného obohacování, aniž by byla zdůrazněna nutnost přijmout křesťanství. Viděli jsme, že téma nároku na pravdivost tváří v tvář oceňované náboženské plurality jako výslovný problém není ve středu pozornosti redaktorů této oficiální prezentace. Je však zřejmé východisko, že dialog je proces, skrze který se vyjevuje pravda, jež je přítomná v jednotlivých náboženstvích.

### **6. 2. 3. Příklad třetí: Evangelikální fundamentalisté a *Kjos Ministries***

Víme, že charakter zaměření evangelikálních křesťanů je inspirací pro angažování se na poli náboženské plurality. Také víme, že evangelikální hnutí není nikterak jednotné a můžeme v něm nalézt mnoho směrů. Nyní se podíváme na příklad hnutí, které je výrazně angažované na náboženské pluralitě a které se v souvislosti s touto aktivitou výrazně vymezuje proti většinovému proudu evangelikalismu.

Jako příklad tohoto hnutí si vezmeme kanadskou skupinu, mezi jejichž hlavní aktivity patří správa internetových stránek *Kjos Ministries*.<sup>716</sup> Stránky spravují manželé Kjosovi, kteří jsou hlavními autory příspěvků, ale je zde velké množství původních či přejatých článků dalších autorů, např. konzervativního publicisty Paula

older brother). His movement teaches that God resides in every human being and that the fulfilment of spiritual unity holds within it the solutions of all world problems.“, „To create everywhere oases of fraternity for peace among all peoples: the shared commitment of Christians and Hindus. Chiara Lubich in India“ [online], tamt., 4. 1. 2003 [cit. 18. 10. 2006], URL: <http://www.focolare.org/articolo.php?codart=895>.

716 URL: <http://www.crossroad.to>.

Proctora, známého jako kritika současné americké republikánské politiky z pravicových pozic. Hlavní téma Kjosových je apologie nekompromisního konzervativního protestantismu, tzv. „starého evangelikalismu“, který je stavěn proti většinovému evangelikalismu „novému“, reprezentovanému časopisem *Christianity Today*,<sup>717</sup> jenž se podle nich vydal na cestu kompromisů s duchem moderní či postmoderní doby. Redaktoři se nebojí přijmout nálepku „fundamentalistů“, pakliže je tato pozice definována jako „péče o obranu a zachování Evangelia“.<sup>718</sup>

Předmětem kritiky jsou např. mezi evangelikály oblíbená díla C. S. Lewise,<sup>719</sup> závažné výhrady jsou vznesené proti „do okultismu zapletenému“ J. R. R. Tolkienovi<sup>720</sup> či proti příliš římskokatolickému *Umučení Krista* Mela Gibsona.<sup>721</sup> Už z toho je zřejmé, že hnutí, které stojí za těmito stránkami, má potřebu reagovat na aktuální a populární diskuse, ale také vymezovat se proti hlavnímu proudu konzervativního křesťanství. Co se stylu tohoto vymezování týče, je možné konstatovat, že nejde jen o prvoplánovou kritiku. Autoři se snaží relativně kultivovanou formou podávat argumenty vycházející z fundamentalistické interpretace biblického textu.

Už při letném listování je zřejmé, že zde dominují dvě témata: biblická pravda a falešný náboženský pluralismus, obojí v kontextu tzv. kulturních válek (*culture wars*). Např. článek „Pravda“ je soupisem biblických míst obsahujících termín „pravda“. Jsou řazena do oddílů, jako např. „Ježíš je Pravda“, „Svět nemůže poznat Pravdu, ale Duch (se Slovem) nám zjevuje Pravdu“, „Pravda nás činí svobodnými“, „Milování, učení se, učení a sdílení pravdy“, „Naše obrana proti omylu“ apod. Článek „Ta Pravda“ je jakýmsi chvalozpěvem na pravdu a Pravdu s velkým P, tedy Bohem zjevenou v Ježíši Kristu, jak o něm svědčí Písmo svaté. Žít s Bohem znamená žít v pravdě - vůči druhým i sobě samému. Být upřímný a sdílet poznání Boha s ostatními. „Pravda je první částí Boží zbroje.“<sup>722</sup> Bůh lidem v Bibli

---

717 Peter Masters, „Are We Fundamentalists?“ [online] Kjos Ministries [cit. 9. 7. 2007], URL: <http://www.crossroad.to/Victory/fundamentalists.htm>.

718 „[F]undamentalist is someone who cares about the defense and preservation of Gospel.“ Tamt.

719 Srov např. Mary Ann Collins, „Trobles in Narnia: The Occult Side of C. S. Lewis“ [online], tamt., Feb. 2006 [cit. 9. 7. 2007], URL: <http://www.crossroad.to/articles2/006/narnia-trobles.htm>.

720 Srov. např. Berit Kjos „Tolkien's Lord of the Rings: Truth, Myth or Both?“ [online], tamt., Dec. 2001 [cit. 9. 7. 2007], dostupné z URL: <http://www.crossroad.to/articles2/rings.htm>.

721 Berit Kjos, „Mel Gibson's „Passion““ [online], tamt., Feb. 2004 [cit. 7. 7. 2007], dostupné z URL: <http://www.crossroad.to/articles2/04/passion.htm>.

722 „Truth is the first piece of God's armor.“ „The Truth“ [online], tamt. [cit. 2. 7. 2007], URL:

zjevil univerzálně a absolutně platnou pravdu o povaze skutečnosti a tato pravda je jako tato skutečnost (např. lidská přirozenost) neměnná.<sup>723</sup>

Naproti tomu pro současnou kulturu, které se nepřiměřeně přizpůsobují i křesťané včetně evangelikálů (např. tím, že se v jejich komunitách přijímají prvky východních meditačních technik), je typické, že nadřazuje pocity nad pravdu: „Boží slovo již není nahlíženo jako dostačující a křesťané se utíkají ke všemu, co jim poskytne vzrušující zkušenost. O pravdu již nejde. Jde o pocity. Naše děti jsou cvičeny ve svých církevních skupinkách v pohanských praktikách.“<sup>724</sup>

Takto pojatá pravda (či Pravda) je východiskem pro hodnocení náboženského pluralismu. Veliké množství článků na toto téma nám může reprezentovat Kjosův příspěvek „Pokrucování Pravdy skrze konsensus ve školních třídách. Používání Bible k prosazování mezináboženského ‚dialogu‘ a ‚společného základu‘ “ z roku 2001.<sup>725</sup> Jde o jakousi analýzu pluralismu jako politické ideologie. A to ideologie veskrze totalitní, která si podle jeho autora v ničem nezadá s komunismem. Shodné jsou metody i cíl – vybudování světové solidární komunity bez ohledu na pravdu. Mír a globální harmonie jsou více než pravda. K metodám prosazování této ideologie patří převýchova dětí a mládeže.

Kjos to ukazuje na příkladu výchovného programu UNESCO, resp. na jeho americké aplikaci ve vzdělávacím projektu pro veřejné školy „Bible a veřejné školy: Průvodce prvním dodatkem [k americké ústavě]“, za kterým stojí společně organizace Centrum prvního dodatku Fóra svobody<sup>726</sup> a Národní biblická asociace. V projektu jde o významný posun od sekulární interpretace prvního dodatku k ústavě, která zapovídá jakoukoliv náboženskou výchovu a náboženské aktivity ve státě financovaném

---

<http://www.crossroad.to/Victory/Armor.htm>.

723 „[S]ome things never change: human nature, God’s timeless Truth and His all-sufficient strength.“ Berit Kjos, „Tolerance as a tool for Transformation“ [online], tamt., 29. 1. 2007 [cit. 9. 7. 2007], dostupné z URL: <http://www.crossroad.to/articles2/007/tolerance.htm>.

724 „The Word of God is no longer viewed as sufficient and Christians are running after anything that will give them an exciting experience. Truth no longer matters, feelings do. Our children are being trained in pagan practices in their church youth groups. Major leaders are now willing to promote practices that 25 years ago were only being engaged in by Eastern Orthodox, Roman Catholic, Buddhist and Hindu monks. More than ever before, discernment is the need of the hour. May the Holy Spirit grant this discernment to the remnant of believers who stand against this tidal wave of error.“ Ingrid Schlueter, „Evangelical Leaders Promote Eastern Contemplative Practices“ [online], tamt., 1. 3. 2006, dostupné z URL: <http://www.crossroad.to/articles2/006/ingrid/evangelical-contemplative.htm>.

725 Berit Kjos, „Twisting Truth through Classroom Consensus Using the Bible to promote inter-faith, dialogue‘ and ‚common ground““ [online], tamt., 2001 [cit. 2. 7. 2007 ], URL: <http://www.crossroad.to/articles2/TwistingTruth.html> – 89k.

726 *Freedom Forum's First Amendment Center.*

školství. Zmíněný projekt, který je předmětem kritiky sledovaného článku, naopak vrací náboženství, konkrétně Bibli, do škol. Pro autora článku je však nepřijatelné, že cílem není předávat dětem pravdivé poselství Bible, případně alespoň pouhé informování o Bibli, nýbrž že chce vést ke „konsensu nového světového řádu“.<sup>727</sup> „Školní děti se učí ‚o Bibli‘ skrze předem naplánovaný skupinový proces, který překrucuje Boží pravdy do nových ideálů naplánované globální spirituality.“<sup>728</sup>

Za velké nebezpečí je zde označena ochota církevních představitelů spolupracovat na tomto projektu, který kompromituje biblickou pravdu ve jménu falešné náboženské svobody. Pravda je vystřídána politickou korektností:

„Vlivní ‚přátelé‘ církve ji mohou ohrozit více než její zřejmí nepřátelé. Jedno takové sporné společenství, s pěkně znějícím názvem Fórum svobody, získalo podporu mnohých církevních představitelů podporou jejich požadavků ‚náboženské svobody‘ ve veřejných školách. Málokdo si uvědomil, že cenou za toto pochybné partnerství je čistota Božího slova. Pamatujte, biblické poselství přestává být Boží nekompromisní Pravdou, pokud je osekána mezináboženskou kritikou, souzena skupinovým konsensem a vytvarována normami politické korektnosti.“<sup>729</sup>

Předmětem kritiky je nová interpretace prvního dodatku k americké ústavě, která údajně posouvá její význam od ochrany náboženské svobody směrem ke státní kontrole, která netoleruje křesťanský nárok na absolutní a univerzální pravdivost. Jsou citována slova Prohlášení principů tolerance (*Declaration of Principles on Tolerance*) UNESCO, která požadují politické prosazení pluralismu: „Tolerance je respekt, přijetí a oceňování bohaté rozmanitosti kultur našeho světa ... Není to jen morální povinnost, ale politický a zákonný požadavek. Tolerance v sobě zahrnuje odmítání dogmatismu a absolutismu... [Biblické pravdy?]<sup>730</sup> Podle autora článku je v praxi tento princip netolerantní vůči těm křesťanům, kteří nechtějí ztratit svou identitu a trvají na

---

727 Narážka na slova Michaela Gorbačova: „Bill Clinton will be a great president... if he can make America the creator of a new world order based on consensus.“ Mikhail Gorbachev, „New World Order: Consensus,“ *The Cape Cod Times*, Jan. 28 1993. Cit dle: Berit Kjos: „Twisting Truth...“ [online].

728 „[S]choolchildren learn ‚about the Bible‘ through a pre-planned group process which twists God's truths into the evolving ideals of the planned global spirituality.“ Tamt.

729 „Its influential ‚friends‘ may threaten the Church far more than its obvious enemies. One such dubious ally, the ice-sounding Freedom Forum, has won the support of many Christian leaders by joining their quest for ‚religious freedom‘ in public schools. Few seem to realize that the cost of this questionable partnership is the purity of God's Word. Remember, the Bible's message ceases to be God's uncompromising Truth when slashed by inter-faith criticism, judged by group consensus, and molded to fit politically correct standards.“ Tamt.

730 „Tolerance is respect, acceptance and appreciation of the rich diversity of our world's cultures... It is not only a moral duty, it is also a political and legal requirement. Tolerance involves the rejection of dogmatism and absolutism... [Biblical truth?]<sup>730</sup> URL: <http://www.unesco.org/tolerance/declaeng.htm>. Cit. a citační vsuvka: Berit Kjos: „Twisting Truth...“ [online].

pravdivosti Bible jako jediného Božího zjevení, platného pro všechny lidi.<sup>731</sup>

Metody, které proponenti nové ideologie používají, jsou podle autora článku kvalitativně podobné těm, které používaly totalitní státy. Konkrétně je zmiňována metoda „vymývání mozků“ v komunistických zajateckých táborech. Berit Kjos to dokumentuje např. na srovnání zprávy UNESCO z roku 1995 nazvané *Our Creative Diversity*<sup>732</sup> s citátem z knihy o metodě *brainwashing* od Edwarda Huntera, která pojednává o metodách zpracovávání politických odpůrců v Číně a jiných komunistických zemích.<sup>733</sup> Cílem manipulace je změna smýšlení, která má změnit pohled na svět ve jménu kolektivního myšlení. Je třeba dojít ke kolektivnímu konsensu o povaze skutečnosti.<sup>734</sup> Veřejnost je vystavena tlaku nové ideologie skrze média a zvláště pak právě skrze veřejné školství.<sup>735</sup> Tento tlak je založen na strašení tím, co se stane, nebude-li změna myšlení úspěšná. Ideový nepřítel je pak viděn v tom, kdo se změně brání – tedy v konzervativním křesťanovi, který důvěřuje Bibli jako pravdivému slovu Božímu.<sup>736</sup> Lidé mají zapomenout, že něco takového jako absolutní pravda vůbec existuje. „Boží absolutní, neměnná pravda je jednoduše neslučitelná s novou ideologií [...] Absolutně platná fakta a nekompromisní víra v Boží Slovo jsou *nevhodné* v tomto procesu dosahování konsensu. Slova implikující to, že vaše víra může být více pravdivá než jiná, by mohla urážet kolektiv.“<sup>737</sup> Křesťanství se tomuto

731 „[T]he UN agency in charge of education, science and culture has shown little tolerance for those who refuse to bend to its goals.“ Tamt.

732 „The challenge to humanity is to adopt new ways of thinking, new ways of acting, new ways of organizing itself in society, in short, new ways of living.“ Cit. dle tamt.

733 „Even when he stands by himself, the truly indoctrinated communist must be part of the collective. He must be incapable of hearing opposing ideas and facts, no matter how convincing or how forcibly they bombard his senses. A trustworthy communist must reach in an automatic manner without any force being applied.“ Edward Hunter, *Brainwashing: The story of the men who defied it* (Pyramid Books, 1956), s. 201. Cit dle tamt.

734 „[T]he key to change is establishing in the minds of people the new world view -- the collective way of thinking, of seeing and of understanding social issues. The main strategy for accomplishing this change is the consensus process.“ Tamt.

735 „[Statement by Elda Hartley:] ‘We all wonder what we can do to promote global understanding. One way is to spread understanding of other people’s beliefs, and here at the Temple of Understanding we think that the best place to start is with young people in their formative years.’“ *Temple of Understanding Newsletter*, 1991. Cit. dle tamt.

736 „To achieve solidarity, UNESCO must win public consent for mind-changing psycho-social strategies that would mold and monitor the way people think everywhere. To win this consent, it needs a public crisis – one that's either real, exaggerated or merely an illusion. Reality matters far less than public perception. The crisis summarized in the UNESCO mission fits the need. With help from the media, it has already persuaded people around the world that 'the resurgence of nationalism, the growth of fundamentalisms and of religious... intolerance' is a 'global threat'. This perception can now be used to conform, not only nations and 'fundamental' Christians to the UN vision, but also the Bible itself.“ Tamt.

737 „God's absolute, unchanging truth simply doesn't fit the new ideology. His absolute truth offends those who pursue contrary beliefs and lifestyles. It seems 'intolerant' and 'hateful' to those who seek

musí přizpůsobit, nebo bude zcela mimo hru.<sup>738</sup>

V tomto duchu jsou napsány i další články věnované náboženskému pluralismu. Můžeme konstatovat, že hnutí reprezentované publikacemi Kjosových je silně angažované na pluralismu proti principu legitimní plurality i proti principu respektu. Vše, co je neslučitelné s interpretací Písma tak, jak ji zastává redakce této internetové publikace, je představováno jako nepřijatelné a ohrožující. Hnutí je ostražité vůči ekumenickému hnutí, kde se konají přílišné ústupky od pravdy zjevené v Bibli.<sup>739</sup>

Co se tolerance týče, tak ta je ve většině případů zmiňována s despektem jako hodnota prosazována v kontextu ideologie „nového světového řádu“ či „globální spirituality“. Jako příklad může posloužit již citovaná *Deklarace principů tolerance* UNESCO, která je častým předmětem kritiky. Často je opakováno, že tato tolerance je absolutně netolerantní vůči pravdě i těm, kteří jsou jí věrní. Jde o toleranci, která nemá hodnotu sama v sobě, ale její prosazování je nástrojem k vytvoření totalitní světovlády relativizující veškeré tradiční hodnoty ve jménu nastolení falešného míru.<sup>740</sup> Proti takto pojaté toleranci je však kladena tradiční americká idea náboženské svobody. Otcové-zakladatelé jsou představováni jako zbožní křesťané realizující ve svém politickém jednání biblickou pravdu, což je v přímém rozporu s moderními ideologi.<sup>741</sup>

#### 6. 2. 4. Příklad čtvrtý: Konzervativní katolíci a časopis *Distance*

Periodikum *Distance* je programově filosofický časopis (příčemž součástí tohoto programu je i striktní rozlišování filosofické a teologické argumentace), ale

---

public approval for their own ways. [... A]bsolute facts and uncompromising faith in God's Word are *not appropriate* in the consensus process. Words that imply that your beliefs might be more true than other beliefs could offend the group. Therefore, participants may freely share their thoughts and feelings, but not their uncompromising convictions.“ Tamt.

738 „Christianity must either bend or break.“ Tamt.

739 Manželé Kjosovi se výslovně hlásí k „nedenominačnímu křesťanství“.

740 „Tolerance“, as it is most commonly used today, is nothing more than a warm and fuzzy buzzword that was shrewdly employed by globalists to confuse and disarm believers, undermine the Church and contradict everything the Bible teaches about sin from Genesis to Revelation. Paul Proctor, „The Travesty of TOLERANCE. A Global Gospel“ [online], Kjos Ministries, 9. 10. 2001 [cit. 9. 7. 2007 ], dostupný z URL: <http://www.crossroad.to/articles2/2002/proctor/tolerance.htm>. Srov. např. již citovaný článek B. Kjose „Tolerance as a Tool for Transformation“ [online] či týž, „Peace on Earth - True or False?“ [online], tamt., Dec. 2006 [cit. 7. 7. 2007], dostupné z URL: <http://www.crossroad.to/articles2/006/1-peace.htm>.

741 Srov. např. týž, „Ban Truth – Reap Tyranny“ [online], tamt., 1. 12. 2004 [cit. 9. 7. 2007], dostupné z URL: <http://www.crossroad.to/articles2/2003/ban-truth.htm>.

můžeme jej pojmut jako hlas konzervativního katolicismu. Redaktoři periodika se chtějí „distancovat“ od toho, co považují za nešvary dnešní doby, jejichž společným jmenovatelem je podle nich ztráta kritického myšlení, jež je konstitutivní součástí kultury západní civilizace. Mezi oblasti, kterým se *Distance* věnuje, patří vedle vlastní filosofie politika, etika, věda, logika, umění a v neposlední řadě také církev či v širším smyslu náboženství. V žádné této oblasti není časopis vyloženě vyhraněný. Spíše nabízí prostor pro diskusi, byť základní konzervativní zaměření je zřetelné. Například v diskusích na politická témata nalezneme obhájce klasického liberalismu a např. dnešní americké neokonzervativní politiky, ale i obhájce autoritativních režimů. Ani v náboženské oblasti nelze časopis chápat jako mluvčího nějaké jasně vyhraněné skupiny, zvláště když se výslovně nejedná o časopis náboženský. Nicméně můžeme *Distanci* chápat i jako médium zprostředkující názory konzervativních katolíků a jako takový patří do předmětu, který zkoumáme.<sup>742</sup>

Časopis *Distance* vychází od roku 1997. Šéfredaktorem je Jiří Fuchs. V seznamu přispěvatelů nalezneme několik desítek jmen. Mezi nimi i ty, kteří vystupují v diskusních rubrikách jako oponenti „distančních“ názorů.

Ideoví nepřátelé civilizace jsou představováni jako hrozba pro politickou svobodu a „přirozený řád“. Společné jim je právě nesprávné zacházení s pojmem pravdy. Jasně je to formulováno už v programovém prohlášení šéfredaktora:

„[N]a prahu třetího tisíciletí určuje tón postmoderní myšlení, bezpečně ovládané omylem o pravdě i o omylu samém. Postmoderní kultura se s tímto zlem intelektu bez zábran sžívá u vědomí skromnějšího, zralejšího pojmání lidských věcí a možností. [...] Dnes už přece víme, že každý názor, každá kultura či náboženství mají stejnou hodnotu. Upřednostňování jednoho před druhým prozrazuje mocenskou ambici či nedostatek ekumenického smýšlení. [...] Jestliže nás tedy přínos a způsob postmoderního myšlení neuspokojuje, jestliže cítíme potřebu nezbytného odstupu, pak už není daleko k ideji časopisu, který by kriticky reflektoval nedobrý stav a úroveň soudobého myšlení. Takový je spontánní motiv založení *Distance*.“<sup>743</sup>

Už zde je tedy výslovně zmíněn zájem o téma náboženského pluralismu. Budeme-li listovat stránkami čísel všech ročníků, zjistíme, že tento zájem výrazně trvá po celou dobu vydávání časopisu. Nalezneme zde články a diskuse o náboženské svobodě,<sup>744</sup>

---

742 Byť platí, že ne všechny příspěvky mají konfrontační zaměření ane všichni autoři jsou katolíci.

743 J. Fuchs, „Idea distance,“ 1997, roč. 0, č. 0, s. 5–11.

744 Z konzervativních pozic je idea náboženské svobody v sekulárním státě některými zastávána, jinými odmítána. Srov. např. diskusi navazující na článek Petra Bahníka „Quo vadis?“ 2002, roč. 5, č. 4, s. 21–27 a v následujících dvou ročnících.



o ekumenismu<sup>745</sup> i o mezináboženském dialogu. Téměř vždy jsou tyto otázky řešeny s ohledem na pravdivostní nárok.

Hned v nultém čísle nalezneme článek (tehdejšího) redaktora Michala Semína o největším problému současného ekumenického i mezináboženského hnutí, kterým je podle něj obětování pravdy ve jménu „falešné jednoty“, kdy „[o]dlišnost [...] musíme přijmout jako dar, jako něco, co nás poučí, že pravdu v hrsti nemáme my, ale ona nás (alespoň tak se to v učených českých kruzích říká). Rozporné postoje v jednotlivých otázkách tedy nezakládají důvod k nejednotě“.<sup>746</sup> Vinu podle autora nese moderní filosofie, která místo hledání objektivně platné pravdy uvedla do myšlení subjektivismus a relativismus, který je „vnitřně rozporný“. V podobném duchu se nesou mnohé další příspěvky téhož i jiných autorů o ekumenismu i mezináboženském dialogu. Výmluvný je např. název článku „Vítězství diplomacie nad pravdou“, ve kterém je silně kritizována oficiální ekumenická politika římskokatolické církve.<sup>747</sup>

Jiní autoři naopak oficiální pozici církve brání a vyjadřují přesvědčení, že ekumenické či mezináboženské „excesy“ jsou v rozporu s autentickým postojem magisteria, vyjádřeným v dokumentech posledního ekumenického koncilu i těch pokoncilních. Předmětem kritiky je např. hnutí Fokoláre.<sup>748</sup>

Princip legitimní plurality je autory přispívajícími do *Distance* předkládán jako iracionální součást ideologie, která má svůj politický rozměr a skrývá i reálné totalitní nebezpečí – zvláště ve spojení s politickou korektností. Např. v článku „Ideologie politické korektnosti a západní civilizace“ hovoří jeho autor o „pluralitním totalitarismu“, který může být stejně nebezpečný (v některých aspektech i nebezpečnější), jako byly komunismus i nacismus:

„Domněnka, že relativistický totalitarismus snad bude mírnější než totalitarismus klasický, známý z minulosti, je ovšem mylná. Principy obou systémů jsou totiž totožné. Politická korektnost zpochybňuje všechny pravdy, kromě jediné, která tvrdí, že žádná

---

745 Kdy je buď odmítáno přílišné ekumenické nadšení v mezích pokoncilního směřování římskokatolické, či je samo toto směřování předmětem kritiky ze strany sympatizujících s tzv. lefebvristickým hnutím. Spor o pozici arcibiskupa Lefebvra byl výslovně tematizován v diskusi mezi J. Fuchsem a M. Semínem v *Distanci* 2000, roč. 3, č. 3, s. 5–22; 2000, roč. 3, č. 4, s. 72–79; 2001, roč. 4, č. 1, s. 60–62; 2001, roč. 4, č. 2., s. 86–96.

746 Michal Semín, „Mediální ekumenismus,“ 1997, roč. 0, č. 0, s. 55.

747 Michal Semín, „Vítězství diplomacie nad pravdou,“ 2000, roč. 3, č. 1, s. 105–108.

748 „Otcové Druhého vatikánského koncilu ekumenismus nechápali jako postmoderní pluralitu protichůdných ‚pravd‘. [...] Jestli koncil hlásal to, za co jej fokolární z Lopiana chválí, sním vlastní klobouk.“ Tomáš Machula, „Ekumenismus z Lopiana a dokumenty Magisteria,“ 2002, roč. 5, č. 2, s. 33–34.

pravda není. Tato pravda je ovšem všeobecně platná a její popření je nepřijatelné. Z ní vychází rovněž konkrétní aplikace regulativů politické korektnosti na život jedince a společnosti. Veškeré tradiční zdroje pravdy a i její institucionální opory je třeba zničit.<sup>749</sup>

Opět příznačný je název článku „Totalitní duch dialogu“.<sup>750</sup> Argumentem pro toto spojování pluralismu s nebezpečím totality je těmito autory často opakované přesvědčení, že kde chybí kritéria pro rozlišování absolutně platné objektivní pravdy, týkající se neempirických skutečností (mravních, náboženských), nastupuje místo nich „právo silnějšího“.<sup>751</sup> Případně že nejistotou naplněný pluralismus může být vytěsněn nějakou falešnou a násilím vnucenou jistotou.<sup>752</sup>

Vedle obecných „vyvrácení“ principu legitimní plurality nalezneme i příspěvky věnované konkrétním pluralistickým teologům, zvláště Hansi Küngovi,<sup>753</sup> Anthony de Mellovi,<sup>754</sup> z českých teologů je často (a někdy i značně necitlivě) kritizován Tomáš Halík.<sup>755</sup> Všechny tyto kritiky nám může reprezentovat článek Romana Cardala, recenzujícího C. Schwöbela.

Autor postupuje pro *Distanci* typickým způsobem hledání vnitřních rozporů. Swöbelův „radikální pluralismus“ interpretuje jako ideologii v tom smyslu, že sociologicko-kulturní či politické cíle předem určují výsledky, které mají jen zdánlivě podobu poctivé filosoficko-teologické argumentace. Ve skutečnosti jde o sofismata, která mají čtenáře oklamat. Zvláště poukazuje na neadekvátní záměnu „relativity“ s „relativností“, díky níž může říci, že křesťanská víra je radikálně relativistická (ne absolutní):

---

749 Vojtěch Belling, „Ideologie politické korektnosti a západní civilizace,“ *Distance* 2005, roč. 8, č. 3, s. 13. Srov. článek jezuita Ladislava Noska o Anthonym de Mellovi, ve kterém čteme, že se de Mellova slova o cestě k vytvoření „láskyplného světa plného míru a klidu“ skrze odhození racionálního přístupu na cestě k „pravému poznání“ nepříjemně podobají heslu čínského vůdce Mao Ce-tunga během tzv. kulturní revoluce [...]: *Nejdříve znič, stavba už se o sebe postará*. „Kudy, kudy, kudy cestička?“ 2002, roč. 5, č. 2, s. 95.

750 Štěpán Plaček, 2001, roč. 4, č. 1, s. 63–66.

751 Srov. např. příspěvek Jana Motyčky připomínající akademikům adresovaná slova nacistického bavorského ministra kultury: „Od dnešního již nebudete dále zkoumat, zda je něco pravdivé či nikoliv, nýbrž zda to odpovídá nacionálně socialistickému učení.“ „Téma pravdy na univerzitě v novém miléniu,“ 2004, roč. 7, č. 1, s. 51.

752 Např.: „Taková relativizující reakce je však neméně extrémní než její totalitní či fundamentalistický opak. [...] Nevzniká skutečný fundamentalismus z potřeby nalezení jakýchkoliv hranic, které pluralismus tak důsledně a sebevědomě pobořil – třeba i s dobrým úmyslem?“ Štěpán Plaček „Slušeli se býti pluralistou?“ 2002, roč. 5, č. 3, s. 50.

753 Např. R. Cardal, „Orientalizace západního křesťanství,“ 2002, roč. 4, č. 5, s. 68-81.

754 Viz poznámku č. 9.

755 Např. recenze Lenky Karbulkové na knihu *Co je bez chvění, není pevné* „Halíkovo teologické chvění,“ 2005, roč.8, č. 2, s. 66–72. Názorovi oponenti jsou však vedle kritiky také vybízeni k diskusi a je vyjádřena lítost, že toto pozvání nenachází odezvu. Srv. např. článek Josefa Freimanna „Rozhovor uředníka s mistrem,“ 2001, roč. 3, č. 4, s. 5–26.

„Dokonalejší příklad sofistické argumentace bychom asi jen těžko hledali. Je opravdu možné, že univerzitní profesor teologie uvádí na podporu své koncepce mezináboženské ekumeny tak průhledně primitivní sofisma? [...] Splést si vztaženost (vztah-relaci) s relativností je něco podobného jako zaměnit dívku s děvkou. Jde totiž o dvě nesouvisející skutečnosti, které se podobají pouze slovně.“<sup>756</sup>

Za podobně nevhodné sofisma dále R. Cardal považuje nerozlišování adjektiva „absolutní“ jako všestranné nezávislosti, kterou je skutečně možné připsat pouze Bohu, a jako univerzální platnosti, kdy je vyloučen kontradiktorní opak, jako je tomu u banálních výroků typu „nyní píši na počítači tyto řádky“. Nebo dále tvrzení, že ze všudypřítomnosti Boha vyplývá přítomnost Boží v jiných náboženstvích:

„Skutečně lze takto jednoduchým způsobem školit křesťany [...] o jejich primitivním ignorantsví, díky němuž si nevidí ani na špičku nosu, když ve svém výlučném postoji, ‚uzavírajícím‘ Boha do hranic své církve nenahlíží, jak odporují své vlastní víře v jeho všudypřítomnost? [...] Učinil snad Schwöbel epochální objev všudypřítomnosti Boha, který zůstával křesťanům skryt? Jistěže ne. Prostému křesťanovi je totiž [...] jasné, že prezenze Boha ještě nerozhoduje o hodnotě, která zakládá kvalitu víry. Bůh je opravdu všude, dokonce i v pekle. [...] Navíc není bez zajímavosti ani skutečnost, že člověk nebyl spasen Bohem v jeho všudypřítomnosti, nýbrž Ježíšem Kristem. tj. Bohem vtěleným, který vstupuje do časo-prostorových omezení.“<sup>757</sup>

Vedle toho však Cardal odmítá perspektivismus principiálně – z teologických i filosofických důvodů. Teologické důvody jednoduše shrnuje poukazem na to, že křesťan neoperuje pouze svými přirozenými poznatky, ale zjevením samotného Boha, tedy toho, jehož poznání není omezené nějak podmíněnou perspektivou, nýbrž je absolutní, nepodmíněné.<sup>758</sup> Z hlediska filosofického se našemu autorovi zdá nedůsledné, a tedy vnitřně rozporné, používání „abstraktních“ (tedy ve Schwöbelově smyslu nepartikulárních, nadperspektivních) pojmů, jakými jsou např. „víra“, „náboženství“ či „perspektiva“, a přitom trvat na omezenosti a historicko-kulturní podmíněnosti našeho poznání.

V Cardalově článku, podobně jako v celé *Distanci*, je v souladu s principiálním zaměřením časopisu minimálně tematizován soteriologický aspekt náboženského pluralismu. Nicméně i přes razantní odmítnutí pluralistické (či postpluralistické) teologie zde na druhé straně nalezneme i odmítnutí radikálního soteriologického exkluzivismu, odepírajícího možnost spásy nekřesťanů s tím, že ze zjevení není

---

756 Roman Cardal, „Od sofistiky k mezináboženskému dialogu,“ 2001, roč. 3, č. 4. s. 63.

757 Tamt., s. 64-65.

758 „Zvláštnost evangelia spočívá právě v tom, že není pouze lidskou, tedy omezenou, neabsolutní naukou! Jeho původcem je sám Bůh – Absolutno a [...] v evangeliu Bůh hovoří o sobě.“ Tamt., s. 65–66.

možné tvrdit toto, ale ani pravý opak.<sup>759</sup>

Časopis *Distance* jako celek tedy představuje hlas konzervativního katolicismu angažovaného na pluralismu proti principu legitimní plurality, většinově i proti principu respektu k pluralitě. To se však nevyklučuje s angažováním se na základě principu tolerance v souvislosti s obhajobou konzervativně liberálních hodnot, nebo alespoň s pasivním přijímáním hodnoty tolerance, které souvisí s jedním z výrazných argumentů proti angažovanosti na základě principu legitimní plurality, kterým je poukazování na nebezpečí politického zneužití ve prospěch (v tom nejhorším případě až) totalitního potlačování tradiční teologické pozice. V některých diskusích se ovšem setkáme i s omezováním či přímo popíráním náboženské tolerance jako pozitivní hodnoty.<sup>760</sup>

Politickou argumentaci doprovází odmítání pluralistické teologie jako diskontinuitní s tradiční teologií. Je to však především filosofická argumentace ve prospěch obhajoby možnosti absolutně platných výpovědí na základě poznání objektivní skutečností, která je červenou nití linoucí se nejen články o náboženském pluralismu, ale vlastně téměř všemi tématy. Jde tedy o obhajobu nikoliv *katolické pravdy*, ale *pravdy jako takové*, pravdy jako hodnoty lidského myšlení.

### **6. 2. 5. Příklad pátý: Pravoslavní tradicionalisté a časopis *Orthodox Tradition***

Starokalendářní hnutí v pravoslaví můžeme, jak už víme,<sup>761</sup> chápat jako negativní angažovanost na pluralismu, jako protest proti principu legitimní plurality i principu respektu. Hnutí se konstituuje jako projev nesouhlasu s angažováním se v pravoslaví v ekumenickém hnutí. Nyní se blíže podíváme na argumenty proti této účasti, jakož i na reflexi dialogu s jinými náboženstvími, kterého se pravoslavné církve

---

759 „Možnost mimořádných způsobů spásy je jistě reálná, ale pozitivně nezjevená, takže přílišné spoléhání se na ně v teologických úvahách nezřídka hraničí s prázdnou fabulací.“ Tamt., s. 65.

760 Nejradikálněji, ovšem už výrazně za hranicí většinových názorů publikovaných v tomto časopise na toto téma, je to vyjádřeno slovy autora pišícího pod pseudonymem Jan Nebadal (jméno zjevně ironicky zvoleno podle někdejšího šéfredaktora *Katolického týdeníku* Milana Norberta Badala): „Veřejnému blahu totiž pochopitelně nejsou nebezpečné jen sekty, které vypouštějí jedovatý plyn v metru, ale jakákoliv veřejně působící nekatolická sekta (protestantská, pravoslavná apod.), neboť veřejná koexistence těchto sekt vede k relativizaci pravdy a úpadku mravů.“ „Omyl o vztahu státu a pravého náboženství,“ 2003, roč. 4, č. 6, s. 72.

761 Viz kap. 6. 1. 3. 2.

buď oficiálně účastní skrze ekumenické hnutí, např. v rámci Světové rady církví, či vyvíjejí vlastní aktivity na tomto poli, jak jsme již viděli, zvláště ve vztahu k islámu a židovství. I zde budeme sledovat, zda starokalendářní odmítání principů legitimní plurality a respektu vylučuje pozitivní účast na pluralismu na principu tolerance, či i tento princip je odmítán a jaké pojetí pravdy za těmito postoji můžeme nalézt.

Také již víme, že samo starokalendářní hnutí je institucionálně i názorově značně rozdrobené a že mezi některými proudy existuje i značné napětí, které má někdy podobu vzájemné exkomunikace. Nemůžeme tedy o tomto hnutí hovořit jako celku, ale je třeba sledovat jednotlivé podoby realizace angažování se na pluralismu.

Nyní se zaměříme na tu část hnutí, která se představuje časopisem *Orthodox Tradition*. Jde o periodikum, které vydává Centrum tradicionalistických pravoslavných studií,<sup>762</sup> vzdělávací institut napojený na klášter sv. Řehoře Palamy, sídlící v kalifornské Etně. Tento klášter je v již zmíněné jurisdikci řeckého tzv. Synodu protistojících, v jehož čele stojí metropolita Cyprián (Koutsoubas) a jehož centrum je v klášteře ve vesnici Fili nedaleko Athén.

Časopis vychází od roku 1984 jako čtvrtletník. Jeho obsah má několik rovin. Jednou z nich je apologie starokalendářního hnutí a konkrétně Synodu protistojících, který je hájen jak proti „ekumenistům“ v oficiální (státní) Řecké pravoslavné církvi či v Konstantinopolském patriarchátu (do jehož jurisdikce kanonicky patří všichni pravoslavní Řekové mimo Řecko), tak proti ostatním starokalendářníkům. Časopis slouží i jako *bulletin* americké pobočky (exarchátu) Synodu či Synodu jako takového a informuje o jeho aktivitách. Část článků je věnována pastorálním a liturgickým otázkám. V neposlední řadě je to teologická rovina, které je věnována velická péče co do vědecké formy. Redaktoři časopisu zjevně dbají na to, aby teologické články měly patřičnou odbornou úroveň. Stýskání si nad celkovým špatným stavem teologického vzdělání v současném pravoslaví je pro přístup redaktorů a autorů článků typický.

Mezi nimi vyniká zvl. arcibiskup Chrysostomos (González de Iturriaga Alexopoulos), absolvent a bývalý pedagog na Princetonské univerzitě. V časopise je vyzdvihována jeho erudice v mnoha oborech (vedle teologie také psychologie a historie) a akademické či státní uznání. Dočteme se o jeho hostování na mnohých prestižních univerzitách, o tom, že k jeho svěcení mu osobně blahopřál prezident Reagan, nebo o jeho působení v Rumunsku v pozici vedení mise Fulbrightovy komise

762 Center for Traditionalist Orthodox Studies.

v této zemi. Dále je to biskup Auxentios, šéfredaktor *Orthodox Tradition*, který je Chrysostomovým žákem jak na Princetonu, tak v duchovním životě. O něm se v časopise dočteme, že se před svou konverzí věnoval buddhismu.<sup>763</sup>

Námi sledované téma je možné nalézt ve všech zmíněných rovinách. Pokud budeme sledovat apologii hnutí, které stojí za tímto časopisem, setkáme se s argumenty pro „ohrazení se“ (*walling off*) proti hierarchii vlekoucí církev k „panherezi ekumenismu“, ale také odmítání extrémních pozic radikálních „antiekumenistů“, kteří jsou více než láskou k pravdě motivováni slepým fanatismem opírajícím se více o nacionalismus či rasismus, než o tradiční teologii, která je s těmito moderními ideologiemi neslučitelná.<sup>764</sup>

Otázka kalendáře je jasně chápána nikoliv jako pouhé lpění na formalitách, ale jako výraz věrnosti pravdě. Biskup Auxentios hovoří o tom, že „kalendář je praporem v boji proti jistému druhu náboženského synkretismu.“<sup>765</sup> Přejít od juliánského („svatootcovského“) kalendáře k „papežskému“ je totiž viděn v souvislosti s příklonem pravoslavných hierarchů v čele s konstantinopolským patriarchou ke vznikajícímu „heretickému“ ekumenickému hnutí, jak o něm svědčí encyklika z r. 1920. O ní říká ve svém článku A. D. Delembases, že „leží stranou ‚vyznávání naděje‘ (Žid 10:23) v našeho Pána Ježíše Krista a svou naději vkládá do sjednocených sil tohoto světa. Nevyznává ‚lásku k pravdě‘ (Tes 2:10), nýbrž učí lásku a vztahy bez rozlišování, jež jsou mimo pravdu. To je klam ve jménu lásky a láska ve jménu klamu.“<sup>766</sup>

Hovoří se zde o ekumenismu jako herezi, jehož podstatou je „relativistická eklesiologie“ a který je mocnou politicko-náboženskou podvodnou silou podporující

---

763 „Monastery and Synod News,“ 1986, vol. 3, no. 2, s. 14.

764 Etnický rasismus a nacionalismus rozšířený v některých částech (nejen) řeckého pravoslaví jsou ostře odsouzeny v článku archimandrity Akakia „Racism, Fanaticism, and Orthodoxy,“ 1987, vol. 4, no. 3, s. 6–8, nebo samotným metropolitou Cypriánem v kázání přetištěném v časopise „And who Is My Neighbor?“, kterým se hlava této tradicionalistické skupiny staví proti řeckým nacionalistům, kteří ve jménu „víry a národa“ odmítají pomáhat uprchlíkům. Hlavní myšlenkou kázání je: „*Mercy and love transcend race, nationality, and religious affiliation.*“ 2002, vol. 19, no. 2, s. 7–9.

765 „We ‚Old Calendarist‘ are not [...] the worshippers of a calendar. We use the change in the Church’s festal calendar [...] as a sacred banner in our warfare against the kind of religious syncretism.“ Bishop Auxentios of Photiki, „The Importance of the Orthodox Ethos and Religious Tolerance in the Face of the Threat of Political Ecumenism to Orthodox Self-Identity,“ 2001, vol. 18, no. 3, s. 18.

766 „[The encyclical] lays aside the ‚confession of hope‘ (Hebrews 10:23) in our Lord Jesus Christ and places its hope in the united powers of this world. It does not confess ‚the love of truth‘ (II Thessalonians 2:10), but teaches love and indiscriminate relations outside truth. That is, falsehood in the name of love and love in the name of falsehood.“ A. D. Delembases „The Festal Calendar Innovation: Its Political Roots and Message of Apostasy“, 1987, vol. 4, no. 2, s. 25.

příchod Antikrista,<sup>767</sup> a o „tyranii náboženského pluralismu“.<sup>768</sup> Díkce článku se poněkud vymyká ostatním, kde se používá umírněnějšího jazyka,<sup>769</sup> ale po obsahové stránce shrnuje argumentaci proti ekumenismu na stránkách *Orthodox Tradition*, který je chápán jako ideologie, jež je založena na relativizování pravdy ve jménu vnitrosvětských cílů.

V tomto smyslu není viděn rozdíl mezi ekumenismem a mezináboženským hnutím, resp. chápou se jako principiálně propojené.<sup>770</sup> V novoroční encyklice z roku 2003 metropolita Cyprián hovoří o tom, že za změnou kalendáře je synkretistická mentalita, která ztratila cit pro odpovědnost za pravdu. Mezi počátečním ekumenickým hnutím z počátku dvacátých let minulého století a synkretistickým mezináboženským dialogem není kvalitativního rozdílu. Cyprián cituje jednoho z nejvlivnějších současných řeckých teologů („novokalendářního“) biskupa Hierothea (Vlacha), podle kterého „mezikřesťanský a mezináboženský ekumenismus je největším omylem naší doby, největším a nejsilnějším pokušením“.<sup>771</sup>

Biskup Auxentios vidí současnou Světovou radu církví jako organizaci, kde oficiálně zvítězil duch relativismu, který všechna náboženství vidí jako lidské produkty, které vlastní vždy pouze částečnou pravdu. Cílem této ekumenické organizace je sjednotit tyto částečné relativní pravdy v jednu „nadcírkev“, která bude složeninou těchto dílčích pravd. Přitom podotýká, že výsledek takovéto snahy může být pouze v tom, že se složí nikoliv pravdy, ale naopak všechny náboženské omyly tak, že ona nadcírkev bude zobrazovat veškeré zlo.<sup>772</sup> „Ekumenický relativismus“ je

---

767 „[A] powerful politico-religious, deceptive force for the support of the coming Antichrist,“ tamt, s. 27.

768 Tamt.

769 Apokalyptická očekávání a předpovídání Antikrista jsou ve srovnání s jinými pravoslavnými tradicionalistickými projevy minimální a naopak se před nimi i varuje. Viz např. Bishop Auxentios of Photiki, cit. dílo., s. 22.

770 „Adulterating the purity of Orthodoxy with that which rejects her and her Savior, interfaith ecumenism has called us to see all religions in the light of Christianity, even if they do not confess Christ or, like those of the Jewish and Moslem religions, actually formally reject any idea of His centrality to universal salvation.“ Bishop Auxentios of Photiki, „The Importance of the Orthodox Ethos and Religious Tolerance in the Face of the Threat of Political Ecumenism to Orthodox Self-Identity,“ 2001, vol.18, no. 3, s. 19.

771 Metropolitan Hierotheos of Navpakos and Hagios Vlasios, „Diachristianitikós kai diathriskeiakos synkretismos,“ *Ekklesiastiki Parembasi*, Dec. 2001, no. 71, s. 11. Cit dle: Metr. Cyprian, „Fanaticism and Synkretism,“ 2004, vol. 21, no. 1, s. 25.

772 „World Council of Churches, an organization that hopes to bring all of the religions of the world – religions, along with Orthodoxy, that it considers merely human and possessed only partial truth – into union, so as to form a Super Church that draws all of the relative truth of every world religion into a composite truth. (Parenthetically, we should note that, by bringing all these religions together, the World Council of Churches may, rather than combine all of the partial truths that they supposedly contain,

Auxentiem vykládán jako „duchovní nemoc“. Vytváření jedné nadcírkve, spojené z různých církví či dokonce náboženství, dokládá biskup Auxentios na příkladu používání pojmu heretik, které mu přijde logicky nekonzistentní. Uvnitř ekumenického hnutí pro něj není místo, protože „žádná církev není [...] pravá“. Pravoslavní ekumenisté však neváhají použít tento výraz pro antiekumenické tradicionalisty. Právě v tom má být ona nelogičnost: „Nemá-li žádná církev pravdu, jak o nás mohou ekumenisté říkat, že jsme mimo církev. A jak mohou s dobrými úmysly vést dialog s římskými katolíky, protestanty, židy a muslimy, když nás nenávidí, urážejí a zatracují?“<sup>773</sup>

Podstata ekumenismu, proti němuž se hnutí stojící za časopisem staví, je tedy spatřována v legitimizování plurality, přičemž není viděn rozdíl, zda se tak děje uvnitř křesťanství nebo ve vztahu mezi náboženstvími, jelikož nutně vede k relativizování pravdy jako takové.<sup>774</sup>

Stejně radikálně, jako je odsuzován „falešný ekumenismus“, je však předmětem kritiky i „fanatický antiekumenismus“. Redaktoři periodika zdůrazňují potřebu jít po střední cestě mezi těmito dvěma „extrémy“. Vidíme to např. v otevřeném dopise (adresovaném příslušnému vatikánskému úřadu), podepsaném arcibiskupem Chrysostomem, přiloženém k článku od archymandrity Akakia, jímž reaguje na události v Itálii, kdy se Synod stal „terčem vulgárního útoku“ ze strany vatikánské tiskoviny *L'Osservatore Romano*. Za útokem měly stát vatikánské úřady a Konstantipolský patriarchát, kterým společně vadí misijní aktivity Synodu mezi katolíky v Itálii. Je zde výslovně zdůrazněna vlastní umírněnost, díky níž se nevyhýbají dobrým vztahům s jinými církvemi, ale odmítají „falešný ekumenismus“, ve kterém se církve sblížují jen za cenu kompromisů, místo toho aby se pěstovaly dobré vztahy mezi církvemi, které zůstávají věrné svým principům: „Má-li kdekoliv začít ekumenismus poctivě, měl by nejdříve začít na straně Vatikánu tak, že bude

---

combine all the falsehood that they embrace, thus creating a Super Church that reflects all evil.“ Bishop Auxentios „The Importance of the Orthodox Ethos and Religious Tolerance in the Face of the Threat of Political Ecumenism to Orthodox Self-Identity,“ 2001, vol. 18, no. 3, s. 19.

773 „[E]cumenism disallows words like ‚heretic‘ and preaches that *no* Church is official or true. It is hardly seemly for ecumenists to condemn us, their brothers, as heretics for upholding what the Fathers teach [...]. How, indeed, if no Church has the truth, can ecumenists declare us to be outside Church? And how can they in good conscience open dialogue with Roman Catholics, Protestants, Jews, and Moslems, while hate, revile, and condemn us?“ Tamt., s. 20.

774 „The contention that there is a legitimate variety in the doctrinal principles [...] leads to the relativization of God’s Truth.“ Archimandrite Sergius, „Monotheism and the ‚Branch Theory‘ of the Christian Church,“ 2000, vol. 17, no. 2–3, s. 74.



čestný a poctivý ve svých vztazích k jiným církvím; jinak se bude možné domnívat, že se vatikánský ekumenismus týká pouze těch, kteří budou činit kompromisy ve své osobní víře a budou jednat v rozporu s řádnou eklesiologickou pozicí.<sup>775</sup>

Podobně archimandrita Akakios hovoří o „falešné jednotě“ a skutečné „jednotě v pravdě“ a dodává:

„My starokaleďníci si opravdu přejeme, aby všichni křesťané byli sjednocení. [...] A jako odpověď pokryteckému, falešnému ekumenismu, který je nám nabízen vatikánskými úřady, bychom chtěli vyzvat latinskou církev k návratu ke stavu v době sedmi ekumenických koncilů. [...] Přejeme si duchovní dialog s početnými upřímnými římskými katolickými (a dalšími západními) křesťany, založený nikoliv na politické moci Vatikánu, [...] ale na skutečné křesťanské lásce.“<sup>776</sup>

Tato slova jsou typická co do své formy i obsahu, co se týče postoje redaktorů *Orthodox Tradition* k jiným církvím i náboženstvím. Není odmítán dialog založený na pravé lásce, ale „falešný dialog“ s politickými cíli. Přičemž ona pravá láska je založená na pravé víře, kterou plně vyjadřuje pravoslaví.<sup>777</sup>

S tímto postojem, který redaktoři prezentují jako zcela korespondující s oficiálním přístupem celého Synodu, narážejí na radikálnější podoby pravoslavného antiekumenismu. Na stránkách časopisu o tomto napětí svědčí např. dopis čtenáře, který se ostře pohoršuje nad tím, že monastýr sv. Řehoře Palamy přispívá na katolickou a protestantskou charitu, a označuje je za „ekumenistický“. Redakce časopisu vyslovila nad tímto přístupem politování: „Neptáme se hladovějících, k jakému náboženství patří.“<sup>778</sup> A využívá toho ke zdůraznění potřeby odlišovat „falešný ekumenismus“, založený na relativismu, a skutečnou toleranci k jiným církvím, resp. náboženstvím, vycházející z křesťanské lásky.

Tolerance je hodnota nejen „tolerovaná“, ale vyloženě vyzdvihovaná jako součást „pravoslavného étosu“.<sup>779</sup> I již citovaný článek biskupa Auxentia, ve kterém je

---

775 „If ecumenism is to begin anywhere with honesty, it had best begin with attempt on the part of the Vatican to be fair and equitable in its relations with other Churches; otherwise, one might rightly come to believe that Vatican ecumenism is extended only to those who will compromise their personal faith and violate their honest ecclesiological stands.“ Dopis připojený ke článku: Hieromonk Akakios, „Vatican Politics and Un-Christian Slander“, 1986, vol. 3, no. 1, s. 25.

776 „We Old Calendarist truly wish to see all Christians united [...] And in response to the hypocritical, false ecumenism offered to us by Vatican officials, we would invite that Latin Church to return to the state of the Church at the time that no divisions existed – the Church of the Seven Oecumenical Synods. [...] We want spiritual dialogue with the great number of sincere Roman Catholics (and other Western) Christians, based not on the political power of the Vatican [...] but on true Christian love.“ Tamt., s. 22.

777 Tamt.

778 „Questions and Answers“, 1987, vol. 4, č. 2, s. 60–61.

779 Zájem o náboženskou toleranci vychází i z historické zkušenosti řeckých starokaleďníků, kteří dlouhou dobu v Řecku zakoušeli diskriminaci ze strany sátu i státní církve. I tomuto je věnováno

ostře odsouzený „mezikřesťanský a mezináboženský ekumenismus“ jako zrada pravdy, je stejně ostře odmítnutý extremismus některých tradicionalistů, který je projevem duchovní nemoci analogické té relativistické. Obojí zaslepuje oči při pohledu na Pravdu. Původcem této nemoci je pýcha.<sup>780</sup> Jejím projevem je netolerance a nenávisť k jinak věřícím. „Nikdy při obraně pravoslavné víry a pravoslavné identity [...] nesmíme narušit tolerantní étos pravoslaví. Jsou-li heretici oddělení od pravdy, je naší povinností – naší svatou povinností – jednat s nimi vlídně a s láskou.“<sup>781</sup> Právě pravoslaví tak podle našeho autora kráčí střední cestou mezi relativistickou nenávisť k pravdě a extremistickou nenávisť k bloudícím a naopak vede k nenávisť vůči nepravdě a lásce k tomu, kdo je jí zaslepen.

Aplikace tohoto tradicionalisticky tolerantního přístupu nalezneme např. v Auxentiově článku o „fenoménu Harry Potter“. Zatímco se příběhy o malém čarodějníkovi staly jedním ze symbolů kulturního boje mezi „konzervativci“ a „liberály“, tradicionalista Auxentios se těchto knih pro děti zastává a naopak ostře kritizuje fundamentalismus jeho kritiků. Vyloženě překvapivě se zastává autorky jako sice nepravoslavné, ale přesto křesťanky,<sup>782</sup> čímž zřetelně bourá černobílou kontrapozici liberálové versus konzervativci.<sup>783</sup> Auxentios téma využívá i k tomu, aby se ohradil proti konspiračním teoriím – často s antisemitským podtextem – se kterými je možné se v některých pravoslavných kruzích setkat.<sup>784</sup>

Podobný způsob argumentace nalezneme i v četných člancích arcibiskupa Chrysostoma. V nich můžeme nalézt výslovné ocenění náboženského pluralismu a demokracie, ochraňující náboženskou svobodu jako součást pravoslavného hodnotového systému.<sup>785</sup> My se nyní zaměříme na článek, ve kterém bude více než

několik článků.

780 Bishop Auxentios, tamt., s. 21.

781 „Never, in protecting the Orthodox Faith and Orthodox identity, [...] must we violate the tolerant ethos of Orthodoxy. If heretics are separated from the truth, it is our duty – our sacred duty – to treat them with kindness and love.“ Tamt., s. 23.

782 Bishop Auxentios of Photiki, „The Harry Potter Phenomenon and Orthodox Reactions,“ 2003, vol. 20, č. 3, s. 14–25.

783 Na jednu stranu barikád *culture wars* se redakce časopisu odmítá postavit i tím, že negativně hodnotí další ze symbolů boje: Gibsonův film *The Passion of the Christ*. To však vyloženě z christologických pozic, které jsou podle autorů přispívajících do OT v principu odlišné od západní dogmatiky. Srv. např. Gregory Telepneff, „The Passion of the Christ: Symptomatic of a Distorted Western Christology,“ 2001, vol. 11, č. 2, s. 10–13.

784 Tamt., s. 17.

785 Např. v článku „An Orthodox *Auto-da-fé*“ (2003, vol., 20, č. 1, s. 6) ve kterém v souvislosti s recenzí jedné rumunské „sektobijské“ publikace z pera pravoslavného kněze dokonce hájí metodisty a kvakery před podle něj zcela neadekvátní nálepkou „sekta“. Dále píše: „The principles of democratic pluralism empower me to affirm that attacks against any minority religion are ultimately inconsistent

jinde věnována pozornost povaze samotné pravdy, resp. poznání, a to v kontextu analýzy fundamentalistické teologie, která je autorem představena jako zcela protikladná pravoslavné epistemologii. Jde o článek „ ‚Nejisté bohatství‘ fundamentalismu“.<sup>786</sup> Fundamentalismus je zde představen jako „nejisté bohatství“ a „poznání, které není poznáním“,<sup>787</sup> poznání redukované na základní poučky ustrnulé ve slovech a obrazech. Proti tomu staví hesychastickou apofatickou cestu, podle které pravdivost teologické výpovědi nespočívá v její korespondenci s realitou, jelikož té není nikdy možné dojít, nakolik je každý obraz a každé slovo pouze přiblížením se skutečnosti samé.

Cituje vlivného řeckého teologa Jana Romanidise, který stále zdůrazňoval, že Bible ani jiná součást tradice není samotným Božím zjevením, ale že jsou pouze *o* zjevení. Písmo ani dogmatické formulace nejsou slovem Božím, ale jsou *o* slovu Božím, přičemž pravoslavná teologie nespočívá ve výpovědích o Bohu, ale na živé zkušenosti s Bohem, který je částečně poznatelný pouze ve svých energiích, nikoliv však co do své podstaty. Omyl fundamentalismu spočívá v ustrnutí na tom, co je pouze o Bohu, jako by to byla dokonalá pravda. Náboženští<sup>788</sup> fundamentalisté si zjednodušují poznání Boha do snadno uchopitelných pouček.

Co však dále arcibiskup Chrysostomos ve svém článku zdůrazňuje, fundamentalismus není vlastní pouze konzervativním směrům v náboženstvích, ale je možné se s ním setkat i na straně druhé, přičemž současnou relativistickou podobu mezikřesťanského i mezináboženského ekumenismu interpretuje právě jako jeden z projevů náboženského fundamentalismu. I on lpí na stále opakovaných poučkách (např. že všechna náboženství jsou stejná, že všichni máme stejného Boha či že poznání absolutna je absolutně relativní atd.)<sup>789</sup> a vzdává se náročného hledání pravdy.<sup>790</sup>

---

with the values which we Orthodox hold dear.“

786 „The ‚Uncertain Riches‘ of Fundamentalism,“ 2004, vol. 21, č. 3, s. 8.

787 Ve smyslu závěru 1 Tim.

788 Vedle nich hovoří o fundamentalismu skeptickém i vědeckém.

789 Příklady jsou převzaty z jiného článku téhož autora: „The Orthodox Psychologist,“ 1999, vol. 16, č. 2, s. 48.

790 „[S]earch for the ‚lowest common denominator‘ of Christian doctrine, which rejected the possibility of any institution embodying, by any reckoning, an authentic ecclesiological tradition, led to the idea that all religious confessions contain some truth but that none represents the *criterion* of truth. [...] The ecumenical movement does not any longer seek truth at any cost, but has slowly become a *search for commonality*, so fixed on that fundamental goal, ironically enough, it rebuffs other formula for religious coöperation.“ Archbishop Chrysostomos, „The ‚Uncertain Riches‘ of Fundamentalism,“ 2004, vol. 21, č. 3, s. 6. Srov. „The Orthodox Psychologist,“ 1999, vol. 16, no. 2, s. 48.

Skutečnost, že vidí alternativu takto kritizované podoby ekumenismu, dokládá i nedávný počin vydavatelství *The Center for Traditionalist Orthodox Studies*, tedy vydavatele sledovaného časopisu, které vydalo knihu o židovské spiritualitě od židovského autora, religionisty Martina S. Jaffeeho,<sup>791</sup> k níž arcibiskup Chrysostomos napsal předmluvu. Bez zajímavosti v této souvislosti není ani přetištění recenze Tomáše kardinála Špidlíka na další knihu vydanou tímto tradicionalistickým nakladatelstvím.<sup>792</sup>

Hnutí stojící za vydáváním časopisu *Orthodox Tradition* můžeme chápat jako angažování se na pluralismu v tom smyslu, jak bylo toto angažování definováno. Angažuje se především v antiekumenickém hnutí, ale podstata „falešného ekumenismu“, který je předmětem kritiky, je spatřována v principu legitimní plurality, přičemž není viděn rozdíl, zda je tento princip uplatňovaný uvnitř křesťanství nebo ve vztahu mezi náboženstvími. Na druhou stranu je principiálně pozitivně přijímána idea pluralismu jako sociálního faktu. Hnutí tak, jak se představuje ve sledovaném časopise, je angažované na pluralismu na principu tolerance.

### 6. 2. 6. Příklad šestý: Římskokatoličtí tradicionalisté a *Daily Catholic*

Za příklad publikací radikálního (antikoncilního) římskokatolického hnutí si vezmeme americké internetové noviny *Daily Catholic*. Co do počtu publikovaných článků a pravidelné aktualizace patří k těm nejaktivnějším a jejich obsah můžeme chápat jako reprezentativní pro celé toto hnutí, a zvláště pro sedisvakantismus, k němuž se hlásí větší část autorů, byť jsou zde představeny i pohledy stoupenců arcibiskupa M. Lefebvra.<sup>793</sup> V programovém prohlášení se redakce „*Daily Catholic*“ zavazuje k tomu, že bude bránit Pravdu a Tradici svaté Matky Církve, aby věřící mohli znát víru, chránit ji a dělit se o ni jako o drahocenný dar s druhými tím, že je budou přivádět ke konverzi, aniž by se dopouštěli kompromisů.“<sup>794</sup> Jsou připomenuta slova Hadriána II.: „Základním předpokladem spásy je zachování Pravé Víry.“

791 Martin S. Jaffee, *Inner-Worldly Monasticism Towards a Model of Rabbinic–Halakhic Spirituality* (Etna: CTOS, 2002).

792 „Book Reviews,“ 2008, vol. 25, no. 3, s. 34–35.

793 Nikoliv však konklávistů.

794 „The *Daily Catholic* is committed to defending the Truths and Traditions of Holy Mother Church that the faithful may KNOW THE FAITH in order to KEEP THE FAITH and share such a precious gift with others through conversion, not compromise!“ „Mission Statement“ [online], datum neuvedeno, [cit. 2007-04\_02] URL: <http://www.dailycatholic.org/grace.htm>.

Pokoncilní církev je zde většinou chápána jako falešné náboženství, které si uchovalo pouze některé vnější znaky katolické církve. Nicméně její nové učení podkopalo jedinou Pravdu. Výrazem změny v učení je nový liturgický řád, který ve jménu ekumenismu odstranil podstatné prvky katolické bohoslužby. Nepřátelé církve pronikli do nejvyšších míst, aby církev zlikvidovali a místo ní zavedli nové světové náboženství uctívající knížete temnoty.<sup>795</sup> Středem kultu již není pravý Bůh, ale člověk. Idea „civilizace lásky“ nahradila zájem o Boží království. Pravda je nahrazena lží. Na některých místech je využito anglické slovní hříčky a píše se o „conciLIAR church“. Ostatně ironie je autorům textů na těchto stránkách vlastní. Např. o vatikánské Kongregaci pro nauku víry se zde hovoří jako o „Kongregaci pro destrukci víry“ apod.

Vztah k posledním papežům dobře ilustruje otevřený dopis Janu Pavlu II. Je zde sice osloven jako „drahý papež“, dále je však obviňován z destrukcí církve i společnosti. Je mu vyčítáno, že je „potratovým papežem“, „papežem sodomie a bestiality“ i „papežem promiskuity a destrukce rodiny“. Ve všech těchto oblastech prý nedostatečně zastává konzervativní politiku a přispívá tak fakticky, navzdory svým proklamacím, k šíření těchto nemravností. Mezi ně dále patří i ustupování muslimům v mezináboženském dialogu i v imigrační politice, a do historie tak Jan Pavel II. vstoupí jako „antikřížácký papež“. K článku je připojena v tradicionalistických kruzích „oblíbená“ fotografie papeže líbajícího Korán.<sup>796</sup>

Častým předmětem kritiky jsou samozřejmě obě setkání v italském Assisi, tedy v roce 1986 a 2002. Jako v jiných tradicionalistických publikacích i zde nalezneme obrazový materiál z těchto akcí, např. sochy Buddhy na katolickém oltáři.<sup>797</sup> O mnohonáboženské modlitbě se píše jako o akci, na kterou „každý heretik, odpadlík a pohan pod sluncem byl pozvaný, aby pronesl své modlitby a vykonal ‚posvátné obřady‘ adresované jejich ‚božstvům‘, aby tak byl nastolen ‚mír‘ od ‚Pána nebes a země‘ “. Akce je uznána jako jednoznačný projev hereze.<sup>798</sup>

---

795 „[T]he conciliar Church of modern Rome has slowly but surely ebbed more and more toward the Protestantization of our beloved Church in liturgy and belief until a pan-Christian ecumenism will be complete and we will all be one in the one-world religion of the prince of darkness.“ Tamt.

796 Edward Ciaccio, „The AntiCrusade Pope“ [online], November 25. 11. 2004, vol. 15, no. 189 [cit. 2007-04\_02], URL: [http://www.dailycatholic.org/FEED MY SHEEP \(nov26fms\\_hm\).htm](http://www.dailycatholic.org/FEED MY SHEEP (nov26fms_hm).htm).

797 „Church Revolution in Pictures“ [online], *Daily Catholic*, datum neuvědno, [cit. 2007-04\_02] URL: [http://www.dailycatholic.org/Assisi Meeting January 2002 Under the Symbols of a Tree and Fire @TraditionInAction\\_org.htm](http://www.dailycatholic.org/Assisi Meeting January 2002 Under the Symbols of a Tree and Fire @TraditionInAction_org.htm).

798 „[W]here every heretic, apostate, and pagan under the sun was invited to say prayers to and perform

Ekumenismus a mezináboženské aktivity (mezi nimiž se nečiní rozdíl) jsou ovšem často interpretovány nejen jako hereze, ale přímo jako projev odpadnutí od křesťanství. Jako příklad je uveden dokument americké biskupské konference, vydaný společně s Národním koncilem synagog, *Reflexe smlouvy a misie*. Atola Guimarães z něj s velkým pohoršením cituje místa, kde se signatáři zavazují nečinit misii u druhé skupiny, protože Bůh miluje obě skupiny stejně. Podle autora je to jednoznačné odmítnutí Ježíšových slov prikazujících misie mezi všemi lidmi na světě (Mt 16:15-16).<sup>799</sup>

V rozboru encykliky Pia XI. *Mortalium animos* uvádí její autor Mario Derksen, že podstata této „apostase“ spočívá v popření samotného pojmu pravdy. „Papež Pius XI. zde učí, že ekumenisté ochotní spojit se s nevěrnými a schizmatiky všeho druhu (jako jsme viděli v Assisi v roce 1986 a 2002, mohu dodat) nejsou jen v omylu ohledně pravé náboženské jednoty, ale ve skutečnosti narušují samotný pojem pravdy.“<sup>800</sup> Je logickou nutností, aby pravé náboženství bylo pouze jedno.<sup>801</sup> Mezikřesťanský a mezináboženský ekumenismus, který je založen na nedostatku lásky k pravdě, rozšiřuje mezi věřícími „odporný omyl“, že pravdu je možné nalézt v různých církvích či náboženstvích.<sup>802</sup>

Není tedy překvapující, že v mnohých příspěvcích je velmi ostře kritizován koncilní dokument *Dignitatis humanae*, kterým se římskokatolická církev oficiálně přihlásila k modernímu principu náboženské svobody, tedy k politickému principu náboženské plurality. Pro tradicionalisty je právě tento dokument hoden nejostřejšího

---

‘sacred rites’ for their respective ‘deities’ to procure ‘peace’ from the ‘Lord of heaven and earth’. (Let us not forget that it is a great mistake to think that heresy can only be committed in words; it can very much also be committed in gestures and other actions.)“ Mario Derksen, „The Truth About Ecumenism: Part 7: An Attempt at a Defense (2)“ [online], 20. 7. 2005, vol. 16, no. 201 [cit. 2007-04\_02], URL: [http://www.dailycatholic.org/Mario\\_Derksen's\\_TRADITIONAL\\_INSIGHT\\_Column\\_\(jul20mdi\\_hm\).htm](http://www.dailycatholic.org/Mario_Derksen's_TRADITIONAL_INSIGHT_Column_(jul20mdi_hm).htm).1.

799 Atila Sinke Guimarães, „Dangerous Liaisons“ [online], September 2002, volume 13, no. 105, [cit. 2007-04\_02] URL: [http://www.dailycatholic.org/ON\\_THE\\_BATTLE\\_LINE\\_\(sep02bat\\_hm\).htm](http://www.dailycatholic.org/ON_THE_BATTLE_LINE_(sep02bat_hm).htm).

800 „Pope Pius XI here teaches us that ecumenists who are willing to join with infidels, schismatics, and heretics of every kind (such as we saw in Assisi in 1986 and 2002, I might add), are not only simply in error about true religious unity, but they in fact distort the very notion of the truth (i.e., that there can only be one true religion, and all others must be false and therefore lead to hell) and by doing so gradually reject the truth (i.e., the Catholic Faith) completely!“ Mario Derksen, „The Truth About Ecumenism: Part 1: Truth and Method“ [online], 23. 3. 2004, vol. 15, no. 83 [cit. 2007-04\_02] URL: [http://www.dailycatholic.org/Mario\\_Derksen's\\_TRADITIONAL\\_INSIGHT\\_Column\\_\(mar23mdi\\_hm\).htm](http://www.dailycatholic.org/Mario_Derksen's_TRADITIONAL_INSIGHT_Column_(mar23mdi_hm).htm).

801 „[I]t is a logical necessity. Only one religion can be right.“ Tamt.

802 „This heinous error, fueled by human respect and a lack of fervor for the truth, has ensnared countless souls especially through the ecumenical movement.“ Tamt.

odsouzení, protože jak říká sedisvakantistický biskup Mark Pivarunas, jeho signatáři jednoznačně opustili katolickou pravdu.<sup>803</sup> *Dignitatis humanae* je podle něj v příkrém rozporu s předkoncilním pojetím vztahu státu a církve, která se má zasazovat o to, aby světská moc rozlišovala mezi pravdou a lží.<sup>804</sup>

Zajímavé je sledovat, jak se tradicionalističtí autoři vypořádávají s textem, který je naopak chápán jako projev konzervatismu dvou posledních papežů a jejich jistý odklon od koncilního směřování, tedy s dokumentem *Dominus Jesus*. Tradicionalisté z *Daily Catholic* to však vidí jinak. Dokument se pouze jeví jako pravověrný a odsuzující pluralistickou teologii. Při bližším pohledu je v jeho základu zpochybňována jedinečnost římskokatolické církve. Dokument (konkrétně paragraf 17c) „je v příkrém rozporu s katolickým učením a veškerou tradiční naukou církve. [...] Můžeme to chápat tak, že se zde setkáváme s dvěma progresivistickými proudy, které si konkurují v detailech ohledně toho, jak má vypadat jejich vysněné všeobjímající náboženství.“<sup>805</sup>

*Daily Catholic* je příkladem toho, že v sedisvakantismu či celém antikoncilním hnutí dominují dvě témata kritiky pokoncilního směřování římskokatolické církve: (1) Angažovanost na náboženském pluralismu interpretovaná jako opuštění nároku na univerzální pravdu katolického učení. (2) Pokoncilní liturgické změny, přičemž jejich podstata je odvozena od toho prvního. Nový mešní obřad odstranil to jedinečné, co tvořilo podstatu mše tradiční, a učinil tak z katolické liturgie jeden z náboženských rituálů. To se nestalo omylem, ale právě kvůli otevírání se pokoncilní církve jiným

---

803 Mark Pivarunas, „The Doctrinal Errors of Dignitatis Humanae“ [online], 6. 12. 2005, vol. 16, no. 310 [cit. 2007-04\_02], URL: <http://www.dailycatholic.org/dec6mit.htm>.

804 Srov. např. *Syllabus* Pia IX., který mj. odsuzuje názor, že „jest svobodno každému člověku přijmouti a vyznávatí to náboženství, jež ve svém lidském rozumu uzná za pravé a pravdivé“ (par. 15), nebo že „jest tedy omyl, že občanská svoboda jakéhokoliv kultu, nebo plná a všem přiznaná volnost pronášení zjevně a veřejně jakéhokoliv názory a myšlenky, vede příliš snadno ke zkáze mravů a myslí a k šíření zhoubné lhostejnosti náboženské.“ (par. 79)

805 „This paragraph conflicts so sharply with Catholic Doctrine and all the past teaching of the Church that it does not seem necessary to compare it with the prior Magisterium. With this, we can see that we are facing two progressivist currents arguing with each other over the details of their desired pan-religion.“ Atila Sinke Guimaraes, „A Conversion?“ [online], datum neuvedeno (přetišeno z *The Remnant*, September 30, 2000), [cit. 007-04\_02]. URL: <http://www.dailycatholic.org/Face to Face Guimaraes criticizes Dominus Jesus document by Cardinal Ratzinger @ TraditionInActio.htm>. Srov. dále např. článek editora *Daily Catholic* Michaela Caina „The Rhine Flows Into the Tiber...and Back!“, ve kterém uvádí, že papež Benedikt XVI. tam, kde lidé chtějí slyšet o pravdě katolické církve, o ní hovoří. Kde je výhodnější pravdu zapírat, tam ji zapírá. Zvláště při setkání s židy, muslimy či humanisty nemá potřebu zdůrazňovat, že jediná cesta ke spáse je skrze Krista a jeho církev. 22. 8. 2005, vol. 16, no. 234 [cit. 2007-04\_02], URL: <http://www.dailycatholic.org/aug22ed.htm>.

křesťanským denominacím i jiným náboženstvím,<sup>806</sup> zvláště judaismu, aby tak mohlo být vytvořeno jedno světové náboženství, v jehož čele bude Antikrist. Sedisvakantismus tak právem zařazujeme mezi hnutí angažovaných na pluralismu – na principu odmítání legitimacy pluralismu, respektu a přinejmenším do nějaké míry i tolerance. Nejen vlastní pluralistická teologie, které si prakticky nevšímají, ale účast na pluralistických projektech ze strany oficiální církve je viděna jako popření tradičního korespondenčního pojetí pravdy vylučující kontradikci.

### 6. 3. Dílčí závěr

Tato kapitola byla zaměřena na pojetí nároku na pravdu v různých podobách angažované účasti na náboženské pluralitě v současném křesťanství. Byly představeny oficiální pozice církví. Je zřejmé, že ve všech významných tradicích křesťanství můžeme pozorovat jistý příklon k pozitivní odpovědi na výzvu náboženského pluralismu. Zvláště výrazné to je u největší nadkonfesijní organizace. U Světové rady církví je posun ke stále intenzivnější otevřenosti vůči pluralismu patrný již na oficiálním slovníku. Misiolog David Bosch poukazuje na termíny, jež se objevují v názvech dokumentů a konferencí zaměřených na vztah k jiným náboženstvím v šedesátých a sedmdesátých letech minulého století. V dokumentu z roku 1963 je ve vztahu k jiným náboženstvím užit klíčový pojem „svědectví“ (*witness*), v roce 1964 (Východoasijská křesťanská konference v Bankoku) „setkání s“ (*encounter with*), v roce 1967 se při setkání na Srí Lance hovoří o „dialogu s“ (*dialogue with*), o tři roky později v Bejrútu o „dialogu mezi“ (*dialogue between men of living faiths*), v roce 1977 na setkání v Čiang Maj v Thajsku o „dialogu ve společenství“ (*dialogue in community*).<sup>807</sup>

Tato otevřenost vůči jiným náboženstvím je výslovně motivována uvědoměním si nutnosti spolupráce vyplývající ze situace ve světě, ale časté formulace o tom, že skrze jiná náboženství hovoří ke křesťanům Bůh a že úkolem dialogu je obohacení a proměna křesťanů, ukazují, že smyslem dialogu, oficiálně podporovaného Světovou radou, není jen sociální kooperace, ale i hlubší poznání zjevené pravdy.

---

806 James F. Wathen, „The ‚New Mass‘“ [online], 2002, April [cit. 2007-04\_02], URL: <http://www.dailycatholic.org/issue/2002Apr/tgs29.htm>.

807 D. Bosch, *The Witness to the World: The Christian Mission in the Theological Perspective*, s. 188.



Na druhé straně tato vzrůstající otevřenost je příčinou mnoha pnutí mezi různými názorovými pozicemi a vyjadřování nesouhlasu s tímto směřováním na jedné straně a požadování radikálnějšího příklonu k angažovanosti na principu legitimní plurality na straně druhé. A to nejen ve Světové radě církví, ale i v římskokatolické a pravoslavné církvi.

Dále jsme se soustředili na příklady hnutí, jejichž *raison d'etre* je angažovaná účast na náboženské pluralitě tak, jak byl tento pojem pro účely této práce definovaný. Všechna hnutí, která byla představena, mají společné, že nějak odpovídají na výzvu náboženského pluralismu. Je samozřejmé, že nepatrný vybraný vzorek nemůže reprezentovat celé „diskusní fórum“ současného křesťanstva a konkrétní příklady ani nerepresentují jednotlivá hnutí jako celek.

Pravoslavný Synod „protistojících“ nejenže nerepresentuje celé současné pravoslaví, ale zdaleka není typickým, ba ani většinovým příkladem antiékumenického pravoslavného tradicionalismu. Jestliže však jedním z cílů této práce bylo nabourat černobílé stereotypy a ukázat nejednoznačnou zařaditelnost jednotlivých hnutí na jednoduchou bipolární osu, byl zvolen úmyslně takovýto příklad skloubení negativní i pozitivní angažovanosti na náboženské pluralitě. Podobně ani *Kjos Ministries* nezastupuje celé evangelikální křesťanství, ale pouze jeden z jeho menšinových proudů. Tento příklad je vhodný proto, že pokud jsou ti, kteří na výzvu náboženského pluralismu odpovídají negativně, označováni často jako „fundamentalisté“, je jistě užitečné vyslechnout si hlas těch, kteří jsou ochotni se k této „nálepce“ přihlásit. *Daily Catholic* je naopak hlasem pestrého antiékumenického tradicionalismu v římském katolicismu, který do jisté míry odhlíží od značných vnitřních rozporů, jež jsou pro toto hnutí typické. Jediný český příklad, časopis *Distance*, je fórem, kde se vede diskuse uvnitř konzervativního katolicismu, náboženskému pluralismu ne příliš vstřícného. Pro nás je zajímavé, že téma povahy pravdy a hodnoty nároku na pravdu je ústředním tématem těchto diskusí. Podobně jsme viděli, že toto není podceňováno ani v oddělení pro mezináboženský dialog při Světové radě církví. Ovšem i zde platí, že jde sice o oficiální instituci Světové rady církví, ale nerepresentuje tuto naddenominační organizaci jako celek. A i když jsme si zde OIRR vybrali spíše jako reprezentanta mezináboženského hnutí obecně, jistě na základě něj nemůžeme dělat příliš obecné závěry. A nakonec charakter celosvětového

hnutí *Fokoláre* nemůžeme poznat jen podle jeho oficiální internetové prezentace. Seznámení se s tímto pramenem však do vytvoření obrazu podob odpovědí na výzvu náboženského pluralismu v současném křesťanství významným způsobem přispělo.

Postoje, s nimiž jsme se seznámili v těchto příkladech, pokryly celou škálu typologie od pozitivní angažovanosti na principu legitimní plurality až po negativní angažovanost na principu odmítání tolerance. Viděli jsme, že přes specifickou vycházející z rozdílných teologických a spirituálních tradic je zřejmé, že postoj k náboženské pluralitě jde napříč denominacemi.

V názvu první kapitoly byla použita slova hesla ze státního znaku USA. Předmětem této části bylo totiž pojetí pluralismu jako kultury jednoty v různosti a důraz byl kladen na ono *pluribus* v kontextu tzv. nového náboženského pluralismu. Do názvu kapitoly poslední jsme si dovolili toto heslo obrátit. Zde je jedno náboženství – křesťanství – představeno ve svých odpovědích na výzvu náboženského pluralismu jako značně rozmanité. Ovšem o pluralitě křesťanství v těchto odpovědích je možné hovořit ještě v jiném smyslu, než je jen banální konstatování rozdílných názorů. Je možné hovořit i o tom, že s pozitivní odpovědí na výzvu pluralismu a otevíráním se jiným náboženstvím dochází i k jakési vnitřní „pluralizaci“ ve smyslu začleňování „náboženského druhého“ do vlastního náboženského světa.

Pro pluralistické teology je příznačné, že se ve své argumentaci nebojí „sáhnout“ po myšlenkách z jiné než vlastní tradice. Viděli jsme to např. u šéfredaktora *Current Dialogue*, časopisu vycházejícího při Světové radě církví, jenž se na podporu principu legitimní plurality v citovaném článku vedle (v tomto případě skromných) křesťanských autorit dovolává textů a myslitelů z jiných náboženských a filosofických tradic. Stejně tak je příznačný fakt, že významnou část autorů příspěvků do časopisu, vycházejícího při této křesťanské organizaci, tvoří autoři mimokřesťanští. Zde také můžeme připomenout příklad z úvodu této práce s křesťanskými nakladatelstvími, zprostředkovávajícími různé náboženské pohledy. Proto je možné hovořit v jistém smyslu o novém náboženském diskursu, který je pozitivní angažovaností na

náboženské pluralitě vytvářen<sup>808</sup> a v němž, jak jsme viděli,<sup>809</sup> jsou např. „exkluzivistická“ slova z evangelií *Ego sum veritas* interpretována prizmatem pluralistického paradigmatu v duchu *Ekam sat vipraha bahudā vadanti*.

O „pluralizaci“ křesťanství v kontextu odpovídání na výzvu náboženského pluralismu je možné hovořit ještě v dalším smyslu, tentokrát institucionálním: vytváření (podle konkrétní eklesiologické situace v daném případě více či méně) samostatných církevních útvarů, oddělených od svých mateřských církví právě – jak jsme viděli – z důvodu nesouhlasu s podobou odpovědi na výzvu pluralismu. Ze statisticko-kvantitativního hlediska se jedná pouze o nepatrné skupiny, nicméně z hlediska „ideově-kvalitativního“ (tedy jako specifické podoby angažované účasti na náboženské pluralitě) nejsou bezvýznamné a můžeme hovořit o určitém paradoxu, že úsilí o jednotu či sblížení s sebou přináší jiné dělení. *E pluribus unum* a *E uno plures* se navzájem doprovázejí.

Jen okrajově byly v souvislosti s pojetím pravdy v náboženském či církevním diskursu zmíněny výrazy „hereze“, „sekta“ či „schizma“, jež tradičně odkazovaly k hranici mezi pravdou a nepravdou a zároveň mezi „my“ a „oni“, tedy k jisté exkluzi. Jako výmluvného faktu jsme si všimli toho, že při vstupu křesťanských církví na pole pozitivní angažovanosti na náboženské pluralitě v širším (ekumenismus) i užším (mezináboženský dialog) smyslu se tyto výrazy opouštějí. Nicméně je z religionistického či sociologického hlediska pozoruhodné sledovat, jak se s těmito výrazy – spolu s dalšími, jako je v určitém ohledu např. jejich *praktický* ekvivalent „fundamentalismus“ – v pluralitním kontextu zachází.

Jako příklad, jistě ne reprezentativní, ale přesto ilustrativní, je možné uvést diskusi o časopise *Te Deum*, který začal u nás vycházet před třemi lety a který je neoficiálně spojený s „lefebvristickým“ hnutím. V této diskusi byla i z oficiálních míst na adresu vydavatelů vyslovována jména právě jako „schismatici“, „heretici“, „sektáři“, „fundamentalisté“, a to i s poukazem na jejich odmítavý postoj k ekumenickému hnutí.<sup>810</sup> Ještě výrazněji to bylo patrné na letošní bouřlivé diskusi,

808 To, že můžeme hovořit o jisté svébytnosti pluralistického diskursu (v tom nejširším slova smyslu pozitivního angažování se na pluralitě, nikoliv pouze ve smyslu klasického teologického pluralismu), jdoucího napříč hranicemi mezi jednotlivými náboženstvími, dobře potvrzuje Tomáš Halík, když si všímá toho, že si více rozumí s otevřenými lidmi napříč různými konfesemi a náboženstvími, než s těmi uvnitř jeho vlastní církve, kteří se brání přijmout hodnoty pluralitní kultury. Viz. např. v *Co je bez chvění, není pevné*, s. 79.

809 Viz text u pozn. 681.

810 Viz M. Mrázek, „Časopis pro rebely: Nový katolický časopis vzbudil bouřlivé reakce,“ *Dingir*,

kteřá následovala po zrušení exkomunikace biskupů z tohoto hnutí.<sup>811</sup> Někteří odpůrci tradicionalistického hnutí poukazovali mimo jiné na to, že otevřenost vůči jiným náboženstvím a souhlas s účastí na mezináboženském dialogu je pro příslušnost k církvi nutná.<sup>812</sup> V pravoslavném prostředí jsme svědky podobného vyznačování hranice při odpovědi na tzv. starokalendářní hnutí. Reflexe této situace byla sledována v časopise *Orthodox Tradition*, dalším příkladem by mohlo být řešení mnoho let trvajících napětí kolem kláštera Esfigmenu v mnišské republice Athos, který je spojen s radikálním starokalendářním hnutím a který nekompromisně vypověděl poslušnost konstantinopolskému patriarchovi kvůli jeho angažování se v ekumenickém (potažmo mezináboženském) hnutí. Patriarcha Bartoloměj naopak odpověděl příkazem násilného vyklizení kláštera. Zdaleka se zde nejedná pouze o spor o pojetí ekumenismu, nýbrž o disciplinární záležitost, nicméně užívání výrazů jako „schizmatik“ a „heretik“ (či „fundamentalista“) je v tomto případě hodno další pozornosti.

A naopak jsme v některých částech tradicionalistického hnutí vyslechli značné nadužívání těchto výrazů („[nebezpečná je] jakákoliv nekatolická sekta /protestantská, pravoslavná apod./“), snad jako výraz protestu a provokace, ale jistě také jako vyznačení hranice pravdy a nepravdy (jak jinověrců, tak „ekumenistů“).

---

2006, roč. 9, č. 3, s. 81–83.

811 Viz text u pozn. 666.

812 Za všechny tyto hlasy zmiňme prohlášení pedagogů Katolické teologické fakulty UK, v němž stojí, že Bratrstvo musí přijmout závěry II. vatikánského koncilu, jelikož „[u]znání náboženské svobody a svobody svědomí, stejně jako uznání židovství coby samostatné cesty spásy (Nostra Aetate) náleží podstatným způsobem k sebepojetí katolické církve. Bratrstvo svatého Pia X., které se [...] samo vyloučilo z katolické církve, dosud zdůrazňuje, že shoda není možná, dokud katolická církev trvá na závěrech 2. vatikánského koncilu. [...] Podporujeme výroky papeže, že 2. vatikánský koncil je pro katolické křesťany závazný, a zdůrazňujeme nutnost uznání svobody svědomí, náboženské svobody i mezináboženského dialogu.“ „Stanovisko Katolické teologické fakulty UK ke zrušení exkomunikace čtyř biskupů Bratrstva sv. Pia X.“ [online], oficiální stránky KTF UK [staženo 25. 2. 2009], URL: <http://www.ktf.cuni.cz/KTF-4-version1-stanoviskoKTF.pdf>.

## Závěr

Východiskem našeho zkoumání byl zjevný fakt, že náboženský pluralismus – ať už je jakkoliv definovaný – je v určitém ohledu jedním z nejvýraznějších aspektů současné religiozity a v jistém smyslu také naléhavým sociálním problémem. Přitom byla připomenuta teze formulovaná jedním z významných současných teoretiků náboženského pluralismu P. L. Bergerem, která hovoří o nutném důsledku pluralizace, a sice relativizace obsahů víry toho kterého náboženství, jehož vyznavači odpovídají na výzvu náboženského pluralismu. Klíčovým problémem náboženského pluralismu je tedy to, jaký má dopad na přesvědčení o pravdivosti výkladu skutečnosti vlastního náboženství ve vztahu k nároku na totéž u vyznavačů náboženství jiných. Předmětem této práce byly podoby odpovědí na výzvu náboženského pluralismu (tedy na uvědomění si faktu, že společnost spoluvytvářejí lidé různých vyznání s vlastním nárokem na pravdu) současných křesťanů.

Prvním stanoveným cílem práce bylo „terminologické pročištění terénu“. Tomuto se věnovala především první a částečně druhá kapitola.<sup>813</sup> První kapitola se vyrovnala s termínem „náboženský pluralismus“. Byl uveden do širšího kontextu a byly představeny různé způsoby nakládání s tímto výrazem. V závěru kapitoly se zdůvodnilo, proč pro účely této práce nemůže být navržena definice tohoto výrazu a byl zaveden pojem angažované účasti na náboženské pluralitě. Byla také předložena typologie této angažované účasti, jež měla umožnit zkoumání celé škály odpovědí na „výzvu náboženského pluralismu“. Díky této typologii bylo možné rozlišit různé stupně angažovanosti a zahrnout do předmětu práce i „antipluralistická“ hnutí. Jako hypotéza zde byla formulována teze, že teoreticky nic nebrání tomu, aby se v jednom konkrétním případě kombinovala angažovanost negativní a pozitivní.

I následující kapitola měla za cíl vyjasnění základního pojmu, v tomto případě nároku na pravdu. Tomu předcházel přehled některých témat současné filosofické diskuse o povaze pravdy obecně a v náboženském diskursu zvlášť. Postřehli jsme, že tyto rozpravy mají i jistý sociální rozměr v tom smyslu, že odrážejí pojetí kulturních hodnot v současné společnosti buď jako objektivních, a tedy univerzálně platných, či naopak jako podmíněných či relativních. A bylo uvedeno, že samotný nárok na

---

813 Součástí závěru práce jsou i „díličí závěry“, uvedené za každou z kapitol.

pravdu, který zde byl široce pojat jako subjektivní přesvědčení (na rozdíl od objektivního nároku výroků) o tom, že vlastní výpověď je pravdivá, patří k našemu předmětu. Ten byl představen jako jistá sociální realita, v tom smyslu, že i on má svou sociální stránku (identifikace s určitou tradicí či skupinou).

Třetí kapitola byla věnována pojmu pravdy a vztahu k jiným náboženstvím ve významných náboženských tradicích. Své místo v celku práce měla tato spíše přehledová kapitola vzhledem k tomu, že vyznavači mimokřesťanských náboženství vstupují do pluralitního prostoru s nabídkou inspirace pojetím pravdy vlastní jejich tradicím. A je zřejmé, že tato nabídka nezůstala na straně křesťanů, pozitivně odpovídajících na výzvu náboženského pluralismu, bez odezvy. Pozornost byla věnována zvláště rozlišování dvojí pravdy v hinduismu a buddhismu a dále tomu, že ve všech sledovaných náboženstvích lze nalézt rozmanitý postoj k jiným náboženstvím. Pro jejich srovnání někteří interpreti využívají schéma modelů současné křesťanské teologie náboženství rozlišující postoj pluralistický, inkluzivistický a exkluzivistický.

Vlastnímu pohledu na hlavní předmět této práce ještě předcházelo připomenutí tradičních křesťanských – katolických, protestantských i pravoslavných – pozic, aby na jejich pozadí mohla být sledována současná diskuse, a to také ve všech těchto třech významných tradicích.

Navržená typologie angažované účasti na náboženské pluralitě se pro účely této práce ukázala být vhodná a umožnila představit „angažovanou scénu“ v její rozmanitosti a hlavně umožnila zařadit případy současné negativní a pozitivní odpovědi na výzvu náboženského pluralismu, což by mělo napomoci vyvarovat se černobílého vykreslování situace.

Co se problému nároku na pravdu týče, je možné konstatovat, že toto téma patří k ústředním problémům současných křesťanů, kteří se intelektuálně vyrovnávají s výzvou náboženského pluralismu. Není nijak překvapivým zjištěním, že různá řešení korespondují s rozmanitými odpověďmi na otázku „Co je pravda?“ v současné filosofii.

Předmětem předkládané práce však nebyla vlastní povaha pravdy nazíraná z filosofického nebo teologického hlediska, nýbrž na pozadí rozpravy o pravdě vysledovat a představit jisté proměny, ke kterým v současném křesťanství v pluralitní

situaci dochází. Z diskuse o pluralistické teologii je zřejmé, že ji její stoupenci i kritici chápou jako radikálně novou podobu křesťanství. Otevřenost křesťanství výzvě náboženského pluralismu je ze strany zastánců chápáno jako odpověď na jistý *kairos*, jako naplnění poslání, které křesťanství ve světě má. Motivace k pluralistické teologii je sociálně politická. Je reakcí na globální problémy v rovině mezinárodních vztahů, ekonomiky, enviromentální krize apod. Často zaznívají varování, že pokud se nenaučíme žít v pluralitě v tom smyslu, že nepřijmeme novou, pluralistickou, interpretaci křesťanství, čeká naši planetu záhuba. Z opačné strany jsou ovšem s nemenší naléhavostí často slyšet varování před rozvratnou multikulturalistickou totalitní ideologií, s níž je pluralismus údajně spojen. Jde nyní o záchranu křesťanství před jeho náhražkou v podobě jakéhosi nového náboženství, jež je s křesťanstvím spojeno pouze nominálně a za nímž stojí, jak je někdy výslovně řečeno, Antikrist. Ovšem obvinění klasické pluralistické teologie z ideologičnosti (zde v negativním smyslu, tedy upřednostňování vnitrosvětských cílů před teologickou pravdou) je slyšet např. i z tábora „umírněných“ inkluzivistů či pluralistů radikálních.

A na teologické rovině je ona novost křesťanství, jež radikálně pozitivně odpovědělo na výzvu náboženského pluralismu, nejvíce patrná právě v pojetí pravdivostního nároku křesťanských výpovědí, jakými jsou slova „Já jsem ta cesta, pravda a život, nikdo nepřichází k Otci než skrze mne“. Tyto výpovědi nejsou v této teologii chápány jako tvrzení o objektivní skutečnosti a připisuje se jim jiný význam. Poukazuje se na historickou podmíněnost náboženských výpovědí i na jejich specifický charakter, podle kterého v nich jde např. o vyjádření osobního postoje či kvality vztahu. Ve své argumentaci pluralistická teologie příznačně a pochopitelně hledá oporu v učení z jiných náboženských tradic, v moderní (či postmoderní) filosofii, ale inspiraci hledá samozřejmě i v tradici křesťanské, zvláště ve *via negativa*.

Ve sledované rozpravě je pak tento přístup kritizován jako relativismus. Obviňování z relativismu těch, kteří pozitivně odpovídají na výzvu náboženského pluralismu, je zcela běžné a časté, a to nejen z tábora negativně angažovaných, a dokonce nejen od těch, kteří se pozitivně angažují na méně radikálním principu. Je slyšet i od těch, kteří se angažují na principu legitimní plurality, jak je patrné z kritiky klasického teologického pluralismu ze strany těch, kteří sami sebe nazývají pluralisty radikálními. Ovšem ochota výslovně se přihlásit k relativismu je vždy minimální,

spíše naopak. Je zřejmé, že označení „relativismus“ má i jinou funkci než jen definování jasného postoje určitých kvalit a že má všeobecně „špatný zvuk“, podobně jako na druhé straně např. nálepka „fundamentalismus“ či „fanatismus“.

Odmítání nárokovat si výlučnou pravdu pro křesťanství ze strany těch, kteří se staví za radikálnější pozitivní odpověď na výzvu náboženského pluralismu, neznamená, že argumenty pro vlastní pozici nejsou samy vznášeny s nárokem na pravdivost a s vědomým odmítáním názorů oponentů, což by ani nebylo logicky možné. I pluralismu otevřená teologie zná své „hereze“, názory, které jsou nepřijatelné (např. nárok na výlučnou a absolutní pravdu pro jedno náboženství).

Jedna z oblastí, na kterou se práce soustředila, bylo jisté napětí, které je s ohledem na odpověď na výzvu náboženského pluralismu v současném křesťanství patrné. Chtěla však poukázat, že toto napětí má vícero rovin a nedá se vést jasná hranice mezi těmi, kteří jsou *pro* a kteří jsou *contra*. Např. výtky z „liberální netolerantnosti“ pluralistické teologie byly slyšet i od těch, kteří se aktivně účastní mezináboženského dialogu.

V některých případech toto napětí vede i k institucionálnímu oddělování. Představení „antipluralistického hnutí“ jakožto součásti angažované účasti na náboženské pluralitě je jedním z výsledků této práce. Toto hnutí je samo vnitřně „pluralitní“ a v odpovědích na výzvu pluralismu se někdy zásadně liší.

Je zřejmé, že teologická kritika pozitivní angažovanosti čerpá z vlastní teologické či spirituální tradice, nicméně jsou v této kritice patrná i některá společná témata a způsoby argumentace, které překračují hranice denominací (potažmo náboženství). Je možné tvrdit, byť jen na okraj, protože výsledky pozorování to někdy pouze naznačily, že jsme svědky dvojího paradoxu. Na jedné straně toho, že snaha o jednotu vede k jinému rozdělování, na druhé straně toho, že bránění se těmto snahám vede naopak k jistému sblížení. V každém případě je zřejmé, že „scéna angažovanosti“ je rozmanitá, a to nejen dvojrozměrně, ale že je mnohvrstevnatá, v žádném případě ne černobílá.

Pokud by měl být stručně zhodnocen stav diskuse (v tom smyslu, jak byla diskuse v úvodu pro tuto práci vymezena), je možné konstatovat, že sice v některých případech dávají její účastníci různé odpovědi na tytéž otázky, ale zdá se, že častěji se značně míjejí a že nejsme svědky živého rozhovoru napříč názorovými pozicemi.



Mnohdy nedochází ani k elementárnímu dorozumění na rovině užívaných slov a pojmů. Jistě by stálo za další zkoumání srovnání různých „jazyků“, které se v této „diskusi“ používají, kdy tato různost vede k nepochopení „těch druhých“. Zde jsme se pouze zastavili u toho, jak odlišně je v těchto „jazycích“ chápán výraz „pravda“.

S tím souvisí další téma možného pokračování v bádání, a sice analýza radikálnější pozitivní odpovědi na výzvu náboženského pluralismu jako do jisté míry svébytného náboženského diskursu, který překračuje hranice jednoho náboženství. V práci by však bylo možno pokračovat i více empirickým způsobem a zkoumat, jak se to má s nárokem na pravdu v „terénu“, mezi „obyčejnými“ věřícími.

## Bibliografie

### Úvod

- BAUMAN, Z. *Úvahy o postmoderní době*. 2. vyd. Praha: Slon, 2002. ISBN 8086429113.
- BERGER, P. L. *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*. 1<sup>st</sup> ed. Garden City, N. Y.: Anchor Press, 1979. ISBN 0385142862.
- BERGER, P. L. *A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*. 1<sup>st</sup> ed. Garden City, N. Y.: A Doubleday Anchor Book, c1969. LCCN 69010979.
- BERGER, P. L. *The Sacred Canopy*. 1<sup>st</sup> ed. Garden City: Doubleday, 1967. LCCN 6719805.
- BERGER, P. L. „Sekularismus na ústupu.“ *Proglas*. 1997, č. 5-6, s. 7-13.
- BERGER, P. L. *Vzdálená sláva: Hledání víry ve věku lehkověrnosti*. Brno: Barrister & Principal, 1997. ISBN 8085947188.
- ECK, D. „Prospect for Pluralism: Voice and Vision in the Study of Religion.“ *Journal of the American Academy of Religion*. 2007, vol. 75, no. 4, s. 743-776.
- HOŠEK, P. „Úvodník.“ *Křesťanská revue*. 2006, č. 4, s. 1-2.
- KINNAMON, M. (ed.). *Signs of the Spirit: Official Report, 7<sup>th</sup> Assembly*. Geneva: WCC, c1991. ISBN 2825410004.

### 1. kapitola

- ALBANESE, C. L. *America, Religions and Religion*. 3<sup>rd</sup> ed. Belmont: Wadsworth Publ. Company, 1999. ISBN 0534504574.
- BARŠA, P. *Politická teorie multikulturalismu*. 1. vyd. Brno: CDK, 1999. ISBN 8073250209.
- BERGER, P. L. *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*. 1<sup>st</sup> ed. Garden City, N. Y.: Anchor Press, 1979. ISBN 0385142862.

- BERGER, P. L. *Vzdálená sláva: Hledání víry ve věku lehkověrnosti*. Brno: Barrister & Principal, 1997, ISBN 8085947188.
- BIALE, D. „The Melting Pot and Beyond.“ In *Best Contemporary Jewish Writing*, M. Lerner (ed.) San Francisco: Jossey-Bass, 2001, s. 8-14.
- ČERNÝ, P. *Kristovo dílo spásy jako základ a imperativ misie: Aktivita Světové rady církvi*. 1. vyd. Brno: L. Marek, 2006. ISBN 808626372X.
- ECK, D. L. *A New Religious America: How a „Christian Country“ Has Become the World's Most Religiously Diverse Nation*. 1<sup>st</sup> ed. New York: Harper Collins Publishers, 2001. ISBN 0060621583.
- ECK, D. L. „From Diversity to Pluralism“ [online]. *The Pluralism Project at Harvard University*. [Cit. 17. 10. 2007]. URL: [http://www.pluralism.org/pluralism/essays/from\\_diversity\\_to\\_pluralism.php](http://www.pluralism.org/pluralism/essays/from_diversity_to_pluralism.php).
- The Encyclopedia of Religion*. M. Eliade (ed. in chief). New York: Macmillan Pub. Co.; London: Collier Macmillan, c1987. ISBN 0029094801.
- Filosofický slovník*. 1. vyd. Olomouc: Fin, 1995. ISBN 8071820148.
- FISHER, J. T. *Communion of Immigrants: A History of Catholics in America*. Oxford: Oxford University Press, c2002. ISBN 0195154967.
- FLANAGAN, K. „Theological Pluralism. A Sociological Critique.“ In *Religious Pluralism and Unbelief: Studies Critical and Comparative*. Ian Hammet (ed.). New York: Routledge, 1990, s. 81-113.
- GAUSTAD, E. S. – NOLL, M. A. *Documentary history of Religion in America to 1877*. 3<sup>rd</sup> ed. Grand Rapids: Cambridge, 2003. ISBN 0802822290.
- HEYWOOD, A. *Politické ideologie*. 1. vyd. Praha: Victoria Publishing, 1994. ISBN 8086861716.
- HAMNETT, I. (ed.) *Religious Pluralism and Unbelief: Studies Critical and Comparative*. London, New York: Routledge, 1990. ISBN 0415041929.
- HUNTINGTON, S. *Kam kráčíš Ameriko?* Praha: Rybka Publishers, 2005. ISBN 8086182-87-8.
- HUTCHISON, W. R. *Religious Pluralism in America: The Contentious History of a Founding Ideal*. New Haven and London: Yale University Press, c2003. ISBN 0300098138.

- JOHNSON, P. *Dějiny amerického národa*. 1. vyd. Praha: Academia, 2000. ISBN 8020007997.
- KÜNG, H. – KUSCHEL, K.-J. *Prohlášení ke světovému étosu: Deklarace Parlamentu světových náboženství*. 1. vyd. CDK: Brno, 1997. ISBN 8085959313.
- MACHACEK, D. The Problem of Pluralism.“ *Sociology of Religion*. 2003, vol. 64, no. 2, s. 145-160.
- MCLEOD, H. *Náboženství a lidé západní Evropy (1789 – 1989)*. 1. vyd. Brno: CDK, 2007. ISBN 9788073257246.
- MELTON, J. G. *Encyclopedia of American Religions*. 6<sup>th</sup> ed. Detroit: Gale Research, 1999. ISBN 0810384175.
- MELTON, J. G. „The Rise of the Study of New Religions“ [online]. *Center of Studies on New Religions*. c1999 [cit. 10. 11. 2000]. URL: [http://www.cesnur.org/testi/bryn/br\\_melton.htm](http://www.cesnur.org/testi/bryn/br_melton.htm).
- MITTLEMAN, A. L. „Pluralismus v. Multiculturalism.“ In *The Chosen People in An Almost Chosen Nation: Jews and Judaism in America*. Richard John (ed.). Grand Rapids: Eerdmans, 2002, s. 68-76.
- PRATT, D. „Contextual Paradigms for Interfaith Relations” [online]. *Current Dialogue*. December 2003, iss. 42 [cit. 12. 10. 2006], URL: <http://wcc-coe.org/wcc/what/interreligious/cd42-02.html>.
- „Quotations Showing Various Definitions of the ‚Religious Pluralism“[online], *Religious Tolerance.org*. [Cit. 25. 1. 2005], URL: [http://www.religioustolerance.org/rel\\_plur1.htm](http://www.religioustolerance.org/rel_plur1.htm).
- RÉMOND, L. *Náboženství a společnost v Evropě*. Praha, Lidové noviny, 2003. ISBN 8071064963.
- SATLOW, L. „Defining Judaism: Accounting for ‚Religions‘ in the Study of religion.“ *Journal of the American Academy of Religion*. 2006, vol. 74, no. 4, s. 837-860.
- SMITH, T. W. „Religious Diversity in America.“ *Journal for the Scientific Study of Religion*. 2002, vol. 41, no. 3, s. 577-585.
- ŠARADÍN, P. *Historické proměny pojmu ideologie*. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2001. ISBN 8085959941.
- ŠTAMPACH, O. I. *Náboženství v dialogu: Kritické studie na pomezí religionistiky a teologie*. 1. vyd. Praha: Portál, 1998. ISBN 8071781681.

- ŠTAMPACH, I. „Náboženská pluralita a její (ne)zvládnutí.“ *Teologie & Společnost*. 2006, roč. 4. č. 4, s. 3-8.
- VOEGELIN, E. *Nová věda o politice*. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2000. ISBN 8085959674.
- VOEGELIN, E. *Vzpomínky na život a filosofii*. Ellis Sandoz (ed.). 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1998. ISBN 8085959402.
- The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*. Werblowsky, R. J. C. – Wigoder, R. (eds. in chief). New York, Oxford: Oxford University Press, 1997. ISBN 0195086058.
- ŽALOUDEK, K. *Encyklopedie politiky*. 1. vyd. Praha: Libri, 1996. ISBN 8085983117.

## 2. kapitola

- ASSMANN, J. *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism*. 1st pbk. ed. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1997. ISBN 0674587391.
- BALAGANGADHARA, S. N. *'The Heathen in His Blindness...': Asia, The West and the Dynamic of Religion*. Leiden: E. J. Brill, 1994. ISBN 9004099433.
- BERGER, P. L. *Vzdálená sláva: Hledání víry ve věku lehkověrnosti*. Brno: Barrister & Principal, 1997. ISBN 8085947188.
- DAVIDSON, D. „The Centrality of Truth.“ In *The Nature of Truth (If Any): Proceedings of the International Colloquium, Prague. Sept. 17-20, 1996*. Jaroslav Peregrin (ed.) Praha: Filosofía 1997, s. 3-14.
- DOKUTIL, M. „Skromný (a předběžný) příspěvek k teoriím pravdy.“ In *Úvahy o pravdivosti: Sborník příspěvků*. Jiří Nosek (ed.). Praha: Filosofía, 2001, s. 18-43.
- FUCHS, J. *Filosofie*. 1. vyd. Díl 1. Filosofická logika. Praha: Krystal, 1999. ISBN 8085929376.
- FUCHS, J. *Filosofie*. 1. vyd. Díl 6. Problém osobnosti. Praha: Krystal, 2002. ISBN 8085929554.
- FUCHS, J. „Konec sporu o pravdu.“ *Distance*. 2000, roč. 3. č. 4, s. 90-93.
- Hledání pravdy o pravdě*. 1. vyd. Svitavy: Trinitas, 2000. ISBN 8086036340.

- GARVEY, J. *Seeds of the Word: Orthodox Thinking on Other Religions*. 1<sup>st</sup> ed. Crestwood, N. Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 2005. ISBN 9780881413007.
- GRENZ, S. J. *Úvod do postmodernismu*. 1. vyd. Praha: Návrat domů, 1997. ISBN 8085495740.
- HORYNA, B. – PAVLINCOVÁ, H. *Filosofie náboženství: Pokus o typologii*. 1. vyd. Brno, Masarykova univerzita, 1999. ISBN 8021019786.
- CHRISTIAN, W. A. *Meaning and Truth in Religion*. Princenton, New Jersey: Princenton University Press:, 1964. LCCN 6412180.
- KERBER, W. (ed.). *Die Wahrheit der Religionen*. München: Kindt Verlag, c1994. ISBN 3925412158.
- KOHÁK, E. *Pestrost a pravda*. 1. vyd. Středokluky: Zdeněk Susa, 1997. ISBN 808605702X.
- KOHÁK, E. *Pražské přednášky: Život v pravdě a moderní skepse*. Praha: 3. LK UK, 1990. [ISBN neuvedeno.]
- KOLÁŘ, P. „Nárys rekonstrukce korespondenční teorie.“ In *Úvahy o pravdivosti: Sborník příspěvků*. Jiří Nosek (ed.). Praha: Filosofia, 2001, s. 135-153.
- KOLÁŘ, P. *Pravda a fakt*. 1. vyd. Praha: Filosofia, 2002. ISBN 8070071680.
- MACHULA, T. *Křesťanská víra a racionalita: Filosofický přístup*. 1. vyd. Č. Budějovice: Jihočeská univerzita, 2004. ISBN 8070407271.
- MALPAS, J. „Truth and Philosophy.“ In *The Nature of Truth (If Any): Proceedings of the International Colloquium, Prague. Sept. 17-20, 1996*. J. Peregrin (ed.). Praha: Filosofia 1997, s. 15-26.
- Úvahy o pravdivosti: Sborník příspěvků*. Nosek, J. (ed.), 1. vyd. Praha: Filosofia, 2001. ISBN 8070071540.
- OMAR, M. „William James' s Pragmatic Conception of Truth.“ In *The Nature of Truth (If Any): Proceedings of the International Colloquium, Prague. Sept. 17-20, 1996*. J. Peregrin (ed.). Praha: Filosofia 1997, s. 203-216.
- PADEN, W. E. *Bádání o posvátnu: Náboženství ve spektru interpretací*. 1. vyd. Brno: Masarykova univerzita, 2002. ISBN 8021029773.
- PEREGRIN, J. *Filosofie a jazyk*. 1. vyd. Praha: Triton, 2003. ISBN 8072544322.

- The Nature of Truth (If Any): Proceedings of the International Colloquium, Prague. Sept. 17-20, 1996.* J. Peregrin (ed.). Praha: Filosofia 1997. ISBN 8070070900.
- PUTNAM, H. *Co po metafyzice? Hilary Putnam a Richard Rorty o relativismu.* Sestavil a přeložil J. Peregrin. 1. vyd. Bratislava: Archa, 1997. ISBN 8071151394.
- SEIWERT, H. „Das Spezifische religiöser Wahrheit: Diskursive und pragmatische Begründung religiöser Wahrheitsansprüche.“ In *Die Wahrheit der Religionen*, Walter Krber (ed.). *Die Wahrheit der Religionen.* München: Kindt Verlag, 1994, s. 15-72.
- SCHAEFFLER, R. *Filosofie náboženství.* 1. vyd. Praha: Academia, 2003. ISBN 8020011951.
- SCHAEFFLER, R. „Die Vielfalt der Weisen religiöser Wahrheit.“ In *Die Wahrheit der Religionen*, Walter Kerber (ed.). München: Kindt Verlag, 1994, s. 73-138.
- STOUTLAND, F. „Do We Need Correspondence Truth?“ In *The Nature of Truth (If Any): Proceedings of the International Colloquium, Prague. Sept. 17-20, 1996.* J. Peregrin (ed.). Praha: Filosofia 1997.
- SOUSEDÍK, P. „Davidsonovo pojetí pravdy.“ In *Hledání pravdy o pravdě.* Trinitas: Svitavy, 2000, s. 107-119.
- SOUSEDÍK, S. „Korespondenční teorie pravdy v oblasti empirického poznání.“ In *Hledání pravdy o pravdě.* Svitavy: Trinitas, 2000, s. 13-28.
- SOUSEDÍK, S. „Tři poznámky ke korespondenční teorii pravdy.“ *Distance.* 2000, roč. 3, č. 3, s. 48-52.
- SWEET, W. „Religion, Science Discourse and the Nature of Religious Truth.“ In *The Nature of Truth (If Any): Proceedings of the International Colloquium, Prague. Sept. 17-20, 1996.* J. Peregrin (ed.). Praha: Filosofia 1997, s. 237-256.
- ŠPRUNK, K. „Současné teorie pravdy.“ In *Hledání pravdy o pravdě.* Svitavy: Trinitas, 2000, s. 65-78.
- VROOM, H. M. *Religions and the Truth: Philosophical Reflections and Perspectives,* Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishig Co., 1989. ISBN 0802805027.

### **3. kapitola**

- ABDALATI, H. *Zaostřeno na islám. Ústředí muslimských náboženských obcí v Československu.* [Další bibliografické údaje neuvedeny.]
- BALAGANGADHARA, S. N. *'The Heathen in His Blindness...': Asia, The West and the Dynamic of Religion.* Leiden: E. J. Brill, 1994. ISBN 9004099433.
- BRILL, A. „Judaism and Other Religions: An Orthodox Perspective“ [online]. *Boston College Center for Christian-Jewish Learning.* [2004?, cit. 3. 9. 2007]. URL: <http://www.bc.edu/research/cjl/meta-lements/texts/cjrelations/resources/articles/Brill.htm>.
- D' COSTA, G. *The Meeting of Religions and the Trinity.* 1<sup>st</sup> ed. New York: Orbis, 2000. ISBN 1570753032.
- DE LIBERA, A. *Středověká filosofie.* 1. vyd. Praha: OIKOUMENH, 2001. ISBN 8072980262.
- ELIADE, M. *Jóga, nesmrtelnost a svoboda.* 1. vyd. Praha: Argo, 1999. ISBN 8072030922.
- Encyclopedia Judaica.* Jerusalem: Encyclopedia Judaica, 1972. 16 Vol. LCCN 7290254.
- The Encyclopaedia of Islam.* New edition. Leiden : Brill, 1960-.
- HOŠEK, P. „Dalajlama mezi pravdou a tolerancí.“ *Dingir.* 2004, č. 4, s. 124-125.
- HOŠEK, P. *Na cestě k dialogu: Křesťanská víra v pluralitě náboženství.* Praha: Návrat domů, 2005. ISBN 8072551264.
- KROPÁČEK, L. *Duchovní cesty islámu.* 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 1992. ISBN 8070217253.
- Lexikon východní moudrosti: Buddhismus, Hinduismus, Taoismus, Zen.* Olomouc: 1. vyd. Votobia a Praha: Victoria Publishing, 1996. ISBN 8071981680.
- LINDSAY, J. (ed.). *Encyclopedia of Religion.* 2<sup>nd</sup> ed. Detroit: Macmillan Reference USA, 2005. ISBN 002865997X.
- MENSCHING, G. *Toleranz und Wahrheit in der Religion.* Heidelberg : Quelle & Meyer, c1955.
- NEHER, A. *Studna exilu. Myšlenkový svět Jehudy ben Becalel – rabiLöwa, pražského MaHaRaLa (1512 – 1629).* 1. vyd. Praha: Sefer, 1993. ISBN 8090089569.
- NETLAND, H. A. *Dissonant Voices: Religious Pluralism and the Question of Truth.*



- Eerdmans: Grand Rapids, 1991. ISBN 0802806023.
- NETLAND, H. A. *Encountering Religious Pluralism: The Challenge to Christian Faith & Mission*. 1<sup>st</sup> ed. Downers Grove: InterVarsity Press, 2001. ISBN 083081552X.
- NOTZ, K.- J. (ed.). *Lexikon des Buddhismus* [CD ROM]. Digitale Bibliothek Band 48, Berlin: Directmedia, 2001. ISBN 9783898534482.
- NOVOTNÝ, A. *Biblický slovník*. Praha: Kalich a ČBS, 1992. ISBN 8070175281 (Kalich), 8090088112 (ČBS).
- RADHAKRISHNAN, S. *Indická filosofie*. Díl II. Praha: Česká akademie věd, 1962.
- REICKE, B. und ROST, L. (eds.). *Biblisch-historisches Handwörterbuch* [CD ROM]. Digitale Bibliothek Band 96., Berlin: Directmedia, 2003. ISBN 3898531961.
- SLÁMA, P. „Bylo nebylo: Historie, historicita a pravda Bible (2. část).“ *Křesťanská revue*. 2006, roč. 73, č. 5, s. 28-32.
- Slovník židovsko-křesťanského dialogu*, Praha: OIKOUMENH, 1994. ISBN 8085241595.
- SMITH, W. C. „Human view of Truth.“ In *Truth and Dialogue in World Religions: Conflicting Truth-Claims*. J. Hick (ed.). Philadelphia: The Westminster Press, 1974, s. 20-44.
- VROOM, H. M. *Religions and the Truth: Philosophical Reflections and Perspectives*. 1<sup>st</sup> ed. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1989. ISBN 0802805027.
- WERNER, K. *Malá encyklopedie hinduismu*. Brno: Atlantis, 1996. ISBN 8071081299.
- ZBAVITEL, D. *Hinduismus a jeho cesty k dokonalosti*. 1. vyd. Praha: Dharma Gaia 1993. ISBN 8090122558.

#### **4. kapitola**

- BEINERT, W. (ed.). *Slovník katolické dogmatiky*. 1. vyd. Olomouc: MCM, 1994. [ISBN neuvedeno.]
- CARDAL, R. *Bůh ve světle filosofie*. 1. vyd. Praha: Krystal, 2001. ISBN 808592949X.

- CARDAL, R. „Některé aspekty vztahu víra – rozum.“ *Distance*. 1999, roč. 2, č. 2, s. 19-32.
- Dictionary of the History of Ideas*. P. P. Weiner (ed.). New York: Scribner, 1973-74. ISBN 0684132931.
- DILLENBERGER, J. – Welch, C. *Protestant Christianity: Interpreted Through its Development*. New York: Charles Scribner's Sons, 1954.
- ELWELL, W. A. (ed.). *Evangelical Dictionary of Theology*. 1<sup>st</sup> ed. Michigan: Baker Books, 1984. ISBN 0801034132.
- FITZGERALD, A. D. (ed.). *Augustine Through the Ages: An Encyclopedia*. 1<sup>st</sup> ed. Michigan: Grand Rapids, 1999. ISBN 080283843X.
- FLORENSKIJ, P. *Sloup a opora pravdy*. 1. vyd. Velehrad: Refugium, 2003. ISBN 8086715108.
- FORNBERG, T. *The problem of Christianity in Multi-religious Societies of Today: The Bible in a World of Many Faiths*. Lewiston: E. Mellen Press, 1995. ISBN 0773488774.
- GARVEY, J. *Seeds of the Word: Orthodox Thinking on other Religions*. Crestwood, N. Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 2005. ISBN 0881413003.
- GERRISH, B. A. *The Old Protestantism and the New: Essays on the Reformation Heritage*. 1<sup>st</sup> ed. Chicago: University of Chicago, c1982. ISBN 0226288692.
- HAYDAR, A. *Mittelalterliche Vorstellungen von dem Propheten der Sarazenen*. Inaugural-Dissertation. Berlin: Freien Universität Berlin, 1971.
- HEJDÁNEK, L. „O pravdě a pravdivosti,“ in *Úvahy o pravdivosti*. Nosek, J. (ed.). Praha: Filosofie, 2001, s. 11-17.
- HOŠEK, P. *Na cestě k dialogu: Křesťanská víra v pluralitě náboženství*. Praha: Návrat domů, 2005. ISBN 8072551264.
- CHRISTIAN, W. A. *Meaning and Truth in Religion*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1964. LCCN 6412180.
- CHRYSOSTOMOS, Archbishop. *Orthodox and Roman Catholic Relations: From the Fourth Crusade to the Hesychastic Controversy*. Etna, Center for Traditionalist Orthodox Studies, 2001. LCCN 00111954, ISBN 0911165495.
- IVÁNKA, E. von. *Plato christianus*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2003. ISBN 8072980750.

- KROPÁČEK, L. *Duchovní cesty islámu*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 1992. ISBN 8070211253.
- LIBERA, A. de. *Středověká filosofie*. 1. vyd. Praha: OIKOUMENH, 2001. ISBN 8072980262.
- LINDSAY, J. (ed.). *Encyclopedia of Religion*. 2<sup>nd</sup> ed. Detroit: Macmillan Reference USA, 2005. ISBN 002865997X.
- Lexikon für Theologie und Kirche*. 3., völlig neu bearb. Aufl. Freiburg: Herder, 1993-2001. ISBN 3451220016 – 3451220113.
- LOCHMAN, J. M. „K chápání pravdy u Husa,“ in *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi*. J. B. Lášek (ed.). Praha: Česká křesťanská akademie, 1995, s. 175-178.
- D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe*. 39. band. Weimar: Herman Böhlau Nachfolger, 1932.
- Encyclopedia of Philosophy*. Donald Borchert (ed.). 2<sup>nd</sup> ed. Detroit, London: Macmillan Reference USA, c2006. ISBN 9780028660721.
- LOSSKY, V. *Dogmatická teologie*. 2. vyd. Praha: Pravoslavné vydavatelství, 1994. [ISBN neuvedeno.]
- MEYNDORFF, J. *St. Gregory Palamas and Orthodox Spirituality*. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1974. ISBN 0913836117.
- MEYNDORFF, J. „Svatá trojice v teologii sv. Řehoře Palamy,“ *Orthodox revue*. 1999, č. 3, s. 76-87.
- MOLNÁR, A. (ed.). *Na rozhraní věků: Cesty reformace*. Praha: Vyšehrad, 1985.
- NETLAND, H. A. *Dissonant Voices: Religious Pluralism and the Question of Truth*. 1<sup>st</sup> ed. Eerdmans: Grand Rapids, 1991. ISBN 0802806023.
- New Catholic Encyclopaedia*. 2<sup>nd</sup> ed. Detroit: Gale, 2003. ISBN 0787676942.
- NOVOTNÝ, A. *Biblický slovník*, Praha: Kalich a ČBS, 1992. ISBN 8070175281 (Kalich), 8090088112 (ČBS).
- Nový biblický slovník*. Ed. J. D. Douglas. 1. vyd. Praha: Návrat domů, 1996. ISBN 8085495651.
- ONDOK, J. P. „Pojem pravdy u Tomáše Akvinského z hlediska současných logických teorií.“ In *Hledání pravdy o pravdě*. Trinitas: Svitavy, 2000, s. 39-51.
- PAPADOPULOS, S. G. *Theologia kai glossa*. Nea Smyrni: Ekdoseis akritas, 2002.

ISBN 9603281824.

PEROUTKA, D. „Negativní teologie.“ *Teologické texty*, 2005, č. 5, s. 209-211.

PLANTINGA, A. *Warranted Christian Belief*. 1<sup>st</sup> ed. New York, Oxford: Oxford University Press, 2000. ISBN 0195131932.

RATZINGER, J. *Truth and Tolerance: Christian Belief and World Religions*. 1<sup>st</sup> ed. San Francisco: Ignatius Press, c2004. ISBN 158617035X.

ROMANIDES, J. *Epitomos Orthodoxos Pateriki Dogmatiki - An Outline of Orthodox Patristic Dogmatics* [řecko-anglické vydání]. Rollinsford: Orthodox Research Institute, 2004. ISBN 0974561843.

SOKOL, J. (ed.). *Mistr Eckhart a středověká mystika*. 1. vyd. Praha: Zvon, 1993. ISBN 8071130745.

ŠTĚPINOVÁ, M. V. „Pojetí pravdy u Tomáše Akvinského.“ In *Hledání pravdy o pravdě*. Trinitas: Svitavy, 2000, s. 29-38.

TOMÁŠ AKVINSKÝ. *O pravdě, O myslí*. 1. vyd. Praha: Krystal, 2003. ISBN 8085929600.

ZÁSTĚROVÁ, B. aj. *Dějiny Byzance*. 1. vyd.. Praha: Academia, 1994. ISBN 8020004548.

ZOZULAK, J. *Filozofia, teologia, jazyk*. Prešov: Prešovská univerzita, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2005. ISBN 8080683522.

## 5. kapitola

D' COSTA, G. (ed.). *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology*. 1<sup>st</sup> ed. Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1990. ISBN 0883446871.

D' COSTA, G. (ed.). „Christ, Trinity, and Religious Pluralism.“ In *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology*. D'Costa, G. (ed.) Maryknoll, N. Y.: Orbis Books 1990, s. 16-29.

D' COSTA, G. *The Meeting of Religions and the Trinity*. 1<sup>st</sup> ed. New York: Orbis, 2000. ISBN 1570753032.

FLOSS, K., HOŠEK, P. aj. (eds.). *Mezináboženský dialog se zřetelem k tzv. abrahámovským náboženstvím*. Praha: Dingir, 2007. ISBN 9788086779065.

HICK, J. – KNITTER, P. F. (eds.). *The Myth of Christian Uniqueness: Toward*

- a Pluralistic Theology of Religions*. 1<sup>st</sup> ed. Maryknoll. N. Y.: Orbis Books, 1987. ISBN 0883446032.
- HICK, J. (ed.). *Truth and Dialogue in Worlds Religions: Conflicting Truth-Claims*. Philadelphia: The Westminster Press, c1974. ISBN 0664207138.
- HICK, J. „The Possibility of Religious Pluralism: A Reply to Gavin D' Costa.“ *Religious Studies*, June 1997, vol. 33, no. 2, s. 161-166.
- HICK, J. „The Non-Absoluteness of Christianity.“ In *The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions*. Hick, J. a Knitter, P. F. (eds.). Maryknoll. N. Y.: Orbis Books, 1987, s. 16-36.
- HOŠEK, P. *Na cestě k dialogu: Křesťanská víra v pluralitě náboženství*. 1. vyd. Praha: Návrat domů, 2005. ISBN 8072551264.
- HOŠEK, P. „Towards a Dialogical ‚Global Theology‘: Wolfgang Panneberg and Wilfred Cantwell Smith.“ In *Mezináboženský dialog se zřetelem k tzv. abrahámovským náboženstvím*. Praha: Dingir, 2007, s. 29-46.
- KAUFMAN, G. D. „Religious Diversity, Historical Consciousness, and Christian Theology.“ In *The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions*. Hick, J. – Knitter, P. F. (eds.). Maryknoll. N. Y.: Orbis Books, 1987, s. 3-15.
- KNITTER, P. F. *Introducing Theologies of Religions*. 5<sup>th</sup> ed. Maryknoll: Orbis Books, 2005. ISBN 1570754195.
- KNITTER, P. F. *One Earth, Many Religions: Multifaith Dialogue and Global Responsibility*. 1<sup>st</sup> ed. Maryknoll, NY: Orbis Books, c1995. ISBN 1570750378.
- KNITTER, P. F. „Toward a Liberation Theology of Religions.“ In *The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions*. Hick, J. – Knitter, P. F. (eds.). Maryknoll. N. Y.: Orbis Books, 1987. s. 178-202.
- MOLTMANN, J. „Is ‚Pluralistic Theology‘ Useful for the Dialogue of World Religions?“ In *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology*. D'Costa, G. (ed.). Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1990, s. 149-156.
- NETLAND, H. A. *Dissonant Voices: Religious Pluralism and the Question of Truth*. 1<sup>st</sup> ed. Eerdmans: Grand Rapids, 1991. ISBN 0802806023.
- NETLAND, H. A. *Encountering Religious Pluralism: The Challenge to Christian Faith & Mission*. 1<sup>st</sup> ed. Downers Grove, InterVarsity Press, 2001.

ISBN 083081552X.

- PLANTINGA, A. „A Defence of Religious Exclusivism.“ In *The Analytic Theist: An Alvin Plantinga Reader*. J. F. Sennett (ed.). Grand Rapids, Cambridge: William B. Eerdmans Publ., 1998, s. 187-210.
- PLANTINGA, A. *Warranted Christian Belief*. 1<sup>st</sup> ed. New York, Oxford: Oxford University Press, 2000. ISBN 0195131932.
- SMITH, W. C. „Human view of Truth.“ In *Truth and Dialogue in World Religions: Conflicting Truth-Claims*. J. Hick (ed.). Philadelphia: The Westminster Press, 1974, s. 20-44.
- SMITH, W. C. „Idolatry: In Comparative Perspective.“ In *The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions*. Hick, J. – Knitter, P. F. (eds.). Maryknoll. N. Y.: Orbis Books, 1987, s. 53-68.
- ŠTAMPACH, I. „Náboženská pluralita a její (ne)zvládání.“ *Teologie & Společnost*. 2006, roč. 4., č. 4, s. 3-8.
- TASCHNER, K. – HOŠEK, P. (eds.). *Křesťané a jiná náboženství*. 1.vyd. Praha: Návrat domů, 2004. ISBN 8072550403.

## **6. kapitola, 1. podkapitola**

- Blackwellova encyklopedie moderního křesťanského myšlení*. Ed. A. E. McGrath. 1. vyd. Praha: Návrat domů, 2001. ISBN 8072550438.
- BOSCH, D. *The Witness to the World: The Christian Mission in the Theological Perspective*. Atlanta: John Knox, 1980. ISBN 0804237060.
- CHRYSOSTOMOS, bishop – AUXENTIOS, bishop – AMBROSE, bishop. *The Old Calendar Orthodox Church of Greece*. 4<sup>th</sup> ed. Etna: Center for Traditionalist Orthodox Studies, 1994. LCCN 8473365, ISBN 09111650503.
- ČERNÝ, P. *Kristovo dílo spásy jako základ a imperativ misie: Aktivita Světové rady církvi*. 1. vyd. Brno: L. Marek, 2006. ISBN 808626372X.
- DUPUIS, J. *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*. 3<sup>rd</sup> ed. Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 2001. ISBN 1570752648.
- FISHER, J. T. *Communion of Immigrants: A History of Catholics in America*. Oxford

- University Press, c2002. ISBN 0195154967.
- GRIFF L. R. *The Resurrection of the Roman Catholic Church: A Guide to the Traditional Roman Catholic Movement*. The Roman Catholic Association, Inc., 2002, ISBN 0595250181.
- Heaven's Key to Peace* [film na DVD], Constable, NY: Fatima Center, 2006.
- HALÍK, T. *Co je bez chvění, není pevné: Labyrintem světa s vírou a pochybnostmi*. Praha: Nakladatelství LN, 2002. ISBN 8071066281.
- HALÍK, T. *Vzýván i nevzýván: Evropské přednášky k filozofii a sociologii dějin křesťanství*. 1. vyd. Praha: Nakladatelství LN. ISBN 8071066923.
- HANES, P. „Historický pohľad na evanjelikálne kresťanstvo.“ In: *Evanjelikálne kresťanstvo*. Banská Bystrica: ZEC, 1995, s. 14-30. ISBN 8085733412.
- HOŠEK, P. *Na cestě k dialogu: Křesťanská víra v pluralitě náboženství*. Praha: Návrat domů, 2005. ISBN 8072551264.
- INTROVIGNE, M. „The Pope's Question in Fringe Catholicism: A Note on 'Sedevacantism', 'Sedepriationism', and 'Antipopes'.“ *Center for Studies on New Religions*. [cit. 12. 4. 2008]. Dostupné z URL: [http://www.cesnur.org/2004/mi\\_pope.htm](http://www.cesnur.org/2004/mi_pope.htm).
- KLEMES AGIOKYPRIANITES. *The Contribution of the Orthodox Ecumenists to the Interfaith Venture and Their Responsibility for It*. Etna: Center for Traditionalist Orthodox Studies, 2000. LCCN 00104976, ISBN 0911165452.
- LEFEBVRE, Archbishop M. *An Open Letter to Confused Catholics*. Kansas City, Mo.: Angelus Press, c1986. ISBN 0935952136.
- LIGUŠ, J. „Rôznosť a jednota v evanjelikálnom kresťanstve.“ In *Zborník úloh o dejinách a teológii evanjelikálnych cirkví na Slovensku*. Pavel Procházka (ed.). Bratislava: ECM, 1995, s. 64-85.
- MAESSEN, S. *Nový mešní obřad a boření Církve svaté*. Schloß: Sdružení přátel „Kněžského Bratrstva Sv. Pia X.“, 1997. [ISBN neuvedeno.]
- MELTON, J. G. *Encyclopedia of American Religions*. 6<sup>th</sup> ed. Detroit: Gale Research, 1999. ISBN 0810384175.
- MILLER, T. *America's Alternative Religions*. Albany: State University of New York Press, c1995. ISBN 0791423972.
- PESCH, O. H. *Druhý vatikánský koncil 1962-1965: Příprava – průběh – odkaz*.

1. vyd. Praha: Vyšehrad, 1996. ISBN 8070211946.
- POPOVIČ, J. *Pravoslavnaja Cerkov i ekumenizm*, Moskva: Moskovskoje Podvorje Svjato-troickoj Sergijeboj Lavri, 1997. ISBN 5778900198.
- PRUŽIŇSKÝ, Š. *Aby Všetci jedno boli: Pravoslávie a ekumenizmus*. 1. vyd. Prešov: Metropolitná rada Pravoslávnej cirkvi na Slovensku, 1997. ISBN 96780158.
- RATZINGER, J. *Truth and Tolerance: Christian Belief and World Religions*. 1<sup>st</sup> ed. San Francisco: Ignatius Press, c2004. ISBN 158617035X.
- SABEV, T. *The Orthodox Churches in the World Council of Churches: Towards the Future*. Geneva: WCC Publications, 1996. ISBN 2825411841.
- STOTT, J. *Evangelical Truth: A Personal Plea for Unity, Integrity, and Faithfulness*. Leicester: IVP, 1999. ISBN 0851115969.
- WILTGEN, R. M. *Rýn se vlévá se do Tiberu: Kronika II. vatikánského koncilu*. 1.vyd. Frýdek Místek: Michael s.a., 2007.

## **6. kapitola, 2. podkapitola**

- Current Dialogue* [časopis online]. The Office on Inter-Religious Relations. 1997 (no. 37) – 2007 (no. 49). URL: <http://www.oikoumene.org/?id=3971>. ISSN 18142249.
- Daily Catholic* [online]. URL: <http://www.dailycatholic.org/>. [Do roku 2007.]
- Distance: Revue pro kritické myšlení*. Ronov: Triality (do roku 2004), Praha: Distance o.s. (od 2005). 1997 (0. roč.) – 2006 (9. roč.). ISSN 12127833.
- Kjos Ministries* [online]. URL: [www.crossroad.to](http://www.crossroad.to). [Do roku 2007.]
- Movimento dei Focolare*. International Official Web Site [anglická mutace]. URL: <http://www.focolare.org/>. [Do roku 2006.]
- Orthodox Tradition*. Etna, CA: Center for Traditionalist Orthodox Studies. 1986 (vol. 3) – 2007 (vol. 14). ISSN 07424019.

## **Jmenný rejstřík**



Abdalati, H. ....	84
Ahmad b. 'Atá .....	85
Akakios (pravoslavný archimandrita) .....	185
Ambrož Methonijský (pravoslavný biskup).....	149
Ambrož Milánský .....	99
Aristoteles, aristotelská filosofie.....	85, 94n., 97, 130
Assmann, J. ....	60n.
Augustin, sv. ....	6, 92n., 141
Austin, J. L. ....	54n., 57, 115, 123
Auxentios (pravoslavný biskup) .....	182nn., 186
Ayer, A. J. ....	53, 158
Balagangadhara, S. N. ....	60n., 78
Barlaam Kalabrijský .....	97
Barth, K. ....	119
Bartoloměj (pravoslavný patriarcha) .....	146, 196
Bauman, Z. ....	10
Benedikt XVI. (J. Ratzinger) .....	104n., 150, 157, 191
Berger, P. L. ....	8n., 11n., 16, 19, 29, 31, 35, 59, 100, 127, 152, 197
Beyerhaus, P. ....	143
Biale, D. ....	34n.
Boëtius z Dácie .....	95n.
Bonifác VIII. ....	106
Bosch, D. ....	192
Brill, A. ....	81
Bultmann, R. ....	88
Cardal, R. ....	94, 178n.
Carnap, R. ....	53
Clark, G. H. ....	88
Cyprián Filijský (pravoslavný metropolita) .....	149, 181, 183
Cyprián, sv. ....	106, 114
Černý, P. ....	39, 138, 141
D'Costa, G. ....	71nn., 76, 120, 122
Damaskinos (pravoslavný metropolita) .....	147
Davidson, D. ....	43
Delembases, A. D. ....	182
Derksen, M. ....	190
Dewey, J. ....	190
Dionýsios Areopagita .....	102
Dugin, A. ....	39
Dupuis, J. ....	153
Eckhart, Mistr .....	103
Ecková, D. ....	9, 11, 17n., 22, 30n.
Eliade, M. ....	65n.
Feeney, J. ....	107, 154
Fisher, J. T. ....	151
Flanagan, K. ....	15n.
Flew, A. ....	53
Florenskij, P. ....	90

Florovskij, G.....	97
Frege, G. ....	43
Fuchs, J. ....	42, 47n., 50, 176n.
Gándhí, M. K. ....	69n.
Geertz, C. ....	123
Gerrish, B. A. ....	101
Ghazzálí, A. H. M. ....	85
Gibson, M. ....	171, 186
Gjamccho, T. (XIV. dalajláma).....	32, 75nn., 122
Gonzalez, A. M. ....	157
Gotová, G. T. ....	164
Graham, B. ....	142
Guimarães, A. ....	190
Hacker, P. ....	70
Hadrián II. ....	188
Halevi, J. ....	82
Halík, T. ....	125n., 178
Hamnett, I. ....	19, 22
Hegel, F. ....	34
Hegesippos ....	91
Hejdánek, L. ....	50n., 99
Heynes, R. ....	75
Hick, J. ....	17, 84, 86, 110nn., 117nn., 121n., 127, 132n., 160
Hierotheos (Vlachos, pravoslavný metropolita).....	183
Hilel ....	80
Holland-Shueyová, B. ....	17
Hošek, P. ....	13, 122, 135
Hu Ši ....	161
Huntington, S. ....	31, 34
Chrisostomos z Floriny (pravoslavný biskup) ....	149
Christian, W. A. ....	56n.
Chrysostomos (Alexopoulos, pravoslavný biskup).....	96n., 149, 181n., 184, 186nn.
Chrysostomos II. (Kioussi, pravoslavný biskup).....	149
Immanuel Římský ....	81
Jaffee, M. S. ....	188
James, W. ....	34, 44n., 48
Jan Damašský, sv. ....	108
Jan Hus ....	51, 98n.
Jan Jandum ....	96
Jan Pavel II. ....	153, 157, 189
Jan XXIII. ....	157
Jefferson, T. ....	28
Jesudasanová, U. ....	165
John Wicklef ....	98
John Winthrop.....	26n.
Josef Flavius.....	91
Julián Apostata.....	104
Justin Filosof, sv. ....	105, 121

Kallen, H. ....	33nn.
Kalvín .....	100, 107
Kaufman, G. D. ....	111nn., 124, 132
Kjos, B. ....	170, 172n., 175
Klement Alexandrijský .....	105
Knitter, P. ....	110n., 113nn., 121, 160
Kohák, E. ....	48, 50
Kolář, P. ....	42nn., 48
Kook, A. J. ....	82n.
Kook, Z. J. ....	82
Kraemer, H. ....	11, 138
Küng, H. ....	32n., 113, 178
Kyungová, C. H. ....	145, 148
Lefebvre, M. ....	155nn., 177, 188
Levin, J. (rabín) .....	158
Lewis, C. S. ....	10, 171
Lohreová, K. M. ....	166
Losskij, V. ....	102
Löw, rabi (Maharal) .....	80nn.
Lubichová, C. ....	166nn.
Luria, Jicchak .....	82
Madhva .....	68
Madison, J. ....	28
Machacek, D. ....	30n.
Malpas, J. ....	47
Manuel Komnenos .....	108
Martin Luther .....	96, 100nn., 107
Matouš z Brestheny .....	149
Matsoukas, N. ....	97
Mello, A. de .....	178
Natanael Ibn Fajumiz .....	81
Neill, S. ....	72
Netland, H. A. ....	127nn., 141
Niebuhr, R. ....	30
Nietzsche, F. ....	45, 161
Nietzschem, F. ....	45, 161
Novotný, A. ....	78n., 89
Paden, W. ....	55
Palmer, F. H. ....	88
Pannenberg, W. ....	121
Papadopulos, S. G. ....	98
Pavel VI. ....	155, 158
Peirce, C. S. ....	44
Penn, W. ....	27
Pesch, O. H. ....	152
Petr II. (Corall, M., konklávistický papež) .....	158
Phillips, D. Z. ....	55, 131
Pine, M. ....	96

Pius IX. ....	107
Pius XI.....	190
Pivarunas, M. (sedisvakantistický biskup) .....	191
Plantinga, A. ....	100, 117n., 127, 132n.
Popovič, J. ....	148
Pratt, D. ....	17
Proctor, P. ....	170
Prodi, R. ....	168
Quesnel .....	106
Radhakrišnan, S. ....	67, 71nn., 76n., 87
Rahner, K. ....	113
Rámanudža .....	67
Ramsey, F. P. ....	46n.
Ratzinger, J. viz Benedikt XVI.	
Raši (rabi Šlomo ben Jicchak).....	82
Rémond, R. ....	23p., 26, 33
Romanides, J.....	187
Rorty, R. ....	45n., 48nn.
Rosenthal, F. ....	83
Rudolf, K. ....	91
Russel, B. A. ....	42, 45, 132
Ryan, T. ....	164
Řehoř Palama .....	96n., 181
Řehoř XVII. (konklávistický papež C. Gomey) .....	158
Sack, J. (rabín) .....	82
Satprakašananda, Svamí .....	67
Seiwert, H. ....	44, 59
Selinger, M. ....	20
Semín, M. ....	177
Schaeffler, R. ....	53n., 57n.
Schiller, M. (rabín) .....	158
Schmidt-Leukel, P. ....	160
Schwöbel, C. ....	123, 178n.
Siger z Brabantu .....	95
Simmel, G. ....	158
Smith, W. C. ....	116p., 121, 129p., 133
Stott, J. ....	140nn.
Sweet, W. ....	49
Swidler, L. ....	160
Šamaj .....	80
Šankara .....	66
Šiklová, J. ....	21
Šneur Zalman .....	82
Štampach, I. ....	17, 39, 119
Štěpán Tempier .....	95n.
Talleyrand, C. ....	26
Talwakarová, D. ....	169
Tertullianus .....	105

Thuc, N. Đ. (biskup) .....	157n.
Tolkien, J. R. R. ....	10, 171
Tomáš Akvinský .....	93nn., 102, 154
Töndzin Gjaccho (14. dalajláma) .....	32, 75nn., 122
Ucko, H. ....	134, 160, 162
Vivékánanda .....	32, 70, 87
Voegelin, E. ....	20, 36
Vroom, H. M. ....	51n., 66nn., 73, 77
Wiebe, D. ....	129
Williams, R. ....	24, 27
Williamson, R. (biskup).....	157
Wilson, W. ....	33
Wittgenstein, L. ....	54nn., 98, 123
Zangwill, I. ....	33
Zozul'ak, J. ....	97