

**UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA**

DISERTAČNÍ PRÁCE

Mgr. Marek Říčan

OTÁZKA SPÁSY NEKŘESŤANŮ

Katedra systematické teologie

Vedoucí práce: Prof. ThDr. Jan Štefan

Studijní program: systematická a praktická teologie

2010

Poděkování

Tímto děkuji prof. dr. Janu Štefanovi za odborné vedení při psaní této disertace. Děkuji rovněž manželce Silvii za nezměrnou trpělivost, jíž mne během doktorandského studia dařila. Děkuji za podporu nejbližší rodině, jakož i přátelům a/nebo kolegům v úřadě, mj. Mgr. Martinu Piętakovi, ThD., Mgr. Danielu Kaczmarczykovi, Mgr. Zuzaně Kaczmarczykové a ThLic. Cezarymu Miziovi, ThD.

Prohlašuji, že jsem tuto disertační práci s názvem „Otázka spásy nekřesťanů“ napsal samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů.

v Českém Těšíně, 20. února 2010

.....
Mgr. Marek Řičan

OBSAH

ANOTACE	9
ANOTATION	9
ÚVOD	10
1 VYSVĚTLENÍ POJMŮ TÉMATU	14
1.1 SPÁSA NEKŘESŤANŮ JAKO OTÁZKA	14
1.1.1 Závažnost problému	14
1.1.2 „Šiboletový“ charakter tématu spásy nekřesťanů	15
1.1.3 Oprávněnost otázky – v rozhovoru s L. Newbiginem	18
1.2 KDO JE NEKŘESŤAN	22
1.2.1 Eschatologické chápání pojmu „nekřesťan“	22
1.2.2 Pojem nekřesťan z hlediska sociální příslušnosti a z hlediska kognitivního ...	23
1.2.3 Přehled typů nekřesťanů	24
1.2.4 Dynamika „nekřesťanství“	36
1.2.5 Slyšení evangelia – podmínka spásy	37
1.2.6 Obhajoba pojmu „nekřesťan“	38
1.2.7 Kdo je „nekřesťan“ – shrnutí	40
1.3 SPÁSA	41
1.3.1 Spása obecně	41
1.3.2 Spása ve Starém zákoně	44
1.3.3 Spása v Novém zákoně	45
1.3.4 Křesťanská definice spásy	47
2 SPÁSA NEKŘESŤANŮ V BIBLI	48
2.1 SPÁSA POHANŮ VE STARÉM ZÁKONĚ	48
2.1.1 Klíčová role Židů jako vyvoleného národa ve Starém zákoně	48
2.1.2 Typy pohanů v Starém zákoně	48
2.1.3 Sebezáchova víry a života Izraelců – kontext teologie náboženství Starého zákona	50
2.1.4 Texty týkající se pohanských národů a velkých celků	51
2.1.5 Texty týkající se jednotlivců	54
2.1.6 Významná témata Starého zákona vztahující se k myšlence spásy pohanů ...	58
2.1.7 Shrnutí	64
2.2 SPÁSA NEKŘESŤANŮ V NOVÉM ZÁKONĚ	64
2.2.1 Krátké uvedení do problematiky	65
2.2.2 Typy pohanů v Novém zákoně: Řekové a Římané	65
2.2.3 Rozbor některých biblických textů	66
2.2.4 Spása nekřesťanů z víry bez skutků?	74
2.2.5 Závěr	75
3 SPÁSA NEKŘESŤANŮ V HISTORICKÉ PERSPEKTIVĚ	76
3.1 UČENÍ O LOGU (SLOVU) Z HLEDISKA SPÁSY NEKŘESŤANŮ	76
3.1.1 Základní problém učení o Logu z hlediska diskuse o spásě nekřesťanů	76
3.1.2 Logos na počátku Janova evangelia	77
3.1.3 Logos v Prologu evangelia Janova podle R. Bultmanna	77

3.1.4	O Slovu podle Janova Prologu – stručné shrnutí	78
3.1.5	Logos u Justina Martyra	79
3.1.6	Základní přístupy k teologii Logu z hlediska problému spásy nekřesťanů	84
3.1.7	Shrnutí	86
3.2	EXTRA ECCLESIAM NULLA SALUS	88
3.2.1	Extra ecclesiam nulla salus v době církevních otců	88
3.2.2	Extra ecclesiam nulla salus u Tomáše Akvinského	91
3.2.3	Středověké papežské dokumenty	94
3.2.4	„Extra ecclesiam nulla salus“ v době zámořských objevů	95
3.2.5	Vyjádření II. Vatikánského koncilu	97
3.2.6	Shrnutí	99
3.3	SPÁSA NEKŘESŤANŮ PODLE REFORMÁTORŮ	101
3.3.1	Martin Luther	101
3.3.2	Jan Kalvín	106
3.3.3	Huldrych Zwingli	108
3.3.4	Shrnutí	111
3.4	ABSOLUTNOST KŘESŤANSTVÍ	113
3.4.1	Úvodem k pojmu „absolutnost křesťanství“	113
3.4.2	Pojem absolutního náboženství u G.W.F. Hegela	114
3.4.3	Absolutnost křesťanství u Ernsta Troeltsche	114
3.4.4	Absolutnost křesťanství v současnosti	118
3.5	EXKURS: OTÁZKA SPÁSY ZEMŘELÝCH NEMLUVŇAT	120
3.5.1	Konkrétní aspekty problematiky spásy nemluvňat	120
3.5.2	Společné a rozdílné rysy problematiky spásy nemluvňat a problematiky spásy ostatních nekřesťanů	122
3.5.3	Klasická řešení spásy zemřelých nemluvňat	123
3.5.4	Všechna nemluvňata jsou spasena	125
3.5.5	Setkání s Kristem ve chvíli smrti	126
3.5.6	Osud zemřelých nemluvňat je v rukou Božích	126
3.5.7	Závěry	127
4	POHLED NA SPÁSU NEKŘESŤANŮ OČIMA VYBRANÝCH TEOLOGŮ	
20.	STOLETÍ	133
4.1	PAUL TILlich A SPÁSA NEKŘESŤANŮ	133
4.1.1	Úvodní poznámka	133
4.1.2	Základní fakta Tillichova zájmu o náboženství	134
4.1.3	Tillichovo chápání teologických konceptů spjatých s otázkou spásy nekřesťanů	135
4.1.4	Tillich přímo ke spáse nekřesťanů	143
4.1.5	Zhodnocení Tillichova přístupu k otázce spásy nekřesťanů	144
4.2	KARL RAHNER A SPÁSA NEKŘESŤANŮ	148
4.2.1	Lidský subjekt východiskem	149
4.2.2	Nadpřirozený existenciál	149
4.2.3	Boží univerzální spásná vůle	149
4.2.4	Pozitivní hodnocení mimokřesťanských náboženství	150
4.2.5	Absolutnost křesťanství	150

4.2.6	Ježíš – absolutní Spasitel	151
4.2.7	Ježíš v nekřesťanských náboženstvích.....	152
4.2.8	Anonymní křesťané	152
4.2.9	Misie	153
4.2.10	Církev – nutná ke spáse	153
4.2.11	Spasení nekřesťanů z eschatologické perspektivy.....	154
4.2.12	Posouzení Rahnerových závěrů na téma spásy nekřesťanů.....	155
4.3	JOHN HICK A SPÁSA NEKŘESŤANŮ	156
4.3.1	Četnost, pestrost a duchovní kvality náboženství.....	157
4.3.2	Nespokojenost s dosavadními alternativami řešení otázky spásy nekřesťanů.....	157
4.3.3	Kopernikovský obrat v náhledu na spásu nekřesťanů	158
4.3.4	Od eklesiocentrismu k teocentrismu.....	159
4.3.5	Reformulace christologie.....	159
4.3.6	Pojistka proti absolutizaci náboženství vůbec	160
4.3.7	Soteriocentrismus.....	161
4.3.8	Proč kritériem hodnoty náboženství není (srovnání) jejich učení?.....	163
4.3.9	Kritika Hickova modelu spásy nekřesťanů.....	164
4.3.10	Závěr	167
4.4	S. MARK HEIM A JEHO ŘEŠENÍ OTÁZKY SPÁSY NEKŘESŤANŮ	168
4.4.1	Spása	168
4.4.2	Zdůvodnění četnosti spásných konců	169
4.4.3	Role Ježíše Krista.....	169
4.4.4	Možnosti konečného naplnění	170
4.4.5	„Božská komedie“ jako zdroj informací o spáse nekřesťanů.....	172
4.4.6	Různost náboženských met a christocentrická eschatologie	173
4.4.7	Misie	174
4.4.8	Porovnání Heimovy teorie s pluralismem J. Hicka	175
4.4.9	Zhodnocení Heimových závěrů	180
4.5	SPÁSA NEKŘESŤANŮ OČIMA TEOLOGŮ 20. STOLETÍ : SHRNUŤÍ	182
5	ZÁKLADNÍ MODEL Y ŘEŠENÍ SPÁSY NEKŘESŤANŮ.....	184
5.1	EXKLUSIVISMUS	185
5.1.1	Terminologické možnosti kolem exkluzivismu.....	186
5.1.2	Definice exkluzivismu	187
5.1.3	Teze exkluzivismu	187
5.1.4	Biblické zdůvodnění exkluzivismu.....	189
5.1.5	Kritika exkluzivismu.....	189
5.1.6	Posouzení exkluzivismu.....	194
5.2	INKLUSIVISMUS	195
5.2.1	Definice inkuzivismu	196
5.2.2	Krátce k typům inkuzivismu.....	196
5.2.3	Teze inkuzivismu	197
5.2.4	Zdůvodnění inkuzivismu na základě Písma.....	198
5.2.5	Kritika inkuzivismu	201
5.2.6	Shrnutí	204

5.3	PLURALISMUS	205
5.3.1	Pojem pluralismu	205
5.3.2	Dělení pluralismu	207
5.3.3	Definice pluralismu	208
5.3.4	Zdůvodnění pluralismu	208
5.3.5	Kritika pluralismu	211
5.3.6	Shrnutí	212
5.4	UNIVERSALISMUS	214
5.4.1	Co je universalismus	214
5.4.2	Universalismus v denominačních strukturách	215
5.4.3	Universalismus jako řešení otázky spásy nekřesťanů	215
6	OBLASTI ŘEŠENÍ OTÁZKY SPÁSY NEKŘESŤANŮ	229
6.1	TEORIE POSMRTNÉHO ZVĚSTOVÁNÍ	229
6.1.1	Vstupní informace	229
6.1.2	Základní východiska teorie posmrtného zvěstování	231
6.1.3	Základní teze teorie posmrtného zvěstování	232
6.1.4	Biblické zdůvodnění teorie eschatologického zvěstování	232
6.1.5	Argumenty ve prospěch posmrtného zvěstování	232
6.1.6	Vyjádření tří teologů 20. století o eschatologickém zvěstování	234
6.1.7	Výhrady na adresu eschatologického zvěstování	236
6.1.8	Shrnutí	238
6.2	TEORIE ZVĚSTOVÁNÍ VE CHVÍLI SMRTI	239
6.2.1	Základní důrazy teorie poslední šance	239
6.2.2	Přelomový a výjimečný charakter smrti	240
6.2.3	Zdůvodnění teorie poslední šance	241
6.2.4	Tiessenova verze teorie poslední šance	244
6.2.5	Shrnutí	245
6.3	SOTERIOLOGICKÁ VALENCE VŠEOBECNÉHO ZJEVENÍ?	247
6.3.1	Klasický a novější přístup k hodnotě všeobecného zjevení v náboženstvích	248
6.3.2	Obsah všeobecného zjevení	249
6.3.3	Otázka rozšíření všeobecného zjevení	250
6.3.4	Všeobecné a zvláštní zjevení	252
6.3.5	Ke spásné hodnotě všeobecného zjevení	253
6.3.6	Závěr	261
6.4	EXKURS: MIMOBIBLICKÉ ZJEVENÍ JAKO MOŽNÝ ZDROJ SPÁSY NEKŘESŤANŮ?	262
6.4.1	Zjevení Boží nejenom lidu Staré a Nové smlouvy	262
6.4.2	Koncept milosti v bhakti hinduismu a v buddhismu Čisté země	263
6.4.3	Zvláštní mimobiblické zjevení	265
6.4.4	Vyhodnocení	267
6.5	SPASENÍ NEKŘESŤANŮ Z PERSPEKTIVY PNEUMATOLOGIE	272
6.5.1	Úvod	273
6.5.2	Spásné konání Ducha (i) mezi nekřesťany	278
6.5.3	Příklad zkoumání známek přítomnosti Ducha svatého v umbandě	290
6.5.4	Závěr	291

6.6	SPÁSA NEKŘESŤANŮ Z TRINITÁRNÍ PERSPEKTIVY	292
6.6.1	Vzestup trinitární teologie a zrod trinitární perspektivy spásy nekřesťanů ve 20. století	292
6.6.2	K metodě zkoumání	293
6.6.3	Spása nekřesťanů z trinitární perspektivy – přístup „shora“	293
6.6.4	Příklad trinitární perspektivy spásy nekřesťanů u J. Dupuise.....	302
6.6.5	Shrnutí	306
7	ZÁVĚR: SHRNUÍ A POKUSY O VLASTNÍ PŘÍSPĚVKY KE KLADNÉMU ŘEŠENÍ PROBLEMATIKY SPÁSY NEKŘESŤANŮ	308
7.1	SHRNUÍ	308
7.2	POKUSY O VLASTNÍ VLASTNÍ PŘÍSPĚVKY KE KLADNÉMU ŘEŠENÍ PROBLEMATIKY SPÁSY NEKŘESŤANŮ	309
7.2.1	Spjatost člověka s Bohem	309
7.2.2	Řešení: všudypřítomné evangelium.....	311
7.3	SOUHRNNÉ ZAMYŠLENÍ NAD ČETNOSTÍ CEST SPÁSY NEKŘESŤANŮ.....	312
7.3.1	Četnost a propojenost cest spásy nekřesťanů.....	313
7.3.2	Dočasná skrytost Božího záměru spasit nekřesťany.....	320
7.3.3	Implicitnost	322
7.3.4	Implicitnost Božím nástrojem spásy nekřesťanů.....	324
	ZKRATKY	327
	LITERATURA	328

ANOTACE

Tato práce je věnována spáse nekřesťanů. Klade si za cíl hledat její řešení a zkoumat ta dosavadní. Je to otázka, která se vynořuje v dějinách teologie od jejích počátků až do současnosti. Nejprve ji představíme v kontextu dnešního postmoderního myšlení, které se promítá v životě a teologii církví i skrze její prizma. Sledujeme význam jejích jednotlivých komponentů v Písmu a v teologické tradici. Poté předestřeme, jak hovoří Písmo o spáse nekřesťanů a na kolik nám přináší určité řešení. Pak následuje několik kapitol zachycujících různá řešení této otázky. Nejdříve ji nastíníme v historické perspektivě. Pak přichází na řadu její podání ve zpracování vybraných teologů 20. století. Po něm následuje rozbor základních směrů jejího řešení v současnosti: exklusivismus, inklusivismus, pluralismus. Poslední větší oddíl ukazuje některé teologické oblasti, v nichž bylo a/nebo je hledáno řešení našeho tématu. Nakonec se pokusíme předestřít vlastní, byť parciální řešení ubírající se ve směru inklusivismu.

ANOTATION

This work deals with the controversial issue of the salvation of non-Christians. Its purpose is to search for a solution while probing various positions that have been argued. The salvation of non-Christians has been an issue in the history of theology from its rudiments until present times. Firstly we will present it in the context of post-modern thought as it reverberates in the life and theology of the churches as well as through the prism of our subject. We will track the meaning of the individual components of our subject in Scripture and in the theological tradition. Afterwards we will expound what Scripture says concerning the salvation of non-Christians in so far as it offers a solution. Then several chapters follow describing various other solutions of this issue that have been offered. At first will we adumbrate the issue in historical perspective. Then we will turn to its interpretation by selected theologians of the 20th century. Next comes an analysis of fundamental directions in the present conversation: exclusivism, inclusivism, and pluralism. The last major section points to some theological areas in which the solution of our subject was or is being searched for. In conclusion I will attempt to present my own solution, though a partial one, inclusivistic in its direction.

ÚVOD

Téma spasení nekřesťanů mi nebylo blízké ani známé. Svého času mi je doporučil prof. dr. Igor Kišš z EBF UK Bratislava. Při studiu této problematiky jsem poznal, že je zajímavá a užitečná: člověk mj. dostává možnost zabývat se hlouběji klasickými oblastmi jako je soteriologie, christologie, trinitární teologie nebo pneumatologie.

Spása nekřesťanů je tématem aktuálním. Je spjata s novým zájmem o světová náboženství. Toto téma nastolil i Druhý vatikánský koncil nabádající k inklusivnějšímu přístupu k nekřesťanům. Svou roli hraje častější setkávání křesťanů s nekřesťany v důsledku migračních pohybů, rozpadu bývalých politických (antagonistických) uskupení (socialistický Východ, kapitalistický Západ), globalizačního scelování jednotlivých oblastí a větší mediální propojenosti světa. Toto téma je stále aktuální pro křesťany zapojené do misijních společností, které vysílají misionáře do míst, kde je křesťanství zastoupeno jen minoritně a nebo vůbec není známo. Se spásou nekřesťanů jsou spojeny další otázky: teologie náboženství, zjevení v náboženstvích, mezináboženský dialog, misie atp.

Záměrem této práce není psát o tzv. teologii náboženství. Její záběr je užší, a sice podat ucelený pohled na problematiku spasení nekřesťanů. Na druhé straně se však nevyhneme některým obecnějším problémům (např. otázce zjevení v náboženstvích) – ovšem za účelem zkoumání výtčeného předmětu.

Budeme analyzovat základní aspekty problému spásy nekřesťanů, jak ji nacházíme zachycenu v diskusi zejména posledních padesáti let. Zabrousíme však také do úvah mnohem staršího data (např. o otázce Logu u Justina Martyra), nakolik vystihují důležité rysy naší problematiky.

Stávající práce vykazuje jedno výchozí, někdy zřetelnější, jindy latentnější, zacílení: snažili jsme se látku podávat z hlediska „zatěžkávací zkoušky“ spočívající v hledání kladné odpovědi na otázku spásy nekřesťanů. To znamená: u zkoumané látky „testujeme“, na kolik obsahuje teologické principy či mechanismy svědčící pro možnost spásy nekřesťanů. Zabýváme-li se takovýmto tématem, měli bychom k jednotlivým dogmatickým *loci* přistupovat z hlediska jejich schůdnosti, pokud jde o spásu nekřesťanů. Zároveň jsme se však nevyhýbali dogmatickým článkům a faktorům, které ji komplikují.

Ke zpracování daného tématu byla použito současné literatury, zvláště z doby posledních patnácti dvaceti let. Většina je v angličtině. V anglofonní oblasti se nachází

těžiště soudobé diskuse o spáse nekřesťanů a dalších problémech teologie náboženství. Některé tituly jsou evangelikální provenience, protože právě v tomto prostředí je diskuse zvláště žhavá a podněcuje vznik nových děl. Debata o spáse nekřesťanů však probíhá napříč konfesemi. Pracujeme s díly teologů katolických, někdy i pravoslavných, pokud se týkají problémů, které jsou úžeji či šíře spjaty s naším tématem.

Jaké je mé vlastní předporozumění? Nejsem pluralistou: nemyslím, že všechna náboženství stojí soteriologicky na stejné úrovni. Jsem přesvědčen o výjimečnosti (anebo chcete-li i o absolutnosti) křesťanství, zejména, co se týče obsahu jeho revelačního základu. Zároveň uznávám, že křesťanství své výjimečnosti zneužívalo nebo zneužívá. O to přísněji a sebekritičtěji by měli křesťané hodnotit sami sebe i jednání církve v dějinách. To však neznamená, že by se měla vzdát misijních aktivit. Naopak měla by je realizovat předně v národech a skupinách, které o Kristu nevědí. Vyplývá to z jedinečnosti spásy, kterou Kristus nabízí. Jsem si vědom, že velkou překážkou spásy je hřích, který se u pohanů projevuje v nevědomosti, pověrách, nehumánnosti a podobných formách, které se z hlediska křesťanství a zvěsti evangelia jeví úpadkové. Nechci si dělat iluze o „spravedlivých pohanech“. Na druhé straně existují materiály o nekřesťanech, jejichž etické normy i hloubka spirituality převyšují jednání a víru křesťanů. Nelze však uvažovat o nějaké „statistice“ zbožných pohanů.

Reformační teologie, uplatňovaná v exklusivistické argumentaci o spáse nekřesťanů, hlásá, že dobré skutky před Bohem neobstojí, a klasifikuje mimokřesťanská náboženství jako úsilí dosáhnout spásy uskutečňováním spravedlnosti z/Zákona. Kde není známo evangelium, tam zbožnost zůstává na úrovni (plnění) z/Zákona. Přesto se domnívám, že Bůh si ve své lásce a moci umí najít cestu ke každému člověku, ať už je evangelium vzdálen kilometrů či z hlediska náboženského poznání a počinání. Bůh v Písmu vystupuje jako milostivý Bůh, který se sklání k hříšnému nehodnému člověku a má s ním svatou trpělivost. Bůh také umí pracovat a milostivě jednat s národy, s většími seskupeními. Boží milost je větší a mocnější než lidský hřích. Je však těžké naznačit, jaká část nekřesťanů bude spasena, zda většina z těch, kdo neznají evangelium, či polovina anebo nepatrný zlomek, byť víra velí: nepochybuj o mocných skutečích Božích. Poslední, opět negativně vymezenou součástí mého předporozumění je, že nejsem univerzalista. Nemyslím, že spásy dojde d'ábel, jeho andělé a všichni lidé odsouzení k věčnému zahynutí.

Pokud jde o záměr práce, její prioritou není přijít se zbrusu novým řešením spásy nekřesťanů, i když v závěru určitý příspěvek představíme. Dosavadních řešení je

dost, a tak se spíše pokusíme utřídit látku, která je k dispozici a její komponenty doplnit nebo upřesnit.

Pokud jde o strukturu práce, začneme zamyšlením nad jednotlivými pojmy obsaženými v jejím názvu: Otázka spásy nekřesťanů. V souvislosti s pojmem „otázka“ představíme naše téma širší perspektivě: poukážeme například na jeho společensko-indikační aspekt, který se v některých církevních kruzích projevuje v polarizaci teologických postojů. Poté se zamyslíme, zda je vůbec na místě tázat se po spáse nekřesťanů, zdali to není jen opovážlivost, která by chtěla vniknout do Božích záměrů. Následuje rozbor pojmů „spása“ a „nekřesťan“. Co je vlastně spása? A koho, které skupiny (lidí) můžeme řadit k nekřesťanům? Zdaleka nejde jen o příslušníky nekřesťanských náboženství.

Třetí oddíl zkoumá stěžejní biblické texty, které bývají v souvislosti s naším tématem diskutovány.

Čtvrtý oddíl má načrtnout základní obrysy diskuse o spáse nekřesťanů v dějinách teologie. Připomeneme tři základní prvky, pomocí nichž byl v dějinách formulován problém spásy nekřesťanů: učení o Logu, tezi „mimo církev není spásy“ a tezi o absolutnosti křesťanství. Přiblížíme stanovisko reformátorů. Nakonec uvádíme jako příklad problematiku zemřelých nemluvňat. Témata jednotlivých kapitol jsou popsána i z hlediska jejich zpracování v přítomnosti.

Pátá část seznamuje s postoji čtyř teologů 20. století. Kromě P. Tillicha a K. Rahnera jsme vybrali J. Hicka s klasickou verzí současné pluralistické teorie a mladšího S. Marka Heima, jehož pojetí spásy nekřesťanů je velmi originální: uplatňuje teologii Dantovy „Božské komedie“.

Poté přichází na řadu nutný výklad exkluzivismu, inklusivismu a pluralismu tvořících schéma základních možností řešení našeho problému. Uvádíme ještě univerzalizmus, který zmíněné tři varianty často doprovází a svým způsobem doplňuje.

Následuje oddíl „Oblasti řešení otázky spásy nekřesťanů“. Obsahuje výčet teologických témat, oblastí či směrů teologické reflexe, v nichž můžeme hledat a nebo i najít cestu ke kladnému řešení našeho tématu. Jednotlivá témata představují výběr různých komponentů biblické teologie a/nebo křesťanské tradice. Kristův sestup „do pekla“ je přednostně tématem biblické teologie a exegeze, trinitární chápání spásy nekřesťanů je mnohem více tvarem systematicko-teologickým a teorie o zvěstování evangelia ve chvíli smrti je motivem spíše spekulativního rázu.

V závěru se pokusíme o „vlastní řešení“ spočívající spíše v připomenutí nebo upřesnění dvou prvků, které se vyskytují v diskusi o spáse nekřesťanů: spjatosti člověka s Bohem a zjevení zákona a evangelia. Nakonec se zamyslíme nad četností cest spásy nekřesťanů, na které v diskusi o ní narážíme.

Tématika spásy nekřesťanů je problematická v tom, že Písmo se o ní vyjadřuje sporadicky, spíše v náznacích, zejména, co se týče nekřesťanů neznajících evangelium. O samotných nekřesťanech se někdy vyslovuje velmi negativně a jindy velmi pozitivně. Navíc je to téma eschatologické, spočívající v rozhodnutí Boha. Tato východiska ztěžují možnost sestavovat jasné závěry a spolehlivá „řešení“. Proto náš výklad ponese pečeť určité základní a nutné předběžnosti, hypotetičnosti. Znovu a znovu budeme narážet na onu nedostatečně jasnou ukotvenost našeho tématu v Písmu a budeme nuceni připomínat onu předběžnost a hypotetičnost, s níž budeme muset počítat. Ačkoliv: jedná-li se o tak závažné téma, jako je spása nekřesťanů, mezi jinými i těch, kdo nevědí o evangeliu, je na místě, nebudou-li naše úvahy a závěry definitivní.

1 VYSVĚTLENÍ POJMŮ TÉMATU

V této části se zamyslíme nad významem tří slov figurujících v názvu naší práce čili nad slovy „otázka“, „spása“ a „nekřesťan“. Umožní nám to „vplout do vod“ našeho tématu. Rozvedením pojmu „otázka“ je nastíníme v širších konturách: z hlediska jeho existenciální závažnosti i z perspektivy role, jakou sehrává v současné teologii. Termíny „spása“ a „nekřesťan“ se jeví sémanticky transparentní, nicméně je třeba představit, co se míní „spásou“ v kontextu diskuse mezi křesťanstvím a mimokřesťanskými náboženstvími, a připomenout její chápání v Písmu. Je rovněž na místě ukázat na širokou paletu významů pojmu „nekřesťan“, abychom viděli četnost úskalí, na které řešitelé problému spásy nekřesťanů naráželi a narážejí.

1.1 SPÁSA NEKŘESŤANŮ JAKO OTÁZKA

1.1.1 Závažnost problému

Budou? Nebudou? Toť otázka kardinálního významu. Budou nekřesťané spaseni? Jde přece o otázku nebe či pekla, věčného života a věčné smrti, o ty nejpropastnější rozdíly, které mohou vzbuzovat barvitě představy a nálady, jde o stav, který bude definitivní, nezvratný, jakož i maximálně zásadní a určující. Ačkoliv byli teologové v oblasti spasení nekřesťanů nevšedně pilní a tvořiví, nestojíme před problémem čistě akademického rázu.

Jak to bude s *onou* základní budoucností, jejíž podobu a náplň přisuzujeme Boží kompetenci? S budoucností, k níž směřují naše dějiny a na niž odkazuje Bible jako na naplnění veškerého dění víry. Všichni se plavíme na lodi všelidské historie, blížíce se k zodpovězení naší otázky.

Naše otázka nabývá na dramatičnosti i úplnosti, když vezmeme v úvahu její druhou část, a sice, když zaměříme její ostří na ty, koho se má týkat: kdo bude (a nebude) spasen. Je obdobou Petrovy otázky: „Pane, co bude s tímto?“ (J 21,21). Naše otázka získává osobní zabarvení. Nejen proto, že jsme schopni si představit, kdo možná spasen nebude – , např. stoupenci jiných náboženství, z nichž někteří mohou být našimi přáteli – ale i proto, že není jisté, zdali spása nemine některé z těch, kdo jsou křesťany, možná i nás.

Když jsem odpovídal svým křesťanským přátelům a známým, o čem píše svou disertaci, jeden z nich zareagoval slovy: „A či vůbec budú spasení křesťania?“ To je jedna ze závažných skutečností vyplývajících z otázky spásy nekřesťanů, kterou bychom neměli opomenout. Přístupování křesťanů a církví k otázce spásy nekřesťanů (např. stoupeňců jiných náboženství) by se nemělo dít ve jménu sebevědomé jistoty, v rámci níž chceme (blahosklonně) zkoumat, zda ti, kdo „nepatří mezi nás“, mají, či zda by měli či mohli mít „jakous takous šanci“, která je naopak pro ty, stojící na palubě „lodičky církve“, „hotovou věcí“. Církev nesmí přestat být ostražitá a sebekritická. Nemá se přestat se ptát, zda jde správnou cestou: V duchu slov „kdo se domnívá, že stojí, hleď, abys nepadl“ (1K 10,12; KP), má konat své spasení „s bázni a třesením“. Bible je totiž plná varování a výstražných příkladů těch, kdo „nebyli na okraji“, tvořili náboženskou elitu, a přitom v důsledku svého jednání ztráceli Boží přízeň, přivolávajíce na sebe Boží soud. Nešlo jen o jednotlivce, nýbrž i o celky.¹

1.1.2 „Šiboleťový“ charakter tématu spásy nekřesťanů

Z perspektivy pluralismu

V této kapitole chceme krátce poukázat na instrumentalizaci otázky spásy nekřesťanů mezi stoupeňci pluralismu a exkluzivismu – v tomto případě v prostředí amerického evangelikalismu. Podle toho, jaké přesvědčení daný člověk sdílí v otázce spásy nekřesťanů, se v určitých teologických kontextech rozlišuje, zda je jeho mínění „pravověrné“ a „politicky korektní“. Tento společensko-indikační rozměr našeho problému zmiňujeme proto, že na něj můžeme narazit právě v této podobě, a to jak v běžném rozhovoru, tak v odborné literatuře.

Otázka spásy nekřesťanů je aktuální rovněž v rámci (propagace) mezináboženského dialogu, multikulturality, tolerance a celkového zájmu o náboženství² – ve stře-

¹ Máme na mysli samotný lid Izraele (Iz 1,1-4), Jeruzalém (Iz 1,21-23) jako svaté město a centrum židovské bohoslužby, politické (Iz 3,14-15) a náboženské vůdce (kněží); v Novém zákoně pak náboženskou elitu: farizeje, zákoníky, saduceje apod. (Dočasně) zavržení Izraele je reálnou skutečností vyplývající z nevěrnosti Izraelců Hospodinu, což také znamená, že jejich vyvolení není něčím mechanicky trvalým. A jelikož zavržení není nezvratné, Hospodin dává Izraelcům šanci k obrácení.

² Sociologové poukazují na zajímavý jev: globalizace a dnešní pluralismus nad očekávání nevedou k úpadku náboženství, ale k jeho oživení. Pluralismus neustí v eliminaci hodnot a víry, jen umožňuje jejich prezentaci ve větší rozmanitosti; srov. WESTHELLE, V. Multiculturalism, Postcolonialism, and the Apocalyptic In MORTENSEN, V. (ed.). *Theology and the Religions. A Dialogue*. Grand Rapids : William B. Eerdmans, 2003, s. 3-5; – VIGGO MORTENSEN (1942) je profesorem systematické teologie a ředitelem Centra náboženských studií na Aarhus University (Dánsko); patří k luterské církvi. P.L. Berger, jehož kniha se cele věnuje právě „desekularizaci“, uvádí dva důvody růstu zájmu o náboženství: jednak nespokojenost mnohých s podkopáváním hodnot, které se pokládají za „samozřejmé“, a jednak odpor

doevropském prostředí zejména o nekřesťanská. Zmíněné zaměření je důsledkem demografických a migračních změn, setkávání civilizací a postmoderního myšlení.

Součástí této konstelace je pluralistické myšlení: nechce se přijímat, že by měla platit pro všechny nějaká jediná pravda a jediná cesta, ani ve věcech všedního dne, ani ve věcech bytostného rázu. Požaduje se postoj otevřenosti vůči různým alternativám v protikladu k hlásání jediné normativní pravdy. Nejde jen o pluralitu čili samotný fakt mnohosti a rozmanitosti cest, přístupů a náboženství, ale o pluralismus, o prosazování plurality jako žádoucí a jediné alternativy. Nezbytnou podmínkou takovéto otevřenosti je relativismus.³ Vyjádřit vyhraněné stanovisko či závazek vůči určitému názoru se pokládá za omezenost, zaostalost či aroganci a nedostatek tolerance. Řekne-li někdo, že nekřesťané spasení nedojdou, pokud se nesetkají s evangeliem, vyslouží si nálepkou člověka s bezohledným a nespravedlivým názorem. Kdo se naopak nechá slyšet, že ke spáse vede mnoho cest, jak tomu učí některá náboženství, setká se s příznivou odezvou. Bude (v kruzích pluralistů) „politický korektní“. W.L. Craig tuto problematiku tematizuje ve své přednášce, kterou nazval *Politically Incorrect Salvation*.⁴ Politicky nekorrektní je připisovat jakoukoliv normativitu osobě a díle Ježíše Krista ve vztahu k jiným

proti sekularizačním trendům u těch lidí, kteří nepatří ke společenské elitě, mezi níž má sekulární přístup své kotviště; srov. BERGER, P.L. (ed.). *The Desecularization of the World*. Grand Rapids : William B. Eerdmans, 1999, s. 11. Podobný překvapivý růst zájmu o náboženství i náboženskou diversitu zaznamenává Fr. Žilka před sedmdesáti lety; srov. ŽILKA, F. *Člověk a Bůh*. Praha : Šolc a Šimáček, 1926, s. 4-7. Pokud jde o současný postoj k náboženství, Západní Evropa představuje výjimku a jako jediná potvrzuje sekularizační tezi. Modernizace v ní vedla, ne-li k úpadku religiozity, pak jistě k odcírkevnění. To neznamená, že všechny sociologické průzkumy religiozity ukazují tímto uvedeným směrem, každá země má svá specifika, někdy i výchyly od sekularizačního předpokladu. Náboženská situace v českých zemích s ním však koresponduje. Globalizace a pluralismus se i v naší vlasti projevuje konzumerizací přístupu k víře, či ke spiritualitě; srov. NEŠPOR, Z. (ed.). *Jaká víra? Současná česká religiozita/spiritualita v pohledu kvalitativního sociologie náboženství*. Praha : Sociologický ústav Akademie věd ČR, 2004, s. 23-26, 28-30.

³ K filozofické kritice relativismu srov. NEWBIGIN, L. *The Gospel in a Pluralist Society* s. 14-26; RATZINGER, J. *Relativism, Central Problem for Faith Today*. http://198.62.75.1/www1/maracaibo/relativism_cardinal_ratzinger.htm. Ratzingerův zaběr je teologičtější než Newbiginův; kardinál pojednává o relativismu ve vztahu k novým proudům v teologii (např. důraz na „orthopraxis“, učení New Age atd.).

⁴ Srov. <http://www.leaderu.com/offices/billcraig/docs/politically.html>. Pisatel reaguje na výpověď G. Kaufmanna, odmítajícího nárok křesťanství na normativnost a vyzývajícího k otevřenosti vůči různým náboženstvím. Craig se pozastavuje nad tím, proč je třeba být otevřený natolik, že je třeba pokládat všechny směry za stejně pravdivé. Proč má samotná přítomnost různých náboženských konceptů zaručovat, že křesťanské učení není pravdivé? Proč má otevřenost znamenat zároveň relativismus? Následuje kritika pluralismu, Craig poukazuje na jeho *logickou* inkonzistenci a uplatňuje na něm jeho vlastní dekonstrukční metodu. Autor současně snímá z křesťanského partikularismu, názoru o výjimečnosti Krista, snadno a lacině nahozená obvinění z „nesprávnosti“. – WILLIAM LANE CRAIG (1949) je profesorem filozofie na Talbot School of Theology v La Mirada v Kalifornii. Zabývá se především křesťanskou apologetikou.

náboženstvím. Zvláště dráždivý může být přívlastek „absolutní“ – absolutní platnost díla Ježíše Krista a absolutnost křesťanství jako nejvyššího náboženství.⁵

Společensko-indikační aspekt otázky spásy nekřesťanů z pohledu teologického konzervativismu

O nekřesťanských náboženstvích se kladně vyjadřuje snad většina současných teologů: v každém z těchto náboženství najdeme něco dobrého a pravdivého, v každém z nich lze najít stopy Božího zjevení. Zeptáme-li se však, zda mají náboženství i spásnou hodnotu, začíná jít o mnohém víc a takto postavený problém se stává kontroverznějším.

Takovýto přístup k chápání spásy nekřesťanů funguje například v prostředí amerického evangelikalismu: předpokládá se, že skutečně „biblický“ názor je názor exkluzivistický, podle něhož může být spasen jen ten, kdo uslyší a přijme zvěst evangelia. Řešení problému spásy nekřesťanů je jedním ze signálů, zda daná církev patří do „biblického tábora“, či zda biblické stanovisko relativizuje s ohledem na současné postmoderní paradigma. V tomto směru může docházet k určité stigmatizaci liberálnějších křesťanů ze strany konzervativnějších, např. zmíněných amerických evangelikálů.

Spása nekřesťanů je rozsáhlý locus zahrnující např. otázku charakteru Božího zjevení mimo křesťanství, jedinečnosti Krista, nenahraditelnosti církve, závažnosti hříchu, potřeby misie, otázku, co znamená být křesťanem atd.⁶ V učení o spásě nekřesťanů se tato témata a jejich myšlenkové vektory protínají. Ruku v ruce s nimi může jít o problém věrohodnosti Bible, správné biblické hermeneutiky, nebo chápání povahy Boha. Liberálnější postoj ke spásě nekřesťanů – i k dalším vyjmenovaným tezím – je mezi (některými) americkými evangelikálními teology chápán jako varovný signál zpronevěry vůči klasickému křesťanství. Podle teologů hájících „biblicko-orthodoxní linii“ pod-

⁵ Neill poznamenává, že pojem „absolutnost“ není nejspornější. Vysvětlujeme-li absolutnost křesťanské víry pomocí racionálních argumentů, je možné, že ve světle dnešního poznání se může jiný myšlenkový systém jevit úplnější a konzistentnější než evangelium. Proto je lépe hovořit o *univerzálním významu* křesťanství než o jeho absolutní platnosti; srov. NEILL, S. *The Christian Faith and Other Faiths*. Downers Grove : InterVarsity Press, 1984, s. 30. – Anglikán STEVEN CHARLES NEILL (1900-1984), původem z Edinburghu, působil jako misionář, biskup Církve Jižní Indie a profesor misiologie (Hamburg) a náboženských studií (Nairobi).

⁶ Závažnost hříchu je dokumentována a odůvodňována tvrzením, že odpuštění může člověk dosáhnout jen díky přijetí zvěsti evangelia (tak exkluzivisté). Podle inkluzivistů může být odpuštěno i těm, kdo se s evangeliem ještě nesetkali, když po tom upřímně touží. Takto vychází vstříc kajícím Bůh, Otec Ježíše Krista.

léhají někteří bohoslovci postmoderním ideovým trendům.⁷ Zůstává otázkou, jaký bude mít tato názorová diferenciacie další dopad na dění v církvích a jejich strukturách.

Dodejme však, že to, co je vlastní americkým evangelikálům, nemusí platit v Evropě. V tradičních evangelických církvích v Německu, Holandsku, Skandinávii panuje v otázce spásy nekřesťanů onen liberální přístup, stejně jako v otázkách formálních (výklad Bible, chápání pravověří). Ve většině protestantských církví nelze mluvit o jejich jednotném, oficiálním názoru na spásu nekřesťanů. Většina církví toleruje značnou pluralitu teologických směrů.

1.1.3 Oprávněnost otázky – v rozhovoru s L. Newbiginem

Na počátku našich úvah o spáse nekřesťanů bychom se vlastně měli zeptat, je-li naše otázka vůbec patřičná a smysluplná – až pak můžeme začít uvažovat o odpovědi. Konkrétní příklad zpochybnění její oprávněnosti představují výtky L. Newbigina v jeho knize *Gospel in a Pluralist Society*. Přejít jeho polemiku a snažit se formulovat výhrady vůči oprávněnosti našeho problému v teoretické rovině by bylo zanedbáním a také rezignací na využití konkrétního materiálu a na možnost vstoupit do teologického dialogu s konkrétní osobou.

Individualistická redukce?

L. Newbigin⁸ poukazuje, že otázka spásy nekřesťanů je nesprávná. Podle něj jde totiž v celé diskusi ve své podstatě o otázku: Kam „půjde“ ten či onen nekřesťan, když umře?⁹ Je to známka arogance teologů, kteří by chtěli informovat zbytek světa o tom,

⁷ Ve snaze ujasnění tradičních biblických postojů co do spásy nekřesťanů vznikl sborník HOUSE, P.R.; THORNBURY, G.A. *Who Will Be Saved. Defending Biblical Understanding of God, Salvation, & Evangelism*. Wheaton : Crossway, 2000; srov. např. příspěvek R.A. Mohlera „The Eclipse of God at Century's End: Evangelicals Attempt Theology Without Theism“, s. 43-57. – PAUL HOUSE (1958) je profesorem Starého zákona na Beeson Divinity School v Birminghamu v Alabamě, patří k presbyteriánské církvi; – GREG THORNBURY je profesorem křesťanských studií na Union University v Jackson v Tennessee.

⁸ LESSLIE NEWBIGIN (1909-1998) byl významný misiolog, teolog, církevní a ekumenický činitel, autor a samozřejmě misionář. Působil v Indii (1936-1959, 1965-1974), a to i jako biskup Církve Jižní Indie. V 60. letech pracoval v exekutivně SRC jako zástupce generálního tajemníka. Pocházel z Anglie, patřil k presbyteriánské církvi. Zabýval se apologetikou, soustředil se zejména na problémy setkávání křesťanství se sekulární kulturou Západu, ale i s kulturou a náboženstvím Indie.

⁹ NEWBIGIN, L. *The Gospel in a Pluralist Society*. Grand Rapids : W. B. Eerdmans, 1992, s. 176-177. Autor odsuzuje ono zásadní zjednodušení a zploštění celého problému vztahu křesťanů k ostatním náboženstvím, které je o to horší, že má implicitní podobu, že se tento redukcionismus nezviditelňuje a nikdo se k němu nepřiznává.

co přísluší pouze Bohu.¹⁰ Sám Ježíš varoval před předčasnými soudy ohledně toho, kdo bude spasen; v mnoha jeho výpovědích na toto téma se objevuje moment „překvapení“ a „zvratu“.

Formálně vzato: není jisté, že k individualistické redukci problému spásy nekřesťanů či teologie náboženství dochází často. Může se tak dít, ale zmíněný problém bývá představován i v širších konturách.¹¹

Věcně „badatelský“ přístup některých teologů k tomuto problému může být příliš sebevědomý, ale zneužití nevyklučuje použití: *abusus non tollit usum*. Na jedné straně má člověk tento problém zkoumat s vědomím, že jde o věc spadající do Boží kompetence. To platí, i co se týče obecnějších principů posuzování nevěřících nebo případného „scénáře“ a výsledků eschatologického dění. Vědomí takovéto pokory, skromnosti, střízlivosti a zároveň důvěry a úcty k Bohu by mělo stát vždy v pozadí teologova bádání. Na druhé straně je otázka spásy nekřesťanů naprosto legitimní, vychází-li z upřímné víry křesťana. Láska k lidem, která vyplývá z víry, jej vede k tomu, že mu záleží i na jejich spáse. Víra mu zkrátka nedá, aby se neptal, co bude s těmi, kteří se zvěst o Ježíši nedovědí, a tak nebudou moci poznat a přijmout dar spásy.¹² Otázka po spáse nevěřících patří k těm, na něž je těžko dát jednoznačnou a úplnou odpověď. Bible se o ní vyjadřuje málo, a proto se v ní tazatelé snaží najít aspoň náznaky, kterým směrem by se jejich odpověď mohla ubírat. Tato otázka by byla legitimní, i kdyby ji položil ateista nebo skeptik. Jejich nevíra či skepse jim nebrání v pochopení teologie spásy. I oni mohou sledovat myšlenku spravedlnosti – není přece čestné postavit na roveň ty, kteří neměli možnost uvěřit v Ježíše, s lidmi, kteří jej jako zdroj spásy zavrhnou. A není už vůbec spravedlivé, aby Bůh zvýhodnil ty, kteří se o Ježíši dověděli a přijali Je, a ty, kteří tu možnost neměli, „poslal do pekla“. Samozřejmě, u těchto formulací můžeme diskutovat o pojetí Boží spravedlnosti, ale jde o ten zájem, o nepokoj ve věci věčného bytí a nebytí.

¹⁰ Podobně Tillich. Říká, že člověk nedokáže ani o sobě samém povědět, zda má podíl na „nové skutečnosti“, není totiž schopen nahlédnout úplně do svého srdce. Tím míní to může říci o někom druhém. Viz kázání *Spiritual Presence In TILLICH, P. Eternal Now*. London : SCM Press, 2002, s. 53.

¹¹ Například T. Tiessen se ve své velmi podrobné knize o spáse nekřesťanů k takovéto redukci neuchyluje, i když řeší otázky typu: Kdo potřebuje spásu?; Koho Bůh usiluje spasit?; Podle jakých měřítek jsou lidé souzeni? Srov. TIESSEN, T. *Who Can Be Saved? Downers Grove : InterVarsity Press*, 2004; – Baptista TERRANCE TIESSEN (1944) je emeritním profesorem teologie a etiky na Providence Theological Seminary v Manitobě v Kanadě. Ani P. Hošek se ve své práci *Na cestě k dialogu (Návrat domů 2005)* nesnižuje k individualistické redukci, jak ji naznačuje Newbiggin. Vidíme, že o vztahu křesťanů k nekřesťanům není třeba psát zjednodušeně. Faktem je, že Newbiggin (s. 177-178) uvádí výpovědi, které jej popudily.

¹² Navíc je zde Kristovo slovo „kdož pak neuvěří, budeť zatracen“ (Mk 16,16; KP). Nošením dříví do lesa je připomenutí, že zájem o nevěřící vyplývá z opakujícího se pověření zvěstovat evangelium v celém geografickém i časovém prostoru světa.

Otázku spásy nekřesťanů je dále možno klást i z důvodu formálně logického. Neexistuje zásadní důvod, proč bychom ji nemohli položit. Jde o to, v jaké konkrétní formě je probírána, v jakém kontextu, zda v kontextu (abstraktní) systematické studie nebo v osobním rozhovoru. Ptát se přímo, co bude s daným člověkem po smrti se jeví jako nevhodné a sektářské. Teologie by se měla takto ptát pouze principiálně, tedy nikoli na spásu toho kterého konkrétního člověka.

Izolovaná perspektiva?

Dalším Newbiginovým důvodem odmítnutí otázky po spásě nekřesťanů je podle něj skutečnost, že obsahuje zevšeobecnění: odděluje jednotlivce (jeho duši) od celého jeho životního příběhu, a vůbec od celého příběhu dějin Božích skutků.¹³ Jak na to zareagovat? Otázka, kterou Newbigin odmítá, nemusí znamenat oddělení konečného stádia života daného člověka od jeho celého příběhu. Museli bychom si představit konkrétní situaci, v níž se o tomto problému diskutuje, abychom mohli posoudit, zda někdo odděluje finální určení života daného člověka od celku jeho životního příběhu. Málokdo by popíral, že Boží finální rozhodnutí bude reakcí na to, jakým směrem se člověk v životě ubíral. Ale hovoříme-li o daném člověku v přítomnosti, uvažujeme o něm z hlediska současného stádia jeho osobního vývoje, takto jej „máme před sebou“. Což neznamená, že zpochybňujeme, že jeho současné zaměření je výsledkem jeho dosavadního (dlouhodobého) jednání. Příběh o bohatém mládenci (Mt 19, 16-22) zachycuje jeho hrdinu ve fázi, kdy není zralý pro následování Krista. Jeho postoj je však výsledkem dlouhodobého procesu.

Nebiblický antropocentrismus?

Třetí Newbiginova výhrada¹⁴ se týká individualizace a antropocentrizace, které otázka po spásě nekřesťanů obsahuje. Indický biskup a misionář jí vytýká, že nezačíná u Boha a jeho slávy, nýbrž jednotlivcem. Cílem misie je oslavení Boha, nikoliv zjišťování, kdo bude spasen a na jakém základě.¹⁵

Je jistě pravdou, že není správné spásu „privatizovat“, „subjektivizovat“ a oddělovat od Boha. Podle biblického podání je On středem dějin. Ovšem spása má také

¹³ NEWBIGIN, L. *The Gospel in a Pluralist Society*, s. 178. O tomtéž hovoří Tillich: „Nejsme spaseni jako jednotlivci, ale spolu s ostatními a se světem.“ Srov. TILLICH, P. *The Eternal Now*, s. 82.

¹⁴ NEWBIGIN, L. *The Gospel in a Pluralist Society*, s. 179.

¹⁵ NEWBIGIN, L. *The Gospel in a Pluralist Society*, s. 180.

osobní charakter. Na jednom jejím pólu stojí člověk. Tudíž je legitimní ptát se po jeho určení. Navíc, u námi diskutovaných pohanů jde o obrovskou skupinu lidí, ať už jde o všechny, kdo se nemohli o Kristu dovědět z důvodů zdravotních a fylogenetických, o všechny příslušníky mimokřesťanských náboženství anebo také o všechny Izraelce žijící před Kristem – ti všichni tvoří větší část lidstva.¹⁶ Nelze však také oddělit vyvýšení a slávu Boha od jeho díla spásy – právě v něm je Bůh nejvíce oslaven. Z hlediska Boha je smyslem misie jeho vyvýšení a z hlediska lidí jejich spása. Vždyť ani Ježíš nezamítl dotaz bohatého mládence „Mistře, co dobrého mám dělat, abych získal věčný život?“ (Mt 19,16) a dal mu dokonce dvojnásobnou odpověď, jež o to víc potvrdila náležitost otázky. Brát na zřetel Boží oslavení je jistě velmi důležité, ale tato důležitost automaticky neznamená, že jde o jediný aspekt (spásy), který vstupuje do hry. Bůh je významnějším subjektem než člověk, je však mylné předpokládat, že tím vylučujeme lidský komponent. Oba komponenty mohou a mají figurovat vedle sebe. Na druhé straně také nechceme bez námitek přijmout představu, že ptát se po spáse člověka, znamená hned sobectví či soběstřednost. Nejde o člověka, nýbrž o *spásu* člověka, o *spásu* určité skupiny lidí. Zaměření na lidskou stránku spásy je důsledkem toho, že nebereme jeho hříšnost na lehkou váhu.

Věnovali jsme pozornost argumentům L. Newbigina vznášeným proti oprávněnosti otázky po spáse nekřesťanů. Naše odpovědi na jednotlivé argumenty se v lecčem opakovaly, např. v poukazu na posuzování konkrétních osob, případně měřítek posuzování, jelikož samotné argumenty se opakovaně týkaly jednoho tématu – redukce pohledu v posuzování lidí z hlediska spásy. Problém s Newbiginovými výhradami tkví v tom, že jsou příliš hrubozrné; bude lepší je pokládat za mantinely, které teolog nemá překračovat a na které nemá zapomínat.

Na konec nechejme zaznít hlas H. Künga, který se k oprávněnosti otázky po spáse nekřesťanů vyjadřuje opačným způsobem a který nám umožňuje vidět ji v jiném světle než Newbigin: „Když křesťanská teologie nezná žádnou odpověď na otázku po

¹⁶ Tak SANDERS, J. (ed.). *What About Those Who Have Never Heard?* Downers Grove : InterVarsity Press, 1995, s. 9; – JOHN SANDERS (1956): kontroverzní evangelikální teolog, stoupenec inkusivismu, profesor Hendrix College v Conway v Arkansasu. *International Bulletin of Missionary Research*. 2010, Vol. 34, No. 1, s. 36 uvádí: Počet těch, kdo neslyšeli evangelium, byl v r. 2000 asi 1 828 536 000, v polovině r. 2010 asi 2 026 696 000, v roce 2025 se odhaduje 2 297 434 000. Procentuálně z hlediska celkové populace jich však ubývá. V roce 1900 bylo asi 54,3% obyvatel Země, kteří neznali evangelium, v roce 2010 jen 29,3%. Z těchto statistik není jasné, zda mezi ty, kdo se nesetkali s evangeliem, patří i osoby žijící v zemích s křesťanskou kulturní tradicí, např. ateisty či agnostiky, kterým nebylo srozumitelně zvěstováno. Lze však předpokládat, že do skupin neznající evangelium, jsou zahrnovány s největší pravděpodobností stoupenec mimokřesťanských náboženství žijící mimo dosah křesťanské kultury.

spáse větší části lidstva, nesmí se divit, že lidé dnes stejně jako již Voltaire, vylévají své pohrdání nad arogancí 'jediněspasitelné' křesťanské církve, nebo se spokojí s osvíceným indiferentismem, jako například Lessing se svou bajkou o třech prstenech, z nichž každý je považován za pravý a z nichž možná žádný ani není ten pravý, otčův.¹⁷

1.2 KDO JE NEKŘEŠŤAN

1.2.1 Eschatologické chápání pojmu „nekřesťan“

Zabýváme-li se spásou nekřesťanů, vyvstává otázka, kdo je vlastně nekřesťanem. Prvoplánově se k nim řadí všichni pohané, kteří nevědí o Ježíši Kristu jako o Spasiteli světa, anebo mentálně postižení. S takovým chápáním nekřesťanů čili osob, které nevědí o Kristu, budeme pracovat.

Nicméně na počátku našich úvah, zvláště když se zamýšlíme nad pojmem „nekřesťané“, stojí za to připomenout, že nekřesťany budou definitivně ti, kdo na konci věků nebudou spaseni, ti, které Bůh nepřijme. Nevíme, kdo *bude* spasen, nevíme, jak u daných osob rozhodne Bůh. Jeho perspektiva je a bude rozhodující, a tudíž nekřesťany jsou definitivně ti, kteří na konci věků nebudou spaseni, i kdyby formálně patřili k církvi, tj. platili pro nás za křesťany.¹⁸ Konečnou platnost má eschatologické pojetí termínu křesťan/nekřesťan. Tím se však v této práci nebudeme podrobněji zabývat. Místy ovšem bude „prosvítat“.

Eschatologické pojetí nekřesťanů se nutně nevylučuje s představou nekřesťanů jako pohanů neznajících Krista. Je možné, že mnoho z nich nebude spaseno a nebude přijato do nebeského království. Ale je to označení předběžné, sociálně-demografické, nikoliv eschatologické. Všechna další označení nekřesťanů vystihující určitou sociální, demografickou nebo jinou skupinu, jsou předběžná. Platí to o skupinách nekřesťanů, které budeme vzápětí probírat.

¹⁷ KÜNG, H. *Christ sein*. München : Deutscher Taschenbuch Verlag, 1978, s. 110.

¹⁸ Congar neklade otázku jen v tom smyslu, zda je křesťanem, ten kdo patří k římsko-katolické církvi, nebo ten, kdo svou víru praktikuje. Jde tak daleko, že se ptá, zda jsme křesťany my sami. Jelikož člověk není křesťanem tím, že se jím stal, ale tehdy, kdy se snaží jím stát. Srov. CONGAR, Y. *Vaste monde, ma paroisse*. Paris : Les Éditions du Cerf, (1959), 2000, s. 108.

1.2.2 Pojem nekřesťan z hlediska sociální příslušnosti a z hlediska kognitivního

Pojem nekřesťan je významný i v neeschatologickém smyslu. Je významný z hlediska sociální příslušnosti. Umožňuje zařadit dané lidi či skupiny do určité sociálně-teologické kategorie. Biblické zjevení pracuje s pojmem nevěřících nebo pohanů, kteří neznají Boží zjevení dané Izraeli, anebo Boží zjevení v Kristu. Písmo odlišuje nevěřící jako skupinu od skupiny věřících nebo vyvolených. Neznamená to, že pohané jsou horší než věřící a věřící lepší než pohané. Pohanům zkrátka nebylo svěřeno Boží zjevení Staré a Nové smlouvy.

V diskusi o spáse nekřesťanů se tedy odráží nazírání církve na lidi, kteří k ní nepatří. Tento postoj vůči nevěřícím se vždy vyznačoval určitým negativismem, někdy ostrým, někdy „středním“, někdy mírným. Takto se církev vůči nim vymezovala. Záleželo na tom, o jaké typy nekřesťanů kráčelo.

Jedním z nosných kritérií rozlišování mezi křesťany a nekřesťany je poznání evangelia. Chápání nekřesťanů jako těch, kteří nevědí o Kristu, je pro naši diskusi o spáse nekřesťanů potřebné a nutné. Bez pojmu nekřesťan ve smyslu osoby neznající evangelium by diskuse o spáse nekřesťanů (patrně) nemohla probíhat (tak, jak ji známe z dějin). Budeme věnovat pozornost několika skupinám nekřesťanů, jejichž společná charakteristika spočívá v neznalosti evangelia. Jde o skupiny poměrně rozmanitých typů. Svou přítomností v diskusi o spáse nekřesťanů tuto diskusi formovaly a udávaly její směr (nebo směry).

To, že má eschatologicky chápaný termín křesťan/nekřesťan nejzazší validitu, nevyklučuje jeho jiná chápání. Kognitivní prvek je bezesporu nejvýznačnějším kritériem rozlišování mezi křesťany a nekřesťany z hlediska pozemského, neeschatologického. Kognitivní stránka ne/křesťanství má také velkou váhu i pro jeho eschatologickou dimenzi. Znalost nebo neznalost evangelia zásadním způsobem ovlivňuje to, zda člověk bude nebo nebude spasen. Znalost evangelia je základem spásy. Písmo vyzývá ke zvěstování evangelia, k šíření poznání zvěsti o Kristu. Otázkou, kterou se budeme v celé práci zabývat a která byla řešena v předlouhých dějinách uvažování o spáse nekřesťanů, je, zda je znalost evangelia absolutní podmínkou spásy anebo zda Bůh uplatňuje ještě jiné principy umožňující spásu těch, kdo o Kristu nevědí.

Jaký je vztah pojmu „nekřesťan“ ve smyslu kognitivním k pojmu „nekřesťan“ ve smyslu eschatologickém, označujícím člověka, který bude na posledním soudu Bohem

odmítnut? Ne každý, kdo nezná evangelium a nepatří k církvi, ztrácí již předem podíl na spáse. Stejně tak církevní příslušnost a znalost evangelia nejsou zárukou přijetí na posledním soudu.

V dalších úvahách budeme používat pojmy „nekřesťan“, „nekřesťané“ k označení osob, které nepatří k církvi, zvláště pak stoupenců mimokřesťanských náboženství a/nebo také těch, kdo nemohou nebo nemohli zareagovat na zvěst evangelia, zvláště z důvodů zdravotních a ontogenetických. Na druhé straně nebudeme ztrácet ze zřetele onen eschatologický význam slova „nekřesťan“, který zmíněné sociální nebo demografické označení beztak (implicitně) doprovází.

1.2.3 Přehled typů nekřesťanů

Následující podkapitoly budou pojednávat o „běžných“ typech nekřesťanů, které se objevují v diskusi o spáse nekřesťanů. Tyto typy jsou určeny demografickými kontakty. Všimneme si však i hypotetických mimozemšťanů. U všech skupin vždy nějakým způsobem zmíníme onen faktor znalosti či neznalosti evangelia. Mezi příslušníky mimokřesťanských náboženství anebo mezi ateisty můžeme najít lidi, kteří evangelium slyšeli nebo neslyšeli. U některých diskutovaných skupin bude třeba hovořit převážně o neznalosti (nemluvňata). Neznalost evangelia bude téměř u všech skupin nekřesťanů figurovat jako náš výchozí předpoklad.

Stoupci mimokřesťanských náboženství neznalí evangelia

Jako první typ nekřesťanů se modelově nabízejí příslušníci zapadlého domorodého kmene kdesi v Africe či Patagonii, kteří se s křesťanstvím (a západní kulturou) jaktěživ nesečkali a vyznávají své přírodní náboženství. Jde například o velké množství tradičních kmenových náboženství, která nemají posvátné spisy, přičemž existence a dosah těchto náboženství jsou určovány praxí skupiny, která je zastává, a omezeny lokalitou, kterou daný kmen obývá.¹⁹ Počet jejich stoupenců se v polovině r. 2010 odhaduje na 261 429 000.²⁰ Tato náboženství jsou bytostně svázaná s kulturou, do níž patří a

¹⁹ Užitečnou charakteristiku těchto náboženství podává např. NEILL, S. *The Christian Faith and Other Faiths*, s. 159-186. Zmiňuje také vlivy způsobující dezintegraci těchto skupin. Základní seznámení s jednotlivými přírodními náboženstvími viz BEAVER, P. R.; BERGMAN, J. et al. *A Lion Handbook: World Religions*. Oxford : Lion Publishing, 1994², s. 127-168.

²⁰ JOHNSON, T.M. et al. Status of Global Mission, 2010, in Context of 20th and 21st Centuries. *International Bulletin of Missionary Research*. 2010, Vol. 34, No. 1, s. 36.

nelze je přenést do jiných podmínek.²¹ J. Sanders uvádí, že v r. 1989 bylo na světě 12 000 skupin neznajících evangelium, v minulosti jich bylo mnohem víc.²²

K těm, co nikdy neslyšeli evangelium, se mohou řadit i stoupenci světových náboženství, ačkoliv v jejich případě existuje reálnější možnost obeznámení s evangeliem, jelikož se dá předpokládat, že žijí v místech výskytu křesťanství – ať v důsledku imigrace, historického soužití s představiteli křesťanství, anebo v důsledku působení médií či jiné komunikační výměny.

Ateisté

Další skupinu představují ateisté, kteří o Ježíši vědí, ale odmítají jej. Je otázkou, zda vůbec existují ateisté, kteří o Kristu nikdy neslyšeli.²³

Ateismus nepředstavuje novinku. Má své dějiny, má své odstupňované formy a popularitu.²⁴ Ateismus je velmi komplexní fenomén, nebude možno rozebrat jej zde v plné šíři. Existuje ateismus epikurejský, spinozovský, osvícenský, pozitivistický, marxistický, humanisticko-sekulární, je zde praktický ateismus a další.²⁵

Rozdílné mohou být důvody vedoucí k ateismu. Zcela zvláštní místo mají důvody osobní, jmenovitě zkušenost utrpení a zklamání „z absence zásahu Boha“. V pojednání o ateismu nelze vycházet pouze z komunistického ateismu, který po čtyřicetileté nebo i delší nadvládě stále sklízí své ovoce. Dlužno nezapomínat na ateismus, který krystalizuje po roce 1989.²⁶ Kolem roku 2005 dává ateismus o sobě nově vědět, a

²¹ K tomu např. NEILL, S. *The Christian Faith and Other Faiths*, s. 159; nebo CORDUAN, W. *The Tapestry of Faiths. The Common Threads Between Christianity & World Religions*. Downers Grove : InterVarsity Press, 2002, s. 16; – WINFRIED CORDUAN (1949), původem Němec, pocházející z Hamburгу, je profesorem filozofie a náboženství na Taylor University v Upland v Indianě. Vyznáním je evangelikál, prošel vícero denominací tohoto typu.

²² Kolem r. 100 bylo takových skupin asi 60 000, v roce 1000 přibližně 50 000. Srov. SANDERS, J. (ed.). *What About Those Who Have Never Heard? Three Views on the Destiny of the Unevangelized*. Downers Grove : InterVarsity Press, 1995, s. 9.

²³ J. Heller konstatuje, že mezi předpisemnými národy se takovou skupinu najít zatím nepodařilo: HELLER, J. *Nástin religionistiky*. Praha : Kalich, 1988, s. 118.

²⁴ Základní dějinný přehled srov. SKAZKIN, S.D. (ed.). *Abeceda ateisty*. Praha : Horizont, 1979, s. 7- 44. Výmluvné svědectví o (ne)důslednosti a vývoji ateismu v životě jednotlivce nacházíme ve výpovědi bývalého blízkého spolupracovníka B. Grahama, Ch. Templetona. Srov. STROBEL, L. *The Case for Faith. A Journalist Investigates the Toughest Objections to Christianity*. Grand Rapids : Zondervan Publishing House, 2000, s. 13-18; česky *Kauza víra*. Praha : Návrat domů, 2004, s. 7-15.

²⁵ V. Gardavský rozlišuje ateismus praktický, konformní, antiklerikální a antiteistický, abstraktně humanistický a marxistický. Pouze marxistický ateismus klasifikuje jako přínosný pro ateismus obecně. Zbývající druhy považuje pro ateismus za více či méně škodlivé. Srov. GARDAVSKÝ, V. *Bůh není zcela mrtev*. Praha : Československý spisovatel, 1967, s. 177-190.

²⁶ V ČR došlo mezi lety 1991 a 2001 k nárůstu počtu ateistů z 4 112 864 na 6 039 991 čili z 39,9% na 59%; srov. NEŠPOR, Z. *Jaká víra? Současná česká religiozita/spiritualita v pohledu kvalitativní sociologie náboženství*. Praha : Sociologický ústav AV ČR, 2005, s. 24.

to poměrně četnými díly jeho zastánců v Západní Evropě.²⁷ V západní Evropě a Spojených státech se nekomunistický ateismus rozvíjí také ve formě sekulárního humanismu.²⁸ V tomto směru představuje Evropa skutečné misijní pole. Přibližně 108,3 miliónu Evropanů se nehlásí k žádnému náboženství.²⁹

S přijímáním ateismu to není tak, jakoby s ním lidé začínali čistou stránku. Rodí se do společnosti, kde již existuje určitý typ ateismu či ateistických prvků. Všichni jsme obklopeni také křesťanstvím a jeho projevy. Všichni tedy mají určité povědomí o Bohu. Vůči křesťanství, na které ateisté ve společnosti narážejí, se pak vymezují – negativně.³⁰

Teze ateismu

Přesný počet tezí bude záležet na typu ateismu, který bychom měli na mysli přednostně, a třebaže má každý druh ateismu své osobité důrazy, lze identifikovat několik prvků, které se opakují. Soustředíme se na ty nejdůležitější. Všechny teze ateismu, jejich přesný počet i konkrétní význam, vycházejí z oné první, z popření existence Boha, a představují její rozvíjení a domýšlení.

1) **Bůh neexistuje** – ani jako prvotní příčina, natož jako ten, kdo zasahuje do chodu světa a dějin. Někdy dochází k negaci některých Božích vlastností, jako např. všemohoucnosti, lásky nebo jiných, jindy k agnostickému přesvědčení, že nelze poznat, zda Bůh existuje či nikoliv. Ateismus znamená popření existence Boha (*Gottesleugnung*), bezbožnost (*Gottlosigkeit*) čili praktický ateismus a absenci Boha (*Gottabwesenheit*) evokující představu, že se Bůh sám stáhl z tohoto světa.³¹

²⁷ Velké popularity a prodejnosti dosáhla kniha britského etologa a biologa Richarda Dawkinse *God Delusion* (2006), která se dočkala i českého překladu: *Boží blud*. Praha : Akademia, 2009. O novém „nástupu“ ateismu a ateistických autorů srov. MOCKLER, Marcus. Die neue Atheisten kommen. *ideaSpektrum*. 2007, No. 29, s. 16-18.

²⁸ V roce 2000 bylo na světě 139 783 000 ateistů, v polovině roku by 2010 měl tento počet dosahovat 138 532 000. Uveďme i počty lidí bez vyznání: v roce 2000: 663 172 000, v polovině 2010: 639 852 000. Dohromady to činí na rok 2010: 778 384 000. Tolik údaje podle *International Bulletin of Missionary Research*. 2010, Vol. 34, No 1, s. 36.

²⁹ *Encyclopedia Britannica. Book of the Year 2006*, s. 282. KANE, H. *Understanding Christian Mission*. Grand Rapids : Baker Book House, 1993⁴, s. 237- 244, pojednává o projevech a příčinách dechristianizace Starého kontinentu. O stavu náboženskosti Evropy viz také DAVIE, G. *Europe: The Exception That Proves the Rule?* In BERGER, P.L. (ed.). *Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids : Eerdmans, 1999, s. 65-83.

³⁰ Ateismus žije namnoze z kritiky náboženství a církve. Z Pöhlmanovy knihy *Der Atheismus oder der Streit um Gott* (Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1977) vyplývá, že každý z jím představovaných ateistických myslitelů vycházel z kritiky (zneužití) víry a církve. Útoky na ně byly vedeny ve jménu rozumu, přírody, člověka (a jeho blaha), života (a vitality), dospělosti člověka, svobody a trpícího stvoření. Tím autor pokrývá různé typy filozofie, teologie či antropologie, které se v rámci této kritiky utvořily.

³¹ LAUTER-MÜLLER, W. *Atheismus II. Systematische Darstellung* In *Theologische Realenzyklopädie*. Band IV. New York/Berlin : Walter de Gruyter, 1979, s. 378-386.

2) **Počátkem všeho je hmota.** Hmota je věčná a z ní vzniklo všechno, co je. Tato teze je důsledkem předchozí: neexistuje-li Bůh jako prapříčina, neexistuje-li nějaký idealistický princip, zbývá hmota, kterou jsme stále obklopeni. Z hmoty pochází i myšlení, vědomí, veškerý svět ducha. Toto vznikání je umožněno neustálým pohybem hmoty, procházející různými proměnami. Zájem o hmotu vede k jejímu zkoumání, k rozvoji věd, zejména přírodních. Zájem o ni spolu s popřením výchozího duchovního principu vede k praktickému materialismu, k uspokojování tělesných potřeb jako základnímu životnímu zaměření.

3) **Věřím v člověka a jeho síly** – antropocentrický optimismus. Není-li zde žádný Bůh, který by pomocí různých pověr a nevědeckých představ omezoval člověka v jeho celkovém rozvoji, má člověk volné pole k seberealizaci a všestrannému budování společnosti. Dokáže-li člověk popřít Boha, dokáže-li dosáhnout vynikajících výsledků na poli vědy či v jiných oblastech života, nepotřebuje (hypotézu) Boha jako berličku; je třeba věřit v člověka, je třeba jej pokládat za míru všeho dění.

4) **Neexistuje život po smrti.** Ateisté nevěří v nebeskou odměnu, Boží spravedlnost a posmrtný život v blaženosti. Víra v naplnění života po smrti brání tomu, aby člověk rozvinul svůj potenciál na tomto světě, brání mu, aby se naplno radoval ze života na zemi. Navíc představa posmrtné odměny odvádějící člověka od seberealizace a radostí v tomto životě je zákeřnější o to víc, že je nedokazatelná: „Nikdo se 'odtamud' ještě nevrátil.“

Ti, kdo nemohli řádně porozumět...

Dostáváme se k další skupině nekřesťanů, a to jsou všichni ti, kterým evangelium nebylo zvěstováno náležitě – tak, aby je mohli přijmout. Y. Congar poukazuje na conquistadory během dobývání Ameriky v 16. století. Jejich metodou bylo tzv. *requerimiento* – Indiánům bylo slavnostně přečteno prohlášení o stvoření světa, o nutnosti přijmout nadvládu církve a papeže, o nutnosti přijmout křesťanství. V případě neposlušnosti si dobyvatelé nárokovali zabavit Indiánům, jako modlářům, veškerý majetek, k čemuž mělo „misionářům“ dopomoci použití zbraní a násilí.³² Proklamační nedostatečnost a morální skandalóznost takového počínání pranýřoval Francisco de Vitoria

³² Y. Congar klade otázku, zda šlo o správné a úplné zvěstování evangelia. Nestačí jen dané učení objektivně předestřít, musí být doprovázeno náležitými morálními postoji. Srov. CONGAR, Y. *Vaste monde, ma paroisse*, s. 132-133.

(1493-1546), který také Indiánům nepřipisoval hřích nevěry tím, že nevěřili v Krista, když jim byl zvěstován způsobem, který jsme vylíčili.³³

Nenadsadím, použiji-li jako další příklad prosté neučené lidi z doby Martina Luthera. O křesťanství tehdy doslova „zakopávali“, ale jejich povědomí o jeho jádru bylo velmi matné. Potvrzuje to H. Hillerbrand, když podotýká, že „lidé převedli katolickou víru na nejnižší společný jmenovatel: jednoduché náboženství odplaty a trestu smísené s nejasnými myšlenkami o Bohu, Ježíši, Marii a svatých.“³⁴ Není se co divit Lutherově rozhořčenosti, který si v předmluvě k Menšímu katechismu stěžuje na totální neznalost „pospolitého lidu“.³⁵ Se zřetelem k našemu tématu se zdá, že tito lidé měli k víře v Krista blíž než oni pronásledovaní a k víře násilím nucení Indiáni, jelikož neměli (tak markantní) důvod cítit vůči křesťanství odpor.

Vrátíme-li se do novověku, kdy je křesťanství mnohem více rozšířeno než v čerstvě osidlované Americe v 16. století (nebo i ve středověké Evropě), Pinnock³⁶ uvádí muslimy, kterým jméno Ježíš asociuje sionisty; naproti tomu Židům, kteří trpěli v Osvětlení, Ježíš asociuje představu jejich německých trýznitelů, zbožných evangelíků a římských katolíků, již své děti doma vyučovali katechismu. Pinnock přitom poznamenává, že tyto osoby „nejsou s to spatřovat v Ježíši Boha, kterého hledají“, ... nemohou

³³ SULLIVAN, F. *Salvation Outside the Church?* New York/Mahwah, New Jersey : Paulist Press, 1992, s. 71-73; – FRANCIS A. SULLIVAN (1922) SJ, americký teolog, zaměřivší se především na eklesiologii, a pedagogicky spjatý s Gregoriánskou univerzitou v Římě (1956-1992) a Boston College (1992-2007) v Chestnut Hill (Maine, USA). O lidech, které neblahé životní okolnosti odradily od lásky k institucionalizovanému náboženství, se zmiňuje i WEIL, S. *Waiting on God*. Glasgow : Fountain Books 1978, s. 135-136; podobně PANNENBERG, W. *Die Religionen in der Perspektive christlicher Theologie und Selbstdarstellung des Christentums im Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen* In KUSCHEL, K.J. (ed.). *Christentum und nichtchristliche Religionen*. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994, s. 129. Německý teolog konstatuje: pokud člověk zvěsti o Ježíši neporozuměl správně, například vinou nevěrohodného kázání církve, není důvodem jej apriori oddělovat od společenství spásy, jestliže toto poselství odmítne. „Zcela jiný je případ nevěřícího, který se setká s církví – je-li mu představena se svou pravou tvář. Pak má přísnou povinnost do ní skutečně vstoupit.“ Viz DE LUBAC, H. *Katolicismus*. Kostelní vyďří : Karmelitánské nakladatelství, 1995, s. 123.

³⁴ HILLERBRAND, H. *The World of Reformation*. New York : Charles Scribner's Sons, 1973, s. 5.

³⁵ *Kniha svornosti. Enchiridion. Malý katechismus pro obyčejné faráře a kazatele* 501-507. Praha : Kalich, 2006, s. 341-344. Reformátor nenapadá pouze prvotní ignoranci, ale i druhotnou, která vyplývala z takového poučení o evangeliu, které vedlo ke zneužívání křesťanské svobody, tedy opět k extrémům a pomýlenosti. Existují různé stupně nevědomosti a nedostatečné informovanosti. Vyučování víry není jednorázovou záležitostí, problém nesprávného výkladu a praktických implikací se vynořuje nejen na počátku procesu výuky, ale i během něho. Je žádoucí, aby vyučování křesťanů bylo, pokud možno, pravidelné a soustavné. Učitelé si mají ověřovat, jak křesťané víře rozumějí, ale (asi) nelze za každé selhání věřících vinit jejich vůdce, jakoby oni zapříčinili jejich nevědomost, v jejímž důsledku by měli být zařazeni mezi nekřesťany. V naší otázce mám na mysli spíše počáteční stádia zvěstování, které se prokázalo nedostatečným.

³⁶ PINNOCK, C. *A Witness in God's Mercy. The Finality of Jesus Christ in a World of Religions*. Grand Rapids : Zondervan Publishing House, 1992, s. 174. – CLARK PINNOCK (1937) – kontroverzní evangelikální teolog, stoupenec inkusivismu, emeritní profesor McMaster Divinity College v Hamiltonu (Ontario, Kanada).

*najít spojitost mezi (kurzíva M.Ř.) Bohem, o němž vědí, a Ježíšem, o němž ještě nevědí.*³⁷

V současné době je také docela možné, že mnoho lidí žijících v prostředí křesťanské kulturní tradice nezná hlavní smysl křesťanství, má o něm nejasné a zkreslené informace – evangelium jim nikdo nevysvětlil anebo vše, co se naučili, zapomněli, protože věci víry odložili.³⁸ V jejich případě tedy není překážkou špatný příklad křesťanů čili vysloveně negativní zkušenosti, které by apriori znemožňovaly pochopit poslání Ježíše Krista.

Otázkou také zůstává, komu vlastně bylo evangelium zvěstováno náležitě a co je náležité zvěstování. Žádné zvěstování není dokonalé, snad každý hlasatel evangelia mohl někdy svým nesprávným jednáním své posluchače od víry odradit. A dále: svým způsobem nikdo, žádný křesťan, nezná a nechápe evangelium úplně, v celé hloubce, každému mohou unikat některé jeho aspekty. Navíc nejde jen o teoretickou znalost, ale o postoj srdce, který se projevuje v praktickém životě a je tudíž projevem porozumění evangeliu. Na druhé straně, v zájmu našeho úkolu klasifikovat některé typy nekřesťanů, půjde o to pracovat s fixními koncepty, které se v naší problematice používají, a s jejich výchozí charakteristikou, kterou je neobeznámenost s evangeliem, zapříčiněna často „technickou“ nebo objektivní nedostupností informací o křesťanství.

Stoupenci mimokřesťanských náboženství žijící v dosahu křesťanství

Nejprve máme na mysli světová náboženství, která představují významnou skupinu nekřesťanů. Zahrnuje příslušníky všech náboženství, kteří o Kristu a jeho významu vědí a svůj obzor si v tomto směru mají možnost rozšířit. Římsko-katolická církev je rozlišuje, podle stupně blízkosti jejich učení učení křesťanskému, na Židy, muslimy, další monoteisty a hledače neznámého Boha v „mlhavých stopách a obrazech“.³⁹ Připo-

³⁷ PINNOCK, C. *A Wideness in God's Mercy*, s. 175.

³⁸ Kane silně pranýřuje evropské nominální křesťany. Z hlediska potřeby setkat se s evangeliem je klade na roveň pohanům mimokřesťanského světa. KANE, H. *Understanding Christian Missions*, s. 238. – J. HERBERT KANE (1910-1988), významný americký evangelikální misiolog kanadského původu působivší jako misionář v Číně, později profesor misiologie na Trinity Evangelical Seminary v Deerfieldu (Illinois). Rovněž Y. Congar poukazuje na lidi žijící v Evropě na periferiích velkoměst, kteří neměli nikdy žádný kontakt s církví anebo se s ní setkali jen při křtu či výuce náboženství; srov. CONGAR, Y. *Vaste monde, ma paroisse*, s. 108-109, 131.

³⁹ Srov. *Dokumenty II. Vatikánského koncilu. Lumen gentium* 16. Praha : Zvon, 1995, s. 52.

jme buddhisty, hinduisty a také sikhy, džinisty, bahai'sty, konfuciány, taoisty, šintoisty a parsisty (zoroastriány).⁴⁰

Jde o skupinu velmi početnou. Světová náboženství jsou ustálenými pospolitostmi z důvodu (více méně) jasného učení a praxe, kdy obojí je zachováno v jejich posvátných knihách, přičemž tato náboženství představují promyšlené systémy s univerzalistickými nároky a misijními úspěchy. Jsou adaptabilní v jiném prostředí. Světová náboženství se těší určitému renomé na Západě, kde žije velké množství jejich stoupenců. Mají nemálo důvodů k sebejistotě a vědomí zakotvenosti ve své víře.⁴¹

Kognitivně handicapovaní – nemluvňata a osoby s mentálním postižením

Handicapované osoby představují zcela jinou skupinu nekřesťanů než doposud. U obou podskupin spočívá problém v kognitivní neschopnosti přijmout křesťanskou zvěst. Nevidíme u nich vyznavačskou víru jako odpověď na zvěstované evangelium. Přijmout evangelium neznamená jen existenciální postoj víry, postoj otevřenosti a pokory srdce vůči obsahu křesťanské zvěsti. Člověk musí nejprve pochopit logicko-sémantický obsah evangelia, až pak může přijít rozhodnutí víry. Již toto kognitivní přijetí je složitým procesem vyžadujícím určitou mentální úroveň posluchače. U nemluvňat a mentálně retardovaných tato výbava schází, a tak vzniká velká otázka a obava, zda nejsou předem vyloučeni z možnosti být spaseni a zda nejsou předem určeni pro peklo. Pokud jde o nemluvňata, tato otázka zaměstnává křesťanskou teologii již více než tisíc let.

Do celé záležitosti vstupují faktory křtu či Božího vyvolení, které by mohly vyvážit handicap kognitivních limitací: byla-li nemluvňata pokřtěna anebo pokud jsou (dané) děti vyvoleny k spáse, jejich cesta k věčné blaženosti je otevřena. Děti nežijí jen v neutrální nevědomosti, jsou poznamenány dědičným hříchem, proto bez křtu a/nebo bez toho, že by byly vyvoleny, nemohou dosáhnout spásy. Ale těmito dvěma činiteli, křtem a vyvolením ke spáse, se v této chvíli zabývat nebudeme. Jsou církve, které křest nemluvňat neuznávají. Každopádně doktrína o dědičném hříchu postavení všech ne-

⁴⁰ Počet náboženství řazených mezi mimokřesťanská „světová náboženství“ se liší. Literatura na téma spasení nekřesťanů či teologie náboženství se málokdy věnuje džinismu, parsismu, baha'ismu; spíše ojedinelým příkladem je kniha W. Corduana *The Tapestry of Faiths*. Lze zobecnit, že čím více jsou dané tituly zaměřeny religionisticky, tím podrobnější výčty světových náboženství v nich nacházíme. Díla, která se naopak zabývají více teologií náboženství, uvádějí jako reprezentativní příklady „jen“ buddhismus, hinduismus a islám, někdy také šintoismus, sikhismus, taoismus, konfucianismus.

⁴¹ Odhad počtu stoupenců světových náboženství v polovině r. 2010 srov. *International Bulletin of Missionary Research*. 2010, Vol. 34, No. 1, s. 36.

mluvňat (i mentálně retardovaných) ještě více komplikuje. Jsou nekřesťany z důvodu nevědomosti i (neodpuštěného) dědičného hříchu. U dětí a mentálně postižených, porovnáme-li je s ostatními skupinami nekřesťanů, zaznívá otázka, zda by Bůh mohl nechat věčně zahynout ty, kteří ani nedorostli natolik, aby mohli na zprávu o něm kompetentně reagovat, zvláště palčivě.

Není snadné stanovit, odkdy jsou děti s to pochopit evangelium. Předpokládejme, že dítě může ve dvou letech chápat, že „Pán Bůh je má rád“ a může chápat, že se má „brát vážně Pána Boha a Pána Ježíše“; taková je má rodičovská zkušenost. Ale do té doby děti víře z hlediska jejího kognitivního obsahu nerozumějí.⁴² A ne všechny děti jsou vedeny k Bohu. Dále jde o děti, které zemřou dříve, než dorostou do věku, kdy budou moci porozumět evangeliu. Odhaduje se, že takto zemřela polovina lidstva.⁴³ Přičteme-li všechny mentálně retardované, může jít o většinu lidstva.⁴⁴

Mentální postižení se od r. 1992, kdy vstoupila v platnost 10. revize Mezinárodní klasifikace nemocí, zpracovaná Světovou zdravotnickou organizací, podle své míry dělí vzestupně na lehkou mentální retardaci (IQ 50-69), středně těžkou (IQ 35-49), těžkou (20-34) a hlubokou (IQ nižší než 20). Pokud její druh nelze bezpečně zjistit, uvádí se ještě jiná mentální retardace a nespecifikovaná mentální retardace. Předpokládá se, že v Českých zemích žije přibližně 300 000 osob s mentálním postižením, tedy asi 3% občanů. Těžce mentálně poškozených je asi 0,1% v populaci.⁴⁵ Stojí za pozornost, že mentálně postižení tvoří jednu z největších skupin postižených lidí, přičemž tento počet v celosvětovém měřítku stoupá.

Falešní věřící/křesťané

Diskuse o spáse nekřesťanů se děje v určitém spásodějinném kontextu, založeném na charakteru spásy zjevené v Písmu. Vyznačuje se tím, že ještě nebyla zcela naplněna. Spása má eschatologickou povahu a k jejímu celkovému uskutečnění dojde v budoucnu. Celé stvoření se nachází v jistém provizoriu. Kristus již vykonal dílo spásy. Toto dílo je platné a působí ve světě, ale ještě nedošlo k jeho kulminaci, kterou bude Kristův druhý příchod. Nedošlo k plnému zjevení spásy, a proto ani k (plnému) zjevení, kdo bude spasen a kdo nikoliv. Ti, kdo budou spaseni, jsou přítomni v pozemských

⁴² Nyní se nebudeme zabývat myšlenkou víry kojenců (fides infantium).

⁴³ SANDERS, J. *No Other Name*, s. 288.

⁴⁴ TIESSEN, T. *Who Can Be Saved?*, s. 205.

⁴⁵ Přesný počet mentálně postižených není znám. Srov. (i ohledně klasifikace mentální retardace) ŠVARCOVÁ, I. *Mentální retardace. Vzdělávání. Výchova. Sociální péče*. Praha : Portál 2002, s. 32, 27.

strukturách, církevních a pravděpodobně i jiných. Z důvodu, že ještě nenastalo eschatologické naplnění dějin, jedná se o struktury předběžné, nemající absolutní platnost.

Druhým základním znakem tohoto provizoria je skutečnost, že v jeho rámci stále působí hřích. Je přítomen ve všech oblastech života, i v církvi a také v jiných náboženských či nenáboženských seskupeních. Hřích je zde proto, že skutečnosti víry mají svůj antropologický aspekt, promítají se v životě lidí, jejichž přirozenost i jednání jsou poznamenány hříchem.

Jelikož církev má onu předběžnou podobu a je také místem, kde se projevuje hřích, je již v reformační teologii známo dělení církve na církev pravou a falešnou. AV VIII hovoří, že v tomto životě je v církvi přimícháno mnoho pokrytců a zlých lidí. Znakem pravé církve je naopak víra projevující se skrze lásku (1J 4,16). Víra se zviditelňuje v „ovoci víry“ (Ga 5,22-23). A znakem falešné církve jsou „skutky těla“ (Ga 5,19-21).

Můžeme také zmínit dělení církve na viditelnou a neviditelnou. V Lutherově požití bylo toto dělení uplatněno tak, že církev jako tělo Kristovo není identická s římsko-katolickou církví jeho doby. Dnes jsou proti takovému dělení církve vznášeny výhrady, ale na druhé straně je jeho relevance stále uznávána.⁴⁶ Základem církve je působení neviditelného Ducha, který vzbuzuje víru. Ta se projevuje viditelným způsobem, anebo není vůbec. V souvislosti s tím lze připomenout příspěvek reformované teologie k chápání znaků pravé církve: kromě kázání evangelia a řádného vysluhování svátostí je to řád a kázeň, tedy konkrétní realizace víry. Falešné křesťanství je tam, kde se víra neosvědčuje, kde její projevy nejsou zřejmé.⁴⁷ Písmo líčí ono napětí a rozdíl (rozpor) mezi některými náboženskými znaky daných osob a výsledným přijetím na posledním soudu. Viditelné náboženské aktivity, dokonce s ortodoxním zacílením (Mt 7,21-23), nejsou samotným klíčem ke spáse. Tím je konání Boží vůle čili poslušnost Bohu.

Z důvodů oné předběžnosti, z důvodu přítomnosti hříchu, z důvodu rozlišování církve na pravou a falešnou je třeba připustit, že se může stát, že ne všichni, kdo patří k církvi, budou spaseni.

Účelem těchto úvah není dospět k metodice kádrování a kazuistickému vytipování postojů, na základě nichž lidé nebudou spaseni. Šlo o to poukázat na falešné křesťany jako na kategorii a teologicky ji zdůvodnit.

⁴⁶ Např. PÖHLMANN, H.G. *Kompendium evangelické dogmatiky*. Jihlava : Mlýn, 2002, s. 346.

⁴⁷ Vzpomeňme ostrou kritiku na adresu křesťanských obcí v knize Zjevení 2-3.

Pojetí nekřesťanů jako falešných křesťanů je důležité pro křesťany jako varování. Měli by být připraveni k sebezkoumání dříve, než začnou v souvislosti s označením „nekřesťané“ myslet na stoupence jiných náboženství.

Mimozemšťané

Mimozemšťané u Y. Congara

Snad nejbizarnější a nejzazší možností, koho lze započítat k nekřesťanům, jsou mimozemšťané, přesněji řečeno domnělí mimozemšťané. Tuto tematiku teologicky rozebírá již Y. Congar.

Autor neopomíná upozornit, že účelem biblického zjevení není ukojit naši zvědavost – k tomu nám byl dán rozum – nýbrž účast na Božím životě. Ježto křesťanská nauka na téma existence obydlených světů mlčí, máme v této oblasti svobodu uvažování a zkoumání. Congar dále zmiňuje, že někteří hledali narážky na existenci jiných světů a mimozemských bytostí v Bibli, například v podobenství o dobrém pastýři. Oněch 99 ovcí zanechaných v ovčinci chápou jako občany mimozemských světů. Ale toto podobenství nevyovídá o takovýchto podrobnostech, nýbrž o obecných pravdách, zejména o horlivosti pastýře, pokud jde o hledání ovcí. Poté Congar črtá (zkusmou) teologickou úvahu na základě analogie víry. Pokud se na jiných planetách vyskytují živí tvorové obdaření rozumem, rovněž oni jsou stvořeni k obrazu Božímu. Jejich metafyzické úvahy by se týkaly téhož Boha jako ty naše. Je pouze jeden Stvořitel „věcí viditelných i neviditelných“ a je jen jeden vesmír. Nemůžeme vyloučit, že tyto bytosti mohou být povolány k životu víry, ale nemáme k tomu žádné indicie. Z hlediska christologického není nemožné, aby se věčné Slovo vtělilo do jakéhokoli stvoření. Jisté však je, že Kristus je nejvyšším zjevením Boha platným nejen pro tento svět, ale pro veškeré stvoření.⁴⁸

Proč hovořit o mimozemšťanech

V současné době problematiku mimozemských bytostí rozvinul v českých zemích C.V. POSPÍŠIL ve své knize *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*.⁴⁹ Důvod, proč se jí chopit, je dán její přítomností ve vědecko-fantastické literatuře a v médiích. Mimozemšťané se objevují i v pojednáních teologického rázu.⁵⁰

Dalším důvodem je fakt, že C.V. Pospíšil pojednává o mimozemšťanech z hlediska spásy v Kristu. Hypotetičtí mimozemšťané sami přicházejí se sděleními ná-

⁴⁸ CONGAR, Y. *Vaste monde, ma paroisse*, s. 208-213.

⁴⁹ Srov. POSPÍŠIL, C.V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. Praha : Krystal, 2006, s. 300-308.

⁵⁰ Např. HÁJEK, D. *UFO. Tajemství a souvislosti*, Ostrava : JUPOS, 1997; v neposlední řadě i má úvaha Křesťanství, U.F.O. a mimozemské civilizace In *Evangelický kalendář-Kalendarz Ewangelicki 2001*. Český Těšín : SCEAV, 2000, s. 172-180.

boženského obsahu, týkajícími se právě spásy, záchrany celého lidstva před světovou katastrofou, a to skrze jeho návrat k Bohu Stvořiteli. Ufoni dokonce hovoří o duchovních a božských učitelích „pravé cesty“, k nimž řadí i Ježíše.⁵¹ Motiv spásy a touhy po ní je klíčový v příběhu sekty Nebeská brána, hledáme-li příklad výrazné události z nedávné doby.⁵²

Dále se zabýváme mimozemšťany proto, že Boží stvoření nemusí, pokud jde o inteligentní tvory, zahrnovat pouze lidi. „Mlčení Písma svatého v této věci (existence mimozemšťanů, pozn. M.Ř.) neznamena, že bychom tuto existenci mohli prostě a jednoduše vyloučit, a omezovat tak moc Boha stvořitele.“⁵³ C. Pospíšil poukazuje na místo v Prologu Janova evangelia: „Všechno povstalo skrze ně a bez něho nepovstalo nic, co jest.“⁵⁴ V listě Koloským (1,15) čteme, že v Kristu bylo stvořeno všechno: „svět viditelný a neviditelný; jak nebeské trůny, tak i panstva, vlády a mocnosti.“ Označení „svět viditelný“, jakož i všechny zmíněné mocenské struktury, lze vztáhnout na mimozemšťany a struktury jejich existence. Obě pasáže zachycují celé dílo stvoření ve vztahu ke Kristu, k věčnému Slovu. Tím důvodnější je klást případnou existenci mimozemšťanů do souvislosti se spásou.

Mimozemšťané jako „nekřesťané“

Pokud mimozešťané existují, potřebují spásu. Není dáno, že všichni budou spaseni. Nevíme, zda vůbec *budou* někteří z nich spaseni, zda dosáhnou věčného života. Proto bychom je už z toho titulu, z titulu ohrožení jejich spásy, mohli zařadit mezi „nekřesťany“. Žádné stvoření není z hlediska spásy soběstačné, žádné stvoření se nemůže zachránit samo, žádné stvoření není nezasaženo důsledky hříchu a oddálení od Boha. Nemáme indicie, že by existovala výjimka čili skupina, který by zůstala ušetřena zhoubného vlivu hříchu a porušenosti.⁵⁵

Také nevíme, zda mimozemšťané znají evangelium. Nemáme signál, že by byli součástí církve, anebo že by (po obrácení a pokání) obdrželi dar spásy. Z těchto důvodů je lze připočítat k nekřesťanům.

⁵¹ HÁJEK, D. *Tajemství a souvislosti*, s. 34-35.

⁵² PARTRIDGE, Ch. (ed.). *Encyklopedie nových náboženství*. Praha : Knižní klub, 2004, s. 390-391, 406.

⁵³ *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, s. 301. Congar poznamenává, že pokud takovéto bytosti existují, i ony byly stvořeny k obrazu Božímu a jejich náboženství a teologické uvažování by se vztahovalo na téhož Boha, v něhož věříme na Zemi; srov. *Vaste monde, ma paroisse*, s. 211.

⁵⁴ *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, s. 301.

⁵⁵ Od takto chápaných mimozemšťanů chceme odlišit anděly a „nebeské zástupy“, které Hospodina znají a slouží mu.

Další příčinou, proč uvádět mimozemšťany do kontextu spásy a (ne)křesťanství, je ten fakt, že Kristovo dílo má význam nejen pro Zemi, ale i pro celý vesmír. Jeho dosah není nijak omezen. Spásu očekávají nejen lidé, ale celé stvoření (Ř 8, 19.21). Spása je holistická, netýká se jen jednotlivce a jeho duše.

Pospíšil ukazuje, že Kristus přišel hlavně kvůli spáse lidí (1Tm 2,3-6; Žd 2,14-17). Problém s možnou spásou mimozemšťanů spatřuje v tom, že Ježíš se stal člověkem, ne mimozemšťanem. Jak by mohl reprezentovat mimozemšťany před Bohem a být prostředníkem mezi Bohem a mimozemšťany, když není jedním z nich?⁵⁶ Zde bychom mohli namítnout a zároveň upřesnit, že tím, že se Ježíš stal člověkem, stal se i stvořením a tudíž, širě pojato, Ježíš nezastupuje jen lidi, ale skrze své lidství také celé stvoření. Člověka od celku stvoření nelze oddělovat. Bible na počátku knihy Genesis zasazuje člověka do kontextu celé přírody. Zastupuje-li Ježíš ve svém lidství celé stvoření, není to v protikladu k Pospíšilem rozvíjené tezi, že Kristovo spasitelské zprostředkování se bezprostředně týká lidí.

Závažným faktorem je, že „víra je ze slyšení“. Nevíme, zda je či bylo mimozemšťanům zvěstováno evangelium. Ač jsme se zmínili o komunikaci mimozemšťanů s lidmi a jejich náboženských poselstvích, není známo, že by byla založena na poznání evangelia. A dále už vůbec nemůžeme říci, že by s náboženskými sděleními přicházeli všichni mimozemšťané, právě naopak. Zdá se, že bez víry ve slyšené slovo není možno být spasen (Ř 10, 3-14). I jejich možná spása je neznalostí evangelia závažně ohrožena. Připomeňme však, že problematika mimozemšťanů je teoretickou spekulací, danou možnostmi jejich existence. Nejde o úvahu vycházející bezprostředně ze zjevení v Písmu.

Prehistoričtí lidé

Za nekřesťany můžeme považovat ještě prehistorické lidi, hominidy. Píše o nich znovu C.V. Pospíšil. Z hlediska spásy se o této skupině diskutuje ještě méně než o mimozemšťanech. Ve jménu snahy o co nejkompletnější soteriologii, je třeba věnovat pozornost i tomuto tématu.

Hominidy míníme tvory vykazující znaky vyvinutosti, kterými se řadí již k lidem, ne ke zvířatům: zvětšení mozkovny, zvládnutí ohně, pohřbívání zesnulých a posléze tvořivost, formování jazyka a vědomí vlastní morální odpovědnosti.⁵⁷ S jistotou

⁵⁶ POSPÍŠIL, C.V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, s. 302.

⁵⁷ POSPÍŠIL, C.V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, s. 312-313. Autor však později (s. 314) podotýká, že člověka nelze hodnotit jen podle jeho faktického výkonu, ale také z hlediska jeho „zaměření k vyšším projevům duchovní činnosti“.

bychom k nim mohli započítat druhy *Homo habilis* a *Homo erectus*. Jejich život obsahoval určitý duchovní rozměr.

S ohledem na jejich morální odpovědnost a schopnost svobodně se rozhodovat, i s ohledem na to, že vymřeli, je možno hovořit o jejich hříšnosti. Je těžké stanovit, nakolik by porozuměli zvěsti evangelia, kdyby jim byla hlášána. Jsou-li počítáni k hříšníkům a jsou-li z toho důvodu předmětem působení Boží univerzální spasitelné vůle, není pro Boha nemožné dát jim podíl na věčné spáse. Pospíšil vyjadřuje přesvědčení, že „Trojediný má pro každého tvora, jehož postavil na tuto zemi nebo případně na nějakou jinou planetu v kosmu, také odpovídající kategorii spásy...“⁵⁸

O hříšnosti hominidů a jejich schopnosti porozumět evangeliu je možno uvažovat jen v teoretické rovině. Je těžké vyřknout jednoznačné stanovisko. Jasná je však jejich vyhlídka na setkání s budoucím spásným děním, kdy bude přemožena smrt a „Bůh bude všecko ve všem“ (1K 15, 26.28). Budou-li spaseni, pak ne jinak, než cestou Kristovy oběti. Nevíme ovšem, jak Bůh v jejich případě rozhodne.

1.2.4 Dynamika „nekřesťanství“

Tato poznámka chce předejít dojmu, že „nekřesťany“ vykreslujeme staticky. Chceme jí naznačit že „nekřesťany“ nemíníme předně konkrétní osoby, ale spíše kategorie lidí. S ohledem na dynamiku nekřesťanství můžeme u slova „nekřesťan“ umístit předponu „ne-“ do závorky , jelikož člověk může oscilovat mezi „křesťanstvím“ a „nekřesťanstvím“. Může být křesťanem z hlediska příslušnosti k církvi, ale jeho víra a její projevy mohou být pro Boha nepřijatelné, takže na posledním soudu neobstojí. Již dříve jsme zmínili, že denominační příslušnost není stoprocentní zárukou spásy.

Dynamiku „nekřesťanství“ lze dokumentovat na problému falešných křesťanů, falešných věřících. Určité vodítko nám poskytuje pasáž z listu Židům (3,7-4,11), kde čteme o Izraelcích, kteří vyšli z Egypta, přešli pod Mojžíšovým vedením Rákosové moře, mířili do zaslíbené země, ale nakonec do ní pro svou nevěrnost nedošli. Tito Izraelci, až na Jozua a Kaléba, jsou příkladem lidí, kteří patřili ke skupině „věřících“, ale (časné) spásy nedosáhli, výsledně nepatřili ke „spaseným“. Jejich víře scházelo něco zásadního, v důsledku čehož jim Bůh nedopřál dojít do zaslíbené země. Podobné to může být u křesťanů jako členů církve. Autor listu Židům varuje své čtenáře před odpadnutím, před zatvrzením, nabádá, aby byli stále ve střehu, aby neztratili přístup do Božího odpočinu-

⁵⁸ *Tamtéž*, s. 314.

tí. Věřící může odpadnout od živého Boha a příčinou toho je „srdce zlé a nevěrné“ (3,12). Člověk se může Bohu vzdalovat a zase se k němu přibližovat. Tuto dynamiku je obtížné přesně sledovat, do nitra člověka vidí jen Bůh.⁵⁹

Také lidé, neznající evangelium, se nacházejí v určitém vztahu k Bohu, jež Bůh může klasifikovat jako přijatelný nebo nepřijatelný a který může mít různou dynamiku. Ve skutcích, postojích a celoživotním zaměření některých může mít Bůh zalíbení, v životě jiných nikoli. Opět zde vstupuje do hry pojetí slova „nekrěťan“ ve smyslu toho, kdo nebude spasen a neobdrží věčný život. Nejtěžší je „sledovat“ projevy víry a svědeckví Bohu (ne)libého života u osob, které se kognitivně ještě dostatečně nevyvinuly, u nemluvňat a mentálně postižených.

1.2.5 Slyšení evangelia – podmínka spásy

Zaměříme se nyní na sousloví, které se opakuje v celé práci a je pro ni klíčové: „ti, kdo neslyšeli evangelium“. Za ním se skrývá obširná diskuse trvající již po staletí. Vyjmenujme některé důležité myšlenkové impulsy, kterou s sebou přináší.

Fráze „ti, kdo neslyšeli evangelium“ připomíná stanovisko Písma, podle něhož bez slyšení evangelia člověk nemůže věřit, a proto ani nemůže být spasen (Ř 10,13-14). Tato klauzule se již odedávna uplatňuje u pohanů a mnohých dalších skupin lidí, kteří neměli možnost setkat se se zvěstí evangelia a vírou na ně reagovat. To znamená, že nemohou být spaseni. Stoupenci tohoto názoru, tzv. exklusivisté, tím dávají najevo, že berou vážně skutečnost hříchu a jedinečnost Kristova díla, jehož význam je vyzdvižen právě poukazem na nutnost slyšení evangelia jako podmínky spásy.

Na druhé straně skupina označovaná jako „ti, kdo neslyšeli evangelium“ bývá spojována s nadějí, že tyto lidi a pospolitosti Bůh nebude posuzovat stejně jako ostatní, kteří možnost slyšet evangelium mají a měli, byť v rozličné míře. Soudí se, že Bůh je spravedlivý, láskyplný, milosrdný a nebude měřit všem stejně a bez rozdílu, ale s přihlédnutím k možnostem, které jim byly k odpovědi na jeho volání poskytnuty. Jestliže si pohané, nemluvňata nebo mentálně postižení lidé sami nezavinili, že se k nim evangelium nedostane, proč by měli být souzeni a odsouzeni stejně jako lidé, kteří mají

⁵⁹ Hovoříme-li o dynamice nekrěťanství a nekrěťanskosti, stojí za to zmínit dva tituly pojednávající určitým způsobem o dynamice hříchu a zla, jež patří ke znakům „nekrěťanství“ a jež se týká i osob evangelia neznalých: PETERS, T. *Sin. Radical Evil in Soul and Society*. Grand Rapids : William B. Eerdmans Publishing Company, 1994; o obsahu viz recenze ŘÍČAN, M. Hřích a zlo. *Teologická reflexe*. 1998, č. 2, s. 186-188. Dalším titulem je: PLANTINGA, C., jr. *Not the Way It's Supposed to Be. A Breviary of Sin*. Grand Rapids : William B. Eerdmans, 1995; česky *Breviář hříchu. O věcech, které měly být úplně jinak*. Bratislava : Porta libri, 2003.

k evangelium přístup, včetně zjevných hříšníků? Tento přístup můžeme pojmenovat „hermeneutikou soucitu“. Zastávají ho inklusivisté a v podstatě, byť s mnohem větším optimismem, i pluralisté. Určité biblické zdůvodnění nacházíme ve výpovědi: „Komu bylo mnoho dáno, od toho se mnoho očekává, a komu mnoho svěřili, od toho budou žádat tím více.“ (Lk 12,48).⁶⁰ Odsud se dále vyvozuje, že komu bylo svěřeno méně, od toho se bude očekávat méně než od toho, komu bylo svěřeno víc. Bůh tedy nebude nakládat stejně přísně s lidmi znajícími evangelium jako s lidmi, kteří neměli možnost se s ním seznámit.

Třetím důvodem k použití této formule je prostá skutečnost, že se vyskytuje v teologické literatuře.⁶¹ Snad všichni, kdo se nějakým způsobem vyjadřovali k tématu spásy nekřesťanů, s touto formulí pracovali. Tato vymežující formule je *pivotal point* také v novodobé a současné spisbě věnované spáse nekřesťanů. Bez ní a bez prvních dvou zmíněných přístupů k podmínce slyšení evangelia by téma spásy nekřesťanů neexistovalo ve formě, ve které je známe.

Podmínku o nutnosti slyšet evangelium postulují především příslušníci exklusivistického tábora. Naopak inklusivisté a pluralisté s ní pracují taktéž, avšak nepovažují ji za nezbytnou z hlediska spásy. Snaží se najít cesty, pro exklusivisty možná „kličky“, vedoucí ke spáse i bez splnění podmínky slyšení evangelia.

Křesťanství univerzalisté trvají na nutnosti slyšení evangelia. Podle jejich přesvědčení Bůh ve své nesmírné dobrotě zahrne v době eschatologického naplnění spásou všechny lidi bez výjimky. Při tomto dění se také dovědí o evangeliu.

1.2.6 Obhajoba pojmu „nekřesťan“

V anglofonní literatuře figuruje označení *Non-Christian*, *Non-Christian religions* nebo *Non-Christians*, jež používáme také v češtině: „nekřesťan“. Vymezuje a odlišuje křesťanství od ostatních náboženství. Křesťanství je bráno za základ tohoto odlišování a dělení náboženství.

⁶⁰ Tuto výpověď uvádíme proto, že je součástí kontextu, v němž jde o (ne)znalost a „přímou úměru“ mezi (ne)znalostí a odpovědností z ní vyplývající: služebník, který zná vůli svého pána, je o to víc potrestán, pokud ji neplní; naopak ten, kdo ji nezná a dopustí se něčeho nežádoucího, bude potrestán méně (Lk 12,47-48).

⁶¹ Dostí podrobně problém explicitnosti víry a její nutnosti ke spáse rozebírá již T. Akvinský: *Summa Theologica* II-II, q. 2 (De actu fidei). V článcích 7 a 8 přímo zodpovídá otázky, zda ke spáse je nutno výslovně věřit v Krista a v Trojici sv. Jeho odpověď zní „ano“, i kdyby tato víra byla v některých případech zahalená.

R. PANIKKAR považuje výraz „nekřesťanská náboženství“ za neadekvátní z hlediska psychologického, vědeckého i filozofického. Vyvolává představu anebo vzpomínku kolonialistického paternalismu. Nás zajímá zdůvodnění teologické. Mluvit o „nekřesťanských“ náboženstvích znamená hovořit o nich bez vztahu ke Kristu a bez vztahu k ekonomii spásy; tím redukuje křesťanskou víru na jednu z mnohých. Kristus by nebyl univerzálním Spasitelem a jeho dílo vykoupení by pro lidstvo nic neznamenalo. Křesťanství by bylo pouze „křesťanskou“ skutečností určenou pro „zasvěcené“, z níž jsou ostatní vyloučeni. Univerzalita, kterou si církve nárokuje, je neslučitelná s jednoznačným tvrzením favorizujícím pouze jedno náboženství. Vyvolení Izraele neznamenalo odvržení ostatních národů. Všechna náboženství mohou misijně pronikat do světa, jelikož jsou ustavena Kristem, který v každém z nich skrytým způsobem jedná. Na všechna náboženství máme pohlížet v duchu slov apoštola Pavla: „Koho takto uctíváte, a ještě neznáte, toho vám zvěstují“.⁶²

S.J. Samartha termín „nekřesťan“ (a jeho obměny) obchází a nazývá všechna náboženství *living faiths*. Tento pojem se patrně poprvé objevil v názvu jím vydaného sborníku *The Living Faiths and Ultimate Goals* vyšlého r. 1972.⁶³ Používat tento termín je vůči partnerům, s nimiž vedeme rozhovor a kteří vyznávají jiné náboženství než my, ohleduplné a dvorné. Naopak u přívlastku „nekřesťanský“ slouží křesťanství jako vzor a měřítko pro všechna ostatní náboženství. Tento přívlastek naznačuje již sémanticky určitý deficit. Podle něj náboženstvím, vyjma křesťanství, něco schází. Označení *living faiths* je nevynezuje negativně, zní příznivě i pro křesťanství a poukazuje na potenciál přítomný v takto klasifikovaných náboženstvích.

Ovšem důvody k setrvání u pojmu „nekřesťané“ mají také svou váhu. Tato práce se týká křesťanství a je psaná z pozice křesťanské teologie a křesťanského teologa. Dále samotné téma práce vyžaduje označení „nekřesťanská“ (nebo „mimokřesťanská“) náboženství, jelikož se v něm zásadním způsobem řeší vztah křesťanství k ostatním náboženstvím, řeší se v něm ono napětí a odlišnost mezi křesťanstvím a ostatními náboženstvími. Pojem *living faiths* má všeobecný ráz a neodkazuje k žádné specifické výchozí perspektivě.

A koneckonců vymezování se křesťanství vůči jiným tradicím patří k jeho identitě. Judaismus se ve Starém zákoně jasně vymezuje vůči ostatním náboženským prou-

⁶² PANIKKAR, R. L'eglise et les religions du monde. *Communio viatorum*. 1969, Vol. 12, No. 4, s. 200-201; stať vznikla již r. 1967.

⁶³ *Living Faiths and the Ecumenical Movement*. Geneva : World Council of Churches, 1972.

dům, autoři Nového zákona také zřetelně kreslí dělicí čáru mezi následováním Krista a ostatními náboženskými směry. Křesťané spatřovali svou odlišnost a zvláštnost své identity v jedinečné osobnosti Kristově a v jeho díle vykoupení.

I problematika spásy stoupenců jiných náboženství a její vývoj v dějinách teologie vyžaduje rozlišování mezi křesťanstvím a ostatními náboženstvími.

Pojmové vymezení „nekřesťan“ nemusí vycházet pouze z teologické specifity křesťanství samotného, nemusí ani vycházet z případné nadřazenosti křesťanství, což je jev morálně deficitní. Může vyplývat z čiré potřeby technicky se odlišit od ostatních. Je pravděpodobné, že i příslušníci daného náboženství se různými (jazykově-terminologickými) způsoby vymezují vůči jiným tradicím.

1.2.7 Kdo je „nekřesťan“ – shrnutí

Podali jsme výčet skupin, jež lze zařadit mezi „nekřesťany“. Jejich spektrum je poměrně pestré, patří k nim stoupenci mimokřesťanských náboženství, falešní křesťané, ale také mentálně handicapované osoby ad. U všech skupin jsme se snažili vystihnout, v čem spočívá jejich „nekřesťanství“. Termín „nekřesťan“ významově osciluje mezi nekřesťanstvím eschatologicko-imanentním a nekřesťanstvím demograficko-typologickým. Pojem křesťan označující toho, kdo nepatří k církvi a/nebo nezná evangelium, není postačující, ačkoliv právě osobám, které evangelium neznají, je v diskusích o spáse nekřesťanů věnovaná primární pozornost. Nekřesťanem je vposledu ten, kdo nebude spasen.

K úvahám na téma „nekřesťané“ je třeba říci, že jen Bůh ví, kdo mu patří v rámci etap svého života, kdo se nachází ve správném poměru k němu a kdo bude při posledním soudu přijat na milost. Člověk nemůže nijak diktovat Bohu, co má dělat. Stejně tak musí být opatrný i při posuzování druhých.⁶⁴

⁶⁴ S. Weilová zmiňuje, jak nesnadné je odlišit víru od forem společenského napodobování víry. Srov. *Waiting on God*. London/Glasgow : Fontana Books, 1959, s. 151.

1.3 SPÁSA

1.3.1 Spása obecně

K definici spásy

Pojem „spása“ (nebo „spasení“) patří primárně ke křesťanství, ale v této kapitole jej budeme uplatňovat i z hlediska struktury jiných náboženství, ať už ve svém učení o „spáse“ nebo o něčem, co by se podobalo jejímu křesťanskému pojetí, hovoří či nikoliv. S ohledem na teistické pozadí „spásy“, pokusme se o její širší definici v teistických intencích:

Spása znamená záchranu člověka či větší skupiny lidí před časným a/nebo věčným zlem, přičemž tato spása je zásahem ze strany božstva a (častokrát) není v lidské kompetenci. Člověk je takto na božstvu závislý, i když je někdy může k tomuto zásahu naklonit nebo přivést určitými úkony, obětmi, modlitbami. Bez spásné iniciativy božstva je ohrožena jeho existence. Naopak dosažení spásy mu přináší bezpečí, a vedle vítězství nad nemocí a jinými časnými neblahými faktory, často nesmrtelnost a sblížení se samotným božstvem.

Teistická definice spásy je odrazovým můstkem k jejímu ještě širšímu chápání, a to ve smyslu „naplnění“ daného náboženství. Toto naplnění nemusí spočívat v odpuštění hříchů (jako v křesťanství), ale může ve všeobecnosti představovat určitou, zpravidla věčnou, odměnu, udělenou jeho stoupencům.

Přítomnost „spásy“ jako znak věrohodnosti daného náboženství

Než se zamyslíme nad spasením v náboženstvích starého Řecka a později ve Starém a Novém zákoně, je třeba si uvědomit, jakou úlohu toto slovo plní v diskusi o spáse nekřesťanů anebo o náboženstvích vůbec. Jde o to, že přítomnost spásy v daném náboženství je pokládána za znak jeho pravosti. V této chvíli míním především křesťanství (ale potažmo i judaismus a islám). Uskutečnění spásy, k němuž se v křesťanství spěje, je (či bude) důkazem věrohodnosti jeho cesty proto, že dovedla jeho stoupence k cíli, který (křesťanství) zaslíbovalo. Podobně i jiná náboženství hlásají spásu, a jestliže se naplní, bude to důkaz jejich pravdivosti.⁶⁵ Přitom lze také předpokládat, že dané naplnění nastane i v případě příslušníků jiných náboženství, ač oni sami očekávají bu-

⁶⁵ V tomto duchu i HICK, J. *The Rainbow of Faiths. Critical Dialogue*. SCM Press LTD : London, 1995, s. 72-74.

doucí naplnění podle své tradice. Znamenalo by to triumf onoho náboženství, jehož naplnění by zahrnovalo rovněž osoby vyznávající jiný typ spásy. Musely by však dodržet (případně) podmínky dané oním triumfujícím náboženstvím. Nyní máme na mysli především takový typ spásy, která je očekávána v budoucnosti a má mít kosmický rozměr, jako např. v křesťanství, judaismu a islámu. Zároveň bychom však měli dodat, že podle některých náboženství se spása realizuje už v přítomnosti: například když věřící přijímá a zakouší odpuštění hříchů; je si tak vědom, že jeho náboženství „funguje“, což je známkou jeho autentičnosti. Budoucnostní charakter spásy lze částečně vystopovat také u buddhismu nebo hinduismu, přinejmenším v té podobě, že před každým člověkem stojí nějaká zásadní změna, proměna, a každý člověk má určité naplnění (jež se týká jeho osobně) stále ještě před sebou.

Spása v náboženstvích starého Řecka

Při zkoumání problému spasení nekřesťanů je třeba se ptát po původu pojmu „spása“ nebo „spasení“. Je čistě křesťanský? Tak se nám jeví v naší zeměpisně-kulturní šířce.⁶⁶

Všimněme si pojetí spásy v helénistickém prostředí, ve kterém se rozvinulo křesťanství. Slovo σωτηρία bylo helénistickým náboženstvím a později křesťanství společné. Křesťanství mu přisoudilo specifický význam.⁶⁷ Určitá podobnost nastala zvláště mezi křesťanstvím a mystérii.

Už Zeus byl zván Σωτήρ, což znamenalo, že zachraňuje lidi z různých životních nebezpečí, nikoli, že dává věčnou slávu. Lidé od svých bohů očekávali pomoc, záchranu, někdy i posmrtnou spásu. Titul Σωτήρ nosili také helénističtí a římstí vládcové.⁶⁸

Na termín „spása“ pak narážíme v helénistických mystériích. Označuje záhrobní spásu, nesmrtelnost⁶⁹ a věčnou blaženost, kterých bylo možno nabýt díky ztotožnění s

⁶⁶ HEIM, M. *The Depth of the Riches*. Grand Rapids-Michigan/ Cambridge-U.K.: William Eerdmans, 2001, s. 3, 4 navrhuje, aby byl *spasení* nazýván pouze eschatologický cíl křesťanského náboženství. Činí tak spíše ze systematického hlediska, ale na druhé straně je přesvědčen, že křesťanská spása se od naplnění jiných náboženství zásadně liší – obsahem (54) i kvalitou (19,21). E.O. James hovoří o *spasení* (*salvation*) nejen v helénistických náboženstvích, ale též v hinduismu a buddhismu. Tento pojem nepoužívá ve smyslu striktně křesťanském, nýbrž jako označení (budoucího) *vysvobození*, přičemž nezastírá rozdíl mezi spásou v křesťanství a v obou zmíněných náboženstvích. Srov. JAMES, J.O. *Christianity and Other Religions*. London : Hodder and Stoughton, 1968, s. 108-111.

⁶⁷ James podotýká, že např. orfické pojetí spásy připravilo půdu pro křesťanské pojetí spásy; srov. JAMES, J.O. *Christianity and Other Religions*, s. 104. Orfismus pracuje s jasným konceptem hříchu, viny, ví o potřebě očištění, jelikož počínání člověka zde na zemi determinuje jeho úděl ve věčnosti.

⁶⁸ PRICE, J.L. *Interpreting the New Testament*. New York : Holt, Rinehart and Winston, 1971², s. 332-336.

⁶⁹ Ta v některých případech obnáší překonání cyklu převtělování.

daným božstvem. Do kontaktů s ním člověk přicházel na výročních slavnostech anebo při zasvěcovacích obřadech, jež byly součástí každodenního kultu. Mystés dosáhl spásy skrze uvědomění, že koloběh života nekončí smrtí.⁷⁰ Mystéria měla své mýty, slavnosti, obřady a teologii (případně etiku jako aplikaci obsahu toho kterého mýtu).

V mystériích je spása chápána jako překonání smrti, jako vítězství nad různými těžkostmi, jako věčný život; jde také o obnovu života neofyta už zde na zemi, o znovuzrození. Významnou roli v mystériích sehraává zprostředkující bůh. Součástí spásy je vztah k uctívanému bohu. Spásu pak dokreslují určité upřesňující děje či přístupy, jako např. gnose anebo víra v reinkarnaci.

Spása v mystériích má dva póly, boží a lidský, oba se doplňují. Božstvo něčeho dosáhne, například přemůže smrt. Člověk však musí ze své strany něco udělat – podstoupit iniciační obřad, přinést oběť, jednat eticky správně a zejména osobně přijmout „příběh spásy“ svého boha.

V čem se mysterijní spása liší od spásy v křesťanství? Jednak nemá historický původ, pouze mytologický. Dále v mystériích je nesmrtelnost výsledkem přírodního procesu. V křesťanství nesouvisí s koloběhem přírody. Spásu přináší Ježíš, který na sebe bere hříchy světa. Mystéria nijak zvlášť nepodtrhují hříšnost člověka jako překážku spásy, ano, hovoří o očišťování, ale to bývá prostředkem, aby si člověk uvědomil svůj božský charakter. V křesťanství zůstává mezi člověkem a Bohem vždycky rozdíl. Křesťanství dále nepěštuje prvek tajemství, esoteriky, nebuduje na tajných ritech, které jsou naopak typickým rysem mystérií. Zvěst evangelia je určena všem, žádná jeho část není vyhrazena úzké elitě. K. Gábriš poukazuje na silně individualistické vidění spásy v mystériích.⁷¹ Z jeho výpovědi jsou zřejmé i další odlišnosti mezi mystériemi a křesťanstvím:

„Z toho vyrástla jednostrannosť: v zasvätení je človek účastný len sveta mimozemského, na zemskom mu vôbec nezáleží. Preto určité etické rysy alebo sociálne rysy... sú vlastne niečím cudzím podstate mystérií, okrem Mithrovho kultu, ktorý vedome robil človeka bojovníkom svetla a dobra v tomto živote.... Ale je príznačné, že ak sa tieto etické prvky vyskytnú, nikdy nie sú ovocím a dôsledkom spásy. Tu je základný a nepreklenuteľný medzi všetkým mimokresťanským hodnotením mravnosti

⁷⁰ K tématu spásy v náboženstvích starých Řeků viz VIDMAN, L. *Od Olympu k Panteonu*. Praha : Vyšehrad, 1997, s. 63-64, ELIADE, M. *Dějiny náboženského myšlení* II, s. 260-261; HELLER, J., MRÁZEK, M. *Nástin religionistiky*. Praha : Kalich, 1988, s. 195-198.

⁷¹ *Dějiny novozmluvnej doby*. Bratislava : Vydavateľstvo ECM, 1994, s. 151.

v náboženstve. V kresťanstve má predsa vykúpený slúžiť a pracovať v tomto svete, v kultoch mystérií človek pôsobí eticky na to, aby bol spasený.⁷²

1.3.2 Spása ve Starém zákoně

Základním faktem definujícím spásu ve Starém zákoně je dějinná zkušenost lidu Izraele s Hospodinem, který mu přináší spásu. Hospodin vysvobozuje Izraelce z egyptského otroctví, přičemž kulminací tohoto dění je přechod Izraelců Rákosovým mořem, v jehož vlnách nacházejí egyptská vojska zahynutí. Bůh pak zachraňuje Izraelce během jejich putování pouští před časnou nouzí: hladem, žízni, před nepřáteli apod. V knize Soudců přistupuje nový prvek spásy, a sice Bůh si volí muže, kteří mají být zprostředkovateli záchrany, kterou Bůh přináší Izraeli v době nájezdů okolních národů. Další posun v pojetí spásy spatřujeme u proroků, kde nabývá univerzálních rozměrů. Netýká se jen Izraele, který bude po vytrpění trestu za svou nevěru znovuobnoven, ale vůbec celého světa, všech národů.

Spása je především doménou samotného Hospodina. Není v první řadě lidskou záležitostí. Hospodin se projevuje jako Bůh zachraňující a člověk, nebo celý národ či národy, se nezdá ocitají v takových situacích, z nichž je může vysvobodit pouze Bůh, a proto na něj očekávají, na jeho pomoc. Hospodin také dává najevo jedinečnost svého spásného konání: „Já, já jsem Hospodin, kromě mne není žádný spasitel.“ (Iz 43,11). Hospodinovo spásné jednání je tak neodolatelné, že překonává i odpor lidské tvrdošijnosti, zaslibuje proměnu srdce lidu Izraele a nastolení blaženého pokoje a nerušeného přebývání v zemi jemu souzené.

Spásu ve Starém zákoně lze dále rozlišit na spásu individuální a kolektivní. Hospodin zachraňuje před smrtí Abrahamem zapuzenou Hagar (Gn 21,17-20), na druhé straně vysvobozuje lid Izraele z egyptské nevole. Pokud jde o náplň kolektivní spásy zahrnující všechny národy, nejen Izrael, patří k ní pozemské štěstí, mír, všeobecná hojnost a spravedlnost pro všechny, absence jakéhokoliv strádání.

Spása jednotlivce je implicitně obsažena ve spásě celku. Stejně je tomu s Hospodinovým požadavkem poslušnosti jeho přikázáním (Ez 33, 13), kterým je zavázán jak konkrétní člověk, tak vyvolený národ. Plnění tohoto požadavku je podmínkou Hospodinovy přízně a spásy. Z perspektivy jednotlivce pochází otázka osobní odpovědnosti, pokud jde o poslušnost Božím přikázáním. Naproti tomu ani jedinec si nemá hledět jen

⁷² GÁBRIŠ, K. *Dejiny novozmluvnej doby*. Bratislava : Vydavateľstvo ECM, 1994, s. 151, 152.

své spásy, má povinnost varovat svého bližního před nesprávnou cestou a jejími následky (Ez 33, 7-9).⁷³

1.3.3 Spása v Novém zákoně

Zatímco evangelia zasazují spásu do sledu dějinných událostí realizovaných v životě Ježíše Krista, novozákonní dopisy ji systematicky promýšlejí. Apokalypsa znamená spásu z hlediska (naplnění její) eschatologické perspektivy jako dovršení vítězství Boha nade vším zlem, takže je zjevné nejen v životě věřícího, ale v celém světě (Zj 7,10; 12,7-10).

V Novém zákoně je spása bytostně navázána na **osobu a dílo Ježíše Krista**. V něm dochází Boží spásné dění svého vrcholu. Toto spásné dění se realizuje v konkrétnosti Ježíšova životního příběhu. Ježíš přináší záchranu mnoha jednotlivcům, kteří se nacházejí v (časné) nouzi. Jeho příběh pak kulminuje v jeho ukřižování a zmrtvýchvstání. V Ježíši se naplňují starozákonní proroctví o spáse. Bude se vztahovat nejen na lidi, ale na celé stvoření (Ko 1,13-20). I zde, stejně jako ve Starém zákoně, zůstává napětí mezi zaslíbením a jeho naplněním.

Jaký je **obsah spásy**, kterou Ježíš přinesl? Z hlediska lidí jako příjemců spásy můžeme hovořit o její negativní i pozitivní stránce. Pokud jde o negativní aspekt, znamená záchranu před smrtí, před hněvem Božím, vysvobození z moci říše temnosti a z moci Satana. Spása znamená odpuštění hříchů, zproštění vin a smíření s Bohem. Je třeba konstatovat, že dělení aspektů spásy na negativní a pozitivní je svým způsobem formální a neúplné, neboť negativní rysy spásy mají svůj pozitivní význam, například odpuštění hříchů a smíření s Bohem. Negativní a pozitivní aspekt spásy nelze od sebe oddělit. Formálně vzato lze za kladný aspekt spásy považovat „jen“ věčný život, který začíná již v přítomnosti.

Spása zakládá nový vztah s Bohem, dává člověku novou identitu. Tato změna nabývá kolektivního rozměru v podobě vzniku církve – nového Božího lidu, nového společenství, jehož společným pojítkem je skutečnost přijetí Božího daru spásy. Nový vztah k Bohu se projevuje novými postoji: radostí, láskou, pokojem atd., shrnutými

⁷³ U jednotlivce, ale taktéž u větších celků, je možno hovořit o niterně chápané spáse obnášející obnovu vztahu s Bohem, odpuštění hříchů a následnou radost (Ž 51, 12-14). K této obnově dochází skrze akt smíření (Ex 29,36n; Lv 11-16; Iz 52,13; 53,12).

v pojmu „ovoce Ducha“ (Ga 5, 22-23). Tyto postoje, postoje nové identity věřící realizují ve vztazích se svými bližními.

Spása má své podmínky. Bůh jako Dárce spásy vyžaduje např. pokání (2K 7,10; Sk 2,37), víru (Ef 2,8; Žd 11,6; Sk 16,31), činění Boží vůle (1J 2,17; Mt 7,21).

Médiem spásy je víra (Ef 2,8) jako receptivní aspekt spásy. Je to víra v Ježíše Krista a v jeho dílo vykoupení.

Z hlediska Ježíše Krista představuje spása vítězství nad smrtí, nad hříchem, nad Satanem a nade všemi zlými mocnostmi. Toto vítězství však nabude plnosti při Kristově druhém příchodu, kdy definitivně zničí všechny své nepřátele (1K 15, 20-28).

Spása se vyznačuje **vícečasovou perspektivou**, což je dokladem o univerzalitě spásy. Je zde jednak její minulostní rozměr daný tím, že Kristus své dílo realizoval v konkrétních historicko-geografických souřadnicích. Minulostní charakter spásy spočívá také v tom, že byla součástí Božích plánů již „před založením světa“ (Ef 1,4; 1Pt 1,19-20). V životě věřícího je spása součástí minulosti v tom smyslu, že v jeho příběhu lze mapovat jakýsi její počátek, ať za něj považujeme křest (nemluvněte) nebo obrácení apod.

Přítomnost spásy znamená, že věřící spásu žije, koná svou spásu „s bázní a třesením“. Jestliže se spása promítá do jeho života, znamená to aktuálnost Kristova díla vykonaného na Golgotě, není tedy uzavřeno v minulosti, kdy bylo realizováno.

Budoucnostní, eschatologický rozměr spásy vyplývá ze skutečnosti zaslíbení druhého příchodu Kristova, který přinese definitivní vítězství a naplnění spásného dění probíhajícího v minulosti a přítomnosti. U věřících dojde k naplnění spásy skrze jejich účast na věčném životě.

Spása je ústředním pojmem křesťanství. Koncept spásy je velmi bohatý a zabíhá do mnoha sémantických směrů, vzpomeňme už jeho vícečasovou rozměrovost. V Novém zákoně je spása celostně zakotvena v Ježíši Kristu. Spása vyniká právě díky poukazu na svůj „užitek“ pro člověka. Je to přínos relační (obnovení vztahu s Bohem), existenciálně-morální (nová identita v Kristu, odpuštění hříchů a nový přístup k bližním), budoucnostní (vítězství nad smrtí a život věčný) a kosmický (podíl na vítězství nad zlými mocnostmi bojujícími proti člověku i proti Bohu).

1.3.4 Křesťanská definice spásy

Diskusi o porovnání křesťanského spasení a naplnění, jež nabízejí jiná náboženství, teď rozvíjet nebudeme, ale naše téma implikuje, že křesťanské spasení představuje jedinečnou a hodnotnou variantu, pro kterou stojí za to se rozhodnout. Věnujme nyní pozornost jejímu rozvedení.

Spása v křesťanství, to je především věčný a blažený život v ničím nerušeném společenství s Bohem i s ostatními spasenými lidmi, a vůbec s celým stvořením, neboť spása představuje obnovu celého stvoření. Tento život bude prost hříchu, bolesti, smrti a ostatních negativních jevů, kterou jsou přítomny v pozemském životě. Spása je umožněna díky Kristovu dílu vykoupení, které přináší lidem odpuštění hříchů, osvobození od (věčné) smrti, a které znamená vítězství nad hříchem a mocnostmi zla.

Křesťanství, stejně jako ostatní náboženství, se vyznačuje cílem, který je naplněním jeho učení a života jeho věrných. Na konci věků obdrží spravedliví věčný život, slíbenou odměnu, která vynahradí všechny jejich útrapy a strasti (2K 4,17-18; Zj 21, 4). Bezbožní budou potrestáni (Zj 21, 8). Nastane také plnost poznání, pochopíme, čemu jsme v pozemském životě nerozuměli (1K 13,9-10.12). Věřící už nebude od Boha nic oddělovat (Zj 21,3.7). Bible nám vykresluje tento cíl jako cíl dějin, cíl pro celé lidstvo.⁷⁴ O tom nás ujišťuje obraz nového Jeruzaléma. Křesťanství má v Bohu nejen svůj počátek, ale též svou finální kulminaci, která se uskuteční v eschatologickém naplnění Kristova díla spásy. Věčný život představuje vyvrcholení všeho, co je obsahem křesťanství, znamená naplnění toho, co křesťanství zaslubuje svým stoupencům.

Spasení představuje eschatologickou událost, která se ještě zcela neuskutečnila. A protože křesťané učí, že při druhém příchodu Krista a posledním soudu už nebude možnost se pro něj rozhodnout, je dosavadní život šancí toto rozhodnutí učinit. Z těchto důvodů se církve snaží zvát na cestu s Kristem a vysvětlovat její smysl. Nejen ve snaze vyhnout se jistému nezvratnému postihu, ale kvůli blaženosti, kterou Ježíš zaslubuje.

⁷⁴ Myšlenka cíle dějin, jak ji líčí Nový zákon, je tím aktuálnější, uvědomíme-li si, že západní společnost vykazuje ztrátu jakéhokoliv smyslu své historie. Než aby investovala do budoucnosti, zaměřuje se na bezprostřední konzumerismus. Příkladem toho je násilí, vandalismus, stále navyšování dluhů a bezohledné zužitkovávání přírodních zdrojů; srov. NEWBIGIN, L. *The Gospel in a Pluralist Society*, s. 111-112.

2 SPÁSA NEKŘEŠŤANŮ V BIBLI

2.1 SPÁSA POHANŮ VE STARÉM ZÁKONĚ

V této kapitole budeme sledovat aspekty spásy pohanů ve Starém zákoně. Všimneme si jednak konkrétních modelových výpovědí o pohanech (a jejich možné spáse) a poté některých starozákonních témat, která s naším problémem souvisejí (instituce Božích smluv; otázka vztahu vyvoleného Izraele a ostatních národů).

2.1.1 Klíčová role Židů jako vyvoleného národa ve Starém zákoně

Hovořit o spáse pohanů znamená uvědomit si také situaci jejich „protějšku“, kterým jsou „nepohané“, ve Starém zákoně Židé. Ti jsou přednostními adresáty Božích spásných činů. Na pozadí jejich postavení vynikne postavení pohanů.⁷⁵ Izrael je předmětem Božího vyvolení, které se děje nejprve skrze Abrama a další patriarchy. Hospodin vyvádí Izraelce z egyptského otroctví. Z časné nouze je vysvobozuje i v dalších dějinných etapách jejich existence. Svůj příklon k Izraeli Hospodin stvrzuje několika smlouvami, které s ním uzavírá. V nich opakovaně zaslubuje svou pomoc a požehnání, pokud budou Izraelci dodržovat Hospodinovy řády. Závazek poslušnosti Hospodinu je jedním z aspektů vyvolenosti Izraele. Ta je nejvíce patrna na Hospodinově zvláštním jednání vůči němu, na tom, že se Hospodin Izraeli zjevoval a že Izrael měl být hlasatelem Hospodinovy pravdy a působení ostatním národům.

2.1.2 Typy pohanů v Starém zákoně

Formy setkávání Židů a pohanských národů

Spása pohanů se ve Starém zákoně nevyskytuje v podobě dogmaticky vyváženého pojednání. Starý zákon není zevrubnou encyklopedií rozličných pojmů, ale svědectvím o konkrétním dění mezi Bohem a člověkem, mezi Izraelci a ostatními národy. Lid Izraele žil v ustavičném kontaktu s pohanskými národy. Forma setkávání Izraele s pohanstvím byla několikerá.⁷⁶ Především to byl samotný fakt sousedění. Izraelci žili oklopeni pohanskými národy, ať už se nacházely ve větší či menší vzdálenosti od jejich teritoria. Na základě toho docházelo k setkávání, která měla mírumilovný, např. ob-

⁷⁵ Ve Starém zákoně jsou pohany (גוים) ti, kdo nenáleží k vyvolenému lidu (עם).

⁷⁶ O vývoji postojů Izraelců k pohanům ve Starém zákoně viz SENIOR, D.; STUHLMUELLER, C. *Biblické základy misie*. Levice : Ježíš pre každého, 2002, s. 93-98. Oba autoři jsou spjati s Catholic Theological Union v Chicagu; – DONALD SENIOR (1940) jako profesor Nového zákona, CARROLL STUHLMUEHLER (1923-1994) jako profesor Starého zákona.

chodní, nebo i nepřátelský válečný charakter. Druhou formou setkávání bylo promítání historických zkušeností Izraele s danými národy do teologické interpretace jeho víry a náboženství. Třetí forma setkávání Izraele s pohanskými národy byla podmíněna zkušeností konfrontace s jejich náboženskými systémy a snahou odolat jejich vlivu.

Egyptʿané

V našich úvahách nad tematikou spásy pohanů ve Starém zákoně se pro ilustraci zmíníme o „nejtypičtějších“ pohanských národech.

Prvním výrazným sousedním národem, který se neblaze zapsal do dějin Izraele, je Egypt. Stal se dokonce symbolem protibožských mocností představovaných jako říše draka (Iz 51,9). Vůči Egyptu se Izrael vymezoval záporně anebo i kladně – pokud k němu vzhlížel s nadějí o pomoc v případě ohrožení jiným národem. Historicky i hermeneuticky určující zkušeností Izraelců s Egyptem bylo jejich zotročení a později vysobození z otroctví, což bylo také interpretováno jako střet s mocí a nadvládou egyptských bohů. Vyvedení Izraelců znamená porážku těchto bohů skrze vítězného Hospodina. Hospodinův akt spásy je konstitutivní pro národně-náboženskou identitu Izraelců. Proroci mnohokrát vynášejí nad Egyptem zlověstné výpovědi. Egypt bude zničen: jeho velkoměsta, jeho bohové, jeho vojska. Proroci se obracejí proti egyptské modloslužbě a proti pýše Egyptʿanů. Jejich zkáza jim přinese poznání, že Hospodin je Bohem (Ez 30, 1-26).

Asyřané a Babylóňané

Dalšími modelovými příklady pohanských národů jsou Asyřané a Babylóňané. Oba národy se staly příčinou národní katastrofy Izraelců završené dvojím exilem. I tyto zkušenosti mají jasné teologické pozadí. Exil byl Hospodinovým trestem vůči Izraelcům. Všimněme si, co říká Jeremjáš na adresu Babylóna. Jeho prorocká řeč zabírá tři kapitoly (50-52). Ohlašuje zničení této velmoci, které má být trestem za bohorovnou vypínavost Babylóňanů, urážející Hospodina (50,29), a za útisk Izraelců (50,33), kterého se dopouštěli. Najdeme i oznámení o porážce jejich boha Béla (51, 44).

Kenaánci

Na řadu přicházejí ti, kdo žili v těsné blízkosti Izraelců – přímo mezi nimi: Kenaánci. Vztah Izraelců k nim byl dán jednak tím, že Izraelci vedli s Kenaánci výbojnu

válku o jejich zemi, a jednak jejich modloslužbou, která byla, alespoň v pojmenování jejich boha (Baal – Pán), podobná víře Izraelců. Modloslužby se měli Izraelci v nejvyšší míře varovat. Ti však nebyli vždy vůči Kenaáncům důslední, někdy jejich náboženskému vlivu podléhali (2Kr 17,7-17), uzavírali s nimi i rodinné svazky. Během obsazování země měli Izraelci Kenaánce vyhladit a zničit všechny předměty spojené s jejich náboženstvím (Gn 7,1; 20,17). Hospodin vyslovuje obavu, že by se Izraelci nechali svést na cestu kenaánské idolatrie, odvrátili se od Hospodina a přivolali na sebe jeho trest (Gn 7, 4). Pro Izraelce bylo osidlem i náboženství Egypta (1Kr 12,28), Asýrie či Babylónie.

2.1.3 Sebezáchova víry a života Izraelců – kontext teologie náboženství Starého zákona

Není třeba zdůrazňovat, že příznačným rysem Starého zákona je silně antagonistickej postoj vůči pohanům, ať už při obsazování Kenaánu nebo během babylónského exilu Izraelců. Je ovšem nutno upřesnit, že tvrdé výroky na adresu pohanů a jejich praxi zaznívají tehdy, hrozí-li z jejich strany ohrožení víry Izraelců v Hospodina. Takový je závěr M. Prudkého na základě vybraných pasáží (Gn 7,1-5; Ž 137, 1.8-9; Ez 25 6,7; Nu 33, 50-53). Odsuzující výpovědi na adresu pohanů nejsou prvotním tématem Starého zákona. Tím je víra Izraelců v Hospodina. S ohledem na specifický kontext kritických výpovědí proti pohanům, bychom neměli používat polemické výroky Písma k formulování normativních stanovisek vůči náboženstvím, soudí autor.⁷⁷

Druhou příčinou Božího soudu nad pohanskými národy je násilí, které páchaly na Izraeli, a jejich vypínavost, která je urážkou Hospodinova majestátu a velkým po-blouděním těch, jejichž život nelze srovnat s Boží věčností. I jejich moc je ve srovnání s Boží všemohoucností nepatrná. Podívejme se například do 13. kapitoly knihy Izajáš, kde čteme o zkáze, o materiálním zrušení Babylóna. Hlavní město zanikne, jeho obyvatelé budou vyvražďeni. Důvodem tohoto potrestání jsou přemnohé nepravosti (v. 11) pramenící z pýchy a troufalosti. Kapitola se také soustřeďuje na vyjádření Božího hněvu. Nejde jen o realizaci trestu, který nastoluje destrukci, ale též o spravedlivé roz-

⁷⁷ Srov. PRUDKÝ, M. Vztah k jiným náboženstvím ve Starém zákoně In HOŠEK, P.; TASCHNER, K. (eds.). *Evangelikální fórum. Sborník evangelikálních teologů. Křesťané a jiná náboženství*. Praha : Sdružení evangelikálních teologů, 2004, s. 8-9. Podobně se vyjadřuje K. Nürnberger, který příčinu exkluzivity Izraele umísťuje do psychosociologických souřadnic: jde o zajištění ochrany společenství a jeho seberealizaci; srov. A Biblical Critique of Jewish-Christian Exclusiveness In MORTENSEN, V. (ed.). *Theology and the Religions. A Dialogue*. Grand Rapids : William B. Eerdmans Publishing Company, 2003, s. 338-339.

hořčení Hospodinovo, které nyní vylučuje variantu zachránky a znemožňuje všechno to, co patří k rozkvětu a štěstí lidského života.

Nahlédněme do knihy Ezechiel 25-28. Hospodin ohlašuje svou pomstu několika pohanským národům. Její obrazy jsou velmi výmluvné. Z označení „pomsta“ vyplývá, že jde o reakci na něco zlého (25, 3.15-17), a to na bezpráví, které postihuje nevinné z řad izraelského národa. S bezprávím je spojena opovážlivost, která je opakem uznání Božího majestátu a jeho řádů. V případě Týru má trest věčnou platnost (26, 21; 28,19). V pozadí trestu stojí nadutost, vedoucí k pocitu bohorovnosti, a dále morální zlo (28, 2.18).

2.1.4 Texty týkající se pohanských národů a velkých celků

Mlčení o nejhroším – o zatracení pohanů

Podobných příkladů odsouzení pohanů, jak jsme výše zmínili, najdeme mnoho. Nenacházíme však výpověď o tom, že by všichni pohané, nežidé, měli být automaticky stíženi věčným Božím trestem. Jestliže čteme o hrozbách pohanům, jsou vázány na jejich obrovská provinění vyplývající z konkrétní dějinné konstelace. Nenacházíme pasus, v němž by Bůh všechny nežidovské příslušníky lidstva předem a neodvolatelně zavrhl – jen proto, že nejsou Židy a neuctívají Hospodina tím správným kultickým způsobem.⁷⁸ Již zde je základ naděje: pohané nejsou ze spásy předem vyloučeni. Absence apriorního odsouzení pohanů z důvodu jejich náboženství, které není totožné s náboženstvím Izraelců, koresponduje s charakterem dalších výroků na jejich adresu, o nichž bude v této podkapitole řeč.

Abrahamovské texty

Začněme abrahamovskými texty (Gn 12,3; par. 22,18; 26,4): „Požehnám těm, kdo žehnají tobě, proklejí ty, kdo ti zlořečí. V tobě dojdou požehnání veškeré čeledi země.“ Zaslíbením požehnání dává Bůh najevo svůj základně pozitivní přístup ke všem národům a v tomto duchu zaslubuje i onen pozitivní stav, který bude mít definitivní,

⁷⁸ K tomuto závěru dospívá též GLASER, I. *The Bible and the People of Other Faiths*. Downers Grove : IVP Academic, 2005, s. 127-128. – IDA GLASER je misioložkou. Byla vědeckou pracovnící Centre of Muslim-Christian Studies v Edinburghu, od podzimu 2007 vykonává podobnou činnost na Crowther Centre for Mission Education v Oxfordu.

dlouhodobý charakter.⁷⁹ V knize Genesis máme příznivý start ohledně toho, jak Bůh nahlíží na cizí národy. Samozřejmě, že slibované požehnání je podmíněno kladným vztahem k potomkům Abrahama. Všimněme si, že kvalita požehnání je umocněna přílastkem „veškeré“ („čeledi země“), nikdo nebude vyloučen. Bůh „čeledi země“ nijak nesegreguje. Jde o plošný záběr požehnání, kterým Bůh zahrne všechny národy.

Pozitivní vyjádření o jednotlivých národech

Izajáš 2,2-4: „I stane se v posledních dnech, že se hora Hospodinova domu bude tyčít nad vrcholy hor, bude povznesena nad pahorky a budou k ní proudit všechny pronárody. Mnohé národy půjdou a budou se pobízet: 'Pojďte, vystupme na horu Hospodinovu, do domu Jákobova. Bude nás učit svým cestám a my po jeho stezkách budeme chodit.' Ze Sijónu vyjde zákon, slovo Hospodinovo z Jeruzaléma. On bude soudit pronárody, on ztrestá národy mnohé. I překují své meče na radlice, svá kopí na vinařské nože. Pronárod nepozdvihne meč proti pronárodu, nebudou se již cvičit v boji.“

Zde se jasně jedná o definitivum (viz obrat „v posledních dnech“). Do plánu spásy jsou zahrnuti všechny národy. Její součástí je i trest, ne však jako věčný trest, ale jako určité pedagogické kárné opatření, které provinilé národy povede k nápravě. Výsledná situace je popsána jako trvalý pokoj mezi národy, přičemž předěl mezi minulou dobou válečnou a epochou novou, je uvozen příslovcem „již“. Na jedné straně spatřujeme touhu samotných pronárodů znát Boha, na druhé straně jí vychází vstříc, a tím ji i potvrzuje, iniciativa Hospodina, který bude učit všechny národy žít podle svých nařízení.

O podobné scéně čteme v proroctví Tritoizajáše (Iz 66, 18-19): „Já zakročím proti jejich činům a úmyslům a shromáždím všechny pronárody a jazyky. I přijdou a spatří mou slávu. Vložím na ně znamení a ty z nich, co vyvážnou, vyšlu k pronárodům do Taršíše, do Púlu a Lúdu, k těm, co natahují lučiště, do Túbalu a do Javanu, na daleké ostrovy, které zprávu o mně ještě neslyšely ani nespátřily mou slávu; budou hlásat moji slávu mezi pronárody.“

Zde se přímo dovídáme o těch, kdo „ještě neslyšeli“. Tato výpověď je svém jádru všeobecná, byť se zčásti týká konkrétních území. Otázka těch, kdo zvěst o Hospi-

⁷⁹ V. Žák uvádí, že jde o žehnání si Abrahamovou „vírou k věčnému životu.“ Srov. ŽÁK, V. *Na počátku. Výklad knihy Genesis*. Praha : Evangelická církev metodistická, 1990, s. 125.

nu neznají, je řešena misíí. Hospodin je aktivní – umožňuje, aby poznali jeho slávu.⁸⁰ Ví o těch, kdo jej neznají a má s nimi svůj plán. Nevědomost těchto národů není analyzována a hodnocena. Z tohoto důvodu jim ani není adresováno žádné slovo soudu. Jisté je, že odsouzeni budou lidé Hospodinu „nevěrní“ (v. 24), za něž jsou pokládáni ti, kdo se dopouštějí modloslužby.

Ve Starém zákoně existují místa hovořící o pohanech a jejich spáse, která je podmíněna tím, že přijmou zvěst o Hospodinu. Zdá se, že tím není podmíněna absolutně. Nečteme, že by lidé žijící v nevědomosti propadli záhubě.

Přesto se nabízí otázka: jak vyhodnotit skutečnost, že vedle textů, které jsou pohanům příznivé, existují pasáže zvěstující jejich (neodvratný) soud? Domnívám se, že je třeba rozlišit výroky zatracující pohany v důsledku ohrožení Izraelců jejich modloslužbou od výroků zaměřených eschatologicky, přičemž i zde je důvodem Hospodinova soudu vypínavost daného národa či jiné provinění. Co když se na daný národ vztahuje proroctví soudu a jindy zase proroctví o spáse? Jako model si zvolme kapitoly 48 a 49 v Jeremjášově proroctví o soudu nad pronárody. Hospodin nešetří slovy na vyličení krutých forem trestu, který ohlašuje některým národům (Jr 48, 28-47), nicméně na konci proroctví svým „ale“ avizuje změnu k lepšímu, která bude mít defitivní ráz, což vystihuje a určuje sousloví „v posledních dnech“.⁸¹

Mohli bychom také připomenout místo, kde poměr Hospodinovy trestající spravedlnosti k jeho odpouštějící a žehnající milosti je vyjádřen následovně: „Nepovede pořád spory, nebude se hněvat věčně. Nenakládá s námi podle našich hříchů, neodplácí nám dle našich nepravostí.“ (Ž 103,9-10). I na jiných místech bychom našli podobné sdělení vyjadřující zároveň základní biblické schéma vztahu soudu a milosti: Hospodin je Bohem trestajícím, ale nehněvá se věčně, posléze odpouští, slituje se a hříšníky zahrnuje spásou; milost má navrch nad stíhající spravedlností.

Nejde jen o jednotlivé výpovědi. Jde o to, že Bůh v celé Bibli vystupuje jako Bůh milující, Bůh, který se smilovává. Bůh nemá zájem na tom, aby svět odsoudil, ale aby byl svět spasen. Bůh v Bibli vychází člověku vstříc, např. skrze smlouvu uzavřenou s Izraelem, skrze proroky, které posílal k Izraelcům, skrze zaslíbení příchodu Mesiáše.

⁸⁰ Stvrzením Hospodinova misijního záměru je přítomnost Mesiáše. Hospodinův služebník má být světlem národů a spása má dojít až na konec země, nikdo nemá být z jejího dosahu vyloučen (Iz 49, 1-6).

⁸¹ K závěru stati o Elamu čteme tento komentář: „Posledním slovem Hospodinovým však není slovo soudu, nýbrž milosti. Moáb může očekávat změnu svého údělu na konci dnů, neboť zvítězí láska a odpuštění.“ Viz *Starý zákon. Překlad s výkladem. Jeremjáš. Pláč*. Praha : Kalich, 1983, s. 282.

Klíč je také třeba hledat ve skutečnosti, že Bůh je vládcem nade všemi národy, nad dějinami celého světa, a chce rozšířit svou spásu na všechny národy, neboť je Bohem zachraňujícím, pomáhajícím. Židé Hospodinovu vládu vyjadřovali v intencích nacionalismu, a proto se o ostatních národech vyjadřovali odmítavě, např. v době poexilní (1Pa 17,14; 28,3; 29,23). Ale proroci bojovali s takovou úzkou perspektivou, čehož příkladem je kniha Jonáš. Universalismus spásy národů Bůh podmiňuje určitou kvalitou života: dodržováním práva, starostí o bezmocné, pomocí utlačovaným.⁸²

2.1.5 Texty týkající se jednotlivců

Všeobecně zaměřené texty

Starý zákon nezná individualismus v dnešním slova smyslu, jeho zaměření je kolektivní – mnohokrát hovoří o celých národech a vystihuje jejich charakteristické rysy, zejména pokud jde o vztah k Bohu a dodržování základních etických pravidel. Přesto si všímá příběhů jednotlivců a obsahuje i úvahy na téma, co se děje mezi Bohem a člověkem. Není nejnütnější to, k jakému národu patří, ale jak reaguje na Boží podněty. Myšlenky, na něž poukážeme, mají všeobecný ráz, a tak je můžeme aplikovat i na pohany a na problematiku jejich spásy.

Text, který máme na mysli, se nachází v knize Jóbově 33, 14-30. Elíhú přichází s několika myšlenkami, které jsou pro naše téma aktuální. Předně, Bůh promlouvá k člověku, iniciativně mu chce pomoci, chce ho zachránit před záhubou a činí tak dvakrát, třikrát: je-li člověk na špatné cestě, Bůh mu ukazuje správný směr. Člověk je málo všímavý, ale Bůh má trpělivost, nenechává jej napospas jeho hříchu, ale zasahuje. Předkládá mu alternativu, dává mu na vybranou, varuje ho. „Jámu“ (v. 18 a 30) můžeme chápat jako odchod do podsvětí, jako místo odloučení od Boha, a naopak „světlo živých“ (v. 30) jako vysvobození z říše smrti – nejde jen o záchranu před ohrožením fyzického života. Každopádně existují způsoby Božího spásného jednání s člověkem, je to ovšem oblast dosti zahalena. Nicméně není tomu tak, že se „nic neděje“. Bůh není vůči člověku lhostejný, přestože člověk častokrát ano. Rádi bychom, kdyby Elíhú sdělil víc. Svou úvahou míří na Jóba a jeho konkrétní situaci, ale to, co říká, má všeobecný charakter. Koneckonců to zaznívá na jiných místech Bible: Bůh má zájem o člověka a růz-

⁸² NANDRÁSKY, K. Universalism of the Old Testament In *The Universality of Christians and Non-Christians. World Religions For Peace. Colloquium on Religious Questions*. Praha : Ecumenical Council of Churches, 1977, s. 8-11.

ným způsobem jej oslovuje. Nevystupuje vůči člověku neutrálně. Konkrétním a zajímavým motivem pro toto jeho jednání je existence „výkupného“ (v. 24). Není jasné, co se jím míní, zda lidské pokání a přiznání viny⁸³, anebo spíš nějaký vklad a iniciativa na straně Boha. Přítomnost „výkupného“ stvrzuje a zvyšuje závaznost Božího zachraňujícího konání. Má-li Jóbova situace širší, všelidské konotace, můžeme konstatovat, že to nebyl jen on, u koho Hospodin uplatnil princip výkupného. Ze Starého i Nového zákona víme, že Bůh se znovu a znovu představuje jako Bůh zjednávací záchranu.

1Kr 8,41-43: „Také, přijde-li cizinec, který není z Izraele, tvého lidu, ze vzdálené země kvůli tvému jménu, neboť budou slyšet o tvém velkém jménu a o tvé mocné ruce a o tvé vztažené paži, přijde-li a bude se modlit obrácen k tomuto domu, vyslyš v nebesích, v sídle, kde přebýváš, a učiň vše, oč k tobě ten cizinec bude volat, aby poznaly tvé jméno všechny národy země a bály se tě jako Izrael, tvůj lid, aby poznaly, že se tento dům, který jsem vybudoval, nazývá tvým jménem.“

Nově intronizovaný král Šalomoun prosí o široké rozpětí Hospodinovy přízně. Zdaleka mu nejde jen o dobro Izraelců, přimlouvá se i za cizince, aby jejich hledání Boha bylo naplněno, aby jejich modlitby byly vyslyšeny. Šalomoun představuje na jednotlivci modelovou situaci. Jde o cizince, který má určité povědomí o Hospodinu. Může být vyslyšen, ačkoliv k vyvolenému lidu nepatří. Šalomoun prosí, aby jeho splněná modlitba zapůsobila na všechny pohanské národy jako svědectví o Hospodinu, v kterého by uvěřily. Boží milosrdenství je otevřeno pohanským národům, aby došly k poznání velikosti Hospodina. Není pochyb o tom, že to bude spásné poznání, jemuž se mají těšit „všechny“ národy země. Zaznívají-li takováto slova z úst krále, můžeme je považovat za výraz určité standardní, pravověrné teologie, která vystihuje Boží uvažování v otázce pohanů.

Světcí mezi pohany

Na řadu přichází proslulé⁸⁴ téma „pohanských světců“. Vyskytuje se tu a tam u církevních otců i u reformátorů, kteří kredit „pohanských světců“ uznávají a nijak nepochybnují. Toto téma vynesl znovu na světlo kardinál Jean Daniélou v r. 1956.⁸⁵ Jde

⁸³ *Starý zákon. Překlad s výkladem. Jób.* Praha : Kalich, 1981, s. 238.

⁸⁴ Proslulé přinejmenším z toho důvodu, že se k němu teologové v diskusích o spáse nekřesťanů opakovaně vraceli. Bylo tematizováno v rané církvi i ve středověku, srov. např. VITTO, C. L. *The Virtuous Pagan in Middle English Literature.* Philadelphia : American Philosophical Society, 1989. Kromě osobností figurujících ve Starém zákoně se úvahy o spáse pohanů týkaly postav z antiky (např. Sókrates).

⁸⁵ Máme na mysli titul *Les saints „païens“ de l’Ancien Testament.* Paris : Editions du Seuil, 1956.

o osoby, které nebyly součástí izraelského národa, ale z Božího jednání s nimi evidentně vyplynulo, že se těšily Boží přízni a na jejich adresu (častokrát) nebylo žádných výtek odůvodňujících, proč jim tuto Boží milost, kterou můžeme nazvat spásou, odepřít. Ony světce dělíme na světce z doby před zformováním lidu Izraele a po jeho zformování, přičemž někteří z druhé skupiny nemuseli vědět o Hospodinu. Významnou roli jim přisuzuje jedenáctá kapitola listu Židům a další místa Nového zákona (Mt 23,35; Jk 5,11; 2Pt 2,5).

Začneme **Noem**, protože na něm, oproti příběhům jiných světců, vidíme, na základě čeho dochází člověk Boží přízni. Noe neměl žádnou nábožensko-národnostní výhodu, nečteme o jeho „denominačním zařazení“. Víme však, že byl spravedlivý, bezúhonný a „chodil s Bohem“.⁸⁶ Jeho profil kontrastuje s mravně zpustlým jednáním jeho současníků. Ještě důležitější však je, že Noe našel milost u Hospodina (Gn 6,8). Jeho ctnosti nejsou jediným a prvním faktorem. Bez Boží milosti by na únik Božímu soudu „nestačily“. Milost je první, ta vysvobozuje. Na jedné straně zde vidíme Boží aktivitu, skutečnost, že Bůh byl připraven poskytnout milost a všimnout si jediného člověka v celém tom zvrhlém pokolení, jednotlivce, který se svou bezúhonností vymykal étosu svého prostředí. Ani při svém kolosálním hněvu nebyl Hospodin jednostranný. Druhým činitelem jsou určitá morální kritéria jako (předběžná) podmínka Božího přijetí. Připomeňme, že list Židům také píše jasně o Noemově víře (Žd 11,7). Noe se ve víře musel spolehnout na Hospodinovo slovo o tom, že přijde soud v podobě potopy, ačkoliv navenek tomu nic nenasvědčovalo.⁸⁷

Další pokračování příběhu teď ponecháme stranou. Důležité je, že i tehdy, v „době pohanské“ a dokonce naskrz dekadentní, bylo možné hluboce znát Hospodina, třebaže nevíme, z jakého zdroje zjevení Noe čerpal.⁸⁸ Hlavní je, že Noe Hospodina znal, že bylo možné jej znát. Ačkoliv je Noeho příběh výjimečný s ohledem na realizovaný Boží soud, nemohou ony tři komponenty Noemova profilu představovat určitý všeobecnější soubor vlastností, které Bůh požaduje a které činí člověka před Bohem, pokud to tak lze říci, přijatelným? Nehraje tento komplet důležitou úlohu v Božím jednání

⁸⁶ G. von Rad poznamenává, že „spravedlivý“ neznamená absolutní mravní dokonalost, ale kultické vyjádření toho, že Noe našel u Hospodina zalíbení (podobně jako oběť, která je Bohu milá); srov. RAD, G. von. *Das Alte Testament Deutsch. Teilband 2/4. Der erste Buch Mose. Genesis*. 6. Auflage. Göttingen : Vandenhoeck&Ruprecht, 1961, s. 104.

⁸⁷ DANIÉLOU, J. *Holy Pagans of the Old Testament*. London : Longmans, Green and Co, 1957, s. 71-72.

⁸⁸ Daniélou konstatuje, že zdrojem zjevení daného Noemovi bylo „cosmic revelation“ čili zjevení, které se nachází v přírodě. (Danielou odmítá pojem přirozené náboženství, „natural religion“ jako matoucí.) Zároveň toto zjevení v přírodě odlišuje od pozitivního zjevení Boha Abrahamovi, které bylo pro Noeho neznámé; srov. DANIÉLOU, J. *Tamtéž*, s. 2-4, 17-18.

s pohany? Domnívám se, že postava Noeho nám odpovídá na otázku našeho tématu: Jestliže je možnost spásy nekřesťanů, pak na základě čeho? Teď nejde o to, že se všechna tři nebo čtyři hodnocení Noeho charakteru překrývají, ale o to, že vyjadřují dokonalost před lidmi a přijatelnost před Bohem, vyplývající z věrnosti Bohu a blízkého vztahu k němu. Vystihují tedy určitá kritéria a představují určitý hodnotový obsah.

Malkisedek. Postava v mnohém symbolická: jménem („král spravedlnosti“; viz Žd 7,2 – zde forma „Melchisedech“) i vystupováním. Malkisedek reprezentuje Boha nejvyššího, což je ekvivalentem Hospodina.⁸⁹ Je těžko porovnat, jak (a zda) se lišilo náboženské poznání Malkisedekovo a Abramovo, předpokládáme-li totožnost Hospodina s „Bohem nejvyšším“, jak ji předpokládal Abram, jenž z vděčnosti za vítězství přinesl Malkisedekovi oběť (Gn 14,22-23). Uznání Boha Malkisedekova Abramem je však zjevné. Pro naše téma je důležitou otázkou, zda byl Malkisedek vůbec pohan.⁹⁰ Kdyby nebyl, nezapadal by do konceptu „svatých pohanů“.

Malkisedek byl pohanem v tom smyslu, že nepatřil k Božímu lidu jako Abra(ha)m, k lidu vymezenému smlouvou, příkázáními, znamením obřizky apod. Nebyl proto ani ustanoveným knězem této (abrahamovské) pospolitosti. Malkisedekovi je přesto přičítána velká vážnost (Ž 110,4; Žd 7, 1-8), dokonce převyšuje řádně ustanovené lévijské kněze. Z hlediska monoteismu pohanem není. Otázkou je, jak velká skupina lidí se k němu vázala, byl-li knězem – anebo zda jeho služba měla spíše soukromý ráz. Víra a tím více kněžství je vždy i otázkou komunity a (propracovanosti) oficiálních forem.⁹¹ Každopádně se dá předpokládat, že v rámci přepestrého polyteismu existovalo i monoteistické povědomí.⁹²

Na Malkisedekově příkladu vidíme, že Bůh se dával dostatečně poznat i před „oficiálním a velkoplošným“ zjevením Izraelcům. Dával se poznat jakoby „pod jiným jménem“ a v rámci jiné „zkušenosti“ než byla Abramova. Je-li Malkisedek knězem, nabírá zjevení, jehož se mu dostalo, jistou institucionální podobu.

⁸⁹ *Starý zákon. Překlad s výkladem. První kniha Mojžišova. Genesis.* Praha : Kalich, 1968, s. 101.

⁹⁰ Diskuse k této otázce: NASH, R. *Is Jesus the Only Savior?* Grand Rapids : Zondervan Publishing House, 1994, s. 128; PINNOCK, C. *A Wideness in God's Mercy*, s. 94; LITTLE Ch. *The Revelation of God Among the Unevangelized*, s. 73-74.

⁹¹ Little připouští, že kolem Malkisedeka byla soustředěna skupina vyznavačů jediného Boha. Srov. LITTLE, Ch. *The Revelation of God Among the Unevangelized*, s. 74.

⁹² Toto potvrzuje CORDUAN, W. *The Tapestry of Faiths*, s. 162. Konstatuje, že i v době Malkisedeka existoval stále „zbytkový monoteismus“. Autor vychází ze Schmidovy teorie o původním monoteismu (*tamtéž*, 37-44, 47-54).

Mohli bychom se zastavit u dalších postav: Ábela, Jetra, Enocha, Jóba, Námána atp. Jelikož případů pohanů-světců známe ze Starého zákona více, připusťme, že podobná zjevení Boha nebyla ojedinělá a že v Bibli nejsou popsána zdaleka všechna.

2.1.6 Významná témata Starého zákona vztahující se k myšlence spásy pohanů

Instituce Božích smluv

Kromě konkrétních výpovědí hovořících o spáse či zatracení/potrestání pohanů bychom také mohli poukázat na některé širší biblicko-teologické souvislosti, které jsou z hlediska naší problematiky významné.

Stěžejním prvkem je v tomto směru instituce smluv, které Bůh s lidmi uzavřel na důkaz svého stálého zájmu o ně a jejich spásu. Smlouvy jsou čtyři: smlouva s Adamem, s Noem po potopě, třetí s Mojžíšem, spočívající v ustanovení zákona, čtvrtá, zpečetěná Kristovým dílem vykoupení, je smlouvou zakotvující zaslíbení daru věčného života.⁹³

V rámci každé smlouvy se Hospodin zavazuje, že bude provázet lidstvo svým požehnáním, svou ochranou. Kontext každé ze smluv je odlišný, co se týče dějinných událostí, konkrétních adresátů i jejího specifického obsahu. Již smlouva s Adamem má globální rozměr, Bůh se hlásí k celému svému stvoření, kterému je dáno žít v obecnství s Bohem. Bůh se svého stvoření nezříká ani po pádu člověka, naopak oznamuje šanci na spásu v budoucnu (Gn 3, 15). Boží jednání s Noem nese jasně charakter smlouvy, kde Hospodin zaslubuje, že již nepřivodí stvoření žádnou globální pohromu, ale bude je udržovat a žehnat mu, čímž se k němu zásadním způsobem přiznává (Gn 9, 9-17). Nejde jen o manifestaci Božího působení prostřednictvím přírodních zákonů, ale o osobní angažovanost Hospodina ve vztahu k jeho stvoření, která má spásný charakter a je projevem jeho milosti.⁹⁴ Svým obsahem se tato smlouva vztahuje na všechny národy. O smlouvě s Abrahamem jsme již hovořili. O smlouvě s Mojžíšem poreferujeme v oddíle o smyslu vyvolení Izraele.

⁹³ Učení o smlouvách rozvádí mj. Ireneus. Jeho pojetí přibližuje DUPUIS, J. *Chrześcijaństwo i religie*. Kraków : Wydawnictwo WAM, 2003, s. 155-156; – JACQUES DUPUIS (1923-2004), belgický jezuita, misionář působící dlouhá léta v Indii, později profesor teologie náboženství na Gregoriánské univerzitě v Římě. O Ireneově chápání spásy viz PRZYBYLSKI, B. *Ekonomia Boża według św. Ireneusza* In PRZYBYLSKI, B. (ed.). *Drogi zbawienia. Od Biblii do soboru*. Poznań-Warszawa-Lublin : Księgarnia św. Wojciecha, 1970, s. 287-306.

⁹⁴ DUPUIS, J. *Chrześcijaństwo i religie*, s. 156.

Obecně platí: smlouva bývá uzavřena mezi Hospodínem a určitým jedincem, ale skrze něj má vždycky, ve svých důsledcích, dopad na větší pospolitosti, na národ Izraele i na celé lidstvo. Všechny smlouvy vystihují Boží jednoznačný spásný záměr s člověkem, s lidstvem, tedy i s pohany. Existence těchto smluv vedla v dějinách teologie k rozličným interpretacím.

Boží smlouvy ve federální teologii

Významné místo má v dějinách reformované teologie tzv. „federální teologie“ (v anglické jazykové oblasti „covenant theology“). Klíčovým je zde pojem Božích smluv daných Bohem člověku a vyznačujících základní dělení Božího spásného působení ve světě a v dějinách. Tento termín patří ke stěžejním principům (reformované) teologie, který se uplatňuje v pohledu na Písmo (porovnání Starého a Nového zákona), svátosti (např. porovnání obřizky a křtu; oprávněnost křtu nemluvnat) atd. Přínos federální teologie spočívá v tom, že zobrazuje Boha nikoliv statického, nikoliv Boha ontologie, ale Boha jednajícího, který se milostivě sklání k lidstvu. Přibližuje člověku Boží lásku. Spojuje Boží zjevení a dějiny. V tomto pojmu je přítomno napětí, jelikož vedle sebe staví Boží neměnnost a historické aspekty zjevení a dále skutky („smlouvu skutků“) a milost („smlouvu milosti“). Na rozvíjení federální teologie se podíleli mj. H. Zwingli, H. Bullinger, C. Olevian, C. Ursinus a mnozí další. Prorazila si cestu do Heidelberského katechismu (54,74) a Westminsterského vyznání (7). Bohoslovci se k ní vracejí i v současnosti. Vyvolává spoustu různých, i protichůdných, teologických konstrukcí.⁹⁵

Reprezentativním způsobem ji ve svém díle *Summa doctrinae de foedere et testamento Dei* (1648) rozvinul JOHANNES COCCEIUS (1603-1669), německý teolog působící v Holandsku. Celé Boží spásné jednání interpretuje jako antitezi smlouvy skutků a smlouvy milosti s tím, že ustavením smlouvy milosti došlo ke (z)rušení smlouvy skutků. Rozlišuje *foedus naturae* (*foedus operum*) a *foedus supernaturale*. Jejich symboly nacházíme v zahradě Eden v podobě stromu poznání dobrého a zlého a stromu života. V celých dějinách jde o postupné směřování od smlouvy skutků k naplňování smlouvy milosti. Tento dějinně spásný proces se realizuje v pěti etapách, kdy dochází k odbourávání a rušení (*abrogatio*) předchozích struktur spjatých se smlouvou skutků. 1. Adamův hřích nastartoval spásně dějinný vývoj a tím sérii *abrogatio* (§ 58-70) 2. Rozhodnutí imanentní Trojice o smlouvě milosti (§ 71-87) 3. Oznámení smlouvy milosti

⁹⁵ Tyto lze rozdělit do dvou typů. Jeden je historizující, zdůrazňuje význam Božího působení v dějinách, na úkor akcentace věčné platnosti Božího zjevení, druhý má své těžiště v učení o Bohu, v Boží transcendentci; srov. ASSELT, W.J. *The Federal Theology of Johannes Cocceius (1603-1699)*. Leiden, Boston, Koln : BRILL, 2001 , s. 2-3, 12-13.

v tzv. Prótoevangeliu, díky níž Bůh přehlížel lidské hříchy, a to až do příchodu Ježíše Krista (§ 275-324) 4. Věřící se zřiká tohoto hříšného světa, zápasí s „tělem“, označujícím sobecké žádosti jeho fyzické existence i myslí stavějící se proti vůli Ducha svatého, a usiluje o posvěcený život (§ 538-608) 5. Vzkříšení těla k životu věčnému (§ 609-650).⁹⁶

Učení o Božích smlouvách s člověkem vystihuje podstatu vztahu Boha k člověku, Boha, který se jejich prostřednictvím člověku zásadním způsobem zavázal. Smlouva skutků se v životě člověka projevuje skrze hlas jeho svědomí. V něm si člověk uvědomuje rozdíl mezi dobrem a zlem, uvědomuje si, že je povolán k poslušnosti zákonu Božímu a k obecenství s Bohem, které je pro něj tím nejvyšším dobrem. Toto obecenství však člověk ztrácí již jediným spáchaným hříchem.

Bůh se však nad člověkem ve své lásce smilovává. Adamovo selhání pojímá jako příležitost k novému, kvalitativně vyššímu zjevení své přirozenosti, a to skrze věčnou smlouvu milosti. Ta je tvořena Božím odvěkým rozhodnutím obdařit padlé lidské pokolení věčným životem, pokud v lítosti a důvěře přijme Boží milost; věčným slibem Syna ručit svou obětí za odpuštění hříchů, které Bůh lidstvu nabízí; za třetí intratrinitární úmluvou mezi Otcem a Synem, kdy Syn oslavuje Otce tím, že přináší zadostiučinění za vyvolené a obnovuje jejich poslušnost Bohu.⁹⁷

Novou smlouvu milosti Bůh koncipoval tak, že člověk ji nemůže narušit svou neposlušností, jak tomu bylo u smlouvy skutků. Rozlišuje se mezi podstatou smlouvy, tedy požehnáním, které s sebou přináší, a spravováním této smlouvy ve viditelné církvi skrze kázání evangelia, díky čemuž jsou vyvolení voláni k poznání víry a životu věčnému.⁹⁸

Učení o Božích smlouvách spojuje organickým způsobem smlouvu zákona a smlouvu milosti: smlouva milosti zahrnuje i smlouvu skutků, zatímco smlouva zákona je otevřena vůči smlouvě skutků.⁹⁹ Smlouva skutků, i přes ustanovení smlouvy milosti, nepřestává uplatňovat svůj vliv, a to až do posledního *abrogatio*. Určitou naději na spásu pro nekřesťany vidíme ve třetím *abrogatio*. Přehlížení hříchu se rovná odpuštění hříchu¹⁰⁰ a je platné až do zjevení Ježíše Krista. Příchodem Ježíše Krista totiž nastala

⁹⁶Cocceius je nechápe jen individualisticky, ale také z hlediska dějin spásy. Hovoří proto o dvojím druhu duchovního zmrtvýchvstání: o přijetí evangelia pohany v době po Kristově nanebevstoupení a o vyvedení světa z bludu, které spočívá zejména v přijetí evangelia Ž/židy a přemožení Antikrista (§ 626).

⁹⁷ HEPPE, H., BIZER, E. *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*. Neukirche : Neukirchener Verlag, 1958, s. 295-297.

⁹⁸ HEPPE, H., BIZER, E. *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, s. 298.

⁹⁹ JACOB, P. Bund IV. Föderaltheologie, dogmengeschichtlich In *RGG*³. Band I, s. 1520.

¹⁰⁰ COCCEIUS, J. *Summa doctrinae de foedere et testamento Dei*, § 326.

žádná zásadní změna Boží přirozenosti, nýbrž došlo jen k viditelnému uskutečnění toho, co se v srdci Boha nacházelo dávno předtím.¹⁰¹ Jestliže je smlouva zakotvena v Boží přirozenosti, znamená to, že Bůh je od počátku spásně zaměřen na lidstvo a toto spásné konání je jeho primárním a základním záměrem. Navíc ukotvení spásného záměru a dění v pojmu smlouvy dotvrzuje jeho závaznost a jistotu.

Objevují se i negativní hodnocení, podle kterých federální teologie vedla k velké diastázi mezi smlouvou skutků a smlouvou milosti, mezi přirozeností a milostí.¹⁰² Z toho titulu je spása pohanů neznajících evangelium nereálná, jelikož každý svými hříchy porušuje smlouvu skutků. Záleží ovšem na konkrétní interpretaci vztahu obou smluv.

Novodobá diskuse o Boží smlouvách z hlediska spásy nekřesťanů

Pokud jde o (novodobou) diskusi o spásě nekřesťanů, jezuita J. Dupuis nahlíží na Boží smlouvy v kontextu jednoty Božího plánu s lidstvem, v kontextu dějin spásy, a staví se k možnosti spásy pohanů kladně. Příchodem Krista nedošlo ke zrušení dřívějších smluv, ale k jejich potvrzení.¹⁰³ Podobně evangelikál C. Pinnock upozorňuje na univerzalistické zaměření prvních kapitol knihy Genesis.¹⁰⁴ Naproti tomu R. Richard si všímá více jednotlivostí, které událostně spadají do ekonomie jednotlivých smluv, a oponuje tím, že doba před Noem není jen dobou Božího slitování, ale především upomíná na lidský hřích, lidskou odpovědnost za něj a následný Boží soud nad celým stvořením realizovaný ve formě potopy. Ani doba Noemovy smlouvy nebyla prosta Božích soudů, vzpomeňme prokletí Kananejců, Chamova rodu (Gn 9,25) nebo zmatení jazyků při stavbě babylónské věže.¹⁰⁵ Přitom je třeba konstatovat, že soud a spása nejsou v rovnováze, ale v drtivě většině lidí svým jednáním přivolávají Boží soud.¹⁰⁶

¹⁰¹ JACOB, P. Bund IV. Föderaltheologie, dogmengeschichtlich In *RGG*³. Band I, s. 1520.

¹⁰² HERON, A. Bund In *EKL*. Band I, s. 571-572.

¹⁰³ DUPUIS, J. *Chrześcijaństwo i religie*, s. 145-146.

¹⁰⁴ *A Wideness in God's Mercy*, s. 21.

¹⁰⁵ RICHARD, R. *The Population of Heaven*. Chicago : Moody Press, 1994, s. 31, 33, 35. – RAMESH RICHARD (1953) je profesorem pastorační péče, světové misie a mezikulturních studií na Dallas Theological Seminary v texaském Dallasu. Vede naddenominační evangelikální sdružení Ramesh Richard Evangelism and Church Health (www.rreach.com).

¹⁰⁶ *Tamtéž*, s. 35.

Vyvolení

Vyvolení obecně

Předpokladem spásy je vyvolení: Bůh si někoho vyvolil k tomu, aby mohl požívat jeho přízně. Vyvolení není znakem Boží libovůle, ale Hospodinovy svrchovanosti nad jeho stvořením. Je také znakem toho, že spása (časná či věčná) a požehnání, které je s ní spjato, je darem Božím.

Ve Starém zákoně si Hospodin vyvoluje lidi k různým úkolům, k naplňování svých záměrů, které byly častokrát spojeny s určitým typem spásy. V těchto svých rozhodnutích není (v podstatě) ničím vázán. Může vyvolit i pohany, osoby, které nepatřily (anebo ani nemohly patřit) k vyvolenému národu. O tom svědčí naše diskuse o skupině „pohanských světců“.

Širší teologický pohled na vyvolení Izraele

Myšlenka vyvolení jednoho národa není samozřejmá a není všeobecně vítaná. L. Newbigin konstatuje, že z hlediska kvalit mnoha náboženství, z nichž některá jsou starší než judaismus, se nauka o vyvolení Izraele může jevit absurdní, ignorantská, ba urážlivá. Proč by si měl všemohoucí Bůh vybrat ze všech národů nepatrný kmen, který by se stal objektem jeho zvláštní pozornosti? Proč by Bůh po celá staletí ukrýval světlo pravdy a nechal mnohé velké národy čekat tisíce let, než se dovědí tajemství věčné spásy od potomků západoevropských kmenů, které byly tvořeny divokými barbary v době, kdy jiné kultury, např. kultura Indie, byly již dávno rozvinuté?¹⁰⁷ Vyvolení nastoluje otázku nevyvolených. Proto je na místě připomenout a více přiblížit charakter vyvolení Izraele. Je jednostranně exklusivistické?

Vyvolení Izraele patří k základním a počátečním pravdám Starého zákona, je zakotveno již ve vyvolení Abrahama. Na první pohled se může jevit jako nespravedlnost vůči všem ostatním národům – jakoby spása a vůbec Boží přízeň byla privilegiem jediného. Izrael přitom nad jinými národy v ničem nevynikal, dokonce byl početně menší a bezvýznamný v porovnání s ostatními. Naproti tomu jiné národy starověkého Blízkého východu žily ve vědomí vyvolenosti s ohledem na velikost svého území a potenciál své mocenské expanze. Vyvolení Izraele není reakcí na jeho „kvality“, ale projevem Božího milosrdenství. Hospodin zahrnuje Izrael nebyvalým a dlouhodobým

¹⁰⁷ NEWBIGIN, L. *The Gospel in a Pluralist Society*, s. 80.

zájmem. Neznamená to však, že Bůh o jiné národy nepečuje. Bůh i je doprovází svým požehnáním.

Ve Starém zákoně sledujeme určitý vývoj teologie vyvolení. Kniha Deuteronomium zdůrazňuje vyvolení Izraele a odmítnutí pohanských národů. Proroci pak kritizovali falešné sebevědomí Izraelců plynoucí z jejich vyvolení. Zároveň u nich nacházíme rozšíření dosahu Božího vyvolení. Deuteroizajáš vidí návrat Izraelců v celosvětových konturách. Pro ty, kdo se o jeho návratu dovědí, to bude svědectvím o Hospodinově slávě a možností dojít spásy (Iz 49,6; 40,3-8).¹⁰⁸

Je třeba vidět širší kontext vyvolení Izraele. Již v knize Genesis čteme, že v Abrahamovi mají dojít požehnání všechny národy (Gn 12,3). Izrael byl vyvolen proto, aby jeho lid vydával pohanům svědectví o Hospodinových skutcích kvůli jejich spáse (1Pa 16,23-24). Upřednostnění jednoho národa mělo být nástrojem záchrany mnohých anebo všech národů.¹⁰⁹ Podotkněme, že se nyní nejedná o spásu těch, kteří o Hospodinu nevědí a „věří si po svém“, ale těch, k nimž se zvěst o něm dostane. Národy mají uznat Hospodinův primát. To je podmínka spásy pohanů ve vztahu k vyvolení Izraele.¹¹⁰

Vyvolení, které Hospodin ve Starém zákoně uplatňuje, má vícero aspektů, fází a důrazů, má svou dynamiku. Přitom je těžko jednotlivé komponenty a aspekty od sebe oddělit. „Fáze“ se pojí s načasováním jednotlivých aspektů vyvolení. V Abrahamovi jsou vyvoleny všechny národy. V období osídlování země Kananejské Izraelci je univerzalistický moment vyvolení potlačen. V době působení proroků, v době návratu Izraelců z Babylónu je znovu vysunut do popředí.

Hovoříme-li o „aspektech“ vyvolení, jsou v podstatě dva: vyvolení Izraele a vyvolení pohanských národů. Tyto dva aspekty se různým způsobem doplňují.

K charakteristice vyvolení patří rovněž skutečnost, že s praotci Izraelce a posléze s lidem Izraele Bůh uzavírá smlouvu a mnohokrát se k němu přiznává. S pohany Bůh smlouvu neuzavřel, nepřislubuje jim svou věrnost, nicméně to neznamená Hospodinův nezájem. U pohanů nejsou některé věci ohledně spásy a vyvolení vysloveny tak explicitně jako u Izraelců.

¹⁰⁸ O vývoji přístupu starozákonních autorů k vyvolení Izraele viz SENIOR, D.; STUHLMUELLER, C. *Biblické základy misie*, s. 88-112.

¹⁰⁹ PANNENBERG, W. *ST III*, s. 533-534.

¹¹⁰ V diskusi o vyvolení se s C. Pinnockem vyrovnává R. Richard. Zdá se mu, že Pinnock odděluje v konceptu vyvolení myšlenku spásy jednotlivců (Noe, Abram) od spásy korporativní. Dále poukazuje, že ačkoliv se vyvolení má týkat národů, všechny příklady o spáse pohanů ve Starém zákoně se týkají jednotlivců. Richard usiluje o vyváženost přístupu k vyvolení. Misijní důraz nemůže být překryt důrazem soteriologickým. Srov. RICHARD, R. *Population of Heaven*, s. 37-38; PINNOCK, C. *A Wideness in God's Mercy*, s. 20-27.

Vyvolení není ve Starém zákoně zachyceno nějakým zjednodušeným schématem, podle něhož je vyvoleným Izrael a ostatní národy „mají smůlu“. Bůh realizuje své dílo vyvolení postupně, i v závislosti na tom, jaký postoj vůči němu a jeho zákonům Izraelci anebo pohané zaujmají. Boží vyvolení není statické a člověk jím nemůže manipulovat. Ani Bůh nemá smlouvu, kterou se svým vyvoleným lidem uzavřel, svázané ruce, jelikož ta je opatřena podmínkou poslušnosti Božího lidu. Každopádně v Božím vyvolení mají místo i pohané. Protože však jde o Boží dílo, ne lidské, protože Písmo nám neodhaluje všechny pravdy a všechny podrobnosti o vyvolení, a protože je to téma eschatologické, musíme také v tomto bodě konstatovat, že vyvolení zůstává v mnoha ohledu tajemstvím, jež bude v plnosti vyjeveno na konci věků. Důležité je vědět, že primárně se ve vyvolení zračí Boží láska k člověku, k celému lidstvu, které je Božím stvořením. Vyvolení má být v první řadě nástrojem spásy, nikoliv záhuby.

2.1.7 Shrnutí

Starý zákon neobsahuje pouze výroky, které pohany „na celé čáře“ odsuzují. V případě takovýchto výpovědí musíme přihlídnout k jejich kontextu. Často jsou důsledkem nespravedlivého jednání dané skupiny pohanů vůči Izraeli. Odpor proti pohanům zaznívá tehdy, když se Izrael vůči nim vymezuje a nechce podlehnout jejich kulturnímu a náboženskému vlivu. Pokud jde o pohany jako celek či jednotlivé národy, nacházíme ve Starém zákoně k této problematice celkově kladný přístup Hospodinův, který se projevuje snahou získat je prostřednictvím misijní činnosti Izraele. Druhou formou Hospodinovy vstřícnosti vůči pohanům je skutečnost, že se v eschatologické době připojí k Hospodinovu lidu. Je to znak Boží vlády, která zahrnuje celý svět, všechny národy. Tato budoucí spása bude zároveň znamenat, že pohané poznají Hospodina a uvěří v něj.

2.2 SPÁSA NEKŘESŤANŮ V NOVÉM ZÁKONĚ

Po představení skupin pohanů, kteří figurují v Novém zákoně, se zaměříme na analýzu několika reprezentativních novozákonních textů, které se nějakým způsobem vyjadřují k našemu tématu. Půjde o typy textů, jež se znovu a znovu opakují v literatuře věnované spásě nekřesťanů a podobným námětům. Krátká pojednání o různých přístupech k některým z textů trochu předjímají pozdější rozpravu o exkluzivismu, inkluzivismu a pluralismu, jejíž součástí je také podobný „exegetický rozstřel“. V této kapitole se nebudeme zabývat verši, které používají pro svou argumentaci exkluzivisté, necháme

je zaznít v kapitole věnované této odpovědi na otázku spásy nekřesťanů. Na závěr se také zamyslíme nad oprávněností aplikace učení o spasení z milosti na problematiku spasení nekřesťanů.

2.2.1 Krátké uvedení do problematiky

Ve srovnání se Starým zákonem vznikl Nový zákon v rozpětí kratšího časového období a zachycuje mnohem kratší dějinný úsek: všímá si pouze dění okolo Ježíše Krista a rané církve. Nový zákon je zaměřen více výkladově než Starý zákon. Zmiňme například pasáže o ospravedlnění a o spáse v listě Římanům, o lásce v 1K 13 nebo o vzkříšení v 1K 15. Pokud hovoří Nový zákon o spáse nekřesťanů, zachycuje více aspektů tohoto problému než Starý zákon.

V Novém zákoně je určující postavou – i ve vztahu ke spáse nekřesťanů – Ježíš Kristus. Zároveň zde přichází na scénu společenství církve jako vyvoleného lidu Božího, které z hlediska soteriologie i sociologie představuje vymezující faktor vůči celku pohanů.

V Novém zákoně již nestojí (tolik) v centru pozornosti Izrael jako základní **hermeneuticky určující** společenství. Tím je teď církev, kde národnostní element není konstitutivní. Základ církve je širší. Spočívá ve zkušenosti víry v Ježíše Krista dané v přijetí spásy a (v jistotě) věčného života. Jeho dílo a přijetí tohoto díla není (bezprostředně a nevyhnutně) podmíněno formálními národnostně ritualistickými prvky, jejichž konkrétní charakter by mohl činit přijetí spásy v Kristu problematickým pro osoby pocházející z kultur, které jsou od židovské kultury (velmi) odlišné. A proto pokud jde např. o počet „technických“ požadavků, na základě jejichž splnění se člověk může stát křesťanem, má spása v Kristu univerzálnější ráz než náboženství Staré smlouvy. Z toho důvodu je církev ve své podstatě společenstvím univerzalistickým, kosmopolitním, nadnárodním, čemuž neprotiřečí skutečnost, že církev ve svých lokálních podobách vždy vykazovala a vykazuje konkrétní národnostní zastoupení. Na druhé straně i ve sborech, o nichž čteme v Novém zákoně, se setkávali věřící rozličného původu: Židé, Řekové, Římané apod.

2.2.2 Typy pohanů v Novém zákoně: Řekové a Římané

Jako příklad představitelů pohanství, s nimiž měli křesťané do činění, přicházejí v úvahu Řekové a Římané. Jiné skupiny pohanů v Novém zákoně výrazně nevystupují.

Řeky míníme všechny ty, kdo se ztotožňovali s řeckou kulturou a náboženstvím. Řekové měli svůj panteón. Římané měli své bohy, mnohé z nich ztotožnili s řeckými. Římané také zaváděli kult císařů. Křesťané byli v uctívání Hospodina a Ježíše Krista exkluzivističtí. Římské i řecké náboženství bylo pro ně nepřijatelné. Řekové a Římané se svými náboženskými tradicemi však nevystupují v Novém zákoně tak výrazně jako dříve zmíněné pohanské národy ve Starém zákoně. V Novém zákoně nacházíme rovněž polemické narážky na určité proudy náboženské filozofie (1K 1,18-23; Ko 2,8). Šlo o kombinaci tajného učení, některých obřadů a pravidel, např. židovských, a křesťanství. „Čistokrevní“ filozofové se nepostavili vůči křesťanské zvěsti vstřícně, ale jde pouze o jednu zmínku (Sk 17,32). Nový zákon neprezentuje klasickou filozofii jako odpůrkyni cesty Kristovy.

Křesťané ze strany obou zmíněných skupin pohanů zakoušeli pronásledování nebo útoky. Vzpomeňme na fanatismus ctitelů Diany v Efezu (Sk 19, 23-40). Vládnoucí Římané mohli proti křesťanům použít represivních prostředků. Římané a Řekové představovali pro křesťany existenční nebezpečí. Z hlediska duchovního pro ně nebyli hrozbou paušálně, ale jen tehdy, pokud zastávali některé z učení, které bylo možno spojit s křesťanskou naukou: manicheismus, gnosticismus, mystéria.

Které základní novozákonní teologické veličiny se týkají pohanů a určitým způsobem stojí v pozadí či přicházejí ke slovu při probírání pasáže o jejich spáse? Pohané podléhají moci hříchu a potřebují záchranu. To platí o všech lidech bez rozdílu. Pohané navíc žijí obestřeni učením svého náboženství, které **zastírá** pravdu o jediném Bohu a Spasiteli Ježíši Kristu. Mnozí pohané se ani o Kristu nedověděli. Mezi pohanstvím a křesťanstvím existuje velký rozdíl, který lze vystihnout jako vysvobození z moci tmy a přechod, přenesení do království Syna Božího (Sk 26,17-18; Ko 1,13). Pohané potřebují Ježíše Krista, jeho oběť je určena i pro jejich vykoupení. Hrozí jim věčná záhuba. Ale Bůh chce, aby všichni lidé došli spásy (1Tm 2,4).

2.2.3 Rozbor některých biblických textů

Texty týkající se velkých celků

Sk 17, 23-31

Jde o jeden z nejdiskutovanějších textů na téma spásy nekřesťanů. Je vidět, že Pavel Skutků apoštolských mluvil zcela jinak k pohanským posluchačům, než ke křesťanům. Na adresu svých posluchačů a jejich předků žijících před Kristem nechrlí apriori

slova odsouzení. Kázání dále navazuje na náboženskou praxi pohanů a na slova řeckých filozofů, která jsou legitimní i z hlediska křesťanství. Třetím kladným faktem je vůbec blízkost Boha, který se chce nechat nalézt. Za čtvrté: nejzajímavější je tvrzení, že Bůh prominul lidem dobu jejich nevědomosti, falešných představ o Bohu, jehož ztotožňovali s předměty vyrobenými lidskýma rukama. Bůh tento modloslužebný přístup pohanů přehlížel, nevnímal si ho (υπεριδών, v. 30), přinejmenším v minulosti.¹¹¹ Nyní, s příchodem Ježíše Krista a zvěstováním o jeho osobě a díle, tentýž Bůh požaduje, aby všichni lidé činili ze své nevědomosti pokání. Blíží se soud, jemuž se nikdo nevyhne. Nyní se však nemyslí na ty, kdo v této nové éře nebudou moci slyšet o Ježíši, ale na ty, kdo se budou moci s evangeliem obeznámit. Jestliže Bůh toleroval nevědomost národů v minulosti a v přítomnosti hovoří o odpovědnosti těch, kdo se o něm budou moci dovědět, můžeme předpokládat, že ti, k nimž se kázání evangelia nedostane, budou soudu ušetřeni, takže budou moci být spaseni?

K exegezi oddílu

Pavlův pobyt v Aténách byl jen krátkým zastavením na jeho cestě do Korintu. Pavel se střetá nikoliv s polyteismem, nýbrž s nejsublimovanější formou pohanského náboženství, kterou zde reprezentují filozofové. Pavlova řeč je nahromaděním stoických motivů a helénistické mystiky, nicméně jasně ústí ve zvěstování spásy v Ježíši Kristu. Filozofové, s nimiž se setkává, zaujímají spíše nadřazený postoj, v Pavlovi vidí propagátora nějakého nového orientálního kultu.

(23 v.) Pavla neupoutala četnost soch různých božstev v Aténách, ale dedikace jedné z nich „neznámému Bohu“. Takovýto nápis se v řecké metropoli mohl nacházet. Lidé nechtěli vynechat ve vzdávání úcty žádné božstvo, aby je tímto zanedbáním nepopudili k hněvu.¹¹² Lukáš hodnotí tento krok jako nedostatek polyteistického náboženství. Onen neznámý bůh však zůstává nepoznán. Tento stav je narušen příchodem Božího posla, apoštola Pavla.

¹¹¹ Podobnou myšlenku nacházíme ve Skutcích 14,16: „Tento Bůh sice v minulosti nechával pohanské národy žít, jak chtěly...“. Mohli bychom také odkázat na Ř 3,25, ale exegeti se neshodují, zda text zahrnuje i pohany, anebo jen lid Izraele – tak např. LENSKI, R.C.H. *The Interpretation of the St. Paul's Epistle to the Romans*. Hendrickson Publishers, 2001², s. 261. – RICHARD CHARLES HENRY LENSKI (1864-1936) byl významným americkým luterským biblistou a dogmatikem, tvůrcem impozantní novozákonní komentářové řady (12 svazků). Jako profesor působil na Lutheran Seminary v Columbus (Ohio), dnes Trinity Lutheran Seminary.

¹¹² ROLOFF, J. *Das Neue Testament Deutsch. Teilband 5. Die Apostelgeschichte*. Berlin : Evangelische Verlagsanstalt, 1988, s. 259.

(24- 26 v.) Lukáš navazuje na filozofický monoteismus stoiků, který konverguje se starozákonním učením. Hlásá svrchovaného Boha Stvořitele, který udržuje život a „chod“ celého světa a kterého nelze „zkomprimovat“ do systému polyteistického kultu. Bůh tomuto světu propůjčil řád, který definuje život lidského pokolení.

(27 v.) Veškerý pořádek, který Bůh ustavil, neplní pouze onen prvoplánový účel, aby svět zdárně fungoval, ale aby vedl člověka ke hledání Boha. Pojem „hledání Boha“ je známý ve filozofické tradici ve smyslu základního tázání po existenci světa a Boha, který nad ním panuje. Neznamená to však, že jde o realizovaný počín, nýbrž pouze o hypotetickou možnost, což naznačují optativy *ψηλαφήσειαν, ευροτεν*. Bůh je ovšem člověku blízko, což odpovídá jak stoicismu tak učení Starého zákona (Gn 4,7; Ž 139,45).

(28 v.) Lukáš Boží blízkost vykládá ve třech panteisticky znějících formulích, cituje stoicismem ovlivněného básníka a astronoma Aráta (310-245 př.n.l.) ze Soloi. Jeho výrok interpretuje jako blízkost Boží člověku z hlediska Boží přítomnosti v díle stvoření, nikoliv panteisticky.

(29-30 v.) Byl-li člověk stvořen Bohem, od něhož obdržel dar života, nemůže trvat na uctívání neživých model. Nicméně všechny jeho možnosti poznání a hledání Boha jsou nedostačující a je třeba je v posledu klasifikovat jako „nevědomost“ (*αγνοία*). Lukáš se vyhýbá pojmu hřích, ale tím, že nevědomost staví do korelace s pokáním, dává najevo, že nevědomost není pouze intelektuálním deficitem, ale nesprávným jednáním a zaměřením samotné existence člověka, který je vinen tím, že se vzdálil Božímu obecnství.¹¹³ Nová dějinně spásná epocha nastává se zmrtvýchvstáním Krista. Před ní Bůh nevědomost pohanů přehlížel bez potrestání. Nyní však nastává nová etapa. Bůh, který je Stvořitelem všech, volá všechny k pokání a k víře ve zvěst evangelia.

(31 v.) Součástí dějin Božích záměrů je soud, který Bůh vykoná nad celým světem. Signálem tohoto soudu je Kristovo vzkříšení, které je také dílem Božím. Vzkříšení Krista je důkazem (*πίστις*) začátku Božího eschatologického působení.

Diskusní příspěvky k tomuto úseku jsou nepřeborné. Je patrně nemožné, aby se v nich neodráželo předporozumění jejich autorů čili zda v otázce spásy nekřesťanů zastávají exkluzivismus, inkuzivismus nebo pluralismus.¹¹⁴ To se týká i jiných biblických pasáží. Ch. Little vychází z Pavlova znepokojení nad modloslužbou Atéňanů (v. 16). Odtud je pochopitelné vyložit

¹¹³ Srov. ROLOFF, J. *Die Apostelgeschichte*, 265.

¹¹⁴ Zvláště patrné je to v dílech sestavených jako porovnání zmíněných tří směrů, např. SANDERS, J. (ed.). *What About Those Who Have Never Heard?*

Pavlův komentář ve verši 23 („Koho takto uctíváte, a ještě neznáte, toho vám zvěstuji.“) tak, že Řekové nemohli uctívat Boha náležitým způsobem právě proto, že jej neznali. Boží „přehlížení“ dřívější nevědomosti pohanů neinterpretuje ve smyslu odpuštění jejich hříchů, ale jako jednu etapu v Božím plánu spásy, za kterou následuje etapa nová, kdy zaznívá evangelium a s ním volání k pokání. Zmínka o oltáři „neznámému bohu“ je podle Little-a řečnickým prvkem.¹¹⁵ Na větě ve verši 23b staví celý svůj výklad G. Odasso. Zabývá se pouze jí. Má podle něj klíčový význam pro objasnění inkriminovaného oddílu ve Sk 17. Dokládá, že není rétorickou výpovědí (*captatio benevolentiae*), nýbrž předpokladem (*propositio*).¹¹⁶ Pokud je Pavlova formule tvrzením, pak existuje návaznost mezi jeho zvěstí a náboženskou zkušeností jeho posluchačů z řad pohanů¹¹⁷ stejně, jako je u Židů bodem návazání Písmo. Autor hovoří o tom, že pohané zakoušejí evangelium, i když je neznají. Nevědomost znamená, že se jich ještě nedotklo světlo zvěsti o zmrtvýchvstání.¹¹⁸ Škoda, že Odasso nerozvíjí úvahu mezi zakoušením a neznalostí evangelia.

Vlastní stanovisko

Dle mého názoru je pro naše téma v diskutovaném oddílu směrodatné prohlášení o Božím „promíjení“, které chápu v tom smyslu, že Bůh prominul neznalost evangelia těm, kdo se s ním nesečkali (v. 30). To znamená, že existovali lidé, kteří došli nebo mohli dojít spásy bez poznání evangelia. Bůh s nimi nejednal tak, že by je na základě jejich neznalosti evangelia odsoudil k věčnému zatracení. O tom verš 30 nehovoří, a proto zde tento výklad nepřichází v úvahu. Řeč je naopak o promíjení doby, kdy lidé ještě „nemohli pochopit“ pravdu o Bohu. Někteří lidé či některé národy jsou i dnes v situaci, ve fázi, kdy „nemohou pochopit“ evangelium, jelikož se k nim nedostalo. Podobné sdělení o Božím promíjení se objevuje i jinde (Sk 14, 16-17; Ř 3,25). V Ř 3,25 se píše o Boží trpělivosti, která je příčinou toho, že v minulosti Bůh nejednal s hříšníky, kteří nevěděli o Kristu, v intencích věčného odsouzení, nýbrž odpuštění.¹¹⁹ Jestliže má-

¹¹⁵ LITTLE, Ch. *The Revelation of God Among the Unevangelized*, s. 24-28.

¹¹⁶ ODASSO, G. *Biblia i religie*. Kraków : Wydawnictwo WAM, 2005, s. 267-273. – GIOVANNI ODASSO (1938) italský katolický biblista, profesor teologie náboženství na Pontificia Università Urbaniana v Římě.

¹¹⁷ L. Newbiggin ozřejmuje praktickou zkušenost každého misionáře: je třeba počítat s určitou kontinuitou mezi evangeliem a náboženskou mimokřesťanskou zkušeností člověka, kterému slouží, jako s východiskem, bez něhož není další komunikace možná; srov. NEWBIGGIN, L. *The Gospel in a Pluralist Society*, s. 173.

¹¹⁸ ODASSO, G. *Biblia i religie*, s. 275-276.

¹¹⁹ Právě tento verš (Ř 3,25) oznamuje, že Bůh promíjel hříchy před realizací Kristovy smírné oběti. Podle Schmidta zde nejde o Boží trestající spravedlnost, jak zní běžný výklad, ale o spravedlnost, kterou chce Bůh člověku darovat a kterou také v minulosti obdařoval, a to s ohledem na Kristovu zástupnou oběť. SCHMIDT, H.W. *Der Brief des Paulus an die Römer*. Berlin : Evangelische Verlagsanstalt, 1966, s. 70. Lenski taktéž myslí na darovanou spravedlnost ve smyslu ospravedlnění; akt Božího odpuštění v minulosti vztahuje pouze na Židy, na světce starozákonního lidu Izraele; srov. LENSKI, R. *Romans*, s. 260-261.

me několik zmínek o tom, že Bůh v minulosti odpustil neznalost evangelia těm, kdo se o něm nemohli dovědět, je důvodné se domnívat, že bude stejně milostivý k osobám žijícím v současnosti, ke kterým se evangelium nedostalo. V posledu jde o to, že Bůh může ve své milosti odpustit lidem jejich nevědomost, je to věc jeho svrchovanosti.

Ř 2, 14-16

Tato pasáž se přímo týká kritérií Božího soudu nad pohany i míry jejich náboženského poznání. Předpokládá se, že mnozí neznají Hospodinův zákon – Pavel zde porovnává pohany a Ž/židy. Pohané nejsou v principiální nevýhodě, jestliže neznají Z/zákon. Bůh nikomu nestrání (v. 11). Mohou jednat podle Z/zákona, pokud se řídí svým svědomím, což znamená, že Z/zákon existuje též v internalizované podobě. V textu stojí, že ti, kdo plní Z/zákon, budou ospravedlněni. Platí to i o pohanech. Z odstavce vyplývá určitá postačitelnost hlasu svědomí v rámci potřeby správné životní a duchovní orientace.

Podle T. Akvinského funguje plnění zákona u pohanů (v. 14) ve smyslu plnění morálních příkazů, které jim diktuje přirozený rozum, v němž je přítomen Boží obraz. Schopnost rozumu takto jednat ovšem nepochází z vlastních sil lidské přirozenosti, ale ze síly lidské přirozenosti obnovené skrze Boží milost. Kristova milost může vést pohany k plnění morálních příkazů Z/zákona. A jestliže někdo koná dobro sám od sebe, bez nucení, je to nejvyšší znak lidské důstojnosti.¹²⁰

Podle M. Luthera (v. 14) se někteří pohané připravili svým ctnostným a zbožným jednáním na přijetí (dar) milosti, kterou člověk může obdržet jen jako dar. Jejich příkladné počínání tedy nebylo zásluhou, na základě níž by jim byla Boží milost udělena. Ovšem pohané, stejně jako Ž/židé, i přesto nadále potřebují milost a milosrdenství Kristovo. Luther to vyvozuje z Ř 3,9: „Vždyť jsme už dříve dokázali, že všichni, židé i pohané, jsou pod mocí hříchu.“ Ani pohané nesplnili zákon úplně a nenaplnili jej v duchu. Nemají v srdcích zapsán zákon, nýbrž jen „skutek“ zákona, to, co zákon požaduje (*opus legis*). V srdci mají povědomí o tom, co zákon požaduje, ne však milost k jeho uskutečnění.¹²¹

Zůstávají otázky. Jestliže Hospodin promíjí přímou znalost zákona, promíne analogicky také neznalost evangelia? Co znamená, že Hospodin bude soudit podle evangelia (v. 16)?

¹²⁰ THOMAS ACQUINAS. *Super epistolam S. Pauli Apostoli ad Romanos* 215-217.

¹²¹ *Römervorlesung. WA* 56, s. 201-204.

Lenski například odmítá výklad, podle něhož by evangelium bylo normou soudu, díky čemuž by snad někteří pohané mohli být spaseni; normou je Boží spravedlnost.¹²² Sousedství „podle mého evangelia“ rozumí tak, že vše, co Pavel doposud řekl o soudném dni, koresponduje s evangeliem. Na druhé straně Lenski připouští spásu pohanů ve vztahu k roli svědomí: hlas svědomí se totiž netýká jen přítomné chvíle, kdy jej slyšíme, ale také budoucího soudu. Jestliže pohan vnímá zprošťující hlas svědomí, ví, že přijde den, kdy i Bůh bude zprošťovat vin.¹²³ Odasso s ohledem na Ř 13, 9-10 a Jr 31,31-34 dovozuje, že jádrem zákona, který mohou mít pohané ve svém srdci, je láska agapé, a že i oni jsou účastni nové Hospodinovy smlouvy, která byla ustavena v Kristu; jde tedy o důsledek působení Kristova zmrtvýchvstání.¹²⁴ Proto nepřekvapuje, že odmítá interpretovat myšlenku zákona v srdci ve smyslu přirozeného zákona. Pavel se totiž ve své argumentaci neopírá o poznatky řecké filozofie.

Domnívám se, že se Lenski ve svém výkladu 16. verše o odmítání spásy pohanům vzdálil exegezi a „zaběhl“ do dogmatiky. A dále, jestliže výše uvedené sousloví nemá na mysli evangelium jako kritérium soudu, jakým způsobem má s ním soud korespondovat?

Pokud jde o první otázku: ač jsme zmínili, že text porovnává Ž/židy a pohany, z prohlášení, že Bůh nikomu nestrání, vyplývá, že ani neznalost evangelia nemusí být na závadu. Boží nezaujatost spočívá v tom, že trest přijde na všechny, kdo činí zlo a „sláva, čest a pokoj čeká každého, kdo působí dobro.“(v. 10) Základní kritérium zde není kognitivní, nýbrž praktické. Konstatujme, že z veršů 6-10 vyplývá, že spaseni mohou být i lidé, kteří o Kristu nevědí.

Mt 25, 31-46

Tento text se liší od předešlého svým eschatologickým obsahem. V naší diskusi o spásě nekřesťanů je potřebná právě takováto definitivní perspektiva, kde se už „rozhoduje, co bude“. Je to sám Ježíš, Boží syn, kdo určí budoucí a věčný úděl lidí. Podobnoství o posledním soudu je svým záběrem dostatečně rozsáhlé („všechny národy“, v. 32), aby zahrnulo i pohany, tedy lidi, kteří Krista neznali. V textu je přítomen prvek „neznalosti“, ale ten je s ohledem na Soudcem uplatňované kritérium natolik obecný, že nelze konstatovat, zda se tato „neznalost“ bude vztahovat na pohany, kteří nevědí o Hospodinu nebo o Ježíši Kristu. Přítomnost tohoto faktoru, který je na první pohled handicapem, vrhá světlo na kritérium, podle kterého bude Soudce hodnotit. Nenacházíme zde žádné dělení lidí podle národnosti a náboženské příslušnosti. Ono jediné zásadní

¹²² LENSKI, R. *Romans*, s. 174.

¹²³ *Tamtéž*, s. 172.

¹²⁴ ODASSO, G. *Biblia i religie*, s. 256-258.

rozdělení na přijaté a zavržené se bude týkat všech národů bez rozdílu. Jediným měřítkem pro vstup do blažené přítomnosti Syna člověka, zde uplatněným, je služba nepatrným bližním.¹²⁵ Soudce se nevyjadřuje ke zbožnosti, ale poukazuje na deficit nebo na aktivní bilanci v prokazování zájmu o znevýhodněné. U otázek (v. 38, 44) obou překvapených skupin nemůžeme konstatovat, že by první z nich vyřkli lidé nevěřící, nenáboženští či pohanští, a druhou osoby nábožensky založené, ba pravověrné.¹²⁶ Na první pohled by se zdálo, že druhou otázku mohli položit ti, kdo se považovali za řádné příslušníky etablovaného a preferovaného náboženství. Je to možné, odsouzení mohou být překvapivě právě ti, kdo o Bohu vědí. Jenže náš text to zcela jasně netvrdí. Neobsahuje zmínku, že by lidé shromážděni v této druhé skupině patřili k ortodoxním a uvědomělým stoupcům určitého náboženství, řekněme judaismu. Syn člověka soudí podle mnohem obecnějšího kritéria, které není závislé na geograficko-historických okolnostech. Jeho naplňování se mohou zhostit všichni lidé. Z textu vyplývá, že šanci na spásu, ale i na zhoubu, mají všechny (v. 32) národy, i pohané.

Richard nesouhlasí s Pinnockovým příliš širokým výkladem podobnosti, podle něhož skutky lásky vykonané pro chudé budou na posledním soudu chápány, jako by byly učiněny pro samotného Krista. Richard se domnívá, že oněmi „nejmenšími Kristovými bratry“ jsou křesťané židovského původu; čili Kristův zájem zde není globální, ale spíše osobní.¹²⁷ Domnívám se, že Richardův návrh je příliš specifický, z hlediska eschatologické perspektivy je schůdnější chápat „nejmenší Kristovy bratry“ jako všechny lidi, kteří se nacházejí v nouzi a potřebují pomoc, včetně křesťanů židovského původu.

Matouš 7,21-23

Podobná pasáž se nachází opět v evangeliu podle Matouše 7,21-23: také má eschatologický dosah, zmiňuje velmi obecné soudní měřítko a obsahuje prvek nevědomosti a překvapení. Existují zde i rozdíly. Kritériem spásy je konání Boží vůle, což je ovšem znovu velmi obecné měřítko, které není omezeno jen na jeden národ či skupinu věřících. Rozhovor je veden pouze s jednou skupinou, s těmi, kdo spásy nedosáhnou, a přitom vědí o Bohu a hlásí se ke Kristovým učedníkům. V tom je nynější text jasnější než minulý. Můžeme v něm blíže specifikovat situaci posuzované skupiny a tím vidět problém spásy nekřesťanů v jasnějším světle. Denominační příslušnost a náboženské

¹²⁵ LENSKI, R. *Matthew*, s. 992: „Všechno to jsou skutky, které se mohou snadno zrodit i z té nejmenší víry. Neboť i nejmenší víra vede k záchraně.“

¹²⁶ Tak BALABÁN, M. Ubíráme se všichni k vrcholům téhož duchovního horstva? *Křesťanská revue*. 2005, roč. 72, č. 1, s. 6-7.

¹²⁷ RICHARD, R. *The Population of Heaven*, s. 100.

poznání, ba ani jeho aktivní projevy, jež znamenají osobní nasazení pro věci víry, nejsou jistou vstupenkou do nebe, i když z textu vůbec nevyplývá, že není třeba „chodit do kostela“ a „věřit v Boha“. Náboženská známost není nezbytnou podmínkou spásy. Není jí ani „konání dobra“, jestliže pod ně, ve smyslu našeho textu, zařadíme vyhánění démonů a konání mocných činů ve jménu Kristově. Tou je konání Boží vůle¹²⁸, což je kategorie, která může zahrnovat i ty, kdo žijí mimo dosah evangelia.

Text týkající se jednotlivce

Sk 10 a 11 – Příběh Kornélia

V literatuře se uvádí jako modelový příklad funkčnosti víry pohana, který ještě neslyšel o Kristu, a přece byl v důvěrném a náležitém vztahu s Bohem, což potvrzuje ze své strany Bůh sám, když s ním komunikuje skrze anděla, tedy stejně jako s hrdiny víry Starého zákona patřícími k vyvolenému národu. Bůh mluví v Kornéliově záležitosti i s apoštolem Petrem. Petr pak vyřkne památnou větu, kterou vystihuje jednání Hospodina vůči pohanům: „Nyní skutečně vidím, že Bůh nikomu nestrání, ale v každém národě je mu milý ten, kdo v něho věří a činí, co je spravedlivé.“

Kornélius „oficiálně“ nepatřil k izraelskému národu (v. 28 a 45). Z hlediska víry však pohanem nebyl, pěstoval židovské ctnosti, modlitbu a dávání almužen.

Kornélius nebyl člověkem, který by o Bohu nic nevěděl. Z textu vyplývá, že Bůh v něm měl zalíbení, a proto chtěl Kornéliovu známost víry prohloubit skrze kázání evangelia. Byl by spasen, kdyby k němu nepřišel Petr se zvěstí evangelia? V jedenácté kapitole Skutků (v. 14) shrnuje Petr andělovo sdělení Kornéliovi takto: „Co on (Petr) ti poví, přinese spásu tobě i tvé rodině.“ O něco dále (v. 18) provolávají Petrovi posluchači: „Tak i pohany povolal Bůh k pokání, aby dosáhli věčného života.“ Co můžeme říci s jistotou, je, že zárukou spásy je evangelium. Domnívám se, že Bůh umožnil Kornéliovi setkání s evangeliem z toho důvodu, že zde již byla možnost zvěstovat evangelium. Bylo to v době po Kristově inkarnaci – proto Bůh tuto možnost Kornéliovi neodepřel, chtěl, aby nezůstal bez výslovného poznání vrcholného zjevení Boha. Bůh dává dobré, ale může-li dát (v pozdější době) lepší, neváhá tak učinit. S ohledem na Petřův kome-

¹²⁸ Lenski a Schniewind mají za to, že konat Boží vůli znamená jednat v duchu pokání a dokonalosti plynoucí nikoliv z bezhříšnosti, nýbrž ze spravedlnosti dané odpuštěním hříchů, jednat bez pýchy a hledání slávy u lidí. Srov. LENSKI, R. *Matthew*, s. 305; SCHNIEWIND, J. *Das Evangelium nach Matthäus*. Göttingen : Vandenhoeck&Ruprecht, 1984¹³, s. 103.

tář i na vyjádření jeho spolubratří musíme dodat, že Kornéliova spása byla zcela jistá až s příchodem evangelia.¹²⁹

2.2.4 Spása nekřesťanů z víry bez skutků?

Nehledě na závěry, k nimž jsme v našich úvahách nad některými místy Nového zákona dospěli, vyvstává otázka, jak mohou být spaseni lidé, kteří o Kristu nevědí – jestliže spása pochází z milosti (a víry), nikoliv ze skutků – a oni o milosti nevědí. Na tento systematicko-teologický problém reagujeme proto, že se jedná i o novozákonní problém a objevuje se v diskusích o spáse nekřesťanů.

Za prvé mnoho pasáží praví, že lidé budou souzeni podle skutků (Zj 20,12; Jk 2, 21.24), dokonce sám Ježíš to říká (Mt 16,27; 25,31-46). Nový zákon zdůrazňuje význam skutků, správné životní praxe. I apoštol Pavel prohlašuje, a to přímo v souvislosti s posledním soudem, že těm, kdo hledají dobro, dá Bůh život věčný, těm pak, kdo žijí pro své sobectví, udělí věčný trest: Ř 2,7-8. Věřící jsou povzbuzováni, aby konali dobré skutky. O textech z Mt 7 a 25 jsme již hovořili.

Není pochyb, že lidské skutky, a tedy směr lidského života, mají před Bohem velkou váhu. Bůh přece žádá poslušnost člověka jako projev jeho víry (např. poslušnost Desateru). Proto Bůh přihlíží na soudu ke skutkům člověka, činí tak ostatně i v tomto životě (Lk 23,41; Zj 2,2.5.19.22.26; 3,2-3).

Na druhé straně apoštol Pavel tvrdí, že ze skutků (zákona) nebude nikdo ospravedlněn (Ř 3,20.28), jen z víry. Pokud jde o toto jeho učení, domnívám se, že Pavel tím brojí proti *legalismu*, proti „skutkaření“, nikoliv proti dobrým skutkům samotným. V listě Římanům (2, 17-20; 4, 4-5) i na jiných místech (Ef 2,8-9) Pavel reaguje na *sebevědomý postoj* judaistů, kteří si zakládali na znalosti a dodržování nařízení Mojžíšova zákona. Znamenalo to oddělení zákona a jeho požadavků od vděčného a radostného vztahu k Bohu, který zákon daruje. Šlo o zúžené a svým způsobem kupecko-kalkulativní zaměření na technickou stránku zbožnosti. Pavel tedy řeší situaci nesprávného přístupu k dobrým skutkům.

Židovští orthodoxové, na jejichž legalismus Pavel ve sporu o spasení z víry a ze skutků reaguje, jsou jinou cílovou skupinou, než nevěřící, kteří nemají možnost slyšet evangelium. U nich Pavel nepracuje s žádným předběžným specifíkem, jakým je např.

¹²⁹ LENSKI, R. *Acts*, s. 419: „Činit spravedlnost není tak jednoduchá věc, za jakou ji někteří vydávají. Pohleďte na Kornélia! Pokud byly jeho nejušlechtilejší pohanské představy postačující, proč hledal synagogu? Kdyby synagoga byla dost, proč přišel Petr?“

legalismus. Z tohoto důvodu, z důvodu specifického (situačního) zakotvení Pavlovy diskuse o spáse z milosti a skutků a také z důvodu absence takovéto diskuse v evangeliích nebudeme primárně tento problém aplikovat na pohany, i když vůči legalismu není žádná náboženská skupina imunní.

2.2.5 Závěr

Z novozákonních textů, které jsme probrali, můžeme odvodit, že spása nekřesťanů je možná i bez toho, že by znali Krista. Je třeba rozlišit texty eschatologické hovořící o Božím soudu, texty obsahující jakousi „obecnou teologii náboženství“ (např. Sk 17,23-31¹³⁰) a texty, které jsou zakotveny situačně (např. Sk 10). Z eschatologicky laděných textů vyplývá, že spása nekřesťanů je možná, jelikož náboženské poznání není nutnou podmínkou spásy. Onou podmínkou je plnění Boží vůle, případně pomoc potřebným. Nejzřetelněji to vyznívá z Ř 2, 6-16. Nicméně některé eschatologické texty zcela zjevně nevykreslují, že by se spása týkala lidí, kteří o Bohu vědí minimum nebo nic. Spása pohanů byla možná v minulosti před příchodem Kristovým. Není důvod se domnívat, že v dnešní době by Bůh k lidem neznajícím evangelium nebyl stejně shovívavý. Boží shovívavost je koncept, který dodává myšlence spásy nekřesťanů pevné ukotvení. Na druhé straně z konkrétního příběhu o Kornéliovi vyplývá, že je žádoucí, aby se zbožný pohan setkal se zvěstí evangelia a dosáhl spásy.

Určité vysvětlení napětí, které je mezi eschatologickými texty a příběhy ze Skutků apoštolských, lze najít v jejich rozdílných perspektivách. Obě skupiny textů zachycují jiné fáze prosazování Božího Slova a Božího působení. Pasáže o posledním soudu hovoří v těch nejširších intencích a hovoří o konečném „výsledku“. Naopak texty z knihy Skutků nesou punc časnosti a konkrétnosti, jsou svým zaměřením misijní, sledují postup zvěsti o Ježíši Kristu, jejímž hlavním rysem přece je, že přináší spásu a vede k víře. Eschatologické texty pojednávající o soudu jsou určeny kerygmaticky, mají-li na zřeteli lidi, kteří se s evangeliem budou moci setkat (Sk 17, 30-31). Evangelijní pasáže, které jsme probírali, jsou až „antikerygmatické“, podtrhují význam praxe. Vědomí eschatologické perspektivy nemá vést církve k podceňování zvěstovatelské aktivity. Přítomná chvíle a vůbec celé období její pozemské existence je pro ni výzvou a povzbuzením ke zvěstování. Pro pohany je zvěst evangelia šancí, kterou nejvíc potřebují.

¹³⁰ O eschatologii hovoří pouze v. 31.

3 SPÁSA NEKŘEŠŤANŮ V HISTORICKÉ PERSPEKTIVĚ

Od zkoumání otázky spásy nekřesťanů ve Starém a Novém zákoně se dostáváme k náhledu, jakou podobu získávala během dalšího teologického vývoje. Ta se měnila i v závislosti na dalších faktorech, které spolupůsobily na pochopení a uplatnění zmíněného biblického materiálu. Šlo jednak o určité filozofické koncepce (stoické učení o Logu; části Hegelovy filozofie dějin) a pak také o sociální faktory, jako např. geografické poznání světa nebo dětská mortalita. Pozastavíme se u některých *loci*, která jsou součástí určitých historicko-teologických epoch, v nichž vznikla a/nebo pro něž byla typická, a která se v diskusi na téma spásy nekřesťanů vyskytují i v současnosti. Tyto teologické uzly se částečně překrývají a zvýrazňují různé aspekty naší problematiky.

3.1 UČENÍ O LOGU (SLOVU) Z HLEDISKA SPÁSY NEKŘEŠŤANŮ

V diskusi o spáse nekřesťanů hraje významnou roli učení o univerzálním působení Slova (Logu). Načrtneme, jak toto učení zaznívá v Prologu Janova evangelia, jak je nacházíme u Justina Martyra a poté předesťme základní přístupy k tomuto učení v současné diskusi o spáse nekřesťanů.

3.1.1 Základní problém učení o Logu z hlediska diskuse o spáse nekřesťanů

Učení o Logu spočívá v tom, že Kristus je vtělené Slovo, jež působilo ve světě před tím než inkarnací přijalo podobu Ježíše z Nazareta. Působení Syna Božího se neredukuje jen na časový interval života Ježíše z Nazareta. Kristus je od věčnosti Božím Synem. V diskusi o spáse nekřesťanů se učení o Logu používá jako doklad působení Krista i mezi těmi, kdo o něm (výslovně) nevěděli a nevědí. Otázkou je, zda toto působení je spasitelné anebo zda plní „pouze“ funkci informativní čili zda lidem sděluje něco o Bohu (např. o jeho všemohoucnosti); anebo zda jim jen propůjčuje a posiluje některé jejich základní noetické schopnosti (logické uvažování atp.) v rámci (pokračujícího) díla stvoření.

3.1.2 Logos na počátku Janova evangelia

Reprezentativním biblickým oddílem vystihujícím tematiku Krista jako Slova je Prolog Janova evangelia. Nejdříve se hovoří o ontologickém vztahu Logu k Bohu, na základě čehož je Logos s Bohem ztotožněn (J 1,1-2). Poté je řeč o Logu z hlediska kosmogonie. Logos se aktivně podílel na stvoření veškerenstva. Nic, co existuje, nevzniklo bez přičinění Logu (3). Tím ještě více vyniká jeho vyvýšené postavení.¹³¹ Všechno, co existuje, je závislé na Logu. Logos není jen počátkem všeho stvoření. Je dárce života a také jeho udržovatelem (4). Později čteme překvapující výrok: „A Slovo se stalo tělem a přebývalo mezi námi“ (14). Dovídáme se o vtělení Logu, o jeho ztotožnění s člověkem Ježíšem z Nazareta. Božský svrchovaný Logos přijal podobu omezené lidské existence. Znamená to dobrovolné ponížení Logu a zároveň jeho solidaritu s lidským pokolením. Božský charakter Logu je však zjevný i v jeho inkarnované podobě.

3.1.3 Logos v Prologu evangelia Janova podle R. Bultmanna

Bultmannův komentář *Das Evangelium des Johannes* (1941) jsem si vybral kvůli jeho exegetické důkladnosti. V tomto díle pisatel aplikoval svou existenciálně-kérygmatickou metodu výkladu. Spočívá v demytologizaci antického obrazu světa, do kterého je myšlení Janova evangelia zasazeno. V našem krátkém shrnutí však více vynívá Bultmannova snaha najít v textu kérygma, které má oslovit jednotlivce v jeho nitru a vést jej k rozhodnutí pro Krista a tak porozumět lépe sobě samému.

Pokud jde o základ učení o Logu ve čtvrtém evangeliu, Bultmann odmítá spojení Logu z Janova evangelia se stoickým chápáním tohoto pojmu, kde znamenal zákon a princip veškerého dění na světě, a poukazuje na příbuznost Logu se starozákonním mýtem o stvořitelské Moudrosti.

V rozboru původu Logu, jak jej chápe Prolog Janova evangelia, Bultmann popírá jakékoliv gnostické konotace. Logos byl u Boha na počátku, což vylučuje jakoukoliv představu emanace Logu z Boha. Nejde o polyteismus ani o subordinaci Logu Bohu, neboť Logos je s Bohem ztotožněn. Na druhé straně má Logos vlastní bytí. Toto paradoxní napětí se zračí v celém čtvrtém evangeliu.

¹³¹ Ontologická jednota s Bohem a účast na stvoření světa vyjadřují božskou přirozenost Logu.

Významným prvkem z hlediska vztahu spásy nekřesťanů a učení o Logu je symbol světla. Představuje totiž médium, díky němuž přichází k lidem to, co Logos přináší, ba Logos sám je tím světlem. Jeho dosah je univerzální, osvěcuje každého člověka.

Světlo podle Bultmanna (v. 5) znamená zjevení spásy a člověk může porozumět sobě samému ve světle zjevení spásy: význam vidění však nespočívá jen v tom, že se člověk může orientovat ve věcech, ale (a zároveň) v tom, že rozumí samému sobě ve svém vlastním světě, takže 'netápe ve tmě', ale vidí svou 'cestu'.¹³²

Bultmann poukazuje na kontinuitu působení světla: člověk mohl a může porozumět sám sobě již z hlediska zjevení daného ve stvoření. Světlo, které zářilo při stvoření, je světlem, které zazářilo v Ježiši (v. 14).

Jak interpretuje Bultmann zjevení Logu ve 14. verši? I zde vylučuje možné podezření z gnosticizmu. Slovem „tělo“ je vystižena oblast světa a člověka (poznávaná pomíjivostí i bezmocí) v protikladu ke sféře božské. Tím se událost zjevení stává událostí pohoršení. Lidství Logu není jen jeho převlekem. Slovo se stalo tělem a jeho zjevení tkví v jeho lidství. Tím staví před čtenáře otázku, jaký postoj k němu zaujme. Zjevení slávy Logu se neřídí naivními lidskými představami, podle nichž by mělo člověka fascinovat a tak přesvědčit o jeho božském původu. Toto zjevení se přijímá a poznává vírou, která je doprovázena proměnou životního zaměření jeho příjemců: stali se Božími dětmi (v. 12). Vidění Boží slávy ve vtěleném Logu neznamená svědectví očitých svědků, ani mystické nazírání, nýbrž jde o vidění víry, které je zprostředkováváno očitými svědky.¹³³

3.1.4 O Slovu podle Janova Prologu – stručné shrnutí

Podle Janova Prologu je Slovo Bohem, ale přece je od Boha odlišeno: bylo na počátku „u“ Boha. Má tutéž podstatu, ale jsou mu připisovány zvláštní formy působení. Představuje nástroj Božího působení na počátku stvoření. Slovo také působí na každého člověka v průběhu jeho života.

„Světlo“ můžeme chápat jako zdroj orientace v životě člověka, v jeho rozhodování. Světlo můžeme pojímat jako Boží pravdu a Boží moc, která protíná a přemáhá vše, co by se jí chtělo vzepřít. Za proměnnou „světla“ bychom mohli dosadit

¹³² BULTMANN, R. *Das Evangelium des Johannes*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1963, s. 22. V myšlence porozumění sobě samému slyšíme ozvuk existencialistické filozofie, která se odráží v Bultmannově komentáři. Jde předně o poznání Boží vůle a Božích spásných záměrů. Zvěst o spáse není (jen a předně) nástrojem k sebepochopení jednotlivce.

¹³³ BULTMANN, R. *Tamtéž*, s. 45-46.

(eschatologickou) „spásu“ spočívající ve vítězství života nad smrtí. Jako Boží pravda je ono „světlo“ Božím zjevením daným člověku.

Důležitou, vpravdě převratnou skutečností je, že toto světlo je paradoxně ztotožněno s Ježíšem z Nazareta. Věčné Slovo přijalo lidskou podobu, stalo se člověkem, nebylo jím jen zdánlivě. A právě takto, skrze prostorem, časem i jinak omezenou existenci přineslo Slovo lidstvu zjevení věčného Boha. Člověk Ježíš z Nazareta byl odrazem Boží slávy. Inkarnace božského Slova v Ježíši Kristu je potvrzena zmíněnými třemi prvky: samotnou přítomností Slova v Kristu; skrze zjevení, které Ježíš přinesl a které je nejbohatším a nejpřesvědčivějším ze všech zjevení, která máme v Písmu; skrze přítomnost Boží slávy, která byla v Kristu zjevná. Pokud jde o prvek zjevení, Ježíš není jen nositelem „informace o“ Otci, není jen nositelem světla; On je světlem, on sám je zjevením Boha. Evangelium Jana je svědectvím o Janově tvrzení, svědectvím o inkarnaci Slova v Ježíši Kristu.

3.1.5 Logos u Justina Martyra

Kontext a cíl tvorby Justina Martyra

Justin (+165) se řadí k apologetům, kteří hájili křesťanství před výpady přicházejícími ze strany filozofů a Ž/židů. Také museli vyvracet rozličné pomluvy vyplývající z neznalosti obsahu jejich víry anebo z podezření, např. z nedostatku loajality vůči římskému impériu. Justin se ve svém apologetickém zaměření zabýval vztahem mezi křesťanstvem a pohanskou filozofií a snažil se obojí představit z perspektivy jejich vzájemné kontinuity. Významným zprostředkujícím prvkem mezi oběma veličinami je Justinova interpretace učení o Logu.

Směr Justinova uvažování je dán tím, že byl duší i vzděláním filozof. Studoval základní proudy tehdejšího filozofického myšlení: stoicismus, aristotelismus, pythagorejství i platonismus. Posléze zakotvil v křesťanství, které považoval za nejvyšší filozofii.

Základní pochopení a význam učení o Logu u Justina Martyra

Justin Martyr zašel se svým rozvedením učení o Logu daleko za janovský prolog. Používal pojem Logos ve smyslu filozofickém – jako princip rozumového a etického jednání přítomný ve všech lidech. Tento Logos ztotožnil s Ježíšem Kristem. Justin se však drží středoplatónského pojetí Logu: Logos je zprostředkovatelem mezi Bohem a

světem, ontologicky je řazen k zástupům dobrých andělů (1. Ap VI), stojí na nižší pozici než Bůh. V Prologu Janova evangelia je Slovo osobou, u Justina neosobním principem.

Justin byl veden snahou vysvětlit křesťanství pomocí filozofie, kterou také považoval za oblast působení Logu. Nicméně Kristovo vtělení je pro Justina plným zjevením Logu, přičemž v judaismu a řecké filozofické tradici se zjevil pouze částečně, předběžně. Justinovo pojetí Logu má velký význam v diskusi o spáse nekřesťanů a ti, kdo do ní vstupují, se vracejí k Justinovi, nemohou jej obejít – ani jeho odpůrci. Justin je v podstatě první z nemnoha teologů rané církve, kteří se nevyjadřovali o nevěřících jen z perspektivy soudu, jelikož jim nebylo dáno poznat spasitelné evangelium. Z Justinova učení o Logu vycházeli Ireneus a Klemens Alexandrijský.¹³⁴ Jeho pojem „semena Slova“ používá dokonce II. Vatikánský koncil, ačkoliv nespécifikuje, co jím přesně míní a jakou váhu mu přikládá.¹³⁵

Justinovy úvahy o Logu nacházíme v jeho dvou Obránách (Apologiích). První věnoval římskému císaři, druhou senátu. Autor se v nich staví proti pohanskému polyteismu, místy i proti řecké filozofii. Vrcholem Božího zjevení je Kristus, který je naplněním nejlepších tradic řeckého myšlení.

Přítomnost a působení Slova mezi pohany podle Justina Martyra

Justin Martyr je prvním křesťanem, který důkladněji rozvedl skutečnost, že pre-existentční Kristus působil mezi pohany.¹³⁶ Tento motiv není v jeho myšlení okrajovou zmínkou, ale má v něm důležité místo. Logos působí mezi pohany skrze osvětlení vedoucí k poznání pravdy o Bohu a ke ctnostnému životu. Mohli bychom hovořit o stupních spojení Logu-Krista s pohany a o formách jeho přítomnosti mezi nimi, různých se mírou její explicitnosti.

Ztotožnění Slova s Kristem

Předpokladem působení Krista mezi pohany je ztotožnění Slova s Kristem. Toto ztotožnění je dáno již tím, že jen Logos, který byl zplozen Bohem před stvořením světa,

¹³⁴ DUPUIS, J. *Chrześcijaństwo i religie*, s. 209-214.

¹³⁵ *Dokumenty II. Vatikánského koncilu. Ad gentes* 11, s. 478; 15, s. 481.

¹³⁶ Tak TRAKATELLIS, D. *The Preexistence of Christ in the Writings of Justin Martyr*. Missoula : Scholars Press, 1976, s. 93. – DEMETRIUS CHRIST TRAKATELLIS (1928) je arcibiskupem řecké pravoslavné církve v USA. Zmiňovaná práce představuje knižní podobu jeho dizertace předložené na Harvardské univerzitě v r. 1972.

může být nazýván Synem. Podobně Kristus vystupuje jako Boží Syn, hovoří o Bohu jako o svém Otci. Logos vedl lidi k rozumnému přístupu k životu (1. Ap XII, XLVI). Později přišel v podobě Ježíše Krista. Zjevení v Kristu je nejvyšší formou zjevení Slova, to ještě podtrhává význam identifikace Slova s Kristem. Proto Justin považuje křesťanství za vyšší, komplexnější (plnější) a božstější než ostatní učení (1. Ap XX).

Působení démonů je zároveň znamením působení Slova

Justinovo pojetí přítomnosti Logu ve světě, která je z hlediska možnosti spásy nekřesťanů klíčová, můžeme nahlédnout z negativního úhlu. Poukazuje totiž na demony, kteří svým působením odedávna zabraňují, aby lidé znali pravdu a aby náležitě ocenili správné jednání a poznání u druhých (1. Ap V).¹³⁷ Byli to právě démoni, kteří prostřednictvím katů navždy umlčeli Sókrata obviněného z ateismu. Přitom působení Sókrata i jiných pohanských osvícených myslitelů představuje pokračující vítězné tažení Slova-Krista proti vládě démonů (1. Ap V). Jejich přítomnost je už důkazem přítomnosti Slova.

Působení Slova mezi jednotlivými pohany: z kladné perspektivy

Příklad pozitivního propojení pohanského světa s křesťanským skrze Logos spatřuje v případech, kdy filozofové přejímali výroky, které už byly zapsány ve Starém zákoně, například Platón převzal myšlenku o stvoření světa z hmoty (1. Ap LIX). Na druhé straně Justin dokládá, že některé doktríny křesťanské nauky korespondují s učením filozofů: např. motiv konce světa v podobě celosvětového požáru se nachází u stoiků (1. Ap XX).

Univerzální působení Slova

Přejděme k prohlášením, kde se o spojitosti mezi Logem a pohany pojednává s větší bezprostředností. Justin na mnoha místech učí, že každý člověk má podíl na Logu a jeho „semenech“ (2. Ap VIII; 2. Ap X, XIII). Tato teze figuruje často v přímé návaznosti na křesťanské hodnocení nekřesťanů. Ve 46. kapitole 1. Ap. stojí:

¹³⁷ Justin mnohokrát píše o démonech a jejich podvrtném působení. Skoro na všech místech, kde hovoří o preexistentním Kristu (Slovu), zmiňuje také demony. Démonologie představuje důležitý problém v Justinově výkladu o vztahu mezi Slovem a pohany. Lze v ní sledovat dvě linie: první navazuje na Starý a Nový zákon, druhá na intertestamentární literaturu. O demonologii u Justina Martyra srov. TRAKATELLIS, D. *The Preexistence of Christ in the Writings of Justin Martyr*, s. 95-102.

„Učili nás, že Kristus je prvorozený Boží, a my jsme výše uvedli, že On je Slovo, na němž mají podíl lidé každé rasy; a ti, kdo žili rozumně (μετα λογου), jsou křesťany, i když byli pokládáni za ateisty; z Řeků Sókratés, Herakleitos a muži jim podobní; mezi barbary Abraham a Ananiáš, Mizael, a Azariáš a Eliáš a mnoho dalších, jejichž skutky nyní nechceme vypočítávat, protože víme, že by to bylo zdlouhavé.“¹³⁸ Justin vzápětí dodává: „A tak dokonce i ti, kdo žili před Kristem a žili bez rozumu, byli hříšní a Kristu nepřátelští a zabíjeli ty, kdo žili rozumně.“ Předpokládá tím paralelu mezi pronásledováním „rozumných“ pohanů a křesťanů.

Specifickým a vpravdě proslulým je terminus σπερματικός λόγος, případně σπερμα του λόγου (2Ap. VIII, XIII), který vypovídá o univerzálním rozšíření Logu. Projevuje se u lidí v jejich upřímném a pravdivém jednání a myšlení. Σπερματικός λόγος vystihuje bezprostřední a bytostné spojení (semene) s Logem: semena jsou součástí Logu, pocházejí z něj; a zároveň znamenají rozšíření této formy přítomnosti Logu mezi lidmi: skrze semena Slova mají podíl na samotném Slovu.

Možnost spásy pohanů skrze Logos

Spásu je možno nahlížet v první řadě z perspektivy samotné přítomnosti Logu. Podle Justina mohou být spaseni ti, kdo vykazují mravní kvality a jednají vůči lidem spravedlivě a s láskou (1. Ap X). Kritériem spásy či zatracení týkajícím se každého člověka je hodnota jeho skutků (2. Ap XI). Předpokládá se tedy morální odpovědnost všech lidí (2. Ap VII). Každý vydá počet z toho, jak naložil se silou (ke konání dobra), kterou dostal od Boha, a to podle principu „komu bylo dáno více, od toho se bude více očekávat“ (1. Ap XVII). Justin ve svých vývodech o možnosti spásy pohanů nehovoří nic o nutnosti přijmout evangelium jako o (nezbytné) podmínce spásy. Justin nepředstavuje Kristovo dílo spásy z hlediska jeho „negativní“ jedinečnosti, z hlediska jeho diskontinuity ve vztahu ke všem ostatním náboženským, ideovým a morálním směrům a snahám. Justin se nesoustřeďuje na analýzu Kristova výkupného díla z hlediska jeho exkluzivity. Příchod Krista nahlíží z širší perspektivy kontinuity Božího zjevení, jehož principem je „správnost“ a „rozumnost“, a proto k němu patří nejen náboženství Starého zákona, ale i filozofická tradice řídící se zmíněným principem.

¹³⁸ „Τὸν Χριστὸν πρωτότοκον τοῦ Θεοῦ εἶναι ἐδιδάχθημεν καὶ προεμηνύσαμεν λόγον ὄντα οὐ παν γένος ἀνθρώπων μετέσχε καὶ οἱ μετα λογου βιώσαντες Χριστιανοὶ εἰσι, καναθεοὶ ἐνομίσθησαν ἰοιον ἐν Ἑλλήσι μὲν Σωκράτης καὶ Ἡράκλειτος καὶ οἱ ὅμοιοι αὐτοῖς ἰ ἐν βαρβάροις δὲ Ἀβρααμ, καὶ Ἀνανίας, καὶ Ἀζαρίας, καὶ Μισαηλ, καὶ Ἡλίας, καὶ ἄλλοι πολλοὶ, ὧν τὰς πράξεις ἡ τα ὄνοματα καταλέγειν μακρὸν εἶναι ἐπιστάμενοι, τὰνν παραιτούμεθα“

S ohledem na Justinův přístup k chápání spásy, je pochopitelné, že jej neznepokojoval rozdíl mezi spásou ze skutků a z milosti, jak o tom píše list Římanům 1-3. Z Justinových výpovědí vyplývá, že spasení budou všichni, kdo žili spravedlivě a ctnostně. To je první možnost nazírání spásy nekřesťanů ukotvené v normách, které stanovuje Logos a podle nichž lidé žijí a mají žít.

Mohli bychom ji také odvodit z odvrácené perspektivy, z myšlenky eschatologického zavržení těch, kdo nejednají správně, „podle Logu“ (μετά λόγου, „rozumně“), čímž jsou míněny osoby, které podléhají vlivu démonů, jakož i démoni samotní (1. Ap XVII; 2. Ap VII, VIII). Jestliže někteří pohané budou zatraceni, jiní budou zahrnuti spásou.

Třetí směr zdůvodnění možnosti spásy nekřesťanů je rovněž negativní, a tou je již dříve zmíněná přítomnost démonů, kteří chtějí rušit univerzální spásonosný vliv Slova. Právě přítomnost destruktivně působících démonů, i mezi pohany (viz příklad Sókrata, 1. Ap V), připomíná a předpokládá spásné působení Slova. Důležitým svorníkem je samotný účel všeobecného zjevení skrze Logos. Jde o zjevení dobra všem lidem. Logos působí ve světě proto, aby lidem programově ukazoval cestu vedoucí ke spáse. Justin nesegreguje lidi na (spravedlivě žijící) pohany a (spravedlivě žijící) křesťany. Neříká, že by spravedliví pohané nemohli být spaseni, jelikož nevědí o Kristu, netvrdí, že by všeobecné zjevení obsahující i výzvu k etickému a rozumnému jednání, mělo vést pouze k uvědomění viny a k věčnému soudu. Naopak, z toho, co píše o křesťanech, je jasné, že i oni musejí následovat ctnosti Logu, tedy žít správně. Jejich výhoda spočívá v plné známosti Krista. Znakem toho, že Justin nečiní naznačené rozdíly, je častý výskyt slova „všichni“. Pro Justina je jednotícím prvkem Logos, na němž mají všichni lidé podíl. A jestli se jím řídí, mohou být spaseni. Autor nestaví Krista proti Logu, nestaví Logos a Krista ani bifokálně; zjevení Krista spadá pod Logos a jeho působení.

Pojetí Logu u Justina z hlediska spásy nekřesťanů: shrnutí

Justin spásu nekřesťanů připouští. Zdá se, že se zřetelem k univerzálnímu a odvěkému působení Logu jde o Boží výchozí plán – jen kdyby nebylo démonů. Justin vychází z určité (asymetrické) duality nadzemských sil ve světě. Zlo má jistou moc, byť ne stejnou jako Bůh. Přitom nelze říci, že by Justin snižoval samostatnost lidského rozhodování. Ví o lidské odpovědnosti a oprávněnosti posledního soudu, bere vážně lidský hřích a pád do hříchu. Justin není zastáncem univerzální spásy. Motiv spásy nekřesťanů

není zásluhou několika izolovaných výpovědí, ale zapadá do celkové struktury Justinova uvažování o Logu, o Bohu, o člověku apod. Justin píše o zjevení v Kristu jako o plném zjevení Slova. Ukazuje, že nepřináší žádné nové učení, které by zde už nebylo dříve. Křesťanství není v rozporu s filozofií, nýbrž navazuje na nejlepší filozofické a etické tradice minulosti. Justin svým čtenářům předkládá křesťanství jako alternativu ke zvážení, alternativu hodnou přijetí.

Na jeho teologii je vidět, že byl dítkem své doby, ukotven v tehdejší filozofickém myšlení. Sám byl svým založením filozof. Křesťanská systematická reflexe jeho doby byla v plénkách. V církvi se ještě nerozvinula tradice usilující odlišit ortodoxii od heterodoxie. Z těchto důvodů dochází u Justina k mísení křesťanského učení o Slovu se stoickým učáním o Logu jako světovém rozumu, který vším vládne. Janův Prolog, který pojednává o Logu, byť ne ve smyslu stoickém, k takovému spojení lákal.

3.1.6 Základní přístupy k teologii Logu z hlediska problému spásy nekřesťanů

Příklad inklusivistického pojetí Logu z hlediska spásy nekřesťanů

Justinova interpretace Slova v podstatě vystihuje jeden ze základních přístupů ke spásě nekřesťanů – inklusivismus. Této látce se věnuje JACQUES DUPUIS. Na teologii Slova v Prologu Janova evangelia nahlíží v návaznosti na starozákonní pojem Boží Moudrosti. V souvislosti s Prologem poukazuje na četnou exegetickou literaturu, která smysl úvodních veršů 1-4 vztahuje na Slovo před vtělením, a ne na Slovo vtělené. Logos působil jako princip světla a života již od počátku stvoření (v. 2-5) a takto působí i po Kristově zmrtvýchvstání. Koresponduje to s chalcedonským dogmatem, podle něhož obě Kristovy přirozenosti zůstávají nesmíšený a současně nerozděleny. Kristovo lidství skrze událost vtělení neomezuje geograficky a časově působnost Slova. Vtělené Slovo zůstává Božím Slovem.¹³⁹

Mezi spásným působením Slova a Krista, mezi logocentrismem a christocentrismem, není rozpor ani diskontinuita. Prvkem, jenž pojí působení Slova před inkarnací a skutečnost vtělení Slova, je Boží spasitelný záměr a jeho naplňování v dějinách. Kristus je od počátku stvoření prostředkem a Prostředníkem Božího vyvolání lidstva ke spásě (Ef 1,3-14). Spásonosné konání Slova se realizuje díky přítomnosti semen pravdy

¹³⁹ DUPUIS, J. *Chrześcijaństwo i religie*, s. 201-206.

a milosti v mimokřesťanských náboženských tradicích. Bůh, který uděluje spásu skrze Prostředníka, není omezen lidskou přirozeností Ježíše Krista. Působnost Slova nelze ztotožnit s událostí inkarnace Krista, avšak Kristovo vtělení má pro ni konstitutivní význam.¹⁴⁰ Je potvrzením a vyvrcholením působení Slova před inkarnací. Skrze Kristovo vtělení se Bůh nerozlučně spojil s lidstvem. Vtělení je nejvýraznějším a nejhlubším projevem Božího zájmu na spáse lidstva. Po vzkříšení získává Kristovo lidství nový „trans-historický“ charakter, není již omezeno dimenzí času a prostoru. To znamená, že spasitelný význam jeho smrti a zmrtvýchvstání má univerzální platnost.

Chápeme-li inkarnaci Slova v Ježíši Kristu v kontinuitě jeho působení před vtělením, vystupuje do popředí spasitelná Boží vůle a zůstává zachována její jednota. Teologie Slova také umožňuje kladně ocenit smysl existence mimokřesťanských náboženství jako mnohých „logofanií“ v rámci naplňování Boží spásné vůle. Teologii Slova přítomnou již ve Starém zákoně je třeba připomínat, neboť právě její zapomenutí bylo důvodem toho, že tradičním postojem vůči náboženstvím se stalo jejich odmítání.¹⁴¹

Příklad exklusivistického pojetí Logu z hlediska spásy nekřesťanů

Příkladem exklusivistického pojetí Logu je přístup CHRISTOPHERA LITTLEA. Little nechápe Logos v Prologu jako univerzální metafyzický princip, který osvěcuje mysl a svědomí každého člověka a tak mu umožňuje (implicitně a intuitivně) vstoupit do spasitelného vztahu s Bohem. Logos je neoddělitelně spjat s událostí Kristovy inkarnace, skrze niž Kristus působí ve světě a přináší světlo evangelia každému, kdo je chce přijmout. To znamená, že se musí setkat s jeho zvěstí. Autor čtvrtého evangelia použil termín známý ve světě helénistického myšlení a propůjčil mu nový význam související s druhou osobou Trojice a jejím vtělením.¹⁴²

¹⁴⁰ DUPUIS, J. *Chrześcijaństwo i religie*, s. 217-219.

¹⁴¹ DUPUIS, J. *Chrześcijaństwo i religie*, s. 217-224.

¹⁴² Little se také staví proti personifikaci Logu – takováto představa by mohla vyplývat z J 1,14. Dalším stavebním kamenem Littleovy argumentace je poukaz na to, že „život“ nemůže znamenat život biologický, ale život věčný. Podobně u pojmu „osvěcuje“ (verš 9) předpokládá význam objektivního zjevení přišedšího s inkarnací Slova. Z toho odvozuje, že ono osvětlení se děje (jen) při setkání člověka se zvěstí evangelia. Srov. LITTLE, Ch. *The Revelation of God Among the Unevangelized*, s. 14-18. Stanovisko tohoto v našich zeměpisných šířkách neznámého teologa uvádíme proto, že v jeho práci nacházíme jasnou (i exegetickou) argumentaci ve prospěch zmíněného pojetí Slova. V podstatě totožný názor odmítající ztotožnit Slovo z Janova Prologu s helénistickým učením o Logu a postulující starozákonní základ Prologu nacházíme již u H. Kraemera; srov. KRAEMER, H. *Religion und christliche Glaube*. Berlin : Evangelische Verlagsanstalt, 1959, s. 272-277.

3.1.7 Shrnutí

Představili jsme v základních rysech a také v základních interpretačních zpracováních učení o Logu z hlediska problematiky spásy nekřesťanů. Již z interpretace Slova v Janově Prologu, jak ji překládá J. Dupuis, vidíme, že Prolog Janova evangelia *je možno* chápat ve smyslu spásného působení preexistentního Krista. Je na místě tuto alternativu neobejít, ale promýšlet ji – i s ohledem na širší biblický kontext (např. na Boží spásnou vůli) a další teologickou tradici. Preexistentní Moudrost jsme již zmínili (Př 8,22-36). V listě Židům (1,1-2) a v listě Koloským (1,15-17) čteme rovněž o preexistenci Syna a jeho účasti na díle stvoření a udržování světa. V těchto třech oddílech sice není řeč o spáse (z hlediska pohanů), nicméně jejich obsah nastoluje otázku kontinuity Božího působení. Dupuis zdůvodňuje přítomnost spásného konání Logu před jeho vtělením poukazem na jednotu Božího působení a jednotu Božího plánu spásu.

Možnost spásonosného působení Logu před vtělením je podmíněna tím, jak rozumíme samotnému pojmu spasení. W. Härle připomíná, že spásu je třeba chápat v rozmanitosti jejích projevů, které rozděluje do čtyř podskupin: osvícení a poznání, smíření a ospravedlnění, znovuzrození a zbožštění, osvobození a uzdravení.¹⁴³ V těchto projevech musí panovat jednota, přičemž ty později zmíněné nejsou kulminací předchozích.¹⁴⁴

Naznačené projevy spásy předpokládají specifický charakter zla (opaku spásy), jež má být překonáno. Například osvícení a poznání překonávají blud a nevědomost, které mohou člověka obestírat a oddělovat od spasitelného poznání. Právě osvícení (jako forma spásy) přichází v úvahu u preinkarnačního působení Logu. Navazuje-li janovský Logos na starozákonní preexistentní Moudrost, je třeba říci, že se nejedná o moudrost tohoto světa, nýbrž o moudrost kříže, která člověka osvěcuje a tak se k němu z lásky sklání. Tou moudrostí je Kristus.¹⁴⁵

J. COBB JR. uvažuje o Kristu jako Logu následujícím způsobem. Je-li Logos ztotožněn s Kristem, je Logos láskou, jelikož Kristus je ztělesněním Boží lásky ke světu, k člověku. Označit Logos jako Krista obnáší vědomí důvěry, že jsme povoláni (spíše) k životu, než k zániku.

¹⁴³ HÄRLE, W. *Dogmatik*. Berlin : Walter De Gruyter, 1995, s. 495-499. W. Härle zdůvodňuje četnost forem spásy novozákonní výpovědí o Kristu: „On se nám stal moudrostí od Boha, spravedlností, posvěcením a vykoupením.“ (1K 1, 30b)

¹⁴⁴ Např. osvícení je současně osvobozením, jelikož duchovní zaslepenost představuje určitou moc, z níž musí být člověka vytržen. Smíření a ospravedlnění mají také charakter osvícení a nového poznání víry, jelikož člověk poznává Boha novým způsobem. Srov. HÄRLE, W. *Dogmatik*, s. 499-500.

¹⁴⁵ HÄRLE, W. *Dogmatik*, s. 356.

Logos je láskou působící v mezilidských láskyplných vztazích. Logos je láskou nejen ve smyslu citu nebo morální ctnosti, ale láskou, která člověka přetváří, láskou, která má ontologický charakter, která jej vede ke změně postoju a ke změně zaměření jeho nitra. Tato láska má formu *αγαπη*, lásky, která není závislá na tom, zdali bude opětována, a proto se vztahuje k slabým, utlačovaným, i k nepřátelům. Dále má formu slitování a empatie. Tyto tři aspekty lásky nacházíme v Kristu. Empatie přináší změnu postoje našeho nitra ve vztahu k minulosti (člověka, do jehož příběhu se snažíme vcítit), *αγαπη* nás vede k novým postojům k budoucnosti (pokud jde o lidi, kterým pomáháme). Láska se projevuje dále ve vztahu k Bohu, skrze hledání pravdy a úctu k hodnotě života – což také obnáší zaměření nitra člověka na Boha. Logos je imanentně přítomen ve všech nových možnostech, které se vynořují s každým dalším momentem života.¹⁴⁶

Je-li Ježíš Kristus Slovem, znamená to, že Slovo je nejen Stvořitelem a Zjevovatelem Boha, ale také Spasitelem. Z hlediska přítomnosti Logu ve světě bychom neměli oddělovat dílo stvoření a dílo vykoupení. Kde je Kristus, tam je i spása. Otázkou je, nakolik lidé tuto spásu přijímají a nakolik rozumějí (nebo by měli rozumět), v čem spočívá, je-li mezi nimi přítomná (jen) implicitně – tzn. že samotná zvěst evangelia o Ježíši Kristu mezi nimi nezaznívá. Na jedné straně je třeba říci, že explicitní poznání evangelia je velmi důležité pro to, aby člověk netápal ve tmě či šeru nevědomosti a rozličných zavádějících náboženských představ. Na druhé straně není automaticky dáno, že když se obeznámí se zvěstí evangelia, přijme ji s otevřeným srdcem. Mezi explicitním poznáním evangelia a jeho přijetím není přímá úměra, spíše naopak. Člověk se ve své hříšnosti Bohu vzpírá a jeho setkání s evangeliem zvyšuje jeho odpovědnost v tom smyslu, že pak již nemá před Bohem výmluvu. Určitým řešením otázky spásy nekřesťanů z hlediska učení o Logu je hledat její odpověď v dialektickém napětí mezi Boží spásnou přítomností a lidskou (ne)otevřeností přijímat tuto spásu.¹⁴⁷

Na konec ozřejměme, že Logos nemá být chápán jako abstraktní princip ve smyslu systému přírodních zákonů. Logos je skrze inkarnaci Ježíše Krista principem konkrétnosti a dějinnosti. Díky Kristovu vtělení se Logos skrze své imanentní působení

¹⁴⁶ COBB, J. jr. *Christ in a Pluralistic Age*. Philadelphia : The Westminster Press, 1975, s. 85-87. – JOHN B. COBB (1925) je americký procesuální teolog, do r. 1990 profesor Claremont School of Theology v Claremontu v Kalifornii.

¹⁴⁷ Ono napětí je přítomno v samotném textu Janova Prologu, kde máme např. vedle sebe univerzální působení Logu a jeho explicitní zjevení v Ježíši Kristu, které je lokálně determinováno svým dějištěm (Palestina 1. stol. n.l.) i postupem jeho zvěstování probíhajícím vždy na konkrétním místě, přičemž v každé epoše bylo lze najít místa, kam zvěstovatelé ještě nedorazili a evangelium bylo neznámé.

vztahuje ke konkrétním lidem a konkrétním skupinám lidí. Zároveň je Logos jednotícím prvkem, svorníkem, celého lidstva.¹⁴⁸

3.2 EXTRA ECCLESIAM NULLA SALUS

Uvažování o Logu zachycuje problematiku spásy nekřesťanů z hlediska teologie (učení o Bohu). Jejím původním kontextem byly útoky pohanů i judaistů na křehkou strukturu rozvíjejícího se křesťanství (ohroženého pronásledováním) a snaha je obhájit a kritiku odrazit. Naproti tomu učení „extra ecclesiam nulla salus“ ji tematizuje v intencích eklesiologie. Zvláště silně zaznívalo v době mocenského zenitu církve, jejíž představitelé nešetřili sebevědomím co do jejího postavení.

V kapitole o tezi „mimo církev není spásy“ předestřeme její základní posuny v dějinách. Všimneme si jejího počátečního vývoje v církvi raného středověku, zaměříme se na koncepci tohoto učení u T. Akvinského, poté na jeho podobu v době zámořských objevů a nakonec je představíme ve světle závěrů II. Vatikánského koncilu. Některé dějinné formy tohoto axiomu, např. jeho chápání v reformaci, nyní obejdeme, jelikož jim budeme věnovat pozornost v jiných kapitolách. Hlavní příčinou oddělení některých interpretací teze „mimo církev není spásy“ je, že jsme ji nyní chtěli zachytit v její „římskokatolické podobě“.

„Existuje proslulejší formule než: ‘mimo církev není spásy’?“, ptá se Y. Congar.¹⁴⁹ Na první pohled zní jasně, ale na druhý pohled se musíme ptát, co se míní jednotlivými pojmy, které ve formulaci figurují: Co znamená „mimo“? O jakou „spásu“ (ne)jde? Jak chápat církev a její přítomnost? Učení o naprosté nezbytnosti církve ve věci spásy má široké interpretační rozpětí. Většinou však bylo vykládáno dosti úzce.

3.2.1 Extra ecclesiam nulla salus v době církevních otců

Tuto větu nacházíme poprvé u **Órigena** (185?-254) v homilii na 2. kapitolu knihy Jozue, kde se hovoří o izraelských vyzvědačích, kteří se ukryli v domě nevěstky Rachab, což bylo v celém městě jediné bezpečné místo. Tento dům lze přirovnat k církvi,

¹⁴⁸ PANNENBERG, W. *ST II*, s. 82-83.

¹⁴⁹ *Vaste monde, ma paroisse*, s. 110.

která je jediným místem záchrany. Órigenova varování před odchodem z církve jsou určena heretikům a schismaticům.¹⁵⁰

Kartáginský biskup **Cyprián** (†258), s jehož jménem je tato formule spojována, ji uplatnil v reakci na problém odpadlictví a kacířství, ba i nepřátelství vůči obecné církvi.¹⁵¹ Církev si ujasňovala svou identitu a bojovala o ni na poli dogmatiky. Se správným, vyváženým učením se pojila i pravá struktura církve, založená na apoštolské posloupnosti a episkopálním zřízení. Cypriánova slova byla pro věřící napomenutím, aby zůstali poslušní svým biskupům. Autor měl patrně na mysli konkrétní osoby, které dobře znaly učení o Kristu a Církvi, a přece je neuznaly, a šly vlastní cestou. Stejně to platí o těch, kdo odpadli z důvodu pronásledování.¹⁵² Nejenže se oddělili od Nevěsty Kristovy, ale provinili se proti ostatním bratřím a sestrám, jelikož narušili svazek vzájemné křesťanské lásky. A Kristus uložil křesťanům, aby byli věrni až do smrti. Cyprián svůj výrok nikdy nevztáhl na pohany jako takové.

Augustin (254-430)

Augustinova vášnivost a jeho sklon k nekompromisním závěrům byly zcela jistě dány tím, že ve svém literárním životě (390-430) byl nucen vést po dvacet spory s donatisty a dalších dvacet let s pelagiány. Proto měla jeho teologie ve velké míře polemický charakter.

Problém spasení nekřesťanů se u něho vyskytuje v několika spásně dějinných teologických polohách, které reprezentují určité skupiny lidí. Nejprve jde o spásu těch, kdo žili před prvním Kristovým příchodem. Biskup z Hippo Regia chápe Krista jako Slovo a neměnnou Moudrost, která je od počátku světa. V Krista věřil ten, kdo žil dobrým životem, podle jeho přikázání, a ten jím byl také spasen, i když se Ježíš nezjevoval vždy jasně; přesto však neustále přicházel v proroctvích (Starého zákona). Od doby Adamovy až do doby příchodu Mojžíše byli jedinci, u kterých víra v Krista neabsentovala. Někteří ani nepatřili k lidu Staré smlouvy. Jejich příklady vyjmenovává list Židům. Není proto důvod se domnívat, že by se nenašli lidé rozličného původu, kteří

¹⁵⁰ *Homiliae in Jesu Nave* 3.5. „Ipsa autem signum coccienum ponit in domo sua per quod salvati de excidio debeat civitatis. Aliud nullum fuit signum quod acciperet nisi coccineum, quod sanguinis formam gerebat. Sciebat etenim nulli esset salus, nisi sanguine Christi... Si quis ergo salvati vult, veniat in hanc domum hujus quae quondam meretrix fuit. Ad hanc veniat domum, in qua Christi sanguis in signo redemptionis est... Nemo ergo sibi persuadeat, nemo semetipsum decipiat: extra hanc domum, id est extra Ecclesiam nemo salvatur.“

¹⁵¹ *Epistulae*. 4,4. Viz též *De unitate Ecclesiae* 6: „Quisquis ab Ecclesiae segregatus, adulterae jungitur, a promissis Ecclesiae separatur: non perveniet ad Christi praemia, qui relinquit Ecclesiam Christi. Alienus est, profanus est, hostis est. Habere jam non potest Deum patrem, qui Ecclesiam non habet matrem.“

¹⁵² *Epistulae* 73.21.

uctívali Krista, i když se o nich v posvátných knihách nepíše. Spasitelná milost nebyla nikdy odepřena těm, kdo jí byli hodni. Ti, jimž nebyla dána, jí hodni nebyli. Bůh věděl, kdo neuvěří, a proto se mu nezjevil. A pokud se takovému člověku zjevil, bylo to varování těm, kterým se nezjevil.¹⁵³ Podle Augustinova pojetí C/církev začíná už Ábelem a sestává z lidí všech časů, kteří žili spravedlivě.¹⁵⁴

Jinak je tomu u heretiků a schismaticů, kteří vědí, co je obecná církev, a přece setrvávají mimo ni. Jejich největším handicapem je, že nemají Boží lásku. Naopak: zůstává na nich Boží hněv.¹⁵⁵ Augustin nebyl tak nesmlouvavý jako Cyprián, připouštěl, že svátost udělená v heretickém společenství je platná, ale nepřináší žádný užitek. V heretické skupině může být vše, co je v obecné církvi, jen ne spása.¹⁵⁶ Augustin si je vědom různé míry podílu daných lidí na vytváření hereze. Celkový tón, jakým se o hereticích vyjadřuje, je však hodně negativní. V konečném důsledku Bůh ví, kdo je či kdo se stane součástí obecné církve – i kdyby dočasně patřil ke schismatické skupině.¹⁵⁷

Další inkriminovanou skupinou jsou židé. Ačkoliv k nim křesťané mají chovat velkou pokornou lásku, Augustin nás nenechává na pochybách, že pokud židé odmítli křesťanskou víru, budou zatraceni. Nazývá je „zlomenými větvemi“.¹⁵⁸

Podobně pohané, kteří nepřijali zvěstované evangelium, se provinili proti Boží vůli, která jim dala šanci ke spáse. Přihlásili se tak o svou záhubu, jelikož odmítnutím evangelia zneužili svou svobodnou vůli.¹⁵⁹

Augustin si více uvědomil fakt, že v Africe, mimo hranice římské říše, existuje mnoho kmenů, kterým ještě nebylo kázáno evangelium.¹⁶⁰ Ačkoliv jsme se už zmínili o milosti, která není nikdy odepřena tomu, kdo ji neodmítne, v pozdějším období pelagiánských sporů Augustin došel k závěru, že z důvodu dědičného hříchu nemůže být spasen nikdo, komu není odpuštěn – ani nepokřtěná nemluvňata ani dospělí, kteří ze-

¹⁵³ *Epistulae* 102.8.

¹⁵⁴ *Sermones* 341.9,11.

¹⁵⁵ *De Baptismo* 3.16,2.

¹⁵⁶ *Sermo ad Caesariensis ecclesiae plebem* 6: „Extra ecclesiam catholicam totum praeter salutem. Potest habere honorem, potest habere Sacramentum, potest cantare Alleluia, potest respondero Amen, potest Evangelium tenere, potest in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti fidem et habere et predicare: sed nusquam nisi in Ecclesia catholica salutem poterit invenire.“

¹⁵⁷ *Enarrationes in Psalmos* 106.14.

¹⁵⁸ *Adversus Iudaeos* 10.15.

¹⁵⁹ *De spiritu et littera* 33.58: „Quod cum fit, infideles quidera contra voluntatem Dei faciunt, cum ejus Evangelio non credunt: nec ideo tamen eam vineunt, verum se ipsos fraudant magno et summo bono, malisque poenalibus implicant experturi in suppliciis potestatem ejus, cujus in donis misericordiam contempserunt.“

¹⁶⁰ *Epistulae* 199.12; *Epistulae* 197.4.

mřeli bez známosti zvěsti o Ježíši. Všichni, kvůli dědičnému hříchu, patří k mase ztracených (*massa perditionis, massa damnata*).¹⁶¹

Opačným pólem, s nímž se Augustin teologicky vyrovnával, je Boží zájem na spáse všech lidí (1Tm 2,4). Vykládal jej v tom smyslu, že „všichni“ znamenají všechny ty, u nichž si Bůh přeje, aby došli spásy.¹⁶² Boží jednání není nespravedlivé ani v nejmenším.¹⁶³

V Augustinově chápání problému spasení nekřesťanů vynikají různé teologické aspekty: Boží vůle, lidská vůle, Boží zjevení, Boží vševědoucnost, chápání církve, (dědičný) hřích atd. Augustin neznal jinou cestu záchrany než skrze Kristovo spásitelné působení a jeho (explicitní) přijetí ze strany zainteresovaných. Byl si jasně vědom překážek, které stojí v cestě ke spasení, bral je vážně, do důsledků, a také mu záleželo na jednotě církve. Spásu chápal z hlediska jejího úzkého napojení na společenství a učení (všeobecné) církve, která ji zprostředkuje. Některé myšlenky se v dalších fázích teologického vývoje přece jen neujaly, např. zatracení nekřtěných dětí pro vinu dědičného hříchu, přesvědčení o tom, že kvůli dědičnému hříchu by bylo spravedlivé lidi zatratit a pak názor, že u některých lidí by si Bůh přímo přál, aby nebyli spaseni.¹⁶⁴

3.2.2 Extra ecclesiam nulla salus u Tomáše Akvinského

Významným a pro naše téma reprezentativním teologem, který je podrobně a systematicky rozpracoval, je Tomáš Akvinský (1225?-1272). Kategorie, které v rámci problematiky vytvořil či prohloubil, například pokud jde o implicitnost a explicitnost víry, jsou používány i dnes. Jeho pohled nám dovoluje více nahlédnout do nuancí chápání teze „mimo církve není spásy“. Papežské dokumenty měly deklarativější ráz. Tomáš Akvinský v této otázce reprezentuje spekulativnější postoj teologů v době rozvinutého středověku.

Implicitní víra

„Doctor Angelicus“, stejně jako před ním Augustin, lpěl na nutnosti věřit nejen v Boha, ale i v Krista, Prostředníka spásy. Posun spočívá v tom, že víra v Krista, zpro-

¹⁶¹ *De correptione et gratia* 7. 11-12; *De natura et gratia* 4-5.

¹⁶² *Contra Julianum* 4.8. Augustin přistupuje k textu velmi spekulativně, posouvá jeho význam, v jeho interpretaci vnímáme účelovost mající na mysli všechny skupiny lidí, kteří z různého důvodu nepatří nebo nepatřili ke katolické církvi.

¹⁶³ *Contra Julianum* 4.8.

¹⁶⁴ Srov. SULLIVAN, F. *Salvation Outside the Church?* New York : Paulist Press, 1992 , s. 43.

středkovatele spásy, je obsažena *implicitně* ve víře v Boha ve smyslu Žd 11,6: „Bez víry však není možné zalíbit se Bohu. Kdo k němu přistupuje, musí věřit, že Bůh jest a že se odměňuje těm, kdo ho hledají.“ V ní jsou zahrnuty všechny články víry:

Et similiter omnes articuli implicite continentur in aliquibus primis credibilis, scilicet ut Deus esse, et providentiam habere circa hominum salutem, secundum illud ad Hebr. 11,6 : *Accentem ad Deum oportet credere quia est, et quòd inquirentibus se remunerator sit.* In esse enim divino includuntur omnia quae credimus in Deo aeternaliter existere, in quibus nostra beatitudo consistit; in fide autem providentiae includuntur omnia quae temporaliter à Deo dispensantur ad hominum salutem, quae sunt via in beatitudinem; et per hunc etiam modum aliorum subsequentiam articulorum quidam in aliis continentur; sicut in fide redemptionis humanae implicite continentur et incarnation Christi, et ejus passio et omnia hujusmodi.¹⁶⁵

Implicitní víra je z hlediska spásy efektivní nejen u lidí žijících před Kristem, ale též u osob žijících po Kristu, ovšem u těch, které neměly možnost slyšet evangelium. Na druhé straně sv. Tomáš trval na explicitní víře u osob, které už měly možnost slyšet evangelium, například pokud šlo o jeho současníky. A kdyby se přece jen našel člověk, k němuž se nedostalo, Bůh by našel způsob, aby mohl dospět k explicitní víře v Krista.

Svátosti jako podmínka spásy: explicitně nebo in voto

Ke spáse je pak nutný křest, aby mohl být člověk znovuzrozen a zasazen do Krista. Také eucharistie je k věčné záchraně nezbytná, neboť skrze její přijímání jsme sjednoceni s Kristem a s mystickým tělem Kristovým, jímž je Církev. Jestliže někomu schází křest z hlediska jeho reálného provedení, ale touží po něm (křest *in voto*), může být spasen. Bůh není vázán na viditelné svátosti, ale posvěcuje člověka vnitřně.¹⁶⁶ Pokud však došlo i k realizaci křtu, obdrží tato osoba plnější odpuštění hříchů.¹⁶⁷ Podobně je tomu s Večeří Páně: člověk může být spasen skrze touhu po eucharistii.¹⁶⁸

¹⁶⁵ *Summa theologiae* II-II, q. 1, a. 7, ad 4.

¹⁶⁶ *Tamtéž* III, q. 68, a. 2, ad 3: „...; sicut cum aliquis baptizadu desiderat, sed aliquo casu praeventur morte, antequam baptismum suscipiat, et talis sine baptismo actuali salutem consequi potest, propter desiderium baptismi, quod procedit ex fide per dilectionem operante, per quam Deus interiori hominem sanctificat, cujus potentia sacramentis visibilibus non alligatur.“

¹⁶⁷ *Summa theologiae* III, q. 69, a. 4 ad 2.

¹⁶⁸ *Summa theologiae* III, q. 73, a. 3, ad 3.

Nekřesťané

Přejdeme k osudu těch, kdo neměli možnost slyšet zvěst evangelia. Tomáš Akvinský se stejně jako jeho kolegové domníval, že ani nejsou tací, kdo by se o Kristu nemohli dovědět. Výjimku snad mohlo tvořit například dítě vychované v divočině mezi zvěří. Tomášova jistota co do celkového rozšíření evangelia byla dána mírou jeho geografického poznání světa a ten se kryl s geografickým rozšířením církve hraničícím s územími obývanými Židy a Turky, kteří o evangeliu dobře věděli.

Jestliže někdo skutečně vyrostl v pustině, je zde Bůh a jeho spasitelné úsilí. Bůh by takovou bytost neoponechal bez prostředků spásy. Buď by k ní poslal věrozvěsta, jako Petra ke Kornéliovi, anebo by se mu zjevil sám, případně by mu vědomí o spáse vstúpil vnitřním vnuknutím.¹⁶⁹

Bůh přichází s nabídkou záchrany ke každému člověku. Tomu, kdo Boha hledá, Bůh nikdy neodpírá spásu a prostředky, které k ní vedou. Bůh je připraven udělit svou milost všem (1 Tm 2,4); člověk však musí po spáse toužit, nesmí klást Božímu působení překážky.¹⁷⁰

Pokud jde o nekřesťany žijící v době Tomášově – o židy a muslimy – ti měli možnost slyšet o evangeliu v dostatečné míře, takže jsou bez výmluvy. Nejhuř jsou na tom heretici a schismatici, jelikož křesťanskou zvěst dobře znají. Jsou vlastně vinni nejvyšším stupněm nevěry, protože víru odmítají.¹⁷¹

Teorie správného morálního rozhodnutí

Poslední díl mozaiky spásy nekřesťanů tvořené Tomášem Akvinským se týká ospravedlnění a odpuštění dědičného hříchu na základě správného prvního morálního rozhodnutí člověka. Jestliže člověk dospěje do stádia, kdy začíná rozumět věcem víry, a ve svém zcela prvním rozhodnutí se zaměří na Boha, obdrží z milosti odpuštění dědičného hříchu.¹⁷² Zdá se, že v tomto bodě není nutná explicitní víra, jejíž nezbytnost Akvinský zdůrazňoval. Není řeč o nutnosti křtu a eucharistie. V těchto bodech není Tomášova teze správného prvního morálního rozhodnutí člověka konzistentní s jeho teorií spásy nekřesťanů jako takovou.

¹⁶⁹ *In III Sententiarum*, d. 25, q. 2, sol. 1, ad 1; *De veritate*, q. 14, a. 11, ad 1.

¹⁷⁰ *Contra gentiles* 3. 159: „Deus enim, quantum in se est, paratus et omnibus gratiam dare Sed illi soli gratia privantur qui in seipsis gratia impendimentum praestant.“

¹⁷¹ *Summa theologiae* II-II, q. 10, a. 6.

¹⁷² *Summa theologiae* I-II, q. 89, a. 6, ad 3: „Et si quidem seipsum ordinaverit ad debitum finem, per gratiam consequetur remissionem originalis peccati;“

Shrnutí

Tomáš Akvinský přístup ke spáse nevěřícím a evangelia neznalým lidem zcela neuzavřel. Rozlišuje mezi různými typy nekřesťanů či nevěřících. Drží se Augustinova učení, trvá na nutnosti patřit k obecné církvi, mít účast na svátostech apod. Zajímavá a významná je myšlenka implicitnosti, jež umožňuje chápat některé skutečnosti šíře a s větší diferenciací: víru v Krista, svátosti atd. Nejvýznamnějším je však důraz na Boží spasitelnou vůli, který T. Akvinskému dovolil být vstřícnějším ohledně spásy nekřesťanů. Boží zájem na záchraně člověka je myšlenka výslovně biblická. Z Akvinského poněkud spekulativních vývodů vysvítá důvěra v tento Boží zájem, který musí mít konkrétní důsledky. V tomto směru se zdá, že koncept Božího záměru spasit všechny lidi umožňuje sladit a do sebe zahrnout i další fazety problému tak, aby v nich jako v celku nevznikaly rozpory a divergence. Boží vůle obdařit spásou všechny lidi je protipólem Augustinova zdůraznění a domyšlení učení o dědičném hříchu, který toto učení neaplikoval tak silně na problém spásy nekřesťanů. T. Akvinský poodhrnul roušku tajemství naší otázky trochu víc a připravil půdu pro další teology, kterým mělo připadnout řešit otázku „extra ecclesiam nulla salus“ v budoucnu.

3.2.3 Středověké papežské dokumenty

Římská církev šla v otázce spásy nevěřících ve šlépějích Augustinova exkluzivismu.

V prvé řadě nechceme zapomenout na papežské dokumenty, v níž zásada „extra ecclesiam nulla salus“ figuruje, což je dokladem o jejím významu. Váha této teze vyvine, představíme-li si celý gigantický korpus římskokatolické církve ve vrcholném středověku, s veškerou její mocí a nádherou. Za papeže Řehoře (1073-1085), sto let před vystoupením P. Valděse, došlo k uspíšení pevného zinstitutionalizování církve, k zesílení centralizace kolem svatého stolce, potlačení volitelnosti biskupů, omezení účasti laiků na správě církve a k podpoře hierarchické nadvlády, kdy papež vystupoval s nárokem na absolutní moc.

Z hlediska tehdejších zeměpisných poznatků bylo těžké věřit, že spása může zajít i za hranice všeobjímající Matky církve. Přesto se v určitých obdobích našli jedinci, kteří celou věc zkoumali od základů a pod tímto úhlem už celý kolos církve neshledávali tak stabilním; někdy šlo o celá hnutí. Ve dvanáctém století vzrostl počet schismatických a heretických skupin, docházelo také i k intenzivním teologickým střetům

křesťanstva s islámem a judaismem.¹⁷³ V roce 1208 vydal papež Innocenc III. pro valdenské křesťany vyznání o jediné římskokatolické církvi, mimo niž není spásy.

O sedm let později vyšlo na popud IV. Lateránského sněmu podobné prohlášení¹⁷⁴ namířené proti albigenským. Spasitelnou zprostředkovatelskou moc církve zakládalo na řádně přísluhovaných a vykládaných svátostech křtu a eucharistie. Koncil stanovil mnohá opatření zamezující rozvoj kacířství.¹⁷⁵

V r. 1302 vydal papež Bonifác VIII. bulu *Unam Sanctam*, podle níž mimo svatou a apoštolskou církev není spásy ani odpuštění hříchů a pro každého člověka je zcela nutnou podmínkou spásy být poddán římskému biskupovi.¹⁷⁶ Bula též postuluje převahu moci duchovní nad mocí světskou. Bonifác VIII zde ztotožnil katolickou církev, jejíž hlavou je Kristus, s „apoštolskou“ církví, jejíž hlavou je papež, biskup římský.¹⁷⁷

Pak to byl koncil ve Florencii, na kterém byl zájem o sblížení a opětné sjednocení s monofyzity a vůbec s východní církví; proto z něj vzešel Dekret pro Jakobity (1442) stvrzující nezbytnou nutnost katolické církve pro spásu všech. Kdo setrvává v jiných skupinách (heretici, schismatici, pohané, Židé a nevěřící), nebude mít účast na věčném životě, i kdyby pro Krista prolil krev.¹⁷⁸

V pozadí těchto tvrdých výnosů stálo přesvědčení, že hereze je nejtěžší formou nevěry. Hereze byla proviněním nejen proti církvi, ale i proti společnosti a mohla být stíhána i trestem smrti. Hereze nebo schisma znamenaly narušení jednoty společnosti.

3.2.4 „Extra ecclesiam nulla salus“ v době zámořských objevů

Další významná etapa výkladu teze „mimo církev není spásy“ nastala po objevení Ameriky. Tím došlo ke zhroucení představy, že teritorium světa se kryje s teritoriem církve. Bylo třeba zodpovědět otázku, jak uvést v soulad myšlenku všeobecné spasitelné Boží vůle s existencí velikých národů, doposud neznámých, k nimž se

¹⁷³ Ze schismaticů to byli např. kathaři; o konfrontaci křesťanstva s islámem a židovstvím srov. PELIKAN, J. *The Christian Tradition 3. The Growth of Medieval Theology*. Chicago/London : The University of Chicago Press, 1978, s. 242-255.

¹⁷⁴ DENZINGER, H.; SCHÖMETZER, A. *Enchiridion symbolorum*, 34. vyd. Herder, 1967, 802.

¹⁷⁵ Viz MOLNÁR, A. *Valdenští. Evropský rozměr jejich vzdoru*. Praha : Kalich, 1991², s. 72-73.

¹⁷⁶ DS 870, 875: “Unam sanctam Ecelesiam catholicam et ipsam apostolicam urgente fide credere cogimur et tenere, nosque hanc firmiter credimus et simpliciter confitemur, extra quam nec salus est nec remissio peccatorum ...; quae unum corpus mysticum repraesentat, cuius corporis caput Christus, Christi vero Deus. In qua 'unus Dominus, una fides et unum baptisma' (Eph 4, 5)... Porro subesse Romano Pontifici omni humanae creaturae declaramus, dicimus, diffinimus omnino esse de necessitate salutis.”

¹⁷⁷ Srov. PELIKAN, J. *The Christian Tradition 4. Reformation of Church and Dogma*. Chicago/London : The University of Chicago Press, 1984, s. 70.

¹⁷⁸ DS 1351.

evangelium nedostalo bez jejich vlastního zavinění a které mají za sebou již mnohaleté dějiny.

Zde připomeneme tři dominikány a jejich řešení otázky spásy nekřesťanů. Bylo to právě Španělsko, které v Americe založilo první kolonie, a tak španělští teologové vyučující na univerzitě v Salamance, u kterých se nyní zastavíme, patřili k prvním, kdo se k našemu problému museli nově postavit.

Francisco de Vitoria (1493-1546)

De Vitoria nepřišel s žádným novým řešením. Jen zopakoval učení sv. Tomáše: pohané nebudou zatraceni pro nevěru, ale za modlářství a své smrtelné hříchy. Pokud žijí mravně, Bůh je osvítí a zprostředkuje jim zvěst o Kristu. Můžeme však předpokládat, že Bůh takto činil a činí u populace celých kontinentů?

Přínos de Vitorii spočívá v tom, že reagoval na praktický problém – nesouhlasil s metodami conquistadorů. Své přednášky věnoval tomu, aby upozornil, že se pohané nedopustili *hříchu* nevěry tím, že nevěří v Krista. Jejich nevědomost je *důsledkem* a *trestem* hříchu Adama a Evy.¹⁷⁹ Dále upřesňoval, že američtí barbaři nejsou vinní nevěrou ani poté, co odmítli zvěstování conquistadorů, jelikož jim evangelium nebylo představeno přesvědčivým způsobem, nejenže bez potvrzujícího zázraku, ale násilně, bezbožným způsobem, který nikoho nezíská.¹⁸⁰

Melchior Cano (1505-1560)

Tento dominikán zareagoval na konstrukci T. Akvinského o prvním morálním rozhodnutí člověka, jmenovitě na problém přítomnosti víry v tomto rozhodnutí. Podle Cana musí Boží milostivá pomoc k učinění správného prvního rozhodnutí obsahovat i osvětlení umožňující akt víry v Boha podle výpovědi Žd 11,6, která hovoří o implicitní víře v Krista. Ta je postačující k tomu, aby byl člověk ospravedlněn. Ale odkud vzít explicitní víru, která je potřebná ke spáse? Cano zůstal napůl cesty, v jeho teorii figurují dvě různé kategorie: co je postačitelé k ospravedlnění a co je postačitelé ke spáse. Aby mohl být člověk spasen, musel by nějakým způsobem dospět k implicitní víře.¹⁸¹

¹⁷⁹ SULLIVAN, F. *Salvation Outside the Church?*, s. 71.

¹⁸⁰ *Tamtéž*, s. 72-73.

¹⁸¹ CAPÉLAN, L. *Le problème du salut des infidèles. Essai historique*. Toulouse : Grand Séminaire, 1934, s. 260-261. – LOUIS CAPÉLAN (1884-1962), profesor dogmatické teologie a děkan Grand Séminaire de Toulouse (1915-1935), později byl svou diecézí pověřen prací nad dějinami laicizace Francie. O spáse nekřesťanů napsal později dílo *A l'heure du Concil, l'appel des non-chrétiens au salut*. Paris, 1961.

Domingo Soto (1524-1560)

D. Soto odmítl představu, že by pohané mohli být ospravedlněni na základě poznání Boha, k němuž by dospěli přirozenou úvahou. K ospravedlnění je bezpodmínečně potřeba Boží zjevení. D. Soto měl za to, že nevědomost lidí, k nimž se evangelium nedostalo, nebyla jejich vinou. A jelikož nebyly známy případy, kdy pohané přišli k explicitní víře bez toho, že by k nim byl vyslán kazatel, Boží posel, došel k závěru, že Bůh dává každému člověku tolik světla, aby v něm vyvolalo implicitní víru v Krista, která pak postačí ke spáse. Soto nerozlišoval to, co stačí k ospravedlnění a co stačí ke spáse.¹⁸²

Všichni tři dominikáni, kteří jako jedni z prvních teologicky reflektovali skutečnost zámořských objevů v rámci řešení problému spásy nevěřících, zastávali přesvědčení o Boží neotřesitelné spasitelné vůli. Předmětem jejich úvah byly otázky formy zvěstování evangelia, charakteru nevědomosti pohanů, obsahu Božího zjevení. Hlavním přínosem byly teze o tom, že pohané mohou zůstat bez viny, jestliže setrvají v nevěře v důsledku nesprávně hlásaného evangelia, a o postačitelnosti implicitní víry v Krista ke spáse.

3.2.5 Vyjádření II. Vatikánského koncilu

Mezníkem v nazírání na téma spásy nekřesťanů je Vaticanum II. Oproti dřívějším jsou jeho prohlášení o nekřesťanech mnohem příznivější. Pojednávají o nich čtyři dokumenty: věroučná konstituce *Lumen gentium*, pastorální konstituce *Gaudium et spes*, dekret *Ad gentes* a deklarace o poměru k nekřesťanským náboženstvím *Nostra astate*.

Zmírnění některých formulací o roli katolické církve

Nejdříve se zmiňme o posunech v pojetí církve, které byly přijaty II. Vatikánským sněmem. Sullivan¹⁸³ vykresluje stádia, kterými procházelo formování konstituce *Lumen Gentium*. Nesla se v duchu větší otevřenosti vůči neřímskokatolickým církvím, jakož i nekřesťanům, tedy katechumenům, příslušníkům jiných náboženství – ať měli možnost slyšet evangelium nebo ne – a nevěřícím. Také byla snaha vykázat, v jakém vztahu stojí vůči římsko-katolické církvi nekatoličtí křesťané a nekřesťané.

¹⁸² CAPÉLAN, L. *Le problème du salut des infidèles. Essai historique*, s. 256.

¹⁸³ SULLIVAN, F. *Salvation Outside the Church?*, s. 141-161.

O římsko-katolické církvi se praví, že v ní subsistuje (uskutečňuje se; je v ní přítomná) církev Kristova, takže římsko-katolická církev již není beze zbytku ztotožněna s církví Kristovou. Také se netvrdí, že římsští katolíci jsou členy Kristovy církve. Platí to jen o lidech, kteří mají Kristova Ducha a žijí z prostředků spásy.¹⁸⁴ Z hlediska touhy po přijetí do římskokatolické církve k ní patří k římskokatolické církvi pouze katechumeni. Nekatolíci nejsou spaseni díky tomu, že patří k římské církvi, nýbrž prostřednictvím Slova a svátostí přísluhovaných v jejich vlastních církvích.

Katolická církev jako nástroj spásy par excellence

Výše načrtnuté změny představují určité ústupky oproti dřívějším vyjádřením a předpokladům. Na druhé straně jde přesto o silné zdůraznění významu římské církve. Ti, kdo ji odmítají, nechtějí do ní vstoupit nebo v ní vytrvat, a vědí, že ji Kristus založil jako nezbytnou, nemohou mít podíl na spáse. Kristus se totiž stává přítomným ve svém těle, v církvi.

Ústřední postavení římské církve vyniká ve výpovědích o křesťanech-ekatolících, s nimiž je mnoha způsoby spjata. Ti však „nevyznávají celou víru“. Spása jim upírána není, ale „plnost všech prostředků spásy“ se nachází v církvi římské.¹⁸⁵

Církev je nazývána univerzální svátostí spásy, je nástrojem spásy, který Bůh užívá ke sjednocení lidstva (a ve vztahu k sobě). Církev je viditelným znamením či svátostí této spásonosné jednoty.¹⁸⁶

Sullivan¹⁸⁷ klade otázku, v jakém smyslu je církev znamením *veškerého* díla spásy, které Bůh koná v tomto světě, a odpovídá následovně: 1) církvi je svěřena zvěst smíření, jež má být oznamována celému světu; 2) církev je nejen znamením spásy, ale nástrojem spásy, kdy Bůh chce smířit celý svět se sebou; 3) Kristus zanechal církvi pokladnici vykoupení, mnoho lidí může být spaseno skrze modlitby a pokání, které za ně druzí konají. 4) Eucharistické modlitby také vyjadřují myšlenku, že eucharistie je obětována pro spásu celého světa. A jakým způsobem jsou s církví spojeni lidé, kteří o ní vůbec nevědí a ve svém okolí se s ní nemohou setkat? Duch svatý zprostředkovává mystérium Kristova utrpení a vzkříšení každému.¹⁸⁸ Na církev lze nahlížet jako na nástroj Ducha svatého v jeho působení přinášení Kristovy milosti všem lidem.¹⁸⁹

¹⁸⁴ *Lumen gentium* 14, s. 15.

¹⁸⁵ *Unitatis redintegratio* 3, s. 443.

¹⁸⁶ *Lumen gentium* 1, s. 37; 9, s. 46.

¹⁸⁷ SULLIVAN, F. *No Salvation Outside the Church?*, s. 157-160.

¹⁸⁸ *Gaudium et spes* 22, s. 200.

¹⁸⁹ SULLIVAN, F. *No Salvation Outside the Church?*, s. 158.

Církev římsko-katolická vystupuje ve zmíněných dokumentech II. Vatikánského koncilu jako prototyp, matrice a základní zdroj spásy, od něhož se pak odvozují další zdroje či platformy, které již nejsou tak původní a dokonalé. Můžeme hovořit o schématu soustředných kruhů, kdy římská církev představuje výchozí kruh anebo jádro. Ačkoliv dokumenty 2. Vaticana uznávají spásu, eventuelně její možnost, i v jiných společenstvích, význam římsko-katolické církve je podtržen v nemalé míře a tím naznačen její primát.

Nekřesťané a možnost jejich spásy

Co se týče vztahu k nekřesťanským náboženstvím, dokumenty 2. Vatikánského sněmu je neodsuzují, ale uznávají, že v mnohém odrážejí Pravdu, která osvěcuje všechny lidi, neodmítají, co je v nich svaté, a hovoří s obdivem o mnoha prvcích jednotlivých náboženství.¹⁹⁰ O nekřesťanech se pak praví, že jsou „zaměřeni k Božímu lidu“. O jediné (řím. kat.) církvi se již nehovoří. Můžeme se však domnívat, že římská reprezentuje Boží lid nejlépe. Ona „zaměřenost“ je formulace obecnější, než „spojení“. Máme zde hierarchizaci, co se týče blízkosti Božímu lidu. Začíná se Židy a končí u ateistů, přesněji u osob, které ještě nedošly k víře v Boha, ale spějí k ní. Boží spásný záměr se vztahuje na různé typy nekřesťanů. Známkami, které u nekřesťanů činí spásu možnou, jsou: víra ve Stvořitele, mlhavé a upřímné hledání neznámého Boha a poslušnost hlasu svědomí. *Lumen Gentium* 16 neuvádí, jakým způsobem jsou uvedené skupiny ve vztahu k Božímu lidu. Jediným společným faktorem, který zde zaznívá, je Boží univerzální spasitelná vůle.

3.2.6 Shrnutí

Teologické uvažování o učení „mimo církev není spásy“ je v porovnání s novozákonním uchopením problému spásy nekřesťanů mnohem více spekulativní. Středověcí bohoslovci rozvinuli naše téma do rozvětvenější polohy. Domysleli některé jeho aspekty, o nichž v Písmu nečteme (např. o nesprávně podaném zvěstování, které nesděluje křesťanskou víru přesvědčivě).

Podoba teze „mimo církev není spásy“ byla určována nejen čistě myšlenkovými konstrukty, ale často historickým děním: nárůstem herezí, upevňováním papežské moci oproti moci biskupské či světské, geografickými znalostmi.

¹⁹⁰ *Nostra aetate* 2, s. 552.

Teze „mimo církev není spásy“ je eklesiologickou formulací odpovědi na otázku po spáse nekřesťanů. Je to patrné na akcentaci významu svátostí, spojení věřících s katolickou církví a římským biskupem. Z pohledu současného inkusivistického (protestantského) pojetí spásy nekřesťanů je zajímavé, že ač T. Akvinský a další jeho pokračovatelé hovoří o implicitní víře, která by již sama o sobě měla stačit ke spáse, přece ještě trvají na zmíněných strukturálních prvcích jako předpokladech spásy.

Teze „mimo církev není spásy“ je formulována negativně a byla také vykládána exklusivisticky, což vedlo k nenávisti a nepřátelským postojům vůči nekatolíkům. Toto učení bylo pojímáno ve smyslu vyloučení schismaticů, heretiků, Židů a pohanů z možnosti spásy.

Postupně se tento exklusivismus rozvolňuje díky některým konceptům, které k formulaci „mimo církev není spásy“ přistupují. Je to **implicitní charakter** jednotlivých skutečností nutných ke spáse: křest *in voto*, víra v Boha ve smyslu Žd 11,6 zahrnující víru v Krista, touha patřit k církvi chápána jako projev implicitního členství. Dále je to přesvědčení, že **viditelnou církev nemůžeme beze zbytku ztotožňovat s církví Kristovou**. Navíc viditelná církev není dokončená, stále roste a rozvíjí se.¹⁹¹

Axiom „mimo církev není spásy“ také činil „stravitelnějším“ důraz na **všeobecnou spasitelnou Boží vůli**. S ní souvisí **Boží spravedlnost**, která by neodsoudila člověka za to, co neznal a nemohl poznat. Proto takoví lidé nebyli považováni za vinné hříchem nevěry ani ti, kterým evangelium bylo zvěstováno, ale násilným nebo jinak nepřesvědčivým způsobem.

Druhé Vaticanum postavilo do popředí kladný smysl diskutovaného dogmatu a hovořilo o nekatolických církvích a nekřesťanských náboženstvích inkusivně, hovořilo o možnosti spásy pro ně a také o tom, jak jsou tyto skupiny zaměřeny k římskokatolické církvi. Ačkoliv se dokumenty II. Vatikánského sněmu vyznačují otevřeností vůči nekřesťanům, jeho formulace o jejich spáse nejsou dost jednoznačné, spíše vágní.¹⁹²

Ukazuje se – a bude to ještě zřejmější v kapitole věnované K. Rahneru – že učení „*extra ecclesiam nulla salus*“ má určitý manévrovací prostor, větší, než se na první pohled zdá. Záleží na dynamičnosti jeho výkladu.

¹⁹¹ LUBAC, H. de. *Katolicismus*, s. 117-120.

¹⁹² Například otázka, jak chápat přítomnost semen Slova (*Ad Gentes* 11, s. 478). O kritice výpovědí dokumentů 2. Vaticanu na téma spásy nekřesťanů srov. DUPUIS, J. *Chrześcijaństwo i religie*, s. 103-107.

3.3 SPÁSA NEKŘEŠŤANŮ PODLE REFORMÁTORŮ

Období reformace se vyznačuje převážně nedostatečnou, velmi povrchní znalostí mimokřesťanských náboženství. Vztah k nim byl v hojné míře určován politickými a vojenskými aktivitami muslimů, Turků. Ti, spolu s Židy, představovali pro tehdejší křesťanský svět stoupence jiné než křesťanské cesty.¹⁹³ Předmětem největšího teologického zájmu byla pro reformátory spása a (zápas o) její chápání. Hovořili o ní jako o ospravedlnění z víry. Reformace přinesla znovuobjevení některých aspektů Kristova díla spásy a pro její koryfeje bylo, snad až na výjimky, nepředstavitelné hovořit o možnosti spásy bez poznání evangelia. Sledovali v podstatě stejný kurs jako římskokatolická církev. Již dříve jsme zmínili, že byl podmíněn omezenými geografickými znalostmi. Rovněž téma církve bylo v době reformace velmi významné. Katolická církev řešila otázku eklesiologie již dříve. Po celé patnácté století byla tématem číslo jedna. Připomínat, jaký význam přikládali reformátoři C/církvi, je nošením dříví do lesa. V C/církvi zaznívá evangelium a jsou vysluhovány svátosti přinášející odpuštění hříchů. Slovo a svátosti přináší sám Kristus. Většina reformátorů nepřipouštěla, že by mohl být někdo spasen bez příslušnosti k C/církvi.

3.3.1 Martin Luther

Lutherův postoj k náboženstvím

Nejprve je třeba podotknout, že Luther netraktoval náboženství jako zvláštní skupinu, která by stála v protikladu ke křesťanství. Demarkační linie mezi vírou pravou a nepravou neprochází jen mezi křesťanstvem a jinými náboženstvími, ale i napříč křesťanstvem. Proto spolu s Turky uvádí souznačně Židy, papežence („die Papisten“), i pokrytce a falešné křesťany.

Luther posuzoval všechna náboženství, i křesťanství, veškeré dějiny, ale i základní dění v lidské duši a vůbec každou formu vztahu k Bohu, z hlediska Božího zjevení, a to je dvojí: zákon a evangelium. Účelem zákona je vést ke Kristu. Tam kde Kristus není znám, anebo je odmítán, tam zákon opouští svou zprostředkující služebnou úlohu a ujímá se hlavní role, sám se stává oním účelem a absolutní normou. Kdo nezná

¹⁹³ O politické situaci, co se týče konfrontace Evropy Turky v 16. století viz RAEDER, S. *Luthers Verhältnis zum Islam. Luther. Zeitschrift der Luther-Gesellschaft.* 2005, No. 1, s. 11-13.

nebo dokonce odvrhuje Ježíše Krista, nemůže být spasen, protože spása pochází pouze z milosti.¹⁹⁴

Mimokřesťanská náboženství, jakož i další zmíněné skupiny, jsou náboženstvími zákona, usilují o spásu na základě skutků. Řídí se představou, že si jejich stoupenci mohou odpuštění hříchů a věčný život zasloužit. Mimokřesťanská náboženství jsou založena na myšlence zásluh. Jsou to pouhé lidské pokusy o spásu, o náboženství zákona, nikoli evangelia. Jejich dalším podstatným rysem a zároveň další překážkou spásy po hanů je modlářství.¹⁹⁵

Typy nekřesťanů v Lutherově teologii

Židé

Nyní budeme hovořit o Ž/židech a židovstvu, které Luther znal ze své doby, nikoliv o Židech Starého zákona.

Důležitým kritériem teologického hodnocení Ž/židů byl pro Luthera jejich vztah k Písmu. Zazlival jim jejich zatvrzelost vůči svědectví Písma o Mesiáši a vytýkal jim, že vymýšlejí různé interpretační kličky, aby se vyhnuli jeho pravdě, čímž vytvářejí lež a v ní setrvávají. Celé jejich náboženství je lež. Dokonce v textu svého Písma provedli změny tak, aby odpovídalo jejich představám. Odmítáním Krista Židé nemohou najít to, co je v Písmu božské, a nacházejí v něm jen to, odpovídá lidskému rozumu. Tím, že se židovstvo uzavírá před Kristem, zůstává náboženstvím zákona a skutků.

Muslimové

Z mimokřesťanských náboženství se Luther zabýval především islámem reprezentovaným Turky. O tomto národě a jeho náboženství napsal několik děl.¹⁹⁶ S islámem a koránem se dosti důkladně obeznámil. Z hlediska religionistického a etického oceňuje některá pozitiva, např. vyšší úroveň mravního jednání Turků v porovnání s křesťany.¹⁹⁷

¹⁹⁴ Pohanská náboženství disponují poznáním Boha „zvenčí“: vědí o Bohu, ale nevědí, co soudí o lidech. To se dovídáme jen díky Boží inkarnaci v Kristu. V něm Bůh otevřel lidstvu své srdce a zahrnul je svým milosrdenstvím. Srov. ALTHAUS, P. *Die Theologie Martin Luthers*. Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1963, s. 29-30.

¹⁹⁵ *Vorlesungen über I. Mose von 1535-45. WA 42*, s. 274.

¹⁹⁶ *Eine Heerpredigt wider den Türken* (1529). *WA 30 II*, s. 160-197.713; *Vorrede zu Libellus de ritu et moribus Turcorum* (1530). *WA 30 II*, s. 205-208; *Vermahnung zum Gebet wider den Türken* (1541); *Verlegung des Alcoran Bruder Richardi Prediger Ordens/verdeutsch und hrsgb. von Martin Luther* (1542). *WA 53*, s. 272-396; *Vorrede zu Theodor Biblianders Koransausgabe* (1543). *WA 53*, s. 561.569-572.

¹⁹⁷ RAEDER, S. Luthers Verhältnis zum Islam. *Luther. Zeitschrift der Luther-Gesellschaft*. 2005, s. 17, 21, 25.

Naopak kritizuje šíření islámu válečnou cestou, mnohoženství a další znaky nízkého postavení ženy.

Z teologického hlediska muslimům schází formální princip křesťanství, Boží Slovo zjevené v Písmu svatém. Proto je jejich náboženství produktem lidského rozumu, lidských výmyslů.

S odmítnutím autority Písma souvisí jejich odmítnutí všeho, co se rozchází s představami lidského rozumu: učení o Trojici, o Kristově božství. Pakliže islám odmítá Krista jako Spasitele a na jeho místo staví Mohameda, znamená to zavedení náboženství zákona. Spravedlnost ze skutků je v islámu základem odmítání Krista. Kde není třeba Kristova prostřednictví, tam je nadbytečné i odpuštění, jež přináší.

Pohané

Luther znal klasické římské a řecké náboženství a pak (staro)orientální pohanské bohy. Odsuzoval nízkou úroveň pohanské morálky, nicméně uznával, že i mezi pohany se mohou objevit rozličné ctnosti: láska k vlasti, k rodině, služba bližním. Všechny zákony a etické principy, které pohané mají, jsou darem Božím.

Pohanská náboženství se podle Luthera proviňují proti prvnímu přikázání. Četnost jejich bohů odráží četnost lidských potřeb a také tendenci odvracet se od jediného Boha a hledat pomoc u stvoření.¹⁹⁸

Pohané vyhledávají pomoc bohů prostřednictvím kultických úkonů a jiných ušlechtilých činností, aby odvrátili dopad zákona odplaty, na základě kterého na ně může být sesláno neštěstí za jejich přestoupení. (Luther tuto praxi přirovnává k římskokatolickému uctívání svatých své doby.) Pohané tak dokazují, že jejich náboženství je náboženstvím zákona. Navíc realizace zmíněných skutků je vedena snahou o vyniknutí a budování vlastní slávy, takže pohanská náboženství jsou legalistická a (v podstatě) antropocentrická.

Další překážkou v pravém poznání Boha je u pohanů jejich nevědomost. „Lidská přirozenost ví, že ten, kdo pomáhá, je Bůh; neví však, kdo je tím Bohem.“¹⁹⁹ Lidská nevědomost se projevuje vícero způsoby. Člověk není schopen dospět sám o sobě ke zjištění, že Bůh je dobrý i k němu osobně. Neví o Boží milosti, která odpouští jeho

¹⁹⁸ HOLSTEN, W. *Christentum und nichtchristliche Religion nach der Auffassung Luthers*. Gütersloh : Der „Rufers“ Evangelischer Verlag, 1932, s. 89. – WALTER HOLSTEN (1908-1982) byl německý misiolog, profesor evangelické teologické fakulty univerzity v Mainz.

¹⁹⁹ *Predigten über das 2. Buch Mose (1524-1527)*. WA 16, s. 43: „Die Natur weis, das Gott sey, der da helfe. Aber wer derselbige Gott sey, das weis sie nicht.“

hřích.²⁰⁰ Člověk darované poznání Boha deformuje, upravuje si je podle svých pokřivených a svévolných představ. V neposlední řadě si člověk-nekřesťan ani neuvědomuje a nemůže odčinit svůj dědičný hřích.²⁰¹ Mimokřesťanská náboženství vyznávají optimisticky, protože nedohlédnou hloubku a radikalitu hříchu. Víra ve Stvořitele ke spáse nestačí.²⁰²

Jak se staví Luther k filozofii a jejím výpovědím o Bohu? V podstatě stejně negativně jako k pohanským náboženstvím. Uznává v ní všeobecnou známost o Bohu. Ale bez světla evangelia se filozofie dostává nutně na scestí. Jako lidská moudrost stojí v příkrém protikladu k Boží moudrosti, je výrazem snahy člověka osvobodit se od autority Písma. Částečné vědomí o Bohu se ve filozofii odráží i v jejím etickém rozměru. Ten se však projevuje ve snaze o spravedlnost ze zákona.

Konkrétním příkladem odmítnutí filozofie jako bloudící průvodkyně, která nemůže dovést k plnému poznání Boha, je Lutherův konfrontační postoj k Aristotelovi.²⁰³ Překvapivou výjimkou, o níž padne zmínka v následující podkapitole, je Cicero.

Luther přímo ke spáse nekřesťanů

Základní podmínkou spásy je pro Luthera přítomnost evangelia. Kde není evangelium, tam není odpuštění hříchů, a tedy ani spása, pouze skutkaření.²⁰⁴

Pohané sice vyznávají Boha, v tom se jejich náboženství podobají křesťanům, ale neznají zjevení Boží milosti v Kristově vtělení a zde tkví zásadní rozdíl:

„Tyto články Vyznání víry nás tedy odlišují a oddělují od všech ostatních lidí na zemi. Vždyť ti, kteří stojí mimo křesťanstvo, ať už jsou to pohané, Turci, Židé či falešní křesťané a pokrytci, byť i věřili a vzývali jen jednoho pravého Boha, přece nic nevědí o tom, jak o nich Bůh smýšlí a nemohou se chopit jeho lásky a dobrodiní – proto zůstávají

²⁰⁰ Luther se v tomto smyslu vyjádřil k problému spásy pohanů i ve své odmítavé reakci na argumentaci Erasma Rotterdamského dokazující existenci svobodné vůle. Podle Luthera pohané sice křesťany nezávidí předčí v intelektuálních schopnostech a ve své pili (Lk 16,8), leč navzdory těmto výhodám nedospívají k poznání milosti, k poznání pravého Boha; *De servo arbitrio*. WA 18, s. 651: „Cur non illud potius miraris Erasme, quod ab origine mundi semper inter gentes fuerunt excellentiora ingenia, maior eruditio, ardentius studiam, quam inter Christianos vel populos Dei, sicut Christus ipse confitetur, prudentiores esse filios huius saeculi filiis lucis? Quis Christianorum vel uni Ciceorini, ut Graecos taecam, ingenio, eruditione, diligentia comparandus? Quid igitur obstitisse dicemus, ut nullus illorum ad gratiam pervenire potuerit? qui certe liberum arbitrium summis execuerunt viribus?“

²⁰¹ *Die Thesen gegen die Antinomer*. WA 39 I, 350, 8nn.

²⁰² *Die Promotionsdisputation von Petrus Hegemon*. WA 39 II, 388-389.

²⁰³ HOLSTEN, W. *Christentum und nichtchristliche Religion nach der Auffassung Luthers*, s. 94-96.

²⁰⁴ *Věšší katechismus. Kniha svornosti*, s. 424 -56.

ve věčném hněvu a ztracení. Nemají ani Krista, ani obdarování, jimiž by je osvětil a jež by jim milostivě udělil Duch svatý.²⁰⁵

Luther chápe církev striktně christologicky z hlediska přítomnosti Slova, svátostí, evangelia o odpuštění hříchů.

Reformátor uznává, že mezi pohany byli ctnostní a výjimeční lidé. Svými činy však hledali vlastní slávu, což před Bohem nemá žádnou váhu. Nejdále v otázce možnosti jejich spásy zachází ve svém výkladu o Josefu Egyptském. Uznává, že někteří lidé z rodu Kainova „slyšeli Boží slovo a učení otců a skrze víru se narodili do společenství Božího království spolu s církví patriarchů. Neboť Bůh vždycky toužil mít církev i z pohanů; Rút byla Moábkou, Rachab Kananejkou, a přece se objevily v rodokmenu Krista. Nebyly to jen ony, kdo byly řazeny ke zbožným, připojilo se k nim mnoho Kananejských. ... V podstatě pohany nevylučuji, ale tvrdím, že nemohou být spaseni jiným způsobem než skrze Slovo Kristovo. Jetro, midjánský kněz přišel k poznání Boha buď skrze Mojžíše nebo Josefa. Neboť Josef nebyl nečinný, ale pilně a věrně vyučoval a vedl mnohé generace lidí, s nimiž žil, k poznání Boha. Slovo nepřichází od pohanů; jak Kristus říká, spasení je ze Židů (Jan 4,22). Nezůstalo však jen u Židů.“²⁰⁶

Zmínili jsme, že výjimkou v Lutherově postoji ke spáse pohanů, je Cicero. Luther vyjadřuje naději, že s ohledem na jeho zásluhy a moudrost jej Bůh uvede do nebeské blaženosti i bez víry a bez zprostředkování odpuštění hříchů skrze ordinovaného služebníka církve.²⁰⁷

Přidejme ještě eschatologický pohled Lutherův, podle něhož ďábel nedovolí, aby se všichni lidé obrátili a přijali Ježíše. Koneckonců i lidé ve světě se evangeliu vzpěčují.

²⁰⁵ *Větší katechismus. Kniha svornosti*, s. 425 - 66.

²⁰⁶ *Predigten über I. Mose von 1535-45. WA 44*, s. 678-679: „Non igitur hoc adfirmo cum Zuinglio, Cainicam Ecclesiam aut Numam Pompilium er similes servatos, et factos esse hereds regni coelorum, sed aliquos bonos viros et mulieres ex genere et familia Chain audivisse verbum et doctrinam patrum, et ea fide pervenisse ad societatem regni coelestis cum Ecclesia Patriarcharum. Semper enim solitus est Deus ex gentibus etiam sibi Ecclesiam colligere. Sicut Ruth fuit Moabitis, Raab fuit Chanaanitis, quae recensentur in Genealogia Christi. Neque hae solae adiunxerunt se piis, sed et multi alii Chananei cum illis... Non excludo quidem gentes, sed dico eas nulla alia ratione servari, quam per verbum Christi. Iethro, sacerdos Midian, vel per Mosen, vel per Ioseph notitiam Dei adeptus est, quia Ioseph non fuit ociosus, sed diligenter et sedulo docuit, et multas familias, cum quibus vixit, ad agnitionem Dei perduxit. Verbum non est ex gentibus, sed ut Christus inquit: 'Salus ex Iudaeis est'. Veruntamen non solum apud Iudaeos mansit, sed propagatum est ad gentes, quae a Iudaeis acceperunt.“

²⁰⁷ HOLSTEN, W. *Christentum und nichtchristliche Religion nach der Auffassung Luthers*, s. 98. Co na to říci? Na jedné straně to, že Luther byl dítětem své doby: renesanční myslitelé měli o antice a jejich osobnostech vysoké mínění. Na druhé straně Luther zkrátka připustil soteriologickou relevantnost kategorie „zbožných pohanů“. V tom se neliší od mnoha ostatních teologů, kteří s jejich spásou také „počítají“.

Proto budou vždy existovat různá náboženství. Kristus chce za své děti přijmout všechny, židy i pohany, protože jediným pravým náboženstvím je jít za jeho hlasem.²⁰⁸

3.3.2 Jan Kalvín

Základní povědomí o Bohu

J. Kalvín věnoval celou první knihu pozdější verze své Instituce (1559) problému poznání Boha. Nevyhýbá se proto ani fundamentálním otázkám, nakolik člověk ví o Bohu „sám od sebe“ a nakolik je poznání Boha přítomno mimo křesťanství, u pohanů. Podle Kalvína má každý člověk vrozené povědomí o Bohu (*sensus divinitatis*), které nelze vymazat ani zcela zahlušit. Od Boha pochází každý sklon k náboženství. Člověku bylo dáno určité pochopení Boží majestátnosti, ale to ho nevede k uctívání Boha.²⁰⁹ Povědomí o Bohu je dvojí: a) prvotní poznání, že Bůh existuje, které ovšem neústí ve zbožnost; b) vědomí, že Bůh je dobrým Tvůrcem a štědrým dárcem. Z toho už vzniká zbožnost.²¹⁰

O náboženstvích a překážkách spásy

Určité poznání Boha je přítomno ve všech náboženstvích.²¹¹ Nelze tvrdit, že jsou jen lidským výmyslem. Kalvín se o náboženstvích vyjadřuje negativně s tím, že byla poznamenána bludy, falešnými představami a modloslužbou zaměřenou na všechno možné, jen ne na Boha. Nicméně všem lidem bylo vryto do srdce, že Bůh je jeden, a tato pravda vždy prosvítala skrze stávající polyteismus.²¹² Proto jsou pohané bez výmluvy: chybují, setrvávají ve vleku svých marnivých druhotných výmyslů o bozích,

²⁰⁸ *Hauspostille. WA 52*, s. 282. Reformátor dochází k tomuto závěru v rámci stati o „jiných ovcích“ (J. 10,11-16): „Das aber der Herr von andern Schaffen sagt, die er auch führen soll, auf das ein Hirt und ein Herd werd. Solchs hat sich als bald nach Pfingsten angefangen, da das Euangelion in aller welt durch die Apostel ist gepredigt worden, unnd gehet noch biss zů ende der welt. Mit der massen, als solten alle menschen sich bekeren und das Euangelion annemen. Denn da wird nicht auss, der Teuffel lests da zů nicht kommen, So ist die welt on das dem word feind unnd wil ungestraffet sein. Das aber heyst ein Hirt unnd ein Schaffstal, das Gott alle, so das Euangelion annemen, Umb Christus willen zů Kindern auffnemen will, es seyen gleich Júden oder Heyden. Denn das ist die rechte, einige Religion, disem Hirten und seiner stym volgen.“

²⁰⁹ *Institutio* I.III.1, I.III.2.

²¹⁰ *Institutio* I.II.1.: „Nam hic virtutum Dei sensus nobis idoneus est pietatis magister, ex qua religio nascitur. Pietatem voco coniunctam cum amore Deo reverentiam quam beneficiorum eius notitia conciliat.“

²¹¹ O vztahu J. Kalvína k náboženstvím viz RATSCHOW, C.H. *Die Religionen*. Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1979, s. 25-32.

²¹² *Institutio* I.X.3 , I.XII.1., I.X.3.

směřují k modlářství, místo aby stavěli na základní zjevené pravdě o jedinství Boha.²¹³ Člověk má sklon zapomínat na Boha a uchýlovat se k bludům a pověrám.

Druhá kniha *Instituce*, která pojednává o poznání Krista, začíná podrobným rozbořením lidské hříšnosti a jejích důsledků. Ty se odrážejí i ve zpozdilosti člověka poznat Boha více. Jeho poznání Boha se podobá nočnímu blesku, který trvá tak krátce, že poutavý, který jej zahlédne, se ani nestačí zorientovat a vykročit směrem k Bohu.²¹⁴ O něco dále Kalvín analyzuje pasáž z listu Římanům 2,14-15 o zákoně zapsaném v srdcích pohanů, v jejich svědomí. Tato skutečnost pouze dosvědčuje jejich odsouzení, vypovídá, v čem nenaplnili Boží přirozený zákon; nesou tudíž plnou odpovědnost. *Lex naturalis* nevede ke spáse.²¹⁵ Ženevský reformátor užívá obrazu semene známosti Boha, o které však člověk nepečuje, takže v něm nedozraje, natož aby přineslo ovoce.²¹⁶

Ve všech lidech tkví dědičný hřích. I nemluvnata, která lze také pokládat za nekřesťany, mají svou vinu a na svět si s sebou přinášejí své odsouzení. Člověk je převrácený natolik, že mu schází nejen iniciativa usilující o dobro, ale jeho konání je předznamenáno zlem.²¹⁷

Nemožnost spásy je rovněž dána christologicky. Bez poznání Krista není možno správně uctívat Boha, bez smíření s Bohem jsou celé národy zlořečené a nemohou se líbit Bohu. Jestliže celý svět odpadl od světla, jímž je Kristus, musí k němu vrátit.²¹⁸ Na nezbytnost Prostředníka, skrze něhož jediného přichází spása, poukazuje již Starý zákon. Jen v Prostředníku a v naději jeho příchodu se zjevuje milostivý Bůh. Bůh je předmětem víry, ale spasitelně může být poznán, jen když se nám zjevuje v Kristu. Turci, kteří se holedbají, že ctí Boha Stvořitele, ale Krista odmítají, uctívají jen modlu.²¹⁹

Pokud jde o C/církev, jež je společenstvím spasených, neponechává Kalvín v jejím pojetí nekřesťanům žádnou skulinku. Ke „společenství svatých“ patří Bohem vyvolení, kteří se drží pevně Krista, žijí příkladným životem a přijímají svátosti.²²⁰ Za-

²¹³ *Institutio*, I.XI.1.3.8-9.

²¹⁴ *Tamtéž* II.II.18.: „Qualiter nocturni furgetri coruscationem, qui in medio agro est viator, longe lateque as momentum videt: sed adeo evanido aspectu, ut ante noctis caligine resorbeatur, quam pedem movere queat: tantum abest ut in viam tali subsidio deducatur.“

²¹⁵ *Tamtéž* II.II.22.: „Hoc quia poterat absurdum videri, ut sine ullo iudicio praecedente Gentes pereant, continuo subicit, suam illis conscientiam esse vice Legis: ideoque ad iustam earum damnationem sufficere. Finis ergo legis naturalis est, reddatur homo inexcusabilis.“

²¹⁶ *Tamtéž* I.IV.1.

²¹⁷ *Tamtéž* II.1.8.

²¹⁸ *Tamtéž* II.VI.1.: „Iam quum docet Iohannes, vitam ab initio fuisse in Christo (Iohan. 1 a. 4), et ab ea excidisse totum mundum, ad fontem illum redire esse asserit.“

²¹⁹ *Tamtéž* II.VI.4.: „Sicuti hodie Turcae, quanvis plenis buccis praedicent caeli et terrae creatorem suum esse Deum, substituunt tamen in locum veri Dei idolum, dum a Christo abhorrent.“

²²⁰ *Institutio* IV.I.3., IV.I.8.

jímavé je přesvědčení, že ne všichni nepokřtěni jsou nutně ztraceni. Kalvín tak připouští u těch, kteří byli vyučeni v základech křesťanské víry, ale možnost křtu jim byla nečekaně odňata.²²¹

Kalvín řeší problém nekřesťanů či nevěřících rovněž z pohledu predestinace. Ta je dvojí: k věčnému životu nebo k věčnému zahynutí.²²² Tak jako je povolání k víře a ospravedlnění znakem předurčení k věčnému životu, je znakem u osob předurčených k ztracení to, že jim není umožněno přijít do styku se zvěstí evangelia, např. generacím žijícím před příchodem Krista, před nimiž Bůh skryl světlo spásného poselství.²²³

3.3.3 Huldrych Zwingli

Spása pro pohaný a nemluvnata

Řekněme hned na počátku, že curyšský teolog spásu nekřesťanů zjevně připouštěl. V kapitole o věčném životě ve svém *Fides expositio* pojednává o nebeské blaženosti, která je prožívána společenstvím svatých. Kromě biblických postav do něj řadí také Herkula, Thesea, Sokrata, Aristida a další osobnosti z doby řeckého či římského impéria.²²⁴

²²¹ *Institutio* IV.XVI.26.: „Nondum baptizatum nullibi damnasse comperitur. ... Tantum evincere sufficit, non esse adeo necessarium, ut periisse protinus existimetur cui eius obtinendi adempta fuerit facultas. Atqui si eorum commentu assentimur, eos omnes citra exceptionem damnandis quos a Baptismo casus aliquis prohibuerit quantacunque alioqui fides peditis: per quam Christus ipse possidetur.“

²²² Otázka predestinace u Kalvína může být předmětem dlouhého pojednání, k němuž nyní nemáme prostor. Jsou ovšem hlasy, které přitakají výše uvedenému shrnutí Kalvínova pojetí predestinace: WEBER, O. Calvin Johannes. II. Theologie In *RGG*³. Band I., s. 1596. V této chvíli se však zaměřujeme na predestinaci z hlediska spásy pohanů. Kalvín se ve své *Instituci* (1559) vyjadřuje v duchu výše uvedených slov: *Institutio* III.XXI. 5: „Predestinationem vocamus aeternum Dei decretum, quo apud se constitutum habuit quid de unoquoque homine fieri vellet. Non enim pari conditione creantur omnes: sed aliis vita aeterna, aliis damnation aeterna praeordinatur.“ Podobně XXI.7. Celá XXI. kapitola III. knihy *Instituce* je věnována zdůvodnění předurčení ke spásě a k ztracení. Kalvín zdůrazňuje, že vyvolení patří k velkým Božím tajemstvím, které člověk nemůže probádat – III.XXI.1.2. Dvojí předurčení vysvětluje ve XXII. kapitole III. knihy *Instituce*. Z kapitol XXI a XXII vyplývá, že ženevský reformátor pokládá dvojí predestinaci za hotovou věc. Bůh nikomu nic nedluží (III.XXIII.3). Ve svém díle vyvolení je zcela svobodný a není vázán udělovat milost rovnoměrným způsobem (III.XXI.6.): „Quia in totius gentis electione ostendit Deus se in mera sua liberalitate nullis legibus astrictum: sed liberum esse, ut minime ab eo exigenda sit aequalis gratiae partitio: cuius inaequalitas ipsam vere esse gratuitam demonstrat.“

²²³ *Institutio*. III.XXIV.12. Na předurčení jako na klíč ke Kalvínovu pojetí spásy pohanů poukazuje také SULLIVAN, F. *Salvation outside the Church?*, s. 76-78, před ním již CAPÉLAN, L. *Le problème du salut des infidèles. Essai historique*, s. 231-233.

²²⁴ *Z VI.5*, s. 131-132: „Deinde sperandum est tibi visurum esse sanctorum, prudentium, fidelium, constantium, fortium, virtuosorum omnium, quicunque a condito mundo fuerunt, solidatem, coetum et contubernium. Hic duos Adam, redemptum ac redemptorem; hic Abelum, Enochum, Noam, Abrahamum, Isaacum, Iacobum, Iudam, Mosen, Iosuam, Gedeonem, Samuelem, Pinhen, Heliam, Heliseum, Isaïam ac deiparam virginem, de qua ille præcinuit, Davidem, Ezekiam, Iosiam, Baptistam, Petrum, Paulum; hic Herculem, Theseum, Socratem, Aristidem, Antigonum, Numem, Camillum, Catones, Scipiones; hic Ludovicum pium antecessoresque tuos Ludovicos, Philippos, Pipinos et, quotquot in fide hinc migrarunt,

Pokud jde o další konkrétní skupinu lidí, které lze označit za nekřesťany, stojí za pozornost Zwingliho článek proti zatracování dětí.²²⁵ Autor se staví proti ukvapeným negativním soudům na adresu dětí. Za prvé omezenost lidského poznání brání, abychom s jistotou tvrdili, že půjdou do věčné záhuby. Do této věci vidí jen Bůh. Vše záleží na jeho svobodném vyvolení. A pak jsou zde univerzální spásenosné důsledky Kristova vítězství (1K 15,22), které se vztahují nejen na děti křesťanů, ale i pohanů. O dětech křesťanů můžeme s jistotou říci, že náleží k Božímu lidu bez výjimky. Děti vždy patřily k Božímu lidu s ohledem na své rodiče.

Boží vyvolení jako základ spásy pohanů

Pokud jde o shovívavost curyšského reformátora vůči spásě nekřesťanů, opírala se o učení o Boží svrchovanosti ve věci vyvolení. Bůh a jeho dobrotivá a milostivá prozřetelnost jsou natolik určující, že v konečném důsledku musí mít vliv na všechno dění. To potvrzuje i Zwingliho *Sermonis de providentia dei anamnema*, kde říká, že Bůh je ve svém předurčování zcela svobodný, aby si vyvolil i pohany, protože ti, ač neznají náboženství podle litery, v praxi vykazují větší svatost a zbožnost než všichni dominikáni a františkáni.²²⁶ Navíc vyvolení neznámá u Boha pouhou pasivní známost toho, kdo bude a kdo nebude spasen, nýbrž Boží svobodné rozhodnutí, Boží spásenosnou aktivitu. Ta je dána Boží dobrotou, která se milostivě vztahuje k člověku a všemu stvoření. Třetí argument vyplývající z Božího vyvolení spočívá v tom, že nemůžeme tvrdit, kdo bude spasen, jestliže u něj (prozatím) nevidíme známky víry, např. u dětí pohanů, neboť vyvolení předchází víru.²²⁷

maiores tuos videbis. Et summatim: non fuit vir bonus, non erit mens sancta, non fidelis anima ab ipso mundi exordio usque ad eius consummationem, quem non si isthic cum deo visurus.“

²²⁵ *Fidei ratio*. Z VI.2, s. 799-800.

²²⁶ Zwingli cituje Ř 2,14 a dodává (Z VI.3, s. 182-183): „Nihil enim vetat, quo minus inter gentes quoque deus sibi deligat, qui sese enim vetat, quo observent et posa fata illi iungatur; liberia est enim electio eius. Ego certe malim, si optio detur, Socratis aut Senecae sortem eligere, qui, ut numen unum agnoverunt, ita mentis puritate sategerunt illud demereri... Illi enim ut religionem ad verbum et, quod sacramenta pertinent, non agnoverint, attamen, quod ad rem ipsam, aio religiosiores ac sanctiores fuisse quam omnes unquam Dominicastris et Fransicani.“

²²⁷ *Fidei ratio*. Z VI.2, s. 799-800: "Verum quomodoquomque de gentiliis infantibus statuendum sit, hoc certe adseveramus propter virtutem salutis per Christum praestitatae preter rem pronunciare, qui eos eter-nae maledictioni addicunt, cum propter dictam reparationis causam, tum propter electionem dei liberam, quae non sequitur fidem, sed fides electionem sequitur;“

Univerzální působení Ducha svatého

V Zwingliho pojetí se Duch svatý neprojevuje jen ve svátostech a Slovu, ale v celém světě, neboť je ve svém působení zcela svrchovaný. Duch svatý působí na člověka navzdory jeho hříšnosti, otevírá mu cestu k Bohu. Není přítom omezen na dějiny spásy (v Izraeli)²²⁸, ale je činný i mezi pohany. To je patrné již na dříve uvedeném výčtu světců. Je přítomen ve všem dobrém a pravdivém, je původcem vší moudrosti.²²⁹ Dává pohanům poznání přirozeného zákona čili základní nutnosti etické orientace a vědomí, že je zde Bůh stvořitel.²³⁰ Toto porozumění nevychází z lidské dispozice, ale z víry, kterou Bůh člověku dává.

Zwingliho pojetí náboženství

Rovněž pojetí náboženství v teologii curyšského reformátora vyznívá ve prospěch spásy nekřesťanů. Již jsme zmínili, že v nich působí Duch svatý. Bůh neponechává pohany v jejich pověrách a nevědomosti, ačkoliv v důsledku pádu člověka se náboženství nacházejí „in statu corruptionis“. Bůh však skrze ně volá člověka k sobě a hledá jej jako ztraceného syna.²³¹ Díky Bohu mají náboženství šanci, díky němu je možná pravá zbožnost i v náboženstvích. Ta spočívá v oddané důvěře Bohu.²³²

Další možné příčiny Zwingliho naděje co do spásy pohanů

Rovněž Zwingliho eklesiologie sehrála svou úlohu při pozitivním hodnocení některých významných pohanů. Zwingli klade zřetelné dělící čáru mezi církev pravou a církev obecnou zjizvenou. Začíná u církve pravé chápané jako obecnosti předurčených k věčnému životu. Ta je známa pouze Bohu a těm, kdo mají neotřesitelnou víru a vědí, že jsou vyvoleni. Vedle toho existuje církev zjizvená. Velká část jejích členů se ke Kristu hlásí jen formálně a ve svém nitru jej ignoruje. Na zemi může být mnoho těch, kdo se k církvi hlásí, konají dobré a zbožné skutky, ale nacházejí se vně církve, vně nevěsty Kristovy. Zwingli poukazuje na postavu Jidáše: apoštolové se domnívali, že

²²⁸ Zwingli an Ambrosius Blarer. Z IX, s. 458-459.

²²⁹ De vera et falsa religione commentarius. Z III, s. 643.

²³⁰ Auslegen und Gründe der Schlußreden. Z II, s. 327: „Darumb ouch die Heiden das gsatz der natur nit uß irem eignen verstand, sunder uß dem erluchtenden geist gottes, inen unbekant, erkent haben.“

²³¹ De vera et falsa religione commentarius. Z III, s. 667, 668.

²³² De vera et falsa religione commentarius. Z III, s. 668-690.

patří do církve Kristovy, ale jen Kristus věděl, že patřil d'áblu.²³³ Zjistitelnou církev je možno nazývat vyvolenou, jelikož je v ní vyznáván Kristus.

Zwingli dále nevyostřil učení o dědičném hříchu. Jen Adamův hřích je hříchem v pravém slova smyslu – proviněním proti zákonu. V případě jeho potomků však již nejde o hřích jako provinění proti zákonu, ale o nemoc, špatný stav, který se dědí: rodíme se jako otroci a synové hněvu a jsme podrobeni smrti. Dědičný hřích lze nazvat hříchem, ovšem ne v pravém slova smyslu. Umíráme ne svou, ale Adamovou vinou.²³⁴

3.3.4 Shrnutí

Zkoumali jsme vyjádření tří reformátorů, co se týče možnosti spásy pohanů. Pro žádného z nich to nebylo „velké téma“, nicméně určité paběrky jsme našli. Zároveň jsme viděli teologická zdůvodnění jejich odpovědi na zmíněný problém. M. Luther a J. Kalvín předkládají radikálně záporné řešení s tím, že Kalvín nepřipouštěl žádnou možnost spásy pohanů. U. M. Luthera jsme našli jistou benevolenci. Z hlediska ústřední myšlenky reformace, čili z perspektivy Kristova díla spásy (z pouhé milosti) se Luther vyslovuje pro celoplošné odsouzení všech pohanů. Jakmile přijde řeč na jednotlivce, je ochoten přistoupit na kompromis, byť nepatrný. Nicméně celkový obraz možnosti spásy nevěřících je u něj negativní. Oba reformátoři poukazovali na dědičný hřích a neznalost evangelia jako na dvě překážky spásy. Lišili se v tom, že Luther vytýkal pohanům zákonický charakter jejich náboženství, zatímco Kalvín vysvětloval nemožnost jejich spásy učěním o predestinaci. Lutherovo a Kalvínovo řešení této otázky odpovídalo základnímu přesvědčení, které panovalo v římskokatolické církvi a které nekřesťanům spásu upíralo. Vezmeme-li však v úvahu ústupky T. Akvinského, který přece jen v některých případech spásu nekřesťanů připouští, stanovisko obou reformátorů bylo přísnější.

U. Zwingli byl ve srovnání s nimi mnohem optimističtější. Možná, že svou roli zde sehrál vliv Erasma Rotterdamského, přinejmenším, pokud jde o jeho tolerantní při-

²³³ *Fidei ratio*. Z VI.2, s. 801.

²³⁴ *Fidei ratio*. Z VI.2, s. 797, 798: "Patrem igitur nostrum peccavisse fateor peccatum, quod vere peccatum est, scelus scilicet crimen ac nephas. At qui ex isto prognati sunt, non hoc modo peccarunt; quis enim nostrum in paradiso pomum vetitum depopulatus est dentibus?... Hoc tamen numquam futurum fuisset per nativitatem, nisi crimen nativitate vitasset; criminis igitur tanquam causae, non nativitate, est humana calamitas." Autor později užívá výstižného obrazu válečného zajatce, který se stane otrokem; tím se otroky stávají i jeho děti, v důsledku provinění svého otce.

stup.²³⁵ Erasmus neodsuzoval v plné míře římsko-katolickou církev. Pranýřoval její nešvary, ale chtěl ji reformovat zevnitř, k reformaci se nepřipojil. Dále připouštěl a hájil existenci svobodné vůle, nevsadil všechno na milost a neviděl lidskou hříšnost tak černě a jednostranně jako např. Luther. Zmíněnou toleranci, tendenci paušálně neodsuzovat, vidíme v Zwingliho shovívavém postoji k nemluvňatům. Dalším prostým důvodem, proč Zwingli pohany neposlal „šmahem do pekla“, je úcta k antické tradici, kterou sdílel spolu s Erasmem²³⁶ a která vyplývala z Zwingliho humanistického vzdělání a z jeho zájmu o humanismus vůbec.

Co se týče chápání spásy pohanů, v některých ohledech byl Zwingli²³⁷ otevřenější, v jiných (dědičný hřích) zase nebyl tak radikální jako Kalvín a Luther. Rovněž určitým způsobem nedomýšlel některé skutečnosti, např. jedinečnost Ježíše Krista nebo právě onen dědičný hřích.

Jeden ze stěžejních důvodů, proč je Zwingliho teologie ve zmíněných bodech, „mírnější“ a „jiná“, je třeba hledat v Zwingliho postoji k Božímu zjevení. Podle G. Lochera Zwingli zdůraznil zjevení *Boha*, naproti Luther položil důraz *zjevení* Boha. Luther vyzdvihl Kristovo lidství, vidí je v těsném téměř identickém sepětí s jeho božstvím, Zwingli vysunul do popředí jeho božství a chápe Krista důsledně v kontextu Trojice.²³⁸

Pokud jde o Zwingliho přístup k teologické práci, Bromiley uvádí, že jej zaměstnávaly především praktické problémy, což mu nedovolovalo věnovat se důkladněji teologickému studiu a tvorbě a zajistit tak jeho dílům potřebnou vyváženost. Také mu scházela potřebná trpělivost, šlo mu o to, aby se jeho práce dostaly co nejdříve do tisku.²³⁹ Na druhé straně nepřevádějme vše, co se týče Zwingliho soteriologické velkorysosti vůči pohanům, jen na společný jmenovatel jeho pracovního přístupu. Curyšský reformátor aplikoval některé teologické principy jinak než Luther a Kalvín. Uplatnil například kladným způsobem Kristovo dílo záchranu na děti (pohanů). Jeho negativní

²³⁵ Erasmův vliv na Zwingliho nebyl tak silný, jak se někdy prezentuje; více: FARNER, O. *Huldrych Zwingli. Seine Entwicklung zum Reformator 1506-1520*. Zürich : Zwingli-Verlag, 1946, s. 152-172.

²³⁶ Erasmus se vyjadřoval pochvalně o zbožných pohanech starověku, ve ctnostech, které vykazovali, viděl vliv Kristův. Později přešel na pozici *extra ecclesiam nulla salus*; více: MARSHALL, M. *No Salvation Outside the Church*, s. 53-55.

²³⁷ Je zajímavé, že Zwingli i Kalvín se ve svém postoji ke spáse nekřesťanů opírali o predestinaci, a přitom každý z nich došel k jinému závěru. Rozdíl je v jejím uplatnění na „viditelnou skutečnost“ absence (znaků) křesťanské víry. Kalvín pomocí ní interpretoval neznalost evangelia mezi pohany, Zwingli chtěl pomocí ní naopak zamezit ukvapeným soudům stran těch, kdo (budou nebo) nebudou spaseni.

²³⁸ LOCHER, G.W. *Zwingli's Thought: New Perspectives*. Leiden : E.J. Brill, 1981, s. 173-174. – GOTTFRIED WILHELM LOCHER (1911-1996) byl švýcarský reformovaný teolog, profesor dogmatiky na univerzitě v Bernu, jeho celoživotním zájmem byla teologie H. Zwingliho.

²³⁹ BROMILEY, G. (ed.). *The Library of Christian Classics. Zwingli and Bullinger*. Philadelphia : The Westminster Press, 1953, s. 20.

interpretace spočívá v tom, že bez víry v Kristovu milost není spásy. Pozitivní aplikace poukazuje na spásonosné důsledky Kristova díla záchrany, které má tak zásadní význam, že staví celé lidstvo před Bohem do nové, příznivější pozice.

Luther, Kalvín a Zwingli rozvíjeli reformační myšlenky také ve svých reakcích na spásu pohanů, byť nestejným způsobem. Svými postoji vytvořili základní vzorce²⁴⁰ přístupu k této problematice. Na nich stavějí stoupenci exklusivismu a inklusivismu, zejména z protestantských církví. Luther, Kalvín, i Zwingli, vytvořili protestantské alternativy pojetí spásy nekřesťanů. Nejsou spekulativní povahy, nevycházejí z analogie entis, z analogie nadpřirozeného a přirozeného řádu, nýbrž z biblické teologie. Jsou aktuální až podnes.

3.4 ABSOLUTNOST KŘESŤANSTVÍ

3.4.1 Úvodem k pojmu „absolutnost křesťanství“

„Absolutnost křesťanství“ je novodobou variací předchozí teze „extra ecclesiam nulla salus“, byť se s ní významově zcela nepřekrývá. Má jiné teologicko-dějinné pozadí. Tento termín je vlastní spíše protestantismu²⁴¹ a vystihuje exklusivitu křesťanského náboženství vůči ostatním náboženstvím. Teze „mimo církev není spásy“ je z hlediska svého historického vývoje typická pro římský katolicismus.

Pojem „absolutnost křesťanství“ odkazuje více na „křesťanství“ (než na církev), jeho záběr je širší. „Křesťanství“ evokuje méně představu „struktur“, liší se od „křesťanstva“. „Křesťanství“ samozřejmě zahrnuje církev jako instituci, ale podřazuje ji vyššímu celku – revelačnímu základu křesťanství (a křesťanstva), jímž je zjevení Boha v Ježíši Kristu. Tento základ se promítá do křesťanského učení. Zrcadlí se rovněž ve víře křesťanů a v životě, který z této víry vyplývá a má vyplývat. „Křesťanstvím“ můžeme rozumět i křesťanské pojetí *obaporné interakce Boha a člověka*, jak se odvíjí v dějinách směrem k jejich vyvrcholení v eschatonu.

²⁴⁰ Stojí za to zmínit Lutherův výklad prvních tří kapitol listu Římanům, pokud jde o základní komponenty diskuse o spásě pohanů: lidskou hříšnost, jedinečnost evangelia, spásu atd. Ve stručnosti: Luther poukazuje na to, že všichni jsou podrobeni moci hříchu a ke spásě potřebují věřit v evangelium. Konání dobrých skutků k jejímu dosažení nestačí, ani u Židů, ani u pohanů; srov. *De servo arbitrio. WA 18*, s. 757-764.

²⁴¹ Je součástí starších dogmatik, např. PIEPER, J. *Christian Dogmatics*. Vol. I. Saint Louis : Concordia Publishing House, 1950 (1924), s. 34-40. Naopak výklad teze „mimo církev není spásy“ v ní schází. Kapitulu o „extra ecclesiam nulla salus“ nenacházíme ani v Härleho *Dogmatik* ani v Pannenbergově *Systematische Theologie*.

W. HÄRLE věnuje pozornost výkladu termínu absolutnost.²⁴² „Absolutní“ znamená „oddělený“, „nezávislý“, „nepřekonatelný“, „neomezený“, „dokonalý“. Absolutnost je také opakem relativity. Pojem absolutnost vystihuje jistou samostatnost absolutního, jeho osvobozenost od vztahů s tím, co není absolutní. Na druhé straně se absolutnost neobejde bez vztahů a souvislostí s tím, co není absolutní – bez nich by nevyniklo to, co je absolutní.

Kladný význam tohoto pojmu je spatřován v tom, že představuje implicitní negaci fragmentárního, partikulárního a vyzdvihuje to, co je dokonalé, dokončené.

Na četnosti náboženství, která nejsou považována za absolutní a která jsou ve vztahu k náboženství, jež se za absolutní pokládá, je patrná výše zmíněná skutečnost, že „absolutní“ existuje ve vztahu k tomu, co absolutní není. V čem může spočívat (předpokládané) výsadní postavení daného náboženství oproti ostatním? V tom, že může obsahovat úplnou pravdu o Bohu a světě, čímž také dokonale naplňuje to, čím má být náboženství, nebo že vzhledem k pravdě, která se v něm nachází, překonává všechna další náboženství. Z toho vyplývá, že náboženství lze navzájem porovnat z hlediska „překonatelnosti“.

3.4.2 Pojem absolutního náboženství u G.W.F. Hegela

Předchůdcem termínu „Absolutheit des Christentums“ je pojem absolutního náboženství, který představil Hegel ve své Fenomenologii ducha. Hovoří o absolutním náboženství, jímž míní křesťanství, a to z důvodu bezprostřednosti absolutního ducha, který v něm může být lidmi vnímán a poznáván skrze inkarnaci představující nejvyšší jednotu abstraktního a konkrétního, spojení věčného a časného.²⁴³ Třídí náboženství podle toho, jakou podobu v nich nabývá absolutní duch²⁴⁴, a dochází ke křesťanství jako k náboženství zjevenému, jež považuje za absolutní z příčin již uvedených.

3.4.3 Absolutnost křesťanství u Ernsta Troeltsche

Hlavním „fedrovatelem“ tohoto termínu byl E. Troeltsch, který o něm psal sto let po Hegelovi. Bylo to v době mnohem větší informovanosti o nekřesťanských náboženstvích. Rozvíjela se antropologie, religionistika. Do širokého povědomí vstoupil

²⁴² Následující úvahy až do konce petitu srov. HÄRLE, W. *Dogmatik*. Berlin : Walter De Gruyter, 1995, s. 103-104.

²⁴³ HEGEL, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes. Werke 3*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1986, s. 549-554.

²⁴⁴ HEGEL, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes. Werke 3*, s. 503-544. Prvním stupněm je přírodní náboženství, kdy se absolutní duch uskutečňuje v konceptu náboženství jako takovém, a to jako jeho „předmět“, ve formě nějakého přírodního jevu; druhým stupněm je zjevení absolutního ducha v náboženské umělecké tvorbě, kde se absolutní duch projevuje v procesu tvůrčí činnosti; třetí formou je zjevené náboženství, kde se absolutní duch uskutečňuje ve formě samostatného bytí (*Anundfürsichsein*) a tím se (duch) představuje takový, jaký je sám o sobě; srov. *tamtéž*, 502-503.

poznatek, že křesťanské náboženství je součástí velkého světa odlišných tradic, které se těšily rostoucímu zájmu veřejnosti, zájmu o jiný svět než církevně křesťanský – ten byl pro Evropany „okoukaný“.

Otázka absolutní platnosti křesťanství se vynořila při Troeltschových historických pracích. Troeltsch si byl vědom krize církevní supranaturalistické teologie uzavřené do autoritářského systému zabezpečeného naukou o doslovné inspiraci a neomylnosti Písma. Troeltsch také odmítl evolucionistickou apologetiku, pojímající křesťanství jako nejvyšší stupeň vývoje náboženství vůbec. Zhodnocení postavení křesťanství bylo jeho hlubokým zájmem. Snažil se tak vyřešit napětí mezi historismem a absolutní platností, kterou si křesťanství nárokovalo.

Podle historismu existují v dějinách jen jednotlivosti, konkrétnosti. Žádná událost nemá všeobecný význam, je vždy zasazena do svého kontextu, je relativní, jednorázová. Všechny kultury, všechno poznání, všechny typy společnosti jsou poznamenány dějinností (*Geschichtlichkeit*). Historismus pak naráží na snahu činit určité pravdy a hodnoty normativními. Vidí-li někdo v dějinách něco širšího, všeobecnějšího, je to dáno interpretací tohoto myšlenkového konstruktů a váhou, která je mu přikládána. Mezi rozličnými, vědecky zjištěnými poznatky a vyšším duchovním obsahem dogmatického rázu, který je s oněmi poznatky spojován, je nesmiřitelný rozdíl, obojí nelze převést na společný jmenovatel.²⁴⁵ V dějinách není nic absolutního, nic nezávislého, ani v náboženských dějinách.

Na druhé straně se celými dějinami vine představa o absolutnosti křesťanství. Křesťanstvo se stavělo do protikladu k ostatním náboženstvím, která považovalo za snůšku lidských bludů, anebo bylo v lepším případě přesvědčeno o tom, že obsahují jen neúplné a zastřené Boží zjevení. Církev byla pokládána za nadpřirozenou instituci, která sice existuje v dějinách, ale nemá v nich svůj původ. Pouze církevní dějiny obsahují absolutní pravdu, pocházející přímo od Boha. Výjimečnost křesťanství byla také dosvědčována s ohledem na divy vnějšího (přírodního) a zejména vnitřního rázu (např. obrácení).

Termín „Absolutheit“ má z noeticko-teologického hlediska u Troeltsche dvou-
stupňový význam. V zásadním slova smyslu disponuje absolutním poznáním Boha pouze Bůh sám. Z hlediska lidského to znamená poznání Boha natolik, nakolik je to v rámci

²⁴⁵ Dějiny neznají a neobsahují žádnou zákonitost zakládající postupný vývoj jednotlivých dějinných forem, i dějinných forem duchovního života; srov. TROELTSCH, E. *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*. 3. vyd. Tübingen : Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1929, s. 21.

konečnosti člověka možné. Pak jsou zde náboženství, která se vyznačují různou měrou poznání Boha. Nad nimi v tomto vyniká křesťanství, a proto mu náleží označení „absolutní“. Pojem „absolutnost křesťanství“ figuroval v evolucionistické a v supranaturalistické apologetice.

Troeltsch si byl vědom, že i křesťanství je historicky podmíněno, že nemá všeobecnou platnost. Žádné náboženství si nemůže osobovat absolutnost, jelikož všechna jsou projevem Božského, Absolutno se zjevuje univerzálně. Žádnou jeho manifestaci nemůžeme ztotožnit s Absolutnem samotným.

Nicméně při zkoumání náboženství dochází Troeltsch k přesvědčení, že navzdory jejich relativnosti, je možné je nějakým způsobem porovnat a dokonce je možné v určitém smyslu hovořit o absolutnosti daného náboženství, konkrétně křesťanství. Troeltschův vývoj se v tomto směru vyznačuje dvěma fázemi reprezentovanými jeho teologickými pracemi. V přednášce *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte* z r. 1901 píše, že křesťanství je možno považovat za normativní nikoliv z hlediska všeobecného, nýbrž jen v jeho osobitosti.²⁴⁶ Takovouto absolutnost nazývá *naivní*.²⁴⁷ Pro zbožného člověka, nadšeného tím, co našel v křesťanství, není důležité všimnout si jiných náboženství; stačí mu jistota, že je na správné cestě, stačí mu jistota poznání Božího zjevení.

Troeltsch zároveň nachází některé roviny, na nichž se jednotlivá náboženství dají porovnat, např. pod úhlem jejich etických postulátů či jiných znaků. Křesťanství je podle něj nejvýraznější personalistické náboženství, lze je považovat za naplnění ostatních náboženství.²⁴⁸ Je náboženstvím spásy (*Erlösungsreligion*) a převyšuje islám a judaismus, které nazývá náboženstvími zákona (*Gesetzreligion*). Troeltsch označuje buddhismus a hinduismus jako náboženství spásy, ale v křesťanství a jeho důrazu na spásu skrze důvěru vedoucí ke společenství s osobním Bohem spatřuje větší životní hloubku a vyšší zacílení než v buddhistickém kvietismu a hinduistickém akosmismu (zdánlivost veškerého světa).²⁴⁹ Troeltsch se svou konstrukcí *naivní absolutnosti* pokusil o kvadraturu kruhu.²⁵⁰

²⁴⁶ TROELTSCH, E. *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, s. 37-38.

²⁴⁷ *Tamtéž*, s. 89, 96, 108-109.

²⁴⁸ *Tamtéž*, s. 72-73.

²⁴⁹ TROELTSCH, E. *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, s. 69-71.

²⁵⁰ Troeltsch si ve svém pojednání z r. 1901 dává práci, aby navzdory neodvolatelnosti historismu a jeho nároků našel cestu, jak porovnat křesťanství s jinými náboženstvími, ukázat v čem je převyšuje, zachovat označení „absolutnost“ ve vztahu ke křesťanství a postulovat určitým (nenormativním) způsobem oprávněnost tohoto atributu. Této apologetice věnuje druhou polovinu své přednášky (s. 65-122).

V roce 1923 se chystal na přednáškové turné po Anglii, což byla výzva věnovat znovu pozornost křesťanství a jeho vztahu k ostatním náboženstvím. Ve své poslední přednášce *Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen* dospěl k radikalizaci svého pohledu na absolutnost křesťanství: vyvrací argumenty zakládající domnělou absolutnost křesťanství²⁵¹ a ještě více poznává jeho dobovou podmíněnost a podmíněnost jeho jednotlivých podob. Všechna náboženství se vyznačují individualitou, každé je svébytným fenoménem. Nejsou určována nějakým všeobecným vývojem směřujícím k určité ideální podobě náboženství. Nedají se proto ani navzájem porovnat.

Troeltsch pokládá křesťanství za absolutní *pro* křesťany. Křesťanství je způsob, jakým Bůh ukázal svou tvář nám, křesťanům.²⁵² Křesťanství může být absolutní pro Evropany. Prvky, které jsou křesťanství vlastní – individualita, důraz na osobnost – jsou součástí evropského kulturního dědictví. Kdybychom chtěli náboženství porovnávat, museli bychom při tom porovnávat ne jinak, než celé systémy kultur, k nimž patří. Toho se může ovšem dobře zhostit jen sám Bůh. Velká náboženství nemají být objektem křesťanské misie. Ke svému pročištění a prohloubení si dopomohou prostřednictvím svých mechanismů. V kontaktu s takovými tradicemi není na místě uvažovat o obrácení jejich stoupenců ke křesťanství, nýbrž o smíření a porozumění.²⁵³ Objektivní absolutnost leží někde v budoucnosti, prozatím existuje pouze absolutnost subjektivní. Objektivní absolutnost se nenaplní v jednom konkrétním náboženství. Všechna náboženství usilují dosáhnout vrcholu náboženského vývoje a všechna náboženství směřují ke společnému sjednocení s božským duchem. Pokud jde o dohlednou budoucnost, lze předvídat, že rozdíly mezi náboženstvími zůstanou zachovány, jelikož božský život se nám nezjevuje jako jednota, ale jako četnost.

Troeltschův výklad absolutnosti křesťanství je veden v duchu historismu čili směru, který pokládá historické zkoumání a historickou deskripci za jediný normativní přístup ke všem jevům minulým i přítomným. Historismus byl proudem vyplývajícím z (racionalistického) osvícenství, které zpochybňuje všechny projevy církevní autority a odvolávání se na nadpřirozené jevy jako zdroje všeobecné a nejvyšší normativnosti.

²⁵¹ Prvním argumentem je přítomnost divů, ke kterým v křesťanství dochází (obrácení a znovuzrození), druhým argumentem je představa, že ve všech náboženství působí hybná síla směrem k uskutečnění spásy a společnosti s Bohem, přičemž v křesťanství je tento vývoj realizován v nejvyšší míře. Srov. TROELTSCH, E. *Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen* In HÜBINGER, G. (ed.). *Ernst Troeltsch. Kritische Gesamtausgabe. Band 17*. Berlin/ New York : Walter de Gruyter, 2006, s. 108-109.

²⁵² *Tamtéž*, s. 115.

²⁵³ TROELTSCH, E. *Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen* In HÜBINGER, G. (ed.). *Ernst Troeltsch. Kritische Gesamtausgabe. Band 17*. Berlin/ New York : Walter de Gruyter, 2006, s. 116.

Troeltsch hovoří jako historik a filozof kultury, ne jako teolog. Historiografie jako taková nezná naddějinné vřezávazné pravdy. Ale zjevení Boha ve Starém a Novém zákoně má jasně a výrazně partikulární charakter a zároveň univerzální záběr. Univerzální, chceme-li, absolutní, nárok partikulárního zjevení Boha, jak je přítomno v křesťanství, je výpovědí teologickou. Bůh se ve své svrchovanosti může rozhodnout, že zjeví svou moc, svou pravdu prostřednictvím konkrétního dějinného fenoménu. Není závislý na (partikulárním) pojetí (interpretace) dějin, jímž je historismus. Navíc již (metodologicky) nelze vyloučit, že se v konkrétní dějinné sekvenci může nacházet Bohem daný klíč k pochopení veřkerých dějin.

3.4.4 Absolutnost křesťanství v současnosti

Netřeba říkat, že otázka výjimečnosti křesťanství či jiného náboženství je stále aktuální, zvlářtě v současnosti, kdy se různými způsoby probírají otázky týkající se náboženství, jejich podobností a rozdílů, a zejména, když se hovoří o vztahu křesťanství k ostatním náboženstvím. Otázka absolutnosti náboženství je jednou z otázek, které jsou s náboženstvími spjaty, ne-li otázkou z nejvýznamnějších. Náboženství vykazují exkluzivistické ambice, založené na jejich ideově-doktrinálních či jiných kvalitách. Kdyby se vzdaly nároků na univerzální platnost, popíraly by tím svou identitu.²⁵⁴

Problematika absolutnosti křesťanství je dále aktuální v té základní podobě, jak ji Troeltsch uchopil již proto, že teologové zabývající se náboženstvími se vůči ní různými způsoby vymezují, ať už s tezí o absolutnosti křesťanství souhlasí, či nikoliv.²⁵⁵ Musejí se jí přinejmenším dotknout i ti, kdo případné snahy o její řešení považují za kontraproduktivní, a chtějí se zaměřit na jiný problém, např. na zjevení či mezináboženský dialog. Absolutnost křesťanství také patří neodmyslitelně k dějinám studia mezináboženských vztahů a teologie náboženství.

Troeltschovo stanovisko se po první polovině 20. století, kdy se dostala do popředí barthovská neortodoxie, stalo znovu aktuálním v teorii pluralismu, která považuje

²⁵⁴ PANNENBERG, W. Die Religionen als Thema der Theologie In *Beiträge zur Systematischen Theologie. Band 1*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1999, s. 175.

²⁵⁵ C. Braaten podává přehled o tom, jaké uplatnění našel axiom absolutnosti křesťanství v teologii 20. století u K. Bartha, J. Hicka, W. Pannenberg, E. Jüngela; srov. BRAATEN, C. *No Other Gospel! Christianity among the World's Religions*. Minneapolis : Fortress Press, 1992, s. 32-47. – CARL C. BRAATEN (1929), profesor Lutheran School of Theology v Chicagu, je jednou z vedoucích postav luteranismu v USA.

všechna náboženství za sobě rovná a stejnou měrou spasitelná. Troeltschův relativismus dovádí do důsledků J. Hick, ale jeho pojetí není tak komplexní.²⁵⁶

Uvedme příklad současného přístupu k otázce absolutnosti křesťanství, který se snaží vyhnout Scylle neoortodoxie a Charybdě pluralistického relativismu. CARL BRAATEN odmítá představu, že Bůh je absolutní, zatímco náboženství, včetně křesťanství, jsou relativní – jako pouhé odpovědi na Boží zjevení. Podobně nesouhlasí s myšlenkou, že Ježíš je absolutní a církev je relativní lidskou institucí. Absolutnost přísluší Božím eschatologickému království, jež Ježíš hlásal a jež bude obnášet jednotu Boha a celého stvoření. Království, které je přítomno v Ježíši Kristu, je anticipací budoucnosti všech náboženství, jelikož i ona vzhlížejí k budoucnosti, která přinese jednotu stvoření s božskou skutečností. Církev má zvěstovat evangelium národům jiných náboženských tradic tak, aby jejich stoupenci, i křesťané, byli otevřeni vůči budoucí eschatologické transformaci, která má nastolit kýženou jednotu lidského pokolení zakotvenou v zaslíbení království Božího. Tato budoucnost neznamena negaci rozličných náboženství, ale jejich naplnění v souladu se zjevením Boží lásky a Božího milosrdenství ve službě Ježíše Krista a apoštolů. Pojetí absolutnosti křesťanství, které zde přichází na scénu, není konfrontační a exklusivistické. Braaten nechápe absolutnost jako abstraktní dogmatický postulát, který by se dokazoval na základě argumentů Písma, ale jako misijní úkol křesťanů spočívající v pozvání stoupců jiných náboženství ke společnému hledání absolutní budoucnosti zaslíbené v evangeliu.²⁵⁷

Na závěr je třeba terminologicky upřesnit, že v anglofonní teologické tvorbě posledních let je pojem absolutnosti křesťanství spíše zřídka. Hovoří se o jejích ekvivalentech: o normativitě, jedinečnosti, pravdivosti apod. Nakolik je mi známo, „absolutnost“ je v ní považována za výraz příliš silný, polarizující, signalizující nadvládu či nadřazenost. Absolutnost v ní najdeme v jejím protikladu: non-absoluteness.²⁵⁸ V německé jazykové oblasti není ostych vůči termínu „absolutnost křesťanství“ tak patrný.

²⁵⁶ BRAATEN, C. *No Other Gospel!*, s. 38-39.

²⁵⁷ BRAATEN, C. *No Other Gospel!*, s. 47-48. Co je míněno tímto hledáním? Křesťanská misie by neměla odsouvat do úzadí zvěstování Krista a jeho díla vykoupění. Zde Braaten její náplň poněkud rozmělnuje.

²⁵⁸ Srov. HICK, J. Non-Absoluteness of Christianity In HICK, J.; KNITTER, P. (eds.). *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*. Maryknoll : Orbis Books, 1989³, s. 16-36. Autoři reakce na tento sborník už „absolutnost“ křesťanství nehájí, i v nadpise figuruje jedinečnost: D' COSTA, G. (ed.). *Christian Uniqueness Reconsidered*.

3.5 EXKURS: OTÁZKA SPÁSY ZEMŘELÝCH NEMLUVŇAT

Problém spasení nekřesťanů nyní probereme z hlediska konkrétní skupiny nekřesťanů – zemřelých nemluvňat. Mohou být spasena, když nic nevěděla o Bohu? Tento problém je klasické téma, opakovaně se vynořuje v dějinách teologie. Po počátečních úvahách demografického rázu porovnáme některé rysy diskuse o spáse zemřelých nemluvňat a diskuse o spáse dospělých nekřesťanů. Následně vyjmenujeme typy řešení problému spásy nemluvňat. Poté zhodnotíme jejich výhody a nedostatky a zamyslíme se nad komplementaritou těchto řešení. Na závěr se pokusíme o vlastní přístup k řešení této problematiky.

3.5.1 Konkrétní aspekty problematiky spásy nemluvňat

Pastoračně-existenciální aspekt

Smrt dítěte je bolestnou zkušeností v každé době. Druhá fáze bolesti může být způsobena nejistotou, případně i strachem, co se děje se zemřelým tolik milovaným členem rodiny. Tato dvojí bolest si vynucuje odpověď na otázku, co bude se zemřelými nemluvňaty. Odpověď, která, pokud možno, utiší jak rozum, tak srdce zraněných, zarmoucených a znepokojených.

Úmrtnost nemluvňat ovlivňuje přístup k problematice jejich spásy

Posmrtný úděl nemluvňat není dnes velkým teologickým problémem, protože vysoká úroveň lékařské vědy, techniky a péče umožňuje předcházet mnoha úmrtím malých dětí, což dříve nebylo reálné. ČR se řadí k zemím s nejnižší kojeneckou mortalitou v Evropě. V roce 2005 činila dokonce 3,4 ‰. Do jednoho roku po narození zemřelo r. 2005 v českých zemích 348 dětí z celkového počtu 102 211 živě narozených. V prvním týdnu života zemřelo 116 miminek. Na počátku 50. let to bylo 65 až 50 dětí, v první polovině 70. let se jejich počet pohyboval kolem deseti z tisíce narozených dětí.²⁵⁹ Zkušenost s úmrtím nemluvňate může být v současnosti bolestnější právě z důvodu jeho neočekávanosti. Zcela jiná situace byla ve středověku, kdy celkový podíl úmrtnosti dětí byl 300, někdy i 500 z 1000.²⁶⁰ Otázka posmrtné destinace dětí byla velmi aktuální a

²⁵⁹ Srov.

<http://www.novinky.cz/clanek/92012-kojenecka-umrtnost-v-cr-dosahla-historickeho-minima.html>.

²⁶⁰ Srov. KOL. *Dějiny obyvatelstva českých zemí*. Praha : Mladá fronta, 1996, s. 123, 189.

církve „musela mít po ruce“ řešení tohoto problému. Proto se o něm v minulých stáletích v teologických kruzích mnohem více diskutovalo. Nicméně ani v současnosti netratí na aktuálnosti a nepřestává být předmětem zájmu církve, čehož znakem je dokument Mezinárodní teologické komise „Naděje na spásu pro děti, které umírají nepokřtěné“ (2007). Problém spásy zemřelých dětí v dnešní době znovu nastoluje skutečnost potracených embryí, které představují největší počet předčasně zemřelých. Podle celkových odhadů asi polovina lidstva umírá dříve než dospěje do kognitivního stádia ontogenetického vývoje.²⁶¹

Bezvýchodná situace nemluvňat

Handicap nemluvňat z hlediska spásy a víry je očividný. Nemohou přijmout katechetické vyučování, očividně nevědí nic o víře, o Bohu, o církvi, neznají žádnou modlitbu.²⁶² Jak mohou dojít spásy? Nemluvňata nevykazují žádné známky víry, tak jak to známe u dospělých. Z hlediska kognitivní omezenosti se nutně jeví jako nekřesťané. Schází jim jakékoliv poznání víry potřebné ke spáse. A navíc si děti s sebou nesou svůj dědičný hřích, s nímž se rodí a který je určuje k věčnému zatracení. Nemluvňata odcházejí z tohoto života se základním, ba dvojitým, „mínusem“.

Mlčení Bible na téma spásy zemřelých nemluvňat

Další neblahou skutečností spjatou s problémem posmrtného údělu zemřelých nemluvňat je absence jakéhokoliv poučení na toto téma v Bibli. Nemáme v ní žádnou pozitivní výpověď o spáse zemřelých nemluvňat, takže ani žádný důvod k jistotě v této věci – ani pro zvěstování církve ani pro útěchu rodičů. Kdyby Bible takovouto odpověď obsahovala, nebyl by problém spásy nemluvňat tak palčivý a neústil by v dějinách církve v různé kontroverze a rozličná řešení, která nenabízejí jednoznačné a uspokojivé východisko. O to tristnější je fakt, že o dědičném hříchu a hříšné lidské přirozenosti naopak není v klasické, ortodoxní křesťanské teologii pochyb. Písmo a teologická tradice o tom hovoří jednoznačně.

V českých zemích umíralo v 17. a 19. století nejméně 200 dětí z tisíce, v 18. století byla v českých zemích nejvyšší kojenecká úmrtnost Evropy: 200-250. S rozvojem průmyslu a zaměstnáním žen především v textilních továrnách se od 40. let 19. století začala kojenecká úmrtnost zvyšovat: v 70. a 80. letech činila až 350. Do r. 1910 se snížila pod 200 promile v důsledku zavedení očkování a úpravy pitné vody.

²⁶¹ TIESSEN, T. *Who Can Be Saved?*, s. 205.

²⁶² Spokojme se nyní s touto věcnou konstatací vyplývající z bezprostředního empirického pozorování dětí, která je východiskem úvah o možnostech jejich spásy. O fides infantium později.

3.5.2 Společné a rozdílné rysy problematiky spásy nemluvňat a problematiky spásy ostatních nekřesťanů

Shrňme nyní základní rysy problematiky spásy nekřesťanů ilustrované na modelovém příkladě nemluvňat. Především je zde separační prvek znemožňující přijetí evangelia. Tím je v případě nemluvňat kognitivní nezralost a pak samotná smrt – dvě velké překážky zabraňující v přístupu ke spáse. Tyto překážky jsou větší než geografická vzdálenost pohanů od zdroje zvěsti evangelia. Smrt jako zásadní překážka hraje roli i v případě pohanů – nedoví-li se evangelium před jejím příchodem, ztrácejí naději na spásu, poněvadž podle učení velké části křesťanstva je spása možná pouze do bodu smrti – po ní je už věčný úděl člověka zpečetěn. V případě zemřelých nemluvňat je však časový interval mezi narozením a smrtí velmi krátký, někdy není žádný, máme-li na mysli situace, kdy se dítě narodí již mrtvé. U nemluvňat vystupuje smrt v diskusi o možnosti jejich spásy mnohem zřetelněji, než u dospělých nekřesťanů neznajících evangelium.

Nemluvňata, podobně jako jiné skupiny nekřesťanů, vykazují absenci víry, neznalosti křesťanského učení a neuplatňování křesťanských pravd v praxi. U kognitivně zralých nekřesťanů je ovšem možnost, že některé křesťanské principy realizují (např. přikázání „Nepokradeš“), ač nevědí, že jde o pravidlo křesťanského jednání a neznají jeho biblický a teologický kontext.

Dále nemluvňata představují jednu velmi početnou, snadno identifikovatelnou skupinu nekřesťanů. Již jsme naznačili, že kvantita hraje významnou roli v nahlížení na problém spásy nekřesťanů. Kvantita danou skupinu náležitě zviditelňuje a vyzývá, abychom se možností její spásy zabývali z hlediska jejích specifických rysů.

Nemluvňata také vzbuzují výrazné znepokojení z důvodu reálné hrozby ztráty spásy. Jsou ve větší nevýhodě než dospělí nekřesťané, jelikož zvěst o Kristu nejenže neznají, ale ani ji nejsou s to pochopit. Znepokojení nad jejich možnostmi a situací po smrti je motorem teologického uvažování nad problémy spjatými s otázkou spásy nekřesťanů a hledáním argumentů hovořících pro jejich záchranu.

V diskusi o obou skupinách bývá postupně vyhledávána širší platforma, na základě níž je možná spása zemřelých dětí, jelikož předešlá platforma nebo platformy byly příliš úzkoprsé, neuspokojivé. V rozhovoru o spáse obou typů nekřesťanů sledujeme proces teologického upřesňování či prohlubování pochopení jejich stávajících řešení.

3.5.3 Klasická řešení spásy zemřelých nemluvňat

Křest nemluvňat

Většina církví praktikuje křest nemluvňat. Podle Lutherova Většího katechismu (IV, 23-25) v něm Bůh odpouští (trest za) dědičný hřích a udílí svou milost a věčný život.²⁶³

Podle Katolického katechismu (1213, 1250, 1257) jsme křtem osvobozeni od hříchu, znovuzrozeni jako Boží děti a stáváme se údy Kristovými. Děti jsou osvobozeny od prvotního hříchu a znovuzrozeny v Duchu svatém. Křest je nezbytný ke spáse. Bůh spojil spásu se křtem, není však na své svátosti vázán.²⁶⁴

Helvetské vyznání XX učí, že křest znamená přijetí do Boží smlouvy, do Boží rodiny a do dědictví Božích dětí. Ve křtu dochází k očištění od hříchů. Do Boží smlouvy patří i děti, a proto je jim udílen křest jako její znamení signalizující oddělení Božího lidu od lidí jiných.²⁶⁵ Kalvín velkoplošně vyvozuje křest dětí z obřízky. Jestliže byla obřízka udílěna dětem jako svátost pokání, i když jí nerozuměly, je na místě analogicky křtít malé děti, které jsou křtěny k jejich budoucímu pokání (Institutio IV. XVI. 20).

Podle Rozšířeného Westminsterského katechismu (článek 166) mohou být pokřtěny děti, jejichž rodiče jsou věřící a jsou Kristu poslušni. Tím děti patří k Boží smlouvě. Katechismus pracuje s biblickým pojmem smlouvy darované Hospodinem lidu izraelskému skrze Mojžíše a následně křesťanské církvi skrze Krista.²⁶⁶

V tomto bodě vyvstává otázka, zda mají děti víru. Vírou se přece přijímá Boží dobrodiní. Luther oponuje rozumářskému tvrzení, že nemluvňata víru nemají, protože nemají rozum. Rozum není hlavním faktorem pro přijetí spásy, právě ten se nejvíce protiví víře a Slovu Božímu (*Fastenpostille 1525. WA 17 II, s. 84n*). Není možno se domýšlet, že Bůh nechal věčně zahynout děti Izraelců, které zemřely před tím, než byly obřezány (*Ein Trost den Weibern, welchen es ungerade gegangen 1542. WA 53, s. 206*). Když farář křtí dítě na místě Kristově, Kristus dítěti uděluje víru a království nebeské (*Fastenpostille 1525. WA 17 II, s. 83*). Podle Luthera mají nemluvňata víru, nikoliv proto že to tak stojí v Bibli, ale proto že v Bibli je křest přikázán Kristem. Jestliže Kristus praví: „kdo nevěří, již je odsouzen“, kdo by se mohl opovážit tvrdit, že děti víru nemají? (*Fastenpostille 1525. WA 17 II, s. 83, 22*). Nemluvňata dostávají dar víry od Boha na základě přímlov rodičů a kmotrů. Při křtu je přítomen Kristus – jeho Slovo,

²⁶³ *Knih svornosti, s. 444.*

²⁶⁴ *Katolický katechismus, s. 318, 325, 327.*

²⁶⁵ *Čtyři vyznání. Praha : KEBF, 1951, s. 243-245.*

²⁶⁶ *Rozšířený Westminsterský katechismus. Praha : DINGIR, 2004, s. 132-133*

jeho dílo spásy – a tak Kristus působí v dětech víru skrze moc svého Slova, skrze své spásné konání. Váha křtu však nespočívá na víře nemluvnat, ale na Božím Slově a zaslíbení spásy ve křtu obsaženém.²⁶⁷

Fides infantium – její zastánci jsou v naprosté menšině – akceptuje v současné době např. T. Tiessen nebo A Das.²⁶⁸ S ohledem na bezpodmínečný charakter Boží milosti a působení Ducha svatého, který zprostředkovává spásu, Tiessen tuto konstrukci přímo vítá. Víra nemluvnat je podle Tiessena vhodnou platformou, na základě níž můžeme uvažovat o jejich spáse, neboť víra je darem Božím a Bůh je mocen spasit ty, kdo nemají žádný kontakt s církví anebo postrádají potřebné poznání k přijetí zvěsti spásy. Víru nemluvnat lze chápat jako implicitní víru, jako dispozici pro přijetí Boží milosti. Tato implicitní víra je reakcí na signály milosti, které dětem Bůh vysílá, i když nejde explicitně o evangelium, implicitně však ano. U pohanů neznajících evangelium nastává obdobná situace: Abraham věřil explicitně v Hospodina, ale jeho víra byla zároveň implicitní vírou v Krista.

Ještě zbývá dodat poznámku o kognitivní rovině víry nemluvnat. Tiessen říká, že nemůžeme redukovat mysl (mind) na mozek (brain) a hodnotit schopnosti člověka podle jeho vnějších viditelných projevů. Nemůžeme předpokládat, že lidé (nemluvnata či dospělí) nejsou s to komunikovat s Bohem jen proto, že nejsou s to komunikovat s námi. Bůh může komunikovat i s ještě nenarozenými dětmi v duchu (Spirit-to spirit-communication), kde není třeba vyvinutého mozku a myšlenkových pojmů.

Ale co s dětmi které umírají dříve, než stačí být pokřtěny? Zde nemůžeme počítat s tzv. křtem touhy vztahujícím se na dospělé katechumeny. Jelikož nemluvnata ještě nejednala a nemohla jednat sama za sebe, stojí před Bohem s tím, co přijala od svých rodičů – s dědičným hříchem.²⁶⁹ Zde církev našla další řešení, a sice limbus.

Limbus infantium

V římskokatolické církvi (stále ještě) existuje teorie, že nepokřtěné děti jdou po smrti do tzv. limbu, který se nachází na okraji pekla.²⁷⁰ Neprožívají tresty náležející zatraceným, ale je jim upřena nebeská blaženost. Je jim dopřáno prožívat pouze přirozené štěstí. Tato alternativa ovšem nebyla nikdy dogmaticky uzákoněna, nemá přímé biblické zakotvení a je problematická z hlediska christocentricity a soteriologie. Nejnovější učení římsko-katolické církve o údělu zemřelých nepokřtěných nemluvnat se od

²⁶⁷ O fides infantium u Luthera srov. ALTHAUS, P. *Die Theologie Martin Luthers*, s. 311-315.

²⁶⁸ TIESSEN, T. *Who Can Be Saved?*, s. 213-216; DAS, A. *Baptized into God's Family*. Milwaukee : Northwestern Publishing House, 2008², s. 26-52; – ANDREW DAS, vyznáním luterán, je profesorem náboženských studií na Elmhurst College v Elmhurst (Illinois, USA).

²⁶⁹ *Katolický katechismus* 1258-1260, s. 327; CONGAR, Y. *Vaste monde, ma paroisse*, s. 172-173.

²⁷⁰ Aktuální Katolický katechismus se o limbu nezmiňuje.

této hypotézy odklání ve smyslu větší naděje na spásu s ohledem na Boží lásku a univerzální spásnou vůli.²⁷¹

Vyvolení

Řešením protestantské teologie reformovaného směru, které není závislé na viditelném úkonu křtu, je vyvolení. Nemluvňata nesou Adamův hřích, ale mohou být znovuzrozena a spasena skrze Krista. Zemřelá nemluvňata, která nebyla pokřtěna, mohou být spasena, pokud jsou ke spáse vyvolena.²⁷² Není ovšem řečeno, že všechna zemřelá nemluvňata jsou vyvolena ke spáse. Názory jednotlivých teologů se zde různí. Podle některých docházejí spásy děti všech věřících rodičů²⁷³, u dětí nekřesťanů tomu tak být nemusí. Objevuje se také stanovisko, že všechna zemřelá nemluvňata jsou vyvolená.

3.5.4 Všechna nemluvňata jsou spasena

Podle J. Arminia Kristova smrt na kříži odstraňuje dědičný hřích, proto docházejí spásy všechna nemluvňata. Bůh v Kristu zahrnul celé lidstvo do smlouvy milosti.²⁷⁴ Kristovo dílo vykoupení tak vlastně „funguje“ jako svátost křtu v římskokatolické církvi. Není třeba, aby bylo vtěleno do (rituální) podoby svátosti, aby tato milost vykoupení, která je dána, Kristem vydobyta, byla i svátostně komunikována. Takto chápané vykoupení s sebou přináší méně „komplikačí“, neboť umožňuje spásu všech nemluvňat. S Arminiem a arminiány se shoduje názor pozdějších Zwingliho následovníků, kteří odůvodňují spásu všech nemluvňat poukazem na jejich vyvolení.²⁷⁵

Svůj vliv zde zanechal celkový vývoj v teologii i společnosti, který přinesl změnu přístupu západní civilizace k dětem, což se projevovalo i v názoru na spásu předčasně

²⁷¹ Srov. MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE. *Naděje na spásu pro děti, které umírají nepokřtěně*. Praha : Krystal, 2008, 3.3.91-92, s. 54-55.

²⁷² Kalvín staví svou argumentaci tak, že se vymezuje vůči těm, kdo tvrdí, že všechna nepokřtěna nemluvňata jsou zatracena. Křest není natolik závažný, že by bez něj nemohl být nikdo spasen. Co kdyby nějaké větší dítě, již dobře znalé učení církve a s opravdovou vírou, zemřelo dříve, než bylo pokřtěno? Kristus nikdy nezavrhl někoho, kdo ještě nebyl pokřtěn. Srov. *Institutio* IV.16.26.

²⁷³ Již H. Zwingli sdílel přesvědčení, že není na místě nemluvňata, křesťanská i pohanská, předem zatracovat, jelikož je zde Kristovo dílo spásy, které bylo vykonáno pro všechny lidi a jelikož je zde svobodné Boží vyvolení, jež předchází víru. Děti věřících rodičů jsou bez výjimky vyvoleny ke spáse. (O dětech pohanů toto s jistotou tvrdit nemůžeme.) Srov *Fidei ratio*. Z VI.2, s. 799-800. Taktéž učí Dortské kánony, *Dortské kánony*, 1.17; srov.

http://www.reformed.org/documents/index.html?mainframe=http://www.reformed.org/documents/canons_of_dordt.html; srov. též BÖCKEL, E.G.A. ed. *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-reformierten Kirche*. Leipzig : Brockhaus, 1847, s. 519.

²⁷⁴ *The Writings of James Arminius. Vol 1*, art. XIII, XIV:

<http://www.ccel.org/ccel/arminius/works1.iv.xii.html>.

²⁷⁵ SANDERS, J. *No Other Name*, s. 300-302. Autor uvádí stanovisko amerických presbyteriánů 19. a 20. století.

zesnulých. Tuto změnu zaznamenalo devatenácté století. Tehdy došlo k oslabení víry v peklo, k oslabení strachu z pekla; peklo nebylo již vnímáno ve své bezprostřednosti, ale jako něco vzdáleného. Objevilo se nové estetizující pojetí smrti. Zlo bylo čím dál méně spojováno s posmrtnými představami, ale bylo více prezentováno z hlediska jeho pozemských projevů v životě člověka.²⁷⁶ V devatenáctém století jsme rovněž svědky soucitnějšího přístupu k dětem. Odsoudit všechna nemluvňata k věčnému utrpení v plamenech pekelných se začalo jevit nehumánní. Odrazilo se to i v pozitivních výpovědích některých reformovaných konfesí té doby, vyslovujících přesvědčení, že všechna nemluvňata jsou vyvolena a tudíž spasena.²⁷⁷

3.5.5 Setkání s Kristem ve chvíli smrti

Jednou z aktuálních teorií pokoušejících se objasnit problém spasení zemřelých nemluvňat je představa, že všechny předčasně zesnulé děti se setkají s Kristem ve chvíli své smrti. Hlásí se k ní například T.L. Tiessen nebo dříve L. Boros.²⁷⁸ Je schůdným řešením právě pro situaci dětí a mentálně nedostatečně vyvinutých osob, zodpovídá otázku, jak mohou být přijaty Otcem bez toho, aniž by za svého života poznaly Syna. Nemá přímo biblické zdůvodnění, ale v ničem neodporuje duchu Bible a není ani dogmaticko-konfesně jednostranné: neodporuje katolické ani protestantské věrouce.²⁷⁹

3.5.6 Osud zemřelých nemluvňat je v rukou Božích

J. Sanders tuto alternativu uvádí jako jednu z možných.²⁸⁰ Záleží, nakolik pozitivně anebo neutrálně je formulována. Názor, že osud zemřelých nemluvňat je v rukou Božích, že je to tajemství, do něhož nemůžeme proniknout, může být hrází proti paušálnímu tvrzení o ztracení všech zemřelých (nepokřtěných) dětí. Děti máme poroučet Bohu ve víře v jejich spásu. Katolický katechismus ponechává osud nemluvňat, které zemřely bez křtu, Božímu milosrdenství. Odvolává se na Boží spasitelnou vůli (1Tm

²⁷⁶ KIJAS, Z. *Piekło. Oddalenie od Domu Ojca*, s. 254-256. ZDZISŁAW KIJAS (1960), OFM Conv, je profesorem dogmatické teologie Papežské teologické akademie v Krakově.

²⁷⁷ SANDERS, J. *No Other Name*, s. 301-302.

²⁷⁸ Podle Borose dochází u nemluvňat ve chvíli smrti k plnému probuzení a rozvinutí jejich ducha do stádia dospělosti, a to díky osvěčujícímu setkání s Vykupitelem; srov. BOROS, L. *The Mystery of Death*. New York : The Seabury Press, 1973, s. 109-110.

²⁷⁹ TIESSEN, T. *Who Can Be Saved?*, s. 217-218.

²⁸⁰ SANDERS, J. *No Other Name*, s. 296-297.

2,4) a Ježíšova vstřícná slova o dětech (Mk 10,14), podle nichž můžeme doufat, že i pro ně existuje cesta spásy.²⁸¹

3.5.7 Závěry

Zhodnocení jednotlivých řešení spásy zemřelých nemluvňat

Zamysleme se nad klady a nedostatky zmíněných řešení, nad tím, co postihují a nepostihují.

Sanders²⁸² vypočítává čtyři stěžejní dogmatické body, které jsou přítomny v logice a struktuře učení o spáse (nejen) nemluvňat: 1) člověk si kvůli své hříšnosti zaslouží zatracení; 2) Ježíš zemřel za všechny lidi, včetně nemluvňat; 3) všichni lidé dostávají dostatek milosti, aby mohli být spaseni; 4) ke spáse je nutná víra. Tyto prvky, spolu s některými dalšími, poslouží i nám jako aspekty, které nám pomohou vyhodnotit představená řešení.

Křest jako lidská podmínka spásy činí zadost všeobecné hříšnosti lidstva, nutnosti přijmout Boží milost. Dále zdůrazňuje eklesiologickou dimenzi spásy. Na druhé straně křest dětí předpokládá velmi omezenou skupinu, které může být udělen. Činí spásu závislou na vnějších, technických okolnostech. Křest touhy, jak jsme již řekli, je nejistá, vágní kategorie. Mohli bychom ji vůbec předpokládat u dětí nekřesťanů? Křest, který je chápán jako podmínka spásy a přitom je vykonáván na nemluvňatech, není doprovázen jejich vírou. Písmo učí, že spása je z víry v přijatou zvěst evangelia (Ř 10,17).

Limbus jako místo určení zemřelých nemluvňat zohledňuje skutečnost, že nemluvňata nedostala možnost rozhodnout se pro víru, ani přijmout milost křtu. Je tedy přijatelnější z hlediska teodiceje, z hlediska spásné Boží vůle; současně nezlehčuje faktor dědičného hříchu. Limbus infantium však nemá žádné biblické odůvodnění, explicitní, ani implicitní. V Písmu nečteme nic o posmrtném tertium quid. Písmo hovoří o jasně definovaných alternativách: o pekle, nebo o nebi. Představa limbu jakožto mezistavu zužuje přemíru Boží milosti a také není jasné, jaký mají osoby, které se v limbu nacházejí, vztah ke Kristu.

Vyvolení je mnohem širší platformou pro spásu nemluvňat (než křest) a má jasné biblické opodstatnění. Avšak u těchto dětí schází víra, kterou bývá spása přijímána. Také vystupuje do popředí otázka teodiceje: Proč Bůh některé děti ke spáse nepředur-

²⁸¹ *Katolický katechismus* 1261, s. 327.

²⁸² SANDERS, J. *No Other Name*, s. 298.

čil? V čem se liší ty nevyvolené liší od vyvolených? Proč Bůh nejedná spravedlivě vůči všem dětem? Představa dětí, které nejsou vyvolené, vrhá stín i na spásu oněch vyvolených. Jak se existence dětí, ke spáse vyvolených, slučuje s univerzální spásnou vůlí Boží? Je třeba uvést na pravou míru, že takto zde traktovaný problém vyvolení je dogmatickou konstrukcí postrádající biblické zdůvodnění! Biblické zdůvodnění má pouze myšlenka vyvolení jako taková, o vyvolení (některých) nemluvat Bible nehovoří.

Zvěstování evangelia nemluvňatům ve chvíli smrti nemá zjevný biblický základ. Je to alternativa zajímavá, ale právě proto, že je tak všeobsáhlá, bychom potřebovali jasný odkaz Písma na tuto teologickou konstrukci.

Pokud jde o možnost univerzální spásy nemluvňat, postrádáme zde prvek víry a s ní i přítomnost svobodného rozhodnutí na straně nemluvňat. Jakou má tato teorie oporu v Písmu? Na druhé straně je nejpříjemnější z hlediska teodiceje.

Ještě bychom mohli připojit představu, že dětem je zvěstováno evangelium po smrti, kde budou moci dospět, aby mohly reagovat na nabídku evangelia, ale tato hypotéza nemá biblické zakotvení, je příliš spekulativní a ne příliš aktuální – v současnosti nemá mnoho zastánců.²⁸³

Shrnutí některých rysů a základních potíží hledání řešení spásy zemřelých nemluvňat

Poukázali jsme na rozličné způsoby kladného řešení problému spásy zemřelých nemluvňat. Tyto pokusy jsou projevem skutečnosti, že nemluvňata jsou řazena k nekřesťanům. Jde zvláště o zjevnou nepřítomnost jejich víry, případně o nevykonaný křest. Hledání cest, které by teologicky ospravedlňovaly jejich spásu, je znakem snahy vyhnout se představě zatracení tak velké části lidstva, které nebyla dána šance učinit jakékoliv rozhodnutí o její víře, o jejím životě. Je patrné, že žádné z uvedených řešení není teologicky zcela uspokojivé, ať z hlediska (přítomnosti) víry jako podmínky spásy, z hlediska teodiceje, anebo přinejmenším z hlediska biblického zakotvení. Některá řešení postrádají i více než jen jeden dogmatický předpoklad. Z velké části je to dáno tím, že Bible o osudu zemřelých nemluvňat nepíše. Již z toho titulu je těžko předložit optimální řešení našeho problému.

²⁸³ Tato hypotéza je podobná Borosově, jenže je mnohem starší; srov. SANDERS, J. *No Other Name*, s. 297-298; TIESSEN, T. *Who Can Be Saved?*, s. 214-215.

Diskuse o spáse nemluvňat se podobá diskusi o spáse nekřesťanů, kteří neměli možnost setkat se s evangeliem, v četnosti různých řešení, z nichž žádné nepostihuje plně všechny aspekty problému, a také v tom, že ona řešení jsou více či méně řešeními druhého řádu, řešeními více či méně nepřímými, která stavějí na vybraných a akcentovaných biblických pasážích. Například inklusivismus se opírá o podobenství o posledním soudu (Mt 25,31-46), o princip pomoci potřebným, o zásadu činné lásky, ale nebere doslovně, svým způsobem opomíjí, Pavlovo učení o spáse z víry v evangelium (Ř 10,9.13-14). Ona nepřímost tkví ve skutečnosti, že Bible zřetelně nepojednává o spáse pohanů, kteří neměli možnost slyšet evangelium.

Další důvod potíží nalézt maximálně vyhovující řešení otázky spásy nemluvňat spočívá v napětí mezi univerzalitou Boží spasitelné vůle a Boží „soudící vůle“, která je reakcí na univerzalitu lidské hříšnosti. Tato tenze představuje jednu z os biblické zvěsti a promítá se i do problematiky spásy nekřesťanů, dospělých či nemluvňat.

Jednotlivá řešení, jak jsme je představili, na sebe (někdy i dějinně) navazovala a navazují v tom smyslu, že pozdější je opravou či doplněním nedostatků předchozího nebo předchozích. Například limbus měl být reakcí, zmírňující přesvědčení o osudu zemřelých nepokřtěných nemluvňat. Vyvolení ke spáse koriguje obě zmíněná řešení: rozšiřuje platformu, na základě níž mohou být děti spaseny. A mohli bychom pokračovat dál a zmínit představu univerzálního zvěstování ve chvíli smrti a postulát spásy všech zesnulých nemluvňat bez rozdílu. Tato posloupnost je míněna spíše systematicky, než nutně dějinně chronologicky.

Jsou jednotlivá řešení spásy zemřelých nemluvňat vzájemně komplementární?

Bible neobsahuje žádné pojednání o spáse zemřelých nemluvňat, úkolem teologie je domýšlet možné cesty, jak uchopit tuto problematiku. Není vyloučeno, že Bůh může použít ke spáse malých dětí vícero z načrtnutých řešení. Jistěže, nemůžeme Bohu vnucovat naše řešení problémů, která jsou myšlenkovými konstrukcemi projektovanými z naší, pozemské perspektivy. Nicméně některé z nich mají určité biblické opodstatnění, vycházející z Božího zjevení. Bylo by absurdní vyloučit, že Bůh používá ke spáse nemluvňat křtu (ten je přece v Novém zákoně přikázán); vyvolení je pojmem vystihujícím Boží spásné konání; zvěstování evangelia ve chvíli smrti minimálně není v rozporu

s myšlením Bible. Bůh nemusí používat k věčné záchraně nemluvnat jen jeden způsob. Limbus však nezapočítávám, jeví se příliš spekulativní. Jeho nedostatky jsme zmínili.

Určitým řešením by bylo připustit, že Bůh může postupovat ve věci spásy nemluvnat vícero způsoby a zároveň bychom měli mít stále na zřeteli skutečnost všeobecné spasitelné vůle Boží. Zmíněná řešení spásy by se však neměla navzájem vylučovat, neměla by být ve vzájemném rozporu. Bude ovšem třeba zmíněná řešení trochu roztřídit. U limbu jsme už své výhrady vyslovili a tím jsme toto řešení odstavili. Naopak není zásadního důvodu, proč bychom nemohli pracovat s řešením zvěstováním evangelia ve chvíli smrti. Stanovisko ponechat osud nemluvnat Božímu rozhodnutí zase není žádným konkrétním řešením. Ještě je třeba se zastavit u řešení, že všechna nemluvnata jsou vyvolena ke spáse. Toto řešení je celoplošné a v tom se liší od dílčích řešení křtu a vyvolení. Bude záležet na tom, zda přijímáme hypotézu spásy všech nemluvnat či nikoliv. Je svorníkem oněch dílčích řešení (křtu, vyvolení, zvěstování ve chvíli smrti).

Předpokládejme hypotézu spásy všech nemluvnat. Dítě, které zemře bez křtu, může být spaseno proto, že je vyvolené, ale zároveň proto, že všechny zemřelé děti docházejí spásy; a současně mu v okamžiku smrti může být dáno setkat se s Kristem a jeho evangeliem. Dítě, které zemře pokřtěno, může být spaseno z důvodu svého křtu, ale také proto, že je ke spáse vyvoleno, dále proto že všechny děti docházejí spásy a taktéž důvodu slyšení zvěsti evangelia ve chvíli smrti. Zmíněné čtyři důvody se navzájem logicky nevylučují až na to, že pokud má dítě při setkání s Kristem ve chvíli smrti reagovat kladně na zvěst evangelia, nemá jinou možnost než přijmout, nemá možnost svobodně se rozhodnout, nemá *možnost* nabídku spásy odmítnout. Měli bychom připomenout, že nejde o nějakou neutrální nabídku, jejíž přijetí či zavržení nepřinese do života dítěte bez tak žádnou změnu; jde přece o spásu, o věčný život anebo o věčné zatracení, takže je v zájmu každého, aby se rozhodl kladně. Ale přesto jde o to, aby člověk měl možnost svobodně se rozhodnout, i když nemá před sebou stejně žádoucí alternativy. V tomto smyslu stojí řešení zvěstování ve chvíli smrti v rozporu s domněnkou, že všechny děti jsou předurčeny ke spáse. To je ovšem pohled z hlediska formální svobody, s níž biblická soteriologie nepracuje, neuvažuje v intencích formální svobody. Skutečné svobody nabýváme skrze smíření s Bohem.²⁸⁴

Pokud nepřijímáme předpoklad, že všechna zemřelá nemluvnata jsou spasena, znamená to, že pokřtěné dítě, může být spaseno i proto, že je k ní vyvoleno, a také pro-

²⁸⁴ PANNENBERG, W. *ST III*, s. 149-150.

to, že ve chvíli smrti uslyší a přijme nabídku spásy. Pokud dítě zemře nepokřtěno, může být spaseno na základě vyvolení a přijaté nabídky spásy ve chvíli smrti. Zbývá možnost, že některé děti nejsou vyvoleny ke spáse. Z hlediska teze o křtu nemluvnat jako podmínce spásy by takovým dětem neměla být milost křtu dopřána. Museli bychom předpokládat, že žádné nevyvolené nemluvně nezemře pokřtěno. Nevyvolená nemluvnata by dále na poselství evangelia ve chvíli smrti odpověděla záporně. Celkový problém s vyvolením však spočívá v tom, že se i v diskusi o spáse zemřelých nemluvnat pracuje s abstraktní podobou vyvolení, jež bylo v dějinách teologie často prezentováno. Vyvolení bylo fixováno na pojem Boha a zároveň odloučeno od dějin spásy, od Božího elektivního jednání v dějinách. Bible nepojednává o vyvolení abstraktně. Vyvolení je vždy součástí Božích zachraňujících skutků. V Novém zákoně jsme svědky rozšíření vyvolení za hranice lidu Izraele, k pohanům.²⁸⁵

Diskuse o „skládání“ a „harmonizování“ zmíněných řešení otázky spásy zemřelých nemluvnat je samozřejmě zkusmá a „technická“. Bohu nelze předepisovat, jak má jednat se zemřelými nemluvnaty a jak má zmíněná řešení uplatňovat u konkrétních dětí. Zaobírali jsme se jen některými řešeními, jiná jsme vyloučili. Znamená to, že ne všechna řešení, která jsme uvedli, lze uvést do souladu. Navíc ta, s nimiž bylo možno pracovat (křest, vyvolení, zvěst evangelia ve chvíli) byla odvislá od toho, zda přijímáme, že Bůh zahrnuje spásou všechna nemluvnata či nikoliv. Naše diskuse se tudíž odvíjela ve dvou základních směrech. Trochu jsme klopýtli o dva „bludné kameny“: místo formální svobody v biblické soteriologii a abstraktní pojetí vyvolení. Také záleželo na tom, zda přijímáme křest nemluvnat jako prostředek jejich spásy. Pokud ne, diskuse mohla být o to snazší a jednodušší: počítalo by se jen s vyvolením, zvěstováním ve chvíli smrti a samozřejmě hypotézou o spáse všech nemluvnat. Vypuštěním alternativy křtu bychom však naši debatu zásadním způsobem ochudili. Vybraná řešení spolu v rámci obou myšlenkových toků vyloženě nekolidovala, ale také do sebe zcela nezapadala. Viděli jsme, že některá ze všech zmíněných řešení se lišila od jiných svou podstatou. To byl první důvod, proč nebylo lze uvést je všechna do souladu.

Vlastní přístup k řešení problému

Z hlediska biblického zakotvení je třeba říci: stejně jako v Bibli nenacházíme argumenty pro spásu nemluvnat, nenacházíme v ní učení o jejich zatracení. Za jakých

²⁸⁵ PANNENBERG, W. *ST III*, s. 480-483

okolností mohou vstoupit do věčné záhuby dospělí, o tom se v Bibli píše jasně a mnohokrát. O nemluvňatech však v Bibli žádné podrobné a sáhodlouhé varování o ztrátě spásy a hrozbě věčných muk nemáme. O dětech a nemluvňatech v podstatě nečteme nic negativního, co by aspoň v náznaku upomínalo, že nemluvňata nečeká nic jiného než „plameny pekelné“. Naopak, jestliže se biblické podání zabývá tematikou dětí a jejich spásy, a/nebo vztahu Boha k nim, jsou to vždy „kladně nabitě“ pasáže. Čteme v nich, že Bůh jeví o děti velký zájem, že děti jsou předmětem Božích plánů, Božího jednání, nejsou z něho (apriori) vyloučeny. Zvláště je na místě zmínit slova Kristova. K myšlence spásy dětí se nejvíce blíží výpovědi v Mt 18, 1-4.10-14 a L 18,15-17. V Matoušově evangeliu staví Ježíš dítě do popředí jako příklad pokory pro dospělé. Nejde vyloženě o nemluvňata, ale jeho slovy je vyvýšen „dětský stav“ jako celek. Ve čtrnáctém verši stojí, že Bůh si nepřeje smrt žádného dítěte. V oddíle Lukášova evangelia, jehož obdoby se nacházejí i u zbývajících synoptiků, máme opět sdělení o Ježíšově lásce k dětem, jimž přednostně připisuje občanství v království nebeském. Boží spasitelná vůle stran dětí je nasnadě. Z toho titulu je na místě zvažovat alternativu, že všechna nemluvňata jsou spásena.

Shrnutí

Na jedné straně jsme pracovali s konkrétními představami možných cest vedoucích ke spásě nemluvňat, na druhé straně je zde všeobecná spásná vůle Boží, která je svorníkem oněch cest. Předpokládáme, že vztah mezi univerzalitou hříchu a všeobecnou spásnou Boží vůlí není symetrický, že milost triumfuje nad hříchem, že Boží lásky a milosti je více než hříchu.

4 POHLED NA SPÁSU NEKŘEŠŤANŮ OČIMA VYBRANÝCH TEOLOGŮ 20. STOLETÍ

Problematiku spásy nekřesťanů chceme rovněž představit z perspektivy teologů 20. století. Vzhledem k rozsahu práce jsme vybrali čtyři. Paul Tillich reprezentuje starší generaci „velkých“ protestantských teologů, který zároveň věnoval relativně velkou pozornost otázkám spjatým se spásou nekřesťanů: náboženskosti člověka, zjevení, normativitě křesťanského zjevení, mimokřesťanským náboženstvím atd. Jeho myšlení vyznačující se „religionisticko-antropologickým“ zaměřením a také jeho postřehy jsou z hlediska dnešní doby, kdy dochází k častému setkávání náboženství a četným diskusím o náboženstvích, aktuální. Podobným gigantem je na katolické straně Karl Rahner. Významnou měrou přispěl k teologii náboženství i k tématu spásy nekřesťanů. Jeho termín „anonymní křesťané“ vstoupil do dějin teologie náboženství a stal se jedním z jejích stavebních kamenů. John Hick je v současnosti nejtypičtějším představitelem a také pilným přispívatelem do diskuse o zmíněném tématu. V současné době najdeme stěží teologa náboženství, který by se nevymezoval vůči teorii pluralismu J. Hicka. A S. Mark Heim? Toho jsme zvolili kvůli originalitě, ale taktéž pozoruhodné hloubce a trinitárnímu charakteru jeho argumentace na téma spásy nekřesťanů.

4.1 PAUL TILlich A SPÁSA NEKŘEŠŤANŮ

4.1.1 Úvodní poznámka

Nejprve předestřeme některá základní fakta Tillichova teologického přístupu, vytvářející předpoklady jeho zájmu o mimokřesťanská náboženství. Poté se seznámíme s Tillichovým pojetím teologických „locí“, která s otázkou spásy nekřesťanů bezprostředně souvisejí a představují další stupeň k pochopení jeho uvažování o naší otázce. Půjde o to zjistit, zda a do jaké míry je Tillichovo chápání těchto témat vůči možnosti spásy nekřesťanů vstřícné. Třetím stupněm našeho poznávání jsou Tillichova přímá vyjádření ohledně našeho problému. Nakonec přijde na řadu zhodnocení zjištěných poznatků.

Jako zdroje jsme záměrně použili i Tillichovy „nepřednáškové“ práce, zvláště jeho kázání, jelikož právě v nich se leckdy vyjadřuje nejjasněji a nejhutněji.

4.1.2 Základní fakta Tillichova zájmu o náboženství

Výchozí předpoklady

Jedním z výchozích předpokladů Tillichova zájmu o náboženství je jeho snaha komunikovat evangelium nevěřícím, což také obnáší zájem o osoby stojící mimo rámec křesťanství. Snaha interpretovat evangelium těmto lidem jej vedla k používání filozoficko-ontologického jazyka a k vyjádřením, která byla blízká sekulárnímu člověku.

Dále je zde jeho heterodoxie a jistá necírkevnost jeho teologie. Tillich není typem konfesijně orientovaného teologa. Není divu, že nepoužívá biblicistickou církevně-dogmatickou dikci.²⁸⁶

Svou roli sehrála jeho hluboká filozofická erudice, která jej vedla k dráze profesora filozofie a filozofie náboženství, zejména v Německu na univerzitách v Berlíně, Drážďanech a Frankfurtu.

Za čtvrté Tillich se se svým myšlenkovým zaměřením pohyboval „na pomezí“, na pomezí teologie a filozofie, náboženství a kultury, církve a společnosti a v neposlední řadě i křesťanství a dalších světových náboženství.

Konkrétní projevy Tillichova zájmu o mimokřesťanská náboženství

Tillich se zajímal nejen náboženství jako takové (*religion*) ve smyslu „náboženské víry“ či náboženskosti, ale též o mimokřesťanská náboženství. Oběma tématům se věnoval často ve svých článkách, přednáškách, studiích i knihách. Ke sklonku života, na jaře 1960, navštívil Japonsko, kde vedl rozhovory s šintoisty a buddhisty. V době svého působení na Chicago Divinity School (od r. 1962) spolupracoval s religionistou M. Eliadem. Svou poslední přednášku proslovil na téma „Význam dějin náboženství pro systematického teologa“.

²⁸⁶ Tillichova zdrženlivost vůči církevně-biblickému jazyku byla dána i vědomím závažné kritiky, která na adresu církve, jejích výkladů biblického poselství a vůbec postojů vůči vědeckému a celospolečenskému vývoji, dopadala ze strany sekularizovaných intelektuálů. Absence „biblického realismu“ v jeho teologii neznámá, že nevystihuje ducha Bible a základní linie jejího myšlení.

4.1.3 Tillichovo chápání teologických konceptů spjatých s otázkou spásy nekřesťanů

Ontologické pojetí Boha

Tillich se svým pojetí Boha neopírá o množství biblických výpovědí. Hovoří o Boží svatosti, o pojmech „Pán“, „Otec“. Žádný symbol však nelze s Bohem ztotožnit, ty ve svých významech zohledňují lidské vidění Boha – např. obrazy „Pán“ a „Otec“ vystihují Boha z hlediska možnosti jeho vztahu s člověkem.²⁸⁷

Tillich hovořil o „Bohu nad Bohem“, o Bohu jako Základu Bytí, jenž překračuje všechna teologická schémata, transcenduje teismus i panteismus. To neznamená, že Bůh je neosobní, nýbrž nadosobní.²⁸⁸ Tillich nazývá Boha hlubinou bytí²⁸⁹, kterou člověk v sobě nějakým způsobem vnímá a která se v něm ozývá, hlubinou, která překračuje veškeré partikulární jevy v jeho životě a která vede člověka k tomuto překračování. Tato hlubina se týká všech lidí bez rozdílu, i nekřesťanů.²⁹⁰ Ukazuje člověku základní pravdu o něm samém, díky ní se člověk očišťuje. Bůh je bytí samo.²⁹¹ Nelze jej postavit vedle jiných bytostí ani nad ně. Bůh je síla bytí.

Tillich však také ví o Bohu jako o Lásce. Bytí Boha je propojeno s Láskou, Láska je základem samotného bytí. Realizuje se skrze vztahy Boha ke stvořením a také skrze návraty stvoření k Bohu jako ke zdroji života a lásky.²⁹²

Dalším termínem je Duchovní Přítomnost. Toto označení vystihuje působení Boha v životě člověka v jeho vztahu k sobě samému i k bližním. Nemusí být křesťanem, ba nemusí být ani nábožensky založen, aby mohl zakoušet vliv Duchovní Přítomnosti.

²⁸⁷ *Systematic Theology I.* Chicago : The University of Chicago Press, 1951, s. 289.

²⁸⁸ *Odvaha být.* Brno : CDK, 2004, s. 121-122.

²⁸⁹ *The Shaking of the Foundations.* London : SCM Press LTD, 1954, s. 57, *ST I*, s. 238-239.

²⁹⁰ Tillich předpokládá šíři hlubiny bytí, která není závislá na ideologických rozdílech: „Neboť pokud víš, že Bůh znamená hlubinu, víš o Něm mnoho. Nemůžeš se nazývat ateistou či nevěřícím.“ (*The Shaking of the Foundations*, s. 57.)

²⁹¹ *ST I*, s. 289.

²⁹² TILLICH, P. Being and Love In HERBERG, W. *Four Existentialist Theologians.* Garden City : Doubleday & Company, 1958, s. 334, 345. Je otázkou, do jaké míry zaregistroval Tillichovo pojetí Boha jako Lásky Tillichův kritik D. Bloesch. Pro něj je „Tillichovo pojetí Boha jako ‚Základu Bytí‘ velmi vzdálené živému osobnímu Bohu Bible, který vstupuje do rozhovoru se stvořením.“ Srov. BLOESCH, D. *Christian Witness in a Secular Age.* Minneapolis : Augsburg Publishing House, 1968, s. 78. Je ovšem pravděpodobné, že v Tillichově tvorbě vyniká mnohem více jeho pojetí Boha jako Základu Bytí. WILL HERBERG (1906-1977) byl profesorem židovských studií na Drew University v Madison (New Jersey). DONALD G. BLOESCH (1928) je emeritním profesorem systematické teologie na Dubuque Theological Seminary v Dubuque (Iowa), kde byl činný celou svou akademickou dráhu.

Formy Božího zjevení

Tillich přistupuje k interpretaci Božího zjevení „zdola“, z hlediska životní situace člověka, nikoliv „shora“, z pozice Boha. To ovšem neznamená, že Bůh v oslovování člověka není aktivní, právě naopak.²⁹³

Bůh není nějakou cizí entitou, zjevuje se člověku v hloubce jeho bytí. Bůh se projevuje v životě člověka, v jeho tázání po nepodmíněném, probouzí v něm víru.²⁹⁴ Je každému stvoření bližší než ono samo sobě.²⁹⁵ Zjevení je projevem toho, co se nás týká bytostně, jelikož Bůh je základem bytí. Zjevení proto není sdělením poznatků o přírodě či dějinách.²⁹⁶

Ke zjevení nedochází jen v oblasti náboženské. Všechny věci a osoby se mohou stát jeho zprostředkovateli.²⁹⁷ Žádné oblasti není Nové Bytí předem upřeno, je totiž univerzální a všudypřítomné.

Tillich pracuje s faktem, že Bůh se jako Boží Duch, tillichovsky Duchovní Přítomnost, zjevuje v různých náboženstvích²⁹⁸, mystických i monoteistických. Rozdíly mezi těmito dvěma typy náboženství nejsou důvodem zpochybňování Boží přítomnosti v některém z nich. V náboženství však nesmí scházet lidskost a spravedlnost, což je přínos monoteistických profétických náboženství. Bez těchto dvou vlastností není dokonalá Duchovní Přítomnost možná, bez nich se dokonce náboženství nachází v demonizovaném a profanizovaném stavu.

Boží zjevení má své dějiny, které byly přípravou na konečné zjevení (*final revelation*) v Ježíši Kristu. Zjevení, která jsou jejich součástí, mají a musejí mít vztah ke konečnému zjevení, například tím, že jsou očekáváním finálního zjevení. Bez tohoto

²⁹³ V kázání *Spiritual Presence* Tillich s velkým rozmachem vykresluje rozsah působení Duchovní Přítomnosti v člověku. Toto působení není náboženské a parochiálně-ortodoxní, nýbrž morálně duchovní. Týká se podnětů, která dává Duch člověku ve jménu zkvalitnění a očištění jeho života a jednání a které často vedou k překonání toho, co je v člověku zlého a nízkého; srov. *The Eternal Now*. London : SCM Press, (1963), 2002, s. 56-57.

²⁹⁴ „Duch člověka nemůže skrze žádnou ze svých schopností dosáhnout absolutno, tedy to k čemu míří, když přesahuje sebe sama. Ale absolutno může všechny tyto schopnosti uchvátit a vytvořením víry je pozdvihnout nad ně samotné.“ (Srov. *ST III*. Chicago : The University of Chicago Press, 1963, s. 133.)

²⁹⁵ *The Shaking of the Foundations*, s. 44.

²⁹⁶ Zjevení člověk přijímá „ontologickým“ rozumem, rozumem, který se táže po Bohu a je zdrojem veškerého významu, struktur i norem. Toto chápání rozumu se liší od rozumu „technického“, který se vyznačuje logickou rigorózností a technickou kalkulací. Rozlišení obou konceptů rozumu srov. *ST I*, s. 72-73; *Dynamics of Faith*. New York : Harper&Harper Publishers, 1957, s. 75-76.

²⁹⁷ *ST I*, s. 118. Odtud můžeme poukázat na kulturu jako na možné médium Božího zjevení. Tillich říká, že kultura je formou náboženství a náboženství je substancí kultury – poskytuje jí prvek absolutnosti. Tillich tak uzavírá na základě existenciálního pojetí víry a náboženství jako uchopení posledním zaujetím. Srov. *Biblické náboženství a ontologie*, Praha : Kalich, 1990, s. 103.

²⁹⁸ *ST III*, s. 141-143.

očekávání by finální zjevení nemohlo nastat, a kdyby je nepředcházela ona předběžná zjevení, nebylo by očekáváno.²⁹⁹ Zjevení v Kristu není exklusivní, christomonické.

Závažným faktem je, že Tillich klade zjevení do souvislosti se spásou: „Zjevení může být přijato pouze tam, kde je i spása, a spása nastává pouze v rámci zjevení.“³⁰⁰ Již z biblických příkladů je zjevné, že zjevení není od spásy odděleno: Izajášovy rty musí být očištěny před přijetím Božího povolání, Saul prochází radikální změnou svého života, předtím než zahájí svou službu zvěstování Krista ...³⁰¹

Antropologie

Tillich člověka a jeho situaci neidealizuje. Člověk je odcizen³⁰² svému esenciálnímu bytí, svým bližním, je oddělen od Boha, je poddán hříchu a konečnosti (*finitude*). Hřích ovšem nezničil Boží obraz v člověku úplně. Člověk se pídí po Bohu, byť některé z těchto snah vedou nesprávným směrem jako cesty ke spáse skrze lidské úsilí.³⁰³ Hledání Nového Bytí je univerzální a vyskytuje se ve všech náboženstvích. Náboženství ve smyslu náboženské víry (*religion*) nepředstavuje speciální sféru života člověka, ale zasahuje do všech jeho oblastí. Lidské odcizení bývá překonáváno skrze Nové Bytí. Naprosté odstranění staré skutečnosti nastane až v době eschatologického naplnění.

Víra

Z hlediska formálního lze najít víru ve všech kulturách a náboženstvích, kdy je člověk něčím zaujat na nejvyšší míru.³⁰⁴ Materiálně je víra stavem, kdy je člověk uchopen Duchovní Přítomností, Novým Bytím (které je zjevné u Ježíše Krista), kdy je člověk otevřen transcendentní jednotě vnitřně nerozdvojeného (*unambiguous*) života. Součástí tohoto stavu je láska – víra nemůže být bez lásky. Víra jako stav, kdy jsme uchopeni Duchovní Přítomností má sice křesťanské pozadí, ale svou podstatou je jeho platnost univerzální, všechny náboženské tradice k němu směřují.³⁰⁵ Víra ovšem není výtvozem člověka, nýbrž dílem Duchovní Přítomnosti. Z řečeného vyplývá, že víra ob-

²⁹⁹ *ST I*, s. 137.

³⁰⁰ *ST I*, s. 144.

³⁰¹ *ST I*, s. 145. Více o zjevení u P. Tillicha srov. ŠTEFAN, J. *Barth a ti druzí*. Brno : CDK, 2005, s. 341-343, 355-360.

³⁰² O systematické odcizení srov. *ST II*. Chicago : The University of Chicago Press, 1957, s. 44 -58.

³⁰³ *ST II*, s. 80-86: legalismus, asketismus, mysticismus a dále svátostné, dogmatizující a emocionální pokusy o samospásu (self-salvation).

³⁰⁴ *Dynamics of Faith*, s. 1: „Faith is the state of being ultimately concerned...“. D. Mikšík překládá v podstatě totéž sousloví jako „stav uchopenosti nekonečným zájmem“, srov. *Odvaha být*, s. 127. T. Trusina překládá „uchopenost posledním zaujetím“; TILLICH, P. *Biblické náboženství a ontologie*, s. 43.

³⁰⁵ *ST III*, s. 131.

sahuje zřejmý legitimní element pasivity, poddanosti a receptivity. Tillich tím nemíní kvietismus, nýbrž skutečnost, že víru člověk sám ze sebe stvořit nemůže, víra je dar.

Nekřesťané

Už jsme řekli, že Tillich pokládá působení Duchovní Přítomnosti v nekřesťanských a předkřesťanských náboženstvích za přirozenou věc.³⁰⁶ Všechna náboženství stavějí na společné zkušenosti posvátna. Autor považuje období, kdy bylo křesťanství otevřené vůči jiným náboženstvím, za přínosná.³⁰⁷ Kromě klasických náboženství přibírá Tillich k „množině nekřesťanů“ také novodobá hnutí, která se snaží ne-být náboženská a neuplatňovat žádné mýty a obřady: fašismus, komunismus, sekulární humanismus a etický idealismus.

Co se týče případného soupeření náboženství o to, které z nich má absolutní platnost, křesťanství si ji nárokovat nemůže, jelikož ve svých dějinných formách vykazuje určité, ale ne všechny prvky, které jsou přítomny v náboženstvích celého světa.³⁰⁸ Tillich to razantně formuluje v kázání „The New Being“: Tak jako nezáleží na obřizce či neobřizce, nezáleží na daném náboženství; ani křesťanství jako náboženství není důležité a nemá proč se vypínat nad ostatní. Důležité je Nové Bytí, smíření s Bohem.³⁰⁹

Každé náboženství obsahuje určité symboly odkazující k poslední skutečnosti. Tyto symboly nemá zabsolutnit a ztotožnit se svatým – Tillich říká „zdemónizovat“.³¹⁰ Ježíš svou smrtí na kříži popřel každé médium zjevení a tak každou absolutizaci náboženských symbolů. „Náboženství jako náboženství nemůže zaniknout, ale konkrétní náboženství může zůstat při životě jen potud, nakolik samo sebe transcenduje. A tak i křesťanství zůstane nositelem náboženské odpovědi, pokud bude mít sílu prorážet svou partikularitu.“³¹¹ Náboženství se správně realizují v hlubině uctívání, myšlení a konání. Tak poukazují na božské, které je základem všech forem života a kultury.

³⁰⁶ *ST III*, s. 141-143.

³⁰⁷ *Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen*. Stuttgart : Evangelisches Verlagswerk, 1964, s. 50.

³⁰⁸ *Tamtéž*, s. 36-37.

³⁰⁹ TILLICH, P. *The New Being*, s. 16-18, 20,22. Z hlediska potřeby Nového Bytí staví Tillich na roveň klasická náboženství i zmíněná novodobá hnutí (s. 16-17). Na adresu křesťanství říká v *ST I*, 134: „Křesťanství jako takové není nikdy konečné ani univerzální. Konečné a univerzální je však to, o čem vydává svědectví.“

³¹⁰ *Das Wesen der religiösen Sprache. GW V*. Stuttgart : Evangelisches Verlagswerk, 1964, s. 217-218; česky *Biblické náboženství a ontologie*, s. 119; nebo: Podstata náboženské řeči In LÁŠEK, J.B. (ed.). *Paul Tillich. Lidské tázání po nepodmíněném*. Brno : 3K, 1997, s. 51.

³¹¹ *Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen*, s. 57.

Tillich ve své poslední přednášce hovoří o *náboženství konkrétního Ducha*, které sestává ze tří rysů: univerzálního výskytu posvátného, kritického postoje k demonizaci posvátného, kdy je chápáno jako objekt, s nímž lze disponovat, a zkušenosti morální povinnosti. Náboženství konkrétního Ducha se neshoduje s žádným existujícím náboženstvím, k jeho manifestaci dochází ve všech obdobích, zvláště ve velkých momentech dějin náboženství.³¹²

Církev – Duchovní Společenství

Tillich vnímá společenství Božího lidu širě než jen v rovině (viditelné) církve. Svou povahou je latentní³¹³ i zjevné. Duchovní Společenství (spiritual community) je latentní, pokud se ještě nesetkalo s ústředním zjevením v Kristu. Zjevným se stává až po tomto setkání. Nepodmíněný nárok, který vznáší křesťanská církev, se nevztahuje na ni, nýbrž na událost Krista, na níž je založena. Proto se církev nemá vymaňovat zpod dopadu soudu, který ve jménu onoho nároku vyslovuje, jinak by ze sebe činila modlu.³¹⁴

Směrodatným je pro církev v Tillichově pojmání Nové Bytí, které svou přítomností zakládá existenci takové skupiny věřících. Znakem tohoto Duchovního Společenství je extáze (náboženské nadšení), víra, láska, jednota a vědomí univerzality a otevřenosti v misijní činnosti. Duchovní Společenství je tam, kde působí Duchovní Přítomnost. Budiž zřejmo, že mezi Duchovní Společenství a církev nelze položit rovnítko. Mnohé skupiny vykazují výraznější projevy Nového Bytí než církev.³¹⁵ Tillich vyjmenovává celou řadu náboženství: od izraelského až po ta mystická v Evropě a Asii: hinduismus a buddhismus. Nevylučuje ani komunismus!³¹⁶ Tyto skupiny nejsou v Duchovním Společenství cizinci, jsou jeho latentními členy. Jinde Tillich hovoří o latentní církvi přítomné ve všech národech. Je přípravou na příchod církve zjevné, „manifestované“.³¹⁷

³¹² Projevuje se odporem k demonizaci i profanizaci svátostné základny: *The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian. MW/HW 6*, s. 437-438; česky: Význam dějin náboženství pro systematického teologa In KUSCHEL, K.J. (ed.). *Teologie 20. století. Antologie*. Praha : Vyšehrad, 1995, s. 401-402.

³¹³ „Církev představují Duchovní Společenství ve své zjevné náboženské podobě, zatímco jiná společenství představují Duchovní Společenství v sekulární latenci.... Latence je stav částečně uskutečněný, částečně potencionální.... Ve stavu latence musí existovat prvky uskutečněné a neuskutečněné.“ *ST III*, s. 153.

³¹⁴ *Theology of Culture*. London, Oxford, New York : Oxford University Press, 1959, s. 41.

³¹⁵ *Tamtéž*, s. 154-154; *The Shaking of the Foundations*, s. 136.

³¹⁶ *ST III*, s. 155.

³¹⁷ *Theologische Grundlagen der Mission. Gesammelte Werke VIII*. Stuttgart : Evangelisches Verlagswerk, 1970, s. 278. Tillich vztahuje latentní církev na pohanská náboženství, židovství a humanismus.

Spása

Tillich připomíná původní význam slova spása a tím je *uzdravení*.³¹⁸ Je si vědom, že křesťanství, zejména luterství, vyzdvihlo spásu jednotlivce, a na obnovu celého universa, která je předpokladem spásy jedince, zapomělo. Spásu, jak ji chápe křesťanství, vykládá Tillich třemi pojmy: účast na Novém Bytí (znovuzrození), přijetí Nového Bytí (ospravedlnění) a přeměna člověka a dané pospolitosti skrze Nové Bytí (posvěcení).³¹⁹

Spása nemůže být oddělena od celé linie Božího zjevení v dějinách. Z hlediska historicko-religionistického navazuje koncept záchrany v Ježíši Kristu na židovské představy, které mají kořen v egyptském náboženství – v mystériích.³²⁰ Problematický stav světa, který potřebuje záchranu/spásu, registrují i jiná náboženství (Mahábhárata).³²¹

Vedle uzdravení znamená spása i konečné eschatologické naplnění, vyvrcholení života, přičemž Tillich jasně počítá se spásou všeho a všech. Omezené soteriologické vyvrcholení týkající se určitého počtu jedinců by nebylo skutečným naplněním ani pro ně samotné. Nikdo totiž neexistuje v oddělení od druhých. Člověk může být spasen pouze v rámci Království Božího, které zahrnuje (celý) vesmír.³²² Universalita spásy je dána charakterem a rozsahem účinku Kristovy oběti: chrámová opona se trhá vedví, posvátným místem už není jen chrám, země se otřásá, mrtví vstávají ze svých hrobů, lidé ani příroda už nejsou podrobena zákonu smrti, nýbrž zákonu života.³²³

Ježíš

Tillich nazývá Ježíše „Ježíš jako Kristus“ (*Jesus as the Christ*). Ježíš se stal Kristem, protože se jím mohl stát a protože Jej tak přijala církev.³²⁴ Ježíš je jedinečný pro ono božské tajemství své smrti a utrpení, představuje konečné zjevení, jelikož „má

³¹⁸ *Erlösung in Kosmos und Geschichte. Gesammelte Werke VIII*, s. 242-243. *ST I*, s. 146.

³¹⁹ *ST II*, s. 176-180.

³²⁰ Tillich podotýká, že představa spásy se nachází v náboženském vědomí různých tradic po celém světě jako jeden archetypů. Křesťanské pojetí spásy je jednou z jeho podob. Protestantská teologie by podle něj měla uznat, že takovéto archetypy existují, měla by je zkoumat a poukazovat na sepětí křesťanského pojetí spásy s archetypem spásy jako takovým a na to, že jeho křesťanská interpretace přispívá a má přispívat k akcentaci univerzálního významu tohoto archetypu; Srov. *Erlösung in Kosmos und Geschichte. GW VIII*, s. 241.

³²¹ *Erlösung in Kosmos und Geschichte. GW VIII*, s. 245.

³²² *ST I*, s. 147.

³²³ *The New Being*, s. 177-178.

³²⁴ *ST I*, s. 126, 137; *ST II*, s. 97, 99.

moc k negaci sebe sama bez toho, že by ztratil sebe sama“.³²⁵ Byl výjimečný v tom, že byl stále sjednocen s Bohem – jeho bytí bylo v jednotě se Základem Bytí – a v tom, že obětoval všechno, co mohl z této jednoty vytěžit.³²⁶ Nelpěl na tom, že je Kristem, obětoval se jako Kristus a právě to potvrzuje, že jím byl. Z těchto dvou důvodů Kristus ztělesňuje kritérium všech zjevení, náboženství a kultur.

Jelikož Ježíš obětoval ve své smrti na kříži sám sebe jako médium zjevení, znamená to, že nejsme vázáni ničím, co je na něm časné: jeho vlastní náboženské tradice apod.³²⁷ Skrze zjevení Krista není na lidi vkládán žádný vnější požadavek, který je spojen s náboženstvím jako určitou sociální strukturou, která byla nadřazena jiným náboženstvím. Kristus skrze obětování sebe jako Krista představuje konec náboženství, přesahuje náboženství i nenáboženství, stojí nad nekřesťanskými náboženstvími i nad křesťanstvím.

Vzhledem k tomu, že Ježíš je Kristem díky recepci církví, je jeho dílo, jeho zjevení, v korelaci – jako každé zjevení. Kristovo dílo je třeba chápat v kontextu veškerých dějin spásy a uzdravení.³²⁸ Tillich řadí Krista k dalším spasitelům, což znázorňuje na příkladu králů-pastýřů, kteří v různých náboženstvích přemohou divokou přírodu: Orfeus, Poimandres, David.³²⁹

Misie

Cílem misie není šíření kultury pokroku ani sjednocení všech náboženství. „Misie je celosvětová činnost církve, skrze niž se ‚latentní církve‘ mění v ‚církve zjevnou‘.“³³⁰ Latentní církve nachází Tillich přítomnou ve světových náboženstvích, v judaismu, islámu, východním mysticismu, i v humanismu. I církve potřebuje misii, někdy na ni misijně působí i nekřesťané. Potřebuje slyšet zvěst o Ježíši jako o nositeli Nového Bytí.³³¹ V tom spočívá jeho univerzální význam. Misionář v nekřesťanské zemi shledává, že lidé, jimž slouží, nejsou bez Boha, jsou jím určitým způsobem uchopeni, prožívají setkávání s tím, co je svaté a touží po nové duchovní skutečnosti. Tak se připravují na příchod církve. Nejde však o snahu zachránit co možná nejvíce lidí před věč-

³²⁵ *ST III*, s. 133.

³²⁶ *ST I*, s. 135.

³²⁷ *ST I*, s. 134.

³²⁸ *ST II*, s. 166.

³²⁹ *Erlösung im Kosmos und Geschichte. GW VIII*, s. 245.

³³⁰ *Theologische Grundlagen der Mission. GW VIII*, s. 278. Z textu na s. 276-281 pochází většina myšlenek tohoto odstavce.

³³¹ Ani v misii není nejdůležitější dané náboženství, které bychom srovnávali s jinými a také upřednostňovali, např. křesťanství, ale Nové Bytí; srov. *The New Being*, s. 17-18.

ným zatracením. U hinduismu, taoismu a buddhismu, jejichž základy jsou velmi odlišné od základů křesťanství, nejde o kázání konverze, ale o dialog. Misii mezi židy a muslimy na individuální bázi se Tillich nebrání. Na druhé straně chápe ty, kdo odmítali představu plošného obracení židů na křesťanství a zastávali myšlenku vzájemné koexistence.³³² Obrácení nevnučuje ani lidem, kteří se křesťanství odcizili. Nevyzývá je k návratu k církvi a (křesťanskému) náboženství.³³³ Misie není příležitostí k arogantnímu jednání církve.

Shrnutí postojů P. Tilicha k tématům spjatým se spásou nekřesťanů.

Prošli jsme úseky Tillichovy teologie, které se otázky spásy nekřesťanů dotýkají spíše nepřímo. Autor je chápe velmi široce, dogmaticky nezúženě. Již pojetí Boha jako Základu Bytí má velký interpretační a ontologický rozsah: může se týkat všech lidí, nehledě na národnostní, dějinně kontextuální a ideově-náboženské rozdíly. Dále i blízkost zjevujícího se Boha, který v tomto svém působení není závislý jen na sféře náboženské, podtrhuje jeho ontologické pojetí. Rozvádět četné iniciativy Boha, který vychází člověku vstříc, znamená opakovat již řečené. Na straně člověka jako příjemce zjevení hraje v jeho prospěch skutečnost, že neztratil Boží obraz v plné míře. Ani víra není definována dogmatickými poučkami, ale oním nejzazším zaujetím, oním bytostným zájmem.³³⁴ Tillichův postoj k nekřesťanům také není zásadně odmítavý a neupírá jim apriori možnost spásy. Mimokřesťanská náboženství nejsou svou povahou na překážku spásy a působení Nového Bytí. Církev není koncipována konfesionálně, ale v širokých intencích, do kterých mohou spadat i mimokřesťanská náboženství a další ideová hnutí. Místo pění ód na absolutnost církve jako dějinného útvaru Tillich vyslovuje kritiku na její adresu a konstatuje, že i její části³³⁵ mohou patřit k tomu, co se nazývá falešným náboženstvím.³³⁶ Spása není pojata doktrinálně, nýbrž existenciálně, a není oddělena od zjevení. Ježíš je vykreslen z hlediska svých univerzalistických tendencí a

³³² *Christentum und die Begegnung der Weltreligionen*, s. 56.

³³³ *The Shaking of the Foundations*, s. 102-103: „A věřte mi, vy, kteří jste se náboženství odcizili a jste vzdáleni křesťanství, že naším cílem není učinit vás nábožnými, naším cílem není učinit z vás křesťany – když vám interpretujeme Ježíšovo volání do naší doby... Jeho volání šíříme proto, že je určeno každému člověku v každé době, volání, aby přijal Nové Bytí, onu spásonosnou sílu, skrytou v naší existenci, která nás zbavuje dřiny a břemen a dává pokoj našim duším.“

³³⁴ „Víra jako centrální akt celé osoby je nejhlubším a nejobsáhlejším aktem lidského ducha.“ Srov. KUČERA, Z. *Pravda a iluze moderní teologie*. Praha : Blahoslav, 1986, s. 87.

³³⁵ Kupříkladu tam, kde dochází k absolutizaci hierarchie a/nebo učení církve.

³³⁶ *ST II*, s. 86: „*Falsa religio*“ není identické s určitými historickými náboženstvími, ale s pokusy o samospásu vyskytující se v každém náboženství, dokonce v křesťanství.“ K těmto pokusům patří např. mysticismus nebo legalismus.

v kontextu ostatních nositelů záchrany. Tillich hovoří misii jako o legitimní činnosti církve, ale jejím účelem není spása jednotlivců, kterým hrozí věčné zahynutí, pokud nebudou seznámeni s obsahem evangelia. U rozvinutých náboženství přichází ke slovu spíše dialog, a nikoliv snaha o obrácení jejich příslušníků na křesťanství.

Žádné z analyzovaných podtémat neukazuje směrem k popření možnosti spásy nekřesťanů, právě naopak. Z konkrétních výroků i z ducha Tillichova uvažování můžeme odvodit, že pisatel o ní nepochybuje. Jeho výklad námi probraných loci se nejenže ubírá stejným směrem, čili v duchu (poměrně velmi pravděpodobné) možnosti spásy nekřesťanů, ale jednotlivá podtémata na sebe navazují a navzájem zvýrazňují a činí jednoznačnějším jejich výsledný vektor. U Tillicha nenacházíme potenciál k programovému a apriornímu exklusivismu.

Určitý exklusivismus však u něj nacházíme. L. Liptay ho nazývá „podmíněným“ v tom smyslu, že odmítá vše, co je v rozporu s kristovským principem.³³⁷ Kristovský princip je ovšem zárukou univerzalistického postoje k náboženstvím. Kristus totiž znamená negaci každé partikularity ve jménu univerzálního. Celkově se Tillich staví ke spásě nekřesťanů přejně. Cesta k ní však není bez překážek. Latentní formy Duchovního Společenství přítomné v mimokřesťanských náboženstvích a rozličných ideových hnutích jsou zranitelné, jelikož se nepoměřují kritériem Kristova kříže a nejsou tudíž schopny radikální sebekritiky i transformace, které jsou v něm zakotveny.³³⁸

4.1.4 Tillich přímo ke spásě nekřesťanů

Tillich neanalyzuje náš problém komplexně, jako je tomu např. v teologických diskusích posledních patnácti dvaceti let. Problému náboženství věnuje soustředěnou pozornost, ovšem o spasení nekřesťanů se vyjadřuje spíše sporadicky a v rámci jiných úvah. Patrně proto, že spasení nekřesťanů pro něj nebylo otázkou – odpověď měl nashodě. Nebyly mu blízké teologické tendence ztělesňující byt' jen náznak církevní hegemonie nad světem a jeho teologie byla svou povahou ontologicko-filozofická, ne spekulativně církevně dogmatická. Tyto dvě možné příčiny jsou výrazem a předpokladem třetí, a tou je snaha zprostředkovat křesťanství lidem, kteří přemýšlejí o smyslu života a dalších otázkách bytí, lidem vzdělaným, kteří však křesťanství zamítli, jelikož

³³⁷ LIPTAY, L. *Vztah křesťanstva k iným náboženstvím*. Bratislava : EBF UK, 2000, s. 137. – LOTHAR LIPTAY (1933) byl v době podání zmiňované práce jako disertace na tehdejší KEBF v r. 1975 farářem Reformované církve křesťanské na Slovensku.

³³⁸ *ST III*, s. 154.

pro ně přestalo být aktuální a nedokáže odpovídat na základní otázky jejich života a relevantně reagovat na problémy světa. Rozebírat církevní prohlášení typu „mimo církev není spásy“ a nořit se do církevně-dogmatické dikce znamená vracet o několik staletí zpět. Tím by křesťanství pochybujícím intelektuálům věru nepřiblížil.

Nejjasnější výpověď na téma spásy nekřesťanů nacházíme ve druhém díle jeho *Systematic Theology*. Zastává tam koncept všeobecných dějin spásy, protože Nové Bytí se zjevuje (a tím přináší spásu) všude a ve všech obdobích. Proces spásy ve smyslu uzdravení totiž probíhá v celých dějinách. Všichni lidé mají podíl na uzdravující síle Nového Bytí, ač jen částečně. Úplné uzdravení nastane až době eschatologické kulminace. Kdyby lidstvo nemělo aspoň částečnou účast na uzdravení, celé by podleгло destruktivní moci odcizení. Spásu skrze Krista nelze od procesu uzdravení oddělit.³³⁹ Tillich odmítá církevní model spásy, vycházející z předpokladu, že spasení mohou být jen ti, kdo přijmou zvěst o Ježíši Kristu, jako démonický a nebiblický.³⁴⁰

U Tillicha nacházíme také zmínku o problému, který je nedílnou součástí diskuse o spásě nekřesťanů: zda mohou být spasení lidé, k nimž se evangelium ještě nedostalo. Podle něj by konečné zjevení ztratilo svůj definitivní charakter, kdyby nebylo s to stát se přístupným kterékoliv skupině a na kterémkoliv místě.³⁴¹

Další vyjádření se týká lidí, kteří se nedočkali věku nebo stavu dospělosti, tedy určité kognitivní úrovně. Tillich se staví vehementně proti názoru, že Bohu na takovýchto osobách nezáleží. Kdo toto tvrdí, činí Boha démonem, který stojí v protikladu k obrazu Boha, který tvoří svět ve jménu uskutečnění všech forem stvoření.³⁴²

4.1.5 Zhodnocení Tillichova přístupu k otázce spásy nekřesťanů

Tillichovy přímé výpovědi o spásě nekřesťanů se nerozcházejí s jeho názory na problémy s ní příbuzné, jež jsme probrali dříve. Tillich věří v konečnou univerzální spásu. Hlavním východiskem je pro něj Boží láska, která v posledu všechno završí. Problém biblických míst o nutnosti víry v Krista (např. Ř 10, 9-14) neřeší.

³³⁹ *ST II*, s. 166-167.

³⁴⁰ *ST II*, s. 167. „Tato myšlenka, (že budou spaseni pouze ti, ke kterým se dostane zvěst o Ježíši jako Kristu, pozn. M.Ř.), je nedůstojná Boží cti a lásky a musí být ve jménu skutečného vztahu Boha ke světu, který stvořil, odmítnuta.“ (*Theologische Grundlagen der Mission. GW VIII*, s. 278).

³⁴¹ *ST I*, s. 137.

³⁴² *ST III*, s. 418. Tillich také podotýká, že na účast na spásě nelze pohlížet z hlediska jednotlivců. Každý (i se svým budoucím určením) je součástí určitého sociálního celku. Zde je možno vidět řešení otázky, jakého životního naplnění mohou dosáhnout zemřelá nemluvňata nebo lidé psychicky choří apod. Věčný život je třeba chápat z hlediska univerzální participace: jednotlivců, kteří dosáhli nejnižší míry životního naplnění, i všech ostatních; srov. *ST III*, s. 408-410.

Tillichův pojem všeobecných dějin spásy souvisí s jeho chápáním spásy jako uzdravení různého stupně a projevů Nového Bytí, které se stále v dějinách realizuje. V důsledku toho někdy příliš nivelizuje křesťanství, ostatní náboženství a kvazináboženství, mezi nimi fašismus a komunismus. Ona přílišnost je patrná právě na přítomnosti posledních dvou směrů.³⁴³

Domnívám se, že je třeba (více) rozlišit spasení jako pomoc od zlého, např. uzdravení, osvobození od nepřátel a spasení jako návrat k Bohu, ke Stvořiteli, k Základu Bytí. Tento návrat prožívá člověk i národ jako akceptaci, jako milost a dar, které nespočívají ve výsledcích lidského úsilí. Ještě více se liší od uzdravení křesťanská spása jako lítost nad zlým postupováním, odpuštění hříchů díky Kristově oběti, vnitřní obnova jednotlivce i národa, společenství s Bohem a naděje na naplnění života v dokonalé budoucnosti u Boha. Mám za to, že Tillich zmíněný rozdíl ve svých vyjádřeních o spásě nekřesťanů vůbec neregistruje. Domnívám, že spása jako obnovené společenství s Bohem je významnější a určující pro její další projevy, zejména, pokud jde o spásu jako o pomoc z nepříjemné situace. Naznačený rozdíl osvětlíme na podobenství o uzdravení deseti malomocných (L 17,11-19). Devět malomocných, kteří byli uzdraveni, nepřišli Ježíši poděkovat a nechválili Boha. Dá se tudíž pochybovat, a Ježíšova nespokojená hodnotící replika nás utvrzuje, že těm devíti scházela spása ve smyslu obnoveného vztahu k Bohu a k bližním.³⁴⁴ Tillich chce rozličné podoby spásy převést na příliš nízký společný jmenovatel. Je pravděpodobné, že neuplatnil rozlišování rozdílů spásy proto, že tematiku spásy nazíral příliš z dálky, makroskopicky. Přihlédnutí ke konkrétním příkladům, jako v případě malomocných, a bližší zkoumání biblických pasáží čili větší „konfesijnost“ nebo konkrétnější „křesťanskost“ vůbec by ho přivedla k diferencovanějším a přesnějším závěrům.

Nyní k odmítání polarizovaného modelu úplná spása – úplné zatracení. Podle Tillicha právě tato představa vede k domněnce, že spása je odvislá od toho, zda se lidé setkají s evangeliem. To by znamenalo, že věčné záchrany dojde jen malý počet lidí. Univerzalisté, k nimž se vůčihledně řadí i Tillich, považují takovouto myšlenku za demonskou a absurdní. Můžeme se jí vyhnout, chápeme-li spásu jako uzdravení. Na něm participují všichni, byť jen částečně.³⁴⁵ K tomu lze říci jen to, že Bible zná myšlenku jasného rozdvojení lidských osudů podle toho, jaký postoj jejich strůjci zaujmají

³⁴³ Např. TILLICH, P. *The New Being*, s. 17-18. Je třeba přiznat, že na jiných místech Tillich jednotlivé proudy a náboženství odlišuje a u fašismu a komunismu nešetří kritikou.

³⁴⁴ Tím bližním byl v té chvíli jejich úspěšný léčitel, Ježíš z Nazareta.

³⁴⁵ *ST II*, s. 167.

k Ježíši Kristu (1J 5, 12) a k potřebným (Mt 25, 31-46). Bible hovoří o dvou cestách a dvou branách (Mt 7, 13-14), které naznačují, že se lidské cesty zásadním způsobem rozcházejí a vedou ke zcela protichůdným metám. S touto koncepcí počítala a pracovala po staletí křesťanská tradice, proto není teologicky dost odpovědné ji obcházet.

Tillich sází všechno na termín „uzdravení“. Přitom i to je metafora spásy, pocházející z medicíny a označující překonání slabosti v podobě nemoci. Jako metaforu bychom ji neměli zabsolutnit. Je třeba přiznat stejnou interpretační důležitost i jiným vyjádřením a symbolům spásy, např. ospravedlnění, vykoupení, nebo smíření.

Je velkou otázkou, jak vážně přistupuje Tillich k hříchu jako překážce spásy. Neřeší problém, zda hřích není v člověku vsáknutý natolik, že bez jasného zvěstování Krista a působení jeho milosti se ze svého soběstředného a „svěpomocného“ náboženství nevyprostí. Tillich píše o hříchu velmi seriózně a hluboce, ale jím domyšlené důsledky a dosah hříchu nejsou úměrně propastné z hlediska postavení člověka před Bohem. Na rozdíl od Tillicha K. Barth vidí radikalitu hříchu tak, že svou rozměrností a závažností znemožňuje spásu nejen nekřesťanům, ale i příslušníkům církve.³⁴⁶ Tillich píše o hříchu seriózně a velmi pronikavě. Nicméně jeho závažnost neaplikuje na vztah ke spásě a možnost jejího odmítnutí a/nebo její ztráty. Podle něj nejsou lidé, kterým se na misijním poli káže evangelium, „ztraceni“ a na věky odsouzeni. Jsou ve stavu latentní víry, která má přejít díky proklamaci evangelia do stavu víry manifestované, zjevné.³⁴⁷ Příčina toho, že ztráta spásy a hrozba Božího soudu v důsledku hříšného zaměření a počínání člověka není Tillichem (ostře a varovně) tematizována, spočívá pravděpodobně v jeho interpretaci Boha jako Základu Bytí. Ten je nesnadno dávat do souvislosti s Božím soudem. Ovšem u osobního Boha, jak jej vykresluje Písmo, je příznačné, že nenávidí hřích a je i Bohem soudu.

Celkově se domnívám, že směr Tillichovy argumentace, pokud jde o problém spásy nekřesťanů, jeho teologických komponentů a nesouhlas, který jsme jeho vývodům vyslovili, je dán mj. samotnou koncepcí Tillichovy teologické argumentace. Tillichovi jde o to *reagovat na otázky, které přicházejí zvenčí*. Nejen od lidí z církevního prostředí, ale zvláště od lidí sekularizovaných, kteří nezřídka pochybují o křesťanství nebo i o

³⁴⁶ „Žádné náboženství není pravé... Pravé náboženství je jako ospravedlněný člověk, je výtvozem *milosti*... Je třeba setrvat u toho, že na počátku přiznání pravdy křesťanskému náboženství stojí uznání, že i ono čelí odsouzení: náboženství je nevíra a že je tohoto odsouzení zproštěno nikoliv skrze svou vlastní hodnotu, nýbrž pouze prostřednictvím Boha, v jeho zjevení zvěstované a působící milosti.“ *KD I/2*, s. 356, 358.

³⁴⁷ TILLICH, P. *ST III*, s. 220.

světě či smyslu života.³⁴⁸ Těmto lidem chce Tillich vyjít vstříc, a proto i z křesťanského učení vynáší na světlo ty prvky, jež budou pro ně stravitelné. Myšlenka věčného zatračení a představa rozhněvaného Boha stravitelné nejsou. Nelze pochybovat, že to Tillich věděl, že znal uvažování svých současníků.³⁴⁹ Každý teolog stojí před dilematem, na kolik bude jeho teologie kerygmatickou, na kolik při její výstavbě uplatní materiál daný biblickým zjevením, a na kolik bude apologetickou (antropologickou), na kolik do ní zakomponuje prvky zakotvené v náboženských zkušenostech a otázkách lidské existence. Jde o to, na kolik bude daná teologie budována „shora“ (z pozice Boha) a na kolik „zdola“ (z pozice člověka). Je patrně nemožné stvořit zcela vyváženou teologii. V praxi dochází k tomu, že buď přijde zkrátka rozměr antropologický, což je případ teologie K. Bartha, který vsadil všechno na formulování teologie shora a nezohlednil problémy a otázky současného člověka. Anebo budou upozaděny některé komponenty biblického poselství, jak to pozorujeme v teologii P. Tilliche. Ale to patří k riziku teologického „podnikání“. Je těžko se mu vyhnout a je k dobru P. Tilliche, že ho podstoupil a nezvolil mlčení.

Pokud bychom měli doplnit ještě další základní důvod stojící v pozadí faktu, že Tillich ve svých úvahách spjatých se spásou nekřesťanů doplnil za hranice prostoru výsostných vod biblické ortodoxie, museli bychom konstatovat prostou obecnou skutečnost, že Tillich byl založen velmi filozoficky. Zmínili jsme to již na počátku této kapitoly.³⁵⁰ Zkoumat v jeho díle jednotlivá filozofická propojení s danými teologickými loci by znamenalo mnoho mravenčí práce, která by zacházela za rámec i rozsah této kapitoly.

Je nesnadné vyjádřit se k Tillichově přístupu ke spáse nekřesťanů a vyhnout se myšlenkám týkajícím se jeho teologie jako celku. Jeho postoj ke spáse nekřesťanů má více komponentů, k mnoha z nich jsme se vyjádřili. Vyjádřili jsme se také k jednotlivým argumentům týkajícím se přímo spásy nekřesťanů. Celkově nesouhlasím s cestami, pomocí nichž dochází ke zdůvodnění spásy nekřesťanů. U jeho pojetí spásy kognitivně nevyvinutých jedinců souhlasím s poukazem na Boží lásku ke všem stvořením. Ke konstrukci kolektivní participace je možno říci jen to, že ji nelze vyloučit, ale

³⁴⁸ Toto potvrzuje např. GALLUS, P. *Člověk mezi nebem a zemí*. Jihlava : Mlýn, 2005, s. 4.

³⁴⁹ Například když odmítá polaritu mezi spásou a zatračením; srov. *ST II*, s. 167. Z hlediska myšlení člověka 20. století může být absurdní a nepřijatelná. Ale jeho uvažování nemůžeme nadřadit Písmu a křesťanské tradici. Je třeba vzít vážně i ty součásti křesťanského učení, které modernímu myšlení nevyhovují.

³⁵⁰ Jedním z důkazů o vlivu filozofie na Tillichovu teologii na jeho teologii je např. jeho přednáška *Philosophical Background of my Theology. MW/HW I*. Berlin/New York : Evangelisches Verlagswerk GmbH/de Gruyter, 1989, s. 412- 420; česky *Biblické náboženství a ontologie*, s. 189-202. O vlivu F. Schellinga na Tilliche srov. GALLUS, P. *Člověk mezi nebem a zemí*, s. 9-20.

v Písmu na ni nenacházíme žádný odkaz, jelikož o spáse kognitivně nevyvinutých nehovoří.

4.2 KARL RAHNER A SPÁSA NEKŘESŤANŮ

Význam K. Rahnera (1904-1984) je těžko přecenit. Vzpomeňme jeho přínos pro teologii Druhého vatikánského koncilu. Jako profesor působil v Innsbrucku, Mnichově a Münsteru. Nenapsal ucelenou systematickou teologii. Nástrojem jeho teologického vyjadřování byla esej. Jejich sbírka s názvem *Schriften zur Theologie* (1954-1984) tvoří v němčině šestnáct svazků. Anglická verze *Theological Investigations* čítá dvacet dílů. Další reprezentativní prací je výklad základních témat křesťanské teologie *Grundkurs des Glaubens* (1976).

Rahner byl ovlivněn Heideggerovým existencialismem, T. Akvinským a I. Kantem.³⁵¹ Vnímal, že moderní svět ztratil smysl pro Boží transcendenci, a snažil se na tuto situaci sekularizovaného světa reagovat. Kromě sekularismu, kdy výroky víry ztrácejí svou platnost, si uvědomoval obtížnost tvoření teologických syntéz, a to v důsledku rozšíření vědomostí ve všech oblastech poznávání. Teologické pojmy přitom podlely petrifikaci – zůstaly po staletí beze změn a nedokázaly reflektovat potřeby moderní doby. Rahner byl nespokojen se scholastickou metodou. Znamenala abstraktní přístup „shora“, který nedokázal zohlednit skutečnost moderního myšlení a poznání. Proto v teologii uplatňuje antropologickou metodu, která by uváděla do korelace teologii a životní zkušenost moderního člověka.

Ačkoliv Rahnerova teologie náboženství není žádnou novinkou, prošla již sítím mnohých diskusí, bylo by škoda se u ní nezastavit, protože je velmi osobitá, radikální a představuje významný příspěvek k našemu tématu, bez něhož se neobejde žádná debata o vztahu křesťanství k ostatním náboženstvím. Stejně osobitý je Rahnerův teologický jazyk, jeho terminologie.³⁵²

³⁵¹ Vliv Heideggera se odráží v antropologicko-existenciálním zaměření Rahnerovy teologické práce. Vliv Kanta je patrný v Rahnerově důrazu na lidské poznávání a jeho kategoriální i transcendentální charakter. T. Akvinským se Rahner zabýval ve své dizertaci o jeho metafyzice konečného poznání. S T. Akvinským jej rovněž pojí snaha vytvořit teologickou syntézu zahrnující principy a problémy současného filozofického myšlení.

³⁵² Viz slovník jeho pojmů v *Základech křesťanské víry*, českém překladě jeho Grundkursu.

4.2.1 Lidský subjekt východiskem

Rahner provozuje teologii „zdola“, začíná u člověka³⁵³, u jeho zaměřenosti na náboženství, na jeho transcendentální zkušenost, znamenající otevřenost pro neomezenou šíři veškeré možné skutečnosti. Pomocí ní se vztahuje k Bohu, k poslednímu horizontu svého bytí. Člověk je radikálně otevřen vší skutečnosti, ve svém tázání je zaměřen na nekonečnost, každého dne je jí vydán. Transcendentálnost je apriorní struktura lidského ducha. Pro člověka je základní a pravou otázkou jeho existence otázka spásy.³⁵⁴ A jelikož je člověk, jehož se spása týká, bytostí dějinnou a časovou, jsou i samotné dějiny dějinami spásy, byť zatím latentně. Jednota dějin všech lidí a jednota dějin spásy je transcendentální vlastností každého jednotlivce.

Vstupem o Rahnerově antropologickém východisku jsme se dotkli principu jeho *transcendentální metody*. Ta spočívá ve zkoumání schopnosti člověka klást si bytostné otázky, neustávat v tomto tázání, a tak překračovat sebe sama. Cílem Rahnerovy metody je sledovat potencialitu základních struktur lidského ducha pro přijetí Božího zjevení.

4.2.2 Nadpřirozený existenciál

Umožňuje člověku přijmout Boží sebedarování. Nadpřirozený existenciál je na jedné straně vloha darovaná člověku Bohem, aby mohl přijmout Boží milost, a na druhé straně také nabídka Božího sebedílení jako základní určení bytí člověka. Každý člověk touží po Bohu, v tom se projevuje nadpřirozený existenciál. Tento Boží vklad a Boží přibližování se k člověku prostupuje jeho existenci, nedá se od ní oddělit. Předpokladem nadpřirozeného existenciálu je skutečnost, že každý člověk je Bohem pozván ke spáse. Nadpřirozený existenciál je darem nezasloužené Boží milosti člověku. Milost daru nadpřirozeného existenciálu spočívá v tom, že je darován všem. Sebedílení Boží není jen darem, ale též podmínkou umožňující přijetí tohoto daru. Zkušenost milosti bývá zastřena, jelikož ji nelze rovnou odlišit od základních struktur transcendence člověka.³⁵⁵

4.2.3 Boží univerzální spásná vůle

Postupně přecházíme k aktivitě Boha, který realizuje sebedílení své lásky u každého člověka. Z dosavadních objasnění není pochyb, že Bůh chce zachránit všechny

³⁵³ Je to zjevné již na strukturování jeho knihy *Základy křesťanské víry*.

³⁵⁴ RAHNER, K. *Základy křesťanské víry*. Svitavy : Trinitas, 2002, s. 75.

³⁵⁵ RAHNER, K. *Základy křesťanské víry*, s. 193.

lidi. Tento Heiloptimismus je Rahnerovým východiskem. Boží spásná vůle je mocnější než lidská zloba a zpozdilost. Spasení, které Bůh chce dát všem, je to spasení, které vydobyl Kristus. Jestliže mimo Krista není spásy, není jiná možnost, než že na každého člověka působí nadpřirozená milost. Spasení je určeno lidem, kteří žili před Kristem a po jeho příchodu, těm, kdo žili a žijí mimo dosah zvěsti evangelia. Součástí Božího plánu spásy jsou i mimokřesťanská náboženství. Spasení v Kristu neznamena, jako by zde byly dvě možnosti, které jsou člověku nabídnuty, aby se pro jednu z nich rozhodl. Spása v Kristu je Boží čin, který zatlačuje možnost nesprávné volby do úzadí; a v Kristu není pouze možnost spásy, ale skutečná spása.³⁵⁶

4.2.4 Pozitivní hodnocení mimokřesťanských náboženství

Kladné hodnocení mimokřesťanských náboženství je zmíněno již v předchozí podkapitole. Rahner jim přisuzuje tu nejvyšší možnou roli, a sice: jsou součástí Božího plánu spásy, obsahují prvky nadpřirozené milosti, nehledě na jejich nedostatky.³⁵⁷ Náboženství Starého zákona bylo legitimní cestou pro Izraelce. Legitimita náboženství spočívá podle Rahnera v tom, že je cestou ke správnému vztahu k Bohu a k dosažení spásy. Dále pak, jestliže každý člověk má a musí mít možnost vstoupit do spásonosného společenství s Bohem – abychom zůstali právi myšlenky všeobecné spásitelné Boží vůle – nemůže dojít spásy v izolovanosti od svého společensko-náboženského kontextu, může být spasen v rámci konkrétního náboženství.

4.2.5 Absolutnost křesťanství

Rahner strukturuje problém vztahu křesťanství a ostatních náboženství tak, že absolutnost křesťanství je jeho první tezí.³⁵⁸ Křesťanství je absolutní náboženství pro všechny lidi a žádné jiné náboženství nemůže uznat jako sobě rovnocenné. Je tomu tak proto, že křesťanství jako náboženství nestojí na činech, sebereflexi a sebedefinování člověka. Křesťanství není zobecněním jeho zkušeností, nýbrž stojí na činu Boha – Bůh sám se vůči člověku definuje, Bůh se člověku zjevuje, realizuje svůj vztah k lidstvu skrze vtělení, smrt a vzkříšení Ježíše Krista – Slova, které se stalo tělem. Křesťanství se právem zve absolutním náboženstvím, neboť z něj proniká do jiných náboženství existujících

³⁵⁶ RAHNER, K. *Das Christentum und die nichtchristliche Religionen. Schriften zur Theologie. Band V.* 3. Aufl. Zürich, Einsiedeln, Köln : Benzinger Verlag, 1968, s. 146.

³⁵⁷ *Tamtéž*, s. 145.

³⁵⁸ RAHNER, K. *Das Christentum und die nichtchristliche Religionen. Schriften zur Theologie. Band V.* s. 139.

tenciální mohutnost („existentielle Mächtigkeit“) a vyžadující síla („fordernder Kraft“).³⁵⁹ Převyšuje ostatní náboženství proto, že v něm Bůh přichází s absolutní bezprostředností; Bůh se ovšem stává tajemnějším, čím více se přibližuje. V křesťanství jde o absolutní sdílení Boha, jelikož v něm je Bůh zároveň dárce i darem a základem přijetí daru.³⁶⁰ Otázku, ve kterém časovém momentu vstupuje v platnost absolutní závaznost křesťanství pro každého člověka a každou kulturu, nechává Rahner otevřenou.

4.2.6 Ježíš – absolutní Spasitel

Ježíš je předpokladem nadpřirozeného existenciálu. Je absolutním Spasitelem, protože přináší definitivní spásu celého člověka a celého lidstva.³⁶¹ Je výrazem a počátkem absolutního Božího sebesdílení milosti. Toto sebesdílení může začít již před příchodem Spasitele a může se projevat souběžně s dějinami světa. „Jako absolutní Spasitel nemůže být prostě Bohem samým, který jedná ve světě, ale musí být součástí vesmíru, momentem jeho dějin, a to v jejich vrcholném bodě.“³⁶² Ježíš jako Logos se stal člověkem, a to se vším, co k člověčenství náleží. Tím, že se stal člověkem, připravil hluboký základ vztahu Boha k jeho stvoření. Ježíšovo lidství je nutným a nepomíjejícím průchozím bodem, skrze který musí projít každé stvoření, má-li realizovat svou věčnou hodnotu před Bohem. Bez Ježíšova lidství nemůžeme najít to, co je absolutní. V Ježíši, který se stal člověkem, se skrývá plnost božství.

Ježíš se nestal člověkem pro naši spásu jednorázově skrze jednou dokonané dílo kříže, ale je člověkem nyní i navěky, je onou „trvalou otevřeností“ naší konečnosti vůči živému nekonečnému Bohu. Bez něj nedochází žádný akt zaměřený na Boha svého cíle.

Spása je dána spojením kříže a zmrtvýchvstání. Ježíšův nárok na pozici absolutního Spasitele vyplývá ze zmrtvýchvstání jako platného trvání jeho osoby. Pro Rahnera je christologie v podstatě soteriologií.

³⁵⁹ RAHNER, K. *Das Christentum und die nichtchristliche Religionen. Schriften zur Theologie. Band V*, s. 139.

³⁶⁰ RAHNER, K. *Základy křesťanské víry*, s. 187.

³⁶¹ RAHNER, K. *Základy křesťanské víry*, s. 287. Autor na jiném místě uvádí trojí smysl slova Spasitel: a) historická subjektivita, v níž existuje neodvolatelně proces absolutního Božího sebesdílení; b) proces, v němž lze Boží sebesdílení jednoznačně poznat jako neodvolatelné; c) proces, v němž Boží sebesdílení dochází svého vrcholu tak, že „jej musíme chápat jako moment celých dějin lidstva a jako takový jej nelze jednoduše identifikovat s duchovním světem jako celkem pod Božím sebesdílením.“ Srov. *tamtéž*, s. 274.

³⁶² RAHNER, K. *Základy křesťanské víry*, s. 276.

4.2.7 Ježíš v nekřesťanských náboženstvích

Je-li Kristus univerzálním Spasitelem, musí být přítomen i mimo křesťanství. Předpokladem pro tuto otázku je, již zmíněná, Boží univerzálně působící spasitelná vůle. Za druhé není možné, aby náboženství hrála v dějinách pouze negativní roli.³⁶³ Pak by spása měla nedějinný a asociální charakter.

V nekřesťanských náboženstvích je Ježíš přítomen skrze svého Ducha, který je Duchem Ježíše Krista, Duchem věčného Logu. Duch umožňuje víru a ospravedlňuje člověka s ohledem na Kristovy zásluhy. Jak ale sladit myšlenku všudypřítomné milosti Ducha a časově vymezenou událost kříže? Je to možné za předpokladu, že Kristovo vtělení a jeho kříž chápeme jako finální příčinu Božího sebesdílení světu, přičemž toto sdílení je již od počátku zaměřeno na dějinnou událost jeho kulminace. Univerzální působení Ducha je pak již od počátku zaměřeno na vrchol svého dějinného zprostředkování – na událost Krista, která je finální příčinou sdílení Ducha světu.³⁶⁴

Ježíš je také všude přítomen v ospravedlňující víře, hledající vždy a všude absolutního Spasitele. Tato anticipace, kterou Rahner nazývá *memoria*, se uplatňuje i v dějinném rozměru. Transcendentalita člověka v dějinách očekává to, co bude mít definitivní valenci.

Předjímání absolutního Spasitele v mýtech různých náboženství je věcí religionistického zkoumání z hlediska křesťanské interpretace dějin. Spasitelské postavy v náboženstvích lze považovat za znamení anticipace absolutní naděje.

4.2.8 Anonymní křesťané

Označení „anonymní křesťané“³⁶⁵ je proslulým poznávacím znamením Rahnerovy teologie náboženství. Tento pojem je určen k použití v křesťanské teologii, ne v dialogu s představiteli mimokřesťanských náboženství. Rahner vychází ze tří důležitých předpokladů: a) všichni docházejí spásy jen skrze Krista, 2) všichni lidé mají transcendentální schopnost víry ve zjevení, 3) v náboženstvích není přítomno jen přirozené poznání Boha, ale také nadpřirozené momenty vycházející z Boží milosti. Stoupence nekřesťanských náboženství proto nelze považovat za „pohana“ nedotčeného Boží pravdou a milostí, nýbrž je třeba na něj nahlížet jako na anonymního křesťana.

³⁶³ RAHNER, K. *Základy křesťanské víry*, s. 417-418.

³⁶⁴ RAHNER, K. *Základy křesťanské víry*, s. 422.

³⁶⁵ Genezi tohoto termínu u Rahnera mapuje Maurice Boutin ve svém článku Anonymous Christianity : A Paradigm for Interreligious Encounter? *Journal of Ecumenical Studies*. 1983. Vol. 20, No. 4, s. 603-608.

Jestliže již přijal milost, která je apriorním horizontem veškerého jeho duchovního konání, má implicitní víru – ještě předtím, než se setkal se zvěstí evangelia – pohybuje se směrem ke spáse a nalézá ji, nebo spíše spása jej dostihne.³⁶⁶ Rahner řadí k anonymním křesťanům i ateisty.³⁶⁷ Vnitřní impetus ducha nasměrovává ateistu k Absolutnu. Toto směřování k Bohu zakouší ateista v nenáboženských kategoriích. Ateista může být ospravedlněn a spasen, pokud žije v souladu se svým svědomím.³⁶⁸

4.2.9 Misie

Z dosavadních vývodů, zejména o anonymních křesťanech, by se mohlo zdát, že misijní činnost církve je zbytečná. Tento závěr považuje Rahner za nesprávný. Skutečnost, že možnost spásy nekřesťanů je dána skrze Kristovu inkarnaci a jeho milost, činí potřebným, aby člověk došel k explicitnímu poznání víry, které znamená větší možnost spásy³⁶⁹ a plnost života v Kristu. Jestliže se misionář setká s anonymním křesťanem, s radostí zaznamenává v jeho životě dosavadní působení milosti. Nicméně má jej k vstupu k plnému poznání víry. Rahner však nevnímá misijní činnost církve jako křížová tažení proti „nevěřícímu pohanskému světu“. Má se k němu stavět v souladu se slovy Pavla Skutků apoštolských: „Co neznáte, to vám zvěstuji“ (Sk 17,23).

4.2.10 Církev – nutná ke spáse

Boží sebesdílení se dějinně aktualizuje v církvi. Církev je viditelný projev milosti, která je udílána v univerzálním měřítku. Církev je součástí křesťanství jako události spásy, je základní svátostí spásy světa. Křesťanská víra se projevuje korporativně, není pouze partikulární záležitostí jednotlivce. Není-li Kristus pouze ideou, nýbrž konkrétním člověkem, spása v Kristu není jen předáním nějaké ideologie, nemůže být určena pouze subjektivní niterností. Konkrétnost Krista vychází člověku vstříc v podobě církve, která mu zpřítomňuje skutečnost spásy.³⁷⁰ Církev je tam, kde jsou vysluhovány svá-

³⁶⁶ RAHNER, K. *Das Christentum und die nichtchristliche Religionen. Schriften zur Theologie. Band V*, s. 155.

³⁶⁷ TRUMAN MARSHALL, M. *No Salvation Outside the Church?* Lewinston : Edwin Mellen Press, 1993, s. 133-134; SULLIVAN, F. *No Salvation Outside the Church?*, s. 178-179. – MOLLY TRUMAN MARSHALL je profesorkou Central Baptist Theological Seminary (Shawnee, Kansas). Svou práci *No Salvation Outside the Church?* sepsala v r. 1983 jako disertaci.

³⁶⁸ RAHNER, K. *Atheism and Implicit Christianity. Theological Investigations 9*. London : Darton, Longman and Todd, 1972, s. 153.

³⁶⁹ RAHNER, K. *Das Christentum und die nichtchristliche Religionen. Schriften zur Theologie. Band V*, s. 155-156.

³⁷⁰ RAHNER, K. *Základy křesťanské víry*, s. 456-457.

tosti a zvěstováno slovo o Kristu. A církev vznáší na křesťana nárok a ztělesňuje nárok, který na něj klade Bůh v události spásy.³⁷¹

Princip *extra ecclesiam nulla salus* dochází u Rahnera širší aplikace, než v klasickém učení římskokatolické církve. Církev je základní svátostí spásy světa, a právě proto je nabídnuta všem, i tam, kde jednotlivé svátosti (např. křest) nejsou známy. Nicméně církev spěje ke svému sakramentálnímu uskutečnění v dějinách.³⁷² Křesťan nemůže pohlížet na ty, kdo nejsou členy církve, jako by stáli mimo dosah spásy. Naopak křesťané, jelikož docházejí větší míry milosti, nesou větší odpovědnost před Bohem. Římskokatolickou církev nelze ztotožnit s Církví Kristovou (Tělem Kristovým). Ta se uskutečňuje v římskokatolické církvi. Podmínkou spásy je členství v Těle Kristově, které je přítomno i za hranicemi církevního křesťanství.³⁷³

4.2.11 Spasení nekřesťanů z eschatologické perspektivy

V podstatě všechny prvky, jež jsme v souvislosti s Rahnerovým pojetím spásy nekřesťanů probírali, jsou jakousi přípravou či podkladem ke spáse, která má v budoucnu dojít eschatologického naplnění. Ano, v náboženstvích je přítomná milost, Bůh realizuje svou spasitelnou vůli, člověk se ve své transcendentálnosti vztahuje k poslednímu horizontu svého bytí. To jsou příklady prvků křesťanství, které jsou přípravou na spásu, odkazují k ní. V Rahnerových úvahách na témata, která jsme seřadili výše uvedeným způsobem, je zákonitě přítomná jeho eschatologie, co se týče spásy nekřesťanů. Ta může shrnuta do věty: nekřesťané mohou být spaseni, mohou se stát součástí oslavené církve, byť by o křesťanstvu nic nevěděli.

Z Rahnerových tezí vysvítá možnost spásy všech lidí, uvážíme-li např. skutečnost Boží spasitelné vůle nebo anonymního křesťanství. Na druhé straně u křesťanů stejně jako u nekřesťanů Rahner připouští možnost konečného odporu proti Bohu a tím věčného zatracení, jinak by byla zlehčena vážnost svobodných dějin.³⁷⁴ „Ano“ a „ne“ však nejsou rovnocenné. Nauka o *možném* negativním dovršení svobody v zatracení

³⁷¹ Tamtéž, s. 460.

³⁷² RAHNER, K. Kirche als Grundsakrament des Heiles der Welt In LEHMANN, K.; RAFFELT, A. (eds.). *Karl Rahner-Lesebuch*. Zürich : Benzinger Verlag, 1979, s. 275; *Schriften zur Theologie VIII*. Benzinger Verlag, 1967, s. 346-348.

³⁷³ MARSHALL, M. *No Salvation Outside the Church?*, s. 138-139.

³⁷⁴ RAHNER, K. *Základy křesťanské víry*, s. 576.

existuje vedle učení, že svět jako celek *opravdu* vyústí do věčného života. „Ne“ vůči Bohu žije z transcendentálně nutného „ano“.³⁷⁵

4.2.12 Posouzení Rahnerových závěrů na téma spásy nekřesťanů

Nejprve je třeba konstatovat, že Rahner postihuje některé významné biblické důrazy, ať už jde o Boží spasitelnou vůli nebo o dosah Kristova díla spásy, z nichž vyplývají další důsledky, např. učení o anonymních křesťanech. Pokud je jeho dílo spásy absolutní a univerzální, nemůžeme jeho akční rádius omezovat a podceňovat. V tomto smyslu Rahner připisuje Kristově dílu co možná nejširší platnost. Problémem zůstává, které skutečnosti přehlídí nebo zohledňuje nedostatečně. Například závažnost hříchu oproti Boží spásné vůli, hříchu, který se projevuje nevědomostí, matným poznáním Boha, ba vzpourou proti němu. Rahner sice píše o reálné možnosti Boha definitivně odmítnout, ale v jeho systému představuje spíše eventualitu. Písmo hovoří o hříšnosti člověka s větší vážností. Tím se dotýkáme i jeho nadpřirozeného existenciálu. Konfrontuje Rahner tento pojem v dostatečné míře s lidskou hříšností? Jakým způsobem je transformován subjektivní horizont člověka skrze Kristovu smrt a jeho vzkříšení?

V souvislosti s náboženstvími je třeba konstatovat, že se jejich projevy (např. učení i praxe) dosti liší od křesťanství, někdy mohou dokonce fungovat protichůdně, jako překážky spásy než jako cesty k jejímu dosažení. Přesto jsou nástroji Boží milosti a spásy? Zde bychom mohli zopakovat výše uvedenou námitku, že v náboženstvích je přítomna i nevědomost, co se týče Boha Ježíše Krista. Jak výrazné je nebo musí být ono implicitní poznání, na základě něhož člověk dochází víry v Boha? Při vyzdvižení nekřesťanských náboženství, jak je nacházíme u Rahnera, je obtížné vyhnout se relativizaci křesťanské misie a explicitního křesťanství.

Postupně přecházíme k tématu „anonymních nekřesťanů“. Častokrát opakovanou výhradu, že tento koncept diskvalifikuje specifčnost náboženství a je projevem křesťanského imperialismu, nyní pomineme odkazem na zmíněnou skutečnost, že Rahner zamýšlel a doporučoval tento termín užívat v rozhovoru mezi křesťany, nikoliv v dialogu křesťanství a ostatních náboženství. Jelikož však nelze zabránit, aby se tento koncept v kontaktu příslušníků křesťanství a jiných náboženství někdy neobjevil, zeptejme se, jak by reagovali křesťané, kdyby je např. buddhisté nazývali anonymními

³⁷⁵ RAHNER, K. *Základy křesťanské víry*, s. 157.

buddhisty. Dále, jak můžeme považovat za anonymní křesťany ateisty, jestliže odmítají Krista? Jak mohou být spaseni?

P. Knitter se táže, do jaké míry hraje Kristus jedinečnou úlohu v dějinách spásy, jestliže spása, která je Božím záměrem, je spásou vydobytou Kristem.³⁷⁶ Neztrácí se partikularita Kristova díla v Rahnerově pojetí Boží spasitelné vůle? Jakým způsobem se specifičnost Kristova díla promítá v životě rozličných náboženství nebo v životě ateistů?

Rahnerova teologie je dosti všeobecná a abstraktní. Škoda, že nezašel do větších podrobností, týkajících se například způsobu, jak realie daného náboženství zrcadlí jeho závěry o náboženstvích a možnosti spásy.

K. Rahner předložil extenzivní interpretaci teze „mimo církve není spásy“, která se velmi liší od její středověké verze, zejména pokud jde o její podání v papežských dokumentech. Rahner ve svém pojetí vysokou měrou minimalizuje hrozbu ztráty spásy, na rozdíl od středověké teologie. Zároveň zachoval neporušen primát (katolické) církve, v níž se spása realizuje. Jeho přístup je příkladem, jak záleží na tom, jaký význam přisuzujeme jednotlivým pojmům zmíněné teze a dalším komponentům, které s nimi teologicky souvisejí (např. chápání Boží univerzální spasitelné vůle atp.).

4.3 JOHN HICK A SPÁSA NEKŘESŤANŮ

Jde o nestora tzv. pluralismu, který je zároveň jeho nejznámějším a v teologické literatuře nejčastěji kritizovaným představitelem. Lze říci, že se stal jistým referenčním bodem, vůči němuž se vymezuje snad každý teolog píšící na téma vztahu křesťanství a světových náboženství.³⁷⁷ Stojí za to uvést, že J. Hick (1922), profesně spjatý s Birmingham University ve Velké Británii (1967-1980) a s Claremont Graduate School of Theology v Kalifornii (1980-1992), dospěl ke svému pluralismu na základě svých životních, nejen akademických, zkušeností. Nejdříve, jako duchovní presbyterní církve, zastával konzervativní křesťanské stanovisko. Konfrontován závažnými otázkami, mj. teodiceou, jeho postoj se začal rozvolňovat ve smyslu povlnné nespokojenosti s ortodoxním křesťanstvím. Například ve své knize *Evil and God of Love* (1966) dochází k závěru, že jedinou přijatelnou verzí teodicey musí být soteriologický univerzalis-

³⁷⁶ KNITTER, P. *No Other Name?* Maryknoll : Orbis Books, 1996, s. 131. Katolík – PAUL KNITTER (1939) je profesorem teologie a světových náboženství na Union Theological Seminary (New York).

³⁷⁷ V jeho knize *The Rainbow of Faith*. London : SCM Press LTD, 1995, s. 155-156, nacházíme seznam doktorských a magisterských prací, které byly na základě jeho děl napsány.

mus. K většímu zájmu o náboženství jej přivedl titul W.C. Smithe *The Meaning and End of Religion* (1962). Po přestěhování do Birminghamu (1967), kde Hick vyučoval teologii a filozofii, se začal setkávat a posléze spolupracovat se zástupci nekřesťanských náboženství, a to i v rámci rozličných sdružení mezináboženského dialogu. Hickovo setkávání s náboženstvími se neodehrává jen na rovině teoretické, akademické, ale též praktické, což dodává jeho postojům na autentičnosti.³⁷⁸ Jeho pojetí spásy nekřesťanů je součástí jeho důmyslně konstruované teologie náboženství.

4.3.1 Četnost, pestrost a duchovní kvality náboženství

John Hick ve své teologii náboženství nevychází primárně z Bible, nevychází z toho, jak se vyjadřuje Písmo o náboženstvích. Nevychází z exklusivistických nároků Hospodina ani z autoritativních výroků Ježíše Krista (např. J 14,6; Sk 4,12) apod. Začíná u skutečnosti existence různých náboženství. V souvislosti s četností náboženství bychom mohli poukázat na všechna náboženství minulosti, která již zmizela ze scény, nebo také na všechna náboženství, jež nejsou považována za světová. Pokud jde o světová náboženství, existují rozdíly v tom, která náboženství jsou k nim řazena. Zmíňme nyní pět z nich: buddhismus, hinduismus, křesťanství, judaismus, islám. Vedle křesťanství zde existují přinejmenším čtyři významné alternativy. Každé náboženství, nejen ta světová, usiluje o něco podobného: o vysvobození člověka od zla či zániku, o uctívání Nejvyšší bytosti či transcendentní božské Skutečnosti apod. Navíc, mnohá z nich vykazují pozoruhodnou hloubku ve svém učení, ve svých posvátných knihách. Jejich stoupenčí překvapují mravní disciplínou, v jejich svatyních je možno vnímat posvátno, jež člověka hluboce zasahuje³⁷⁹, a v neposlední řadě světová náboženství zaznamenávají nemalé úspěchy, pokud jde o jejich misijní činnost, nebo adaptabilitu západním kulturním normám. Jak se má teolog postavit k těmto faktům?

4.3.2 Nespokojenost s dosavadními alternativami řešení otázky spásy nekřesťanů

Křesťanu se při řešení otázky četnosti náboženství nabízejí alternativy známé z dějin teologie: buď kategorické zamítnutí náboženství, nebo připuštění možnosti spásy

³⁷⁸ Svůj teologický vývoj v oblasti vztahu k náboženstvím Hick popisuje ve své knize *God Has Many Names*. Philadelphia : The Westminster Press, 1982, s. 13-27.

³⁷⁹ HICK, J. *God Has Many Names*, s. 18.

zbožných pohanů v rámci jejich náboženství, ovšem skrze Krista, což znamená, že tito pohané jsou implicitními křesťany.

První zmíněnou možnost známou jako „exklusivismus“ Hick neakceptuje. Dopustil by Bůh, aby spásy došli pouze křesťané, a naprostá většina lidstva všech dob (tedy miliardy lidí) přišla do pekla, aniž by dostala příležitost dovědět se o pravé cestě spásy? Takový Bůh by nebyl ani milosrdný ani svatý. Takovýto obraz Boha neodpovídá jeho křesťanskému pojetí.³⁸⁰ Navíc exklusivistické pojetí spásy nekřesťanů bylo v dějinách příčinou povýšenosti křesťanů, např. misionářů, vůči národům, do jejichž zemí přicházeli šířit evangelium a s ní západní kulturu. Toto pojetí stálo také v pozadí nadvlády bílých kolonizátorů nad „pohanskými“ národy.

Druhá alternativa řešení spásy nekřesťanů (inklusivismus) je podle Hicka v podstatě účelová a tím intelektuálně neuspokojivá, a to z důvodu, že možnost spásy vztahuje na skupiny, které jsou svým charakterem křesťanství vzdálené, a přitom konstatuje, že mimokřesťanská náboženství jsou „mimořádnou“ cestou spásy a křesťanství je cestou „řádou“.

4.3.3 Kopernikový obrat v náhledu na spásu nekřesťanů

Na základě nedostatečnosti dosavadních koncepcí spásy nekřesťanů Hick uzavírá, že je třeba najít nové řešení. K jeho znázornění používá termíny související s rozdíly mezi geocentrickým a heliocentrickým modelem vesmíru. S objevem každé nové planety, jejíž (domnělá) orbita byla vůči poloze Země excentrická a nepravidelná, přicházeli astronomové s pomocným pojmem „epicyklů“ (dodatečných trajektorií jako součástí oběžné dráhy), které měly vysvětlit odklon drah daných planet vůči pozici Země. Činili tak ve snaze udržet geocentrický model světa. Podobně církev, usilujíc zachovat ve středu svého teologického systému Krista a tezi „mimo církev není spásy“, toto učení v aplikaci na mimokřesťanská náboženství příliš modifikovala, jak bylo výše naznačeno. A tak jako bylo v astronomii snazší a schůdnější postavit do středu modelu vesmíru Slunce místo Země, čímž odpadl problém s epicykly, navrhuje J. Hick podobnou změnu v teologii náboženství (a v pojetí spásy nekřesťanů).

³⁸⁰ HICK, J. *God Has Many Names*, s. 31. Na jiném místě Hick prohlásí: „Osobně bych takového Boha považoval za ďábla!“, srov. HICK, J. *The Rainbow of Faiths*, s. 19.

4.3.4 Od eklesiocentrismu k teocentrismu

První změna spočívá v tom, že Hick nestaví do středu modelu spásy nekřesťanů Krista ani církev, ale Boha, který je dobrý, laskavý, spravedlivý, svatý, milující. Postavit do středu Boha je inklusivnější, v Boha věří i Židé, muslimové, částečně hinduisté. Hlavní je, že člověk věří v Boha a je mu poslušen. Stavět do středu církev je příliš exkluzivistické. I postava Krista je stále ještě příliš specifická. A Kristus jako Spasitel a Boží Syn je pro některá náboženství nepřijatelný. Hick však celou věc posouvá dál. Teistický model pohledu na spásu nekřesťanů je stále limitující. Buddhisté nejsou teisty, hinduistický bráhma je neosobní. Proto Hick klade do středu „nevysovitelnou Skutečnost“ (ineffable Real), která zahrnuje jak osobní, tak neosobní chápání božství. Nelze jí přisoudit žádné konkrétní atributy (dobrotu, shovívavost apod.), nelze ji poznat bezprostředně, pouze přes prisma termínů a představ jednotlivých náboženství, které jsou nutným antropomorfním prvkem. Samotná Skutečnost (*Real-in-itself*) je nepoznatelná, což svědčí o její bohatosti, nikoliv vágnosti.³⁸¹

4.3.5 Reformulace christologie

Dalším krokem ke změně paradigmatu je revize prvků křesťanského učení souvisejících se spásou nekřesťanů. Hick si je vědom, že další překážkou větší otevřenosti vůči náboženstvím je klasická christologie. Ve své knize *The Metaphor of God Incarnate* (1993) přepracovává v podstatě všechna christologická dogmata. Chce tak neutralizovat Kristovy božské a absolutní nároky, proto zpochybňuje zejména jeho božství a jeho obět.

Hick doporučuje chápat dogma o inkarnaci Kristově nikoliv doslovně, ontologicky, ale metaforicky, mytologicky.³⁸² Klasicky chápané inkarnační dogma se Hickovi nejeví jako intelektuálně přínosné. Jak může božské přebývat v lidském za podmínky zachování plného božství a plného lidství?³⁸³ Metaforicky pak interpretuje i další učení spjaté s Kristovým vtělením, např. vykoupení skrze jeho krev, jeho smrt a vzkříšení, dvojí přirozenost apod. Výrok či příběh je metaforicky pravdivý, jestliže vyvolává v posluchači správný postoj vůči jeho autoru nebo protagonistovi. Tím mýtus překračuje

³⁸¹ HICK, J. *The Rainbow of Faiths*. s. 66-67.

³⁸² Rozdíl mezi metaforou a mýtem tkví v tom, že mýtus je rozvinutá metafora. Srov. HICK, J. *The Rainbow of Faiths*. s. 102; *The Myth of God Incarnate*. London : SCM Press Ltd, 1993, s. 105-106. Hick ve svém výkladu „mýtus“ a „metaforu“ synonymicky zaměňuje.

³⁸³ HICK, J. *The Myth of God Incarnate*, s. 102-104.

je sám sebe. Pakliže se Bůh stal člověkem a přišel z nebe na zem, aby zemřel za naše hříchy, neznamená to, že jím byl doslovně, ale že jeho příběh v nás vzbuzuje správný postoj k Bohu, k Božskému, ke Skutečnosti, která je zdrojem vši soteriologické transformace.³⁸⁴ Ježíš byl vtěleným Bohem v tom smyslu, že byl mimořádně otevřen Boží přítomnosti, což se projevovalo v jeho poslušnosti konat Boží vůli. Svou poslušností ztělesňoval *ideál* člověka otevřeného Bohu a z hlediska své obětující se lásky byl Ježíš odrazem nekonečné Boží lásky.³⁸⁵

Z dalších Hickových počinů na poli christologie je nutno zmínit jeho reinterpetaci Kristovy smrti jako výkupného za hříchy lidstva.³⁸⁶ Hick nesouhlasí s jejím doslovným chápáním. Je totiž založena na předpokladu dědičného hříchu, který postihuje celé lidstvo, a kvůli němu bylo třeba přinést odpovídající výkupné. Jenže dědičný hřích jako důsledek selhání „prarodičů“ Adama a Evy je dnes přijatelný jen pro fundamentalisty, a nikoliv pro vzdělané křesťany. „Satisfakční“ teorie, jak ji formuloval Anselm, vycházela ze společenských zvyklostí jeho doby, kdy neposlušnost vůči danému feudálovi znamenala újmu na jeho cti a vyžadovala (ve jménu jejího odstranění) adekvátní odčinění ve formě daru. Takovéto pojetí hříchu jako újmy na Boží důstojnosti je v dnešní době neudržitelné. Satisfakční teorii podpořila i reformace učením o ospravedlnění, které znamená prohlášení člověka (Bohem) za nevinného. Reformační otcové také uplatnili obraz z tehdejší justiční praxe. „Satisfakční“ teorie o Kristově výkupné oběti za hříchy lidstva je jednou z možností, jak chápat křesťanský pojem „spasení“. Je to pojetí běžné v křesťanské tradici Západu. Je zde však ještě její druhé pojetí, širší, známé na Východě, a sice spása jako obnovení správného vztahu člověka k Bohu a postupná transformace věřícího skrze působení Ducha. Na základě tohoto pojetí spásy Hick rozvíjí své další úvahy (viz podkapitola „Soteriocentrismus“).

4.3.6 Pojistka proti absolutizaci náboženství vůbec

Redefinicí christologie se Hick pojistil proti absolutizaci křesťanské spásy a křesťanského Spasitele. Nyní zažehnává možnost exklusivistického vyzdvihování spásy i v jiných náboženstvích, ovšem včetně křesťanství. Činí tak pomocí reinterpetace epistemologické a ontologické nosnosti náboženství jako takových.

³⁸⁴ HICK, J. *The Myth of God Incarnate*, s. 101-102.

³⁸⁵ HICK, J. *The Myth of God Incarnate*, s. 105.

³⁸⁶ HICK, J. *The Myth of God Incarnate*, s. 112-126.

Podle Hicka si žádné náboženství nemůže činit nárok na absolutní spasitelnou platnost, protože v žádném z nich není Bůh zakoušen bezprostředně. Všechna náboženství jsou zrcadly, která nejvyšší Skutečnost pouze odrážejí a zprostředkovávají, jsou interpretačními klíči, nebo filtry. Neznamena to však, že představují pouze lidské projekce a představy o Bohu bez jakékoliv stopy přítomnosti transcendentna. Hick si vypůjčuje Kantovo rozlišování mezi *noumenon* a *phaenomenon* a z původní problematiky smyslového vnímání je aplikuje na vnímání přítomnosti Boha.³⁸⁷ Tak jako podle Kanta existuje svět jako takový a svět, jak jej zakoušíme, je Bůh nezávislý na lidské percepci a náboženské tradice a symboly – prizmata, skrze něž ho registrujeme. Bůh, který je takto zakoušen, je skutečný, ale tato zkušenost je fragmentární. Také každé pojetí spásy je odrazem Skutečnosti z hlediska lidské percepcce, žádné z nich není totožné s podstatou Skutečnosti.

4.3.7 Soteriocentrismus

Reinterpretace Kristova díla spásy je součástí Hickova rozsáhlejšího záměru. Kromě toho, že do středu svého schématu spásy nekřesťanů umísťuje Boha (nebo Skutečnost) místo Církve či Krista, vyzdvihuje také význam spásy jako klíčového hermeneutického uzlu. Hick posuzuje náboženství podle toho, jak se v nich uskutečňuje spása. Ta je ukazatelem jejich „funkčnosti“. Oprávněnost tohoto velmi širokého kritéria je zdůvodněna poukazem na skutečnost, že všechna náboženství akcentují ideál konání dobra pro druhé více než pro sebe sama a že tento prvek jako kritérium jejich „kvality“ je v nich implicitně uznáván.³⁸⁸ Hick konstatuje, že „výsledky“ či „ovoce Ducha“ jsou ve všech náboženstvích podobné, žádné náboženství v tomto ohledu nepředčí ostatní.³⁸⁹ Ani křesťané neprojevují větší lásku a nejsou více obětaví než stoupenci jiných cest.

Stěžejnost spásy z hlediska dějinně religionistického

Centralita spásy, kterou Hick prosazuje, je dána rovněž historicko-religionisticky. Hick dělí náboženství na dvě základní skupiny: „preaxiální“ a „postaxiální“. Má za to, že v období mezi lety 800 př.n.l. -200 n.l. nastal důležitý zlom. Zrodila

³⁸⁷ HICK, J. *God Has Many Names*, s. 103-106; *Interpretation of Religion*. New Haven/London : Yale University Press, 1989, s. 240-246.

³⁸⁸ HICK, J. *The Rainbow of Faiths*, s. 76-79.

³⁸⁹ HICK, J. *The Rainbow of Faiths*, s. 14, 16.

se tzv. světová náboženství, počínaje vystoupením Buddhy a konče příchodem Krista.³⁹⁰ Světová náboženství mají výrazně soteriologický charakter, na rozdíl od náboženství preaxiálních, která se víceméně vyznačují tím, že přijímají svět takový, jaký je, a neanticipují jeho transformaci. Naproti tomu světová náboženství se vyznačují společnými rysy: uznávají, že lidská existence je deficitní, neuspokojivá, tristní; přitom očekávají v budoucnu podstatnou změnu, jež překoná smrtelnost, utrpení a přinese sjednocení s Transcendentem; tuto proměnu nastolí sám Bůh.³⁹¹

Inkluzivní zobecnění spásy

Spása má v Hickově ústřední místo i z hlediska způsobu, jakým ji Hick reinterpretuje. Reinterpretuje ji tak, aby nebyla nijak konfrontační a partikularistická, aby její uchopení mohlo být dostatečně obecné a tím přijatelné pro všechna náboženství. Náchází toto řešení: spása je postupný přechod (a transformace člověka) od soběstřednosti (self-centredness) k zaměření na božskou Skutečnost (Real-centredness).³⁹² Projevuje se zejména v etickém jednání, v čemž Hick rozeznává tři možnosti: uzavřít se před světem do sebe v modlitbě a meditaci, nebo se snažit změnit svět a bojovat o jeho ekonomické a politické osvobození anebo naplňovat tzv. Zlaté pravidla (čiň druhým, co chceš, aby druhí činili tobě).³⁹³ V tom smyslu jsou světová náboženství cestami spásy. Jak už jsme řekli dříve, jednotlivá náboženství nelze porovnat, pokud jde o jejich spásonosnost, všechna vykazují podobné „výsledky“.³⁹⁴

Soteriologický univerzalizmus

Dalším důvodem, proč u Hicka hraje významnou roli spása, je její univerzalistický dosah: jednou zvítězí dobro definitivně nad zlem tak, že na konci dějin nebude nikdo odsouzen na věky. Všichni, kdo si zaslouží zatracení, budou na konec omilostněni a přijati do věčného života. Podobný „kosmický optimismus“ najdeme nejen u teistických, ale i monistických náboženství.³⁹⁵

Hick si všímá univerzalistického rysu u křesťanství. Je si vědom, že v Novém zákoně existují pasáže univerzalistické, ale též úseky o věčném odsouzení. Jak se Hick

³⁹⁰ HICK, J. *An Interpretation of Religion*, s. 29-30.

³⁹¹ HICK, J. *An Interpretation of Religion*, s. 32-33.

³⁹² HICK, J. *The Metaphor of God Incarnate*, s. 136. Podrobně o formách oné transformace v jednotlivých náboženstvích srov. HICK, J. *An Interpretation of Religion*, s. 36-50.

³⁹³ HICK, J. *An Interpretation of Religion*, s. 300-315.

³⁹⁴ HICK, J. *The Metaphor of God Incarnate*, s. 138-139.

³⁹⁵ HICK, J. *The Rainbow of Faiths*, s. 104; *Interpretation of Religion*, s. 56-57.

vyrovnává s těmito pasážemi? Některé z nich považuje za prorocká varování, která ovšem neznamenají věčné oddělení spravedlivých od nespravedlivých. Takovýchto kritických míst je v Novém zákoně pomálu, v podstatě je jen jedno: Mt 25, 41-46, kde je jasně naznačeno věčně platné rozdělení údělu spasených a zavržených, avšak podle Hicka to není přímý výrok Ježíšův, nýbrž svědectví o uvažování církve v době pronásledování.³⁹⁶

Pro Hicka je směrodatný argument, že milující Bůh by nedopustil věčné utrpení. A učení o pekle by bylo popřením Božího díla vykoupení. Ve svém univerzalizmu se opírá o výpovědi v listech apoštola Pavla. Hick uznává zatracení některých jako logicky možné, ale univerzální spásu pokládá za prakticky jistou. Věří, že Bůh, který zná mnoho cest, jak přivést člověka k svobodnému rozhodnutí věřit a činit pokání, svůj záměr jednou uskuteční, takže všichni dosáhnou spásy.³⁹⁷

Možnost spásy i po smrti

Možnost posmrtné spásy je dalším aspektem jejího ústředního významu. Spása je procesem transformace lidské existence. Jenže u většiny lidí nedojde spása v rozmezí jejich života své (plné) realizace: jsou zde miliony dětí umírajících při porodu nebo v novorozeneckém věku; mnozí lidé žijí ve velmi těžkých sociálních podmínkách, takže ani nemají možnost či sílu soustředit se na duchovní hodnoty; a konečně mnozí lidé nestihnou před svou smrtí dosáhnout určitou žádoucí úroveň víry. Z těchto důvodů by bylo potřebné, aby měli možnost pokračovat v cestě soteriologické transformace ještě po smrti.³⁹⁸ Většina světových náboženství učí, že možnost spásy není limitována smrtí člověka.³⁹⁹

4.3.8 Proč kritériem hodnoty náboženství není (srovnání) jejich učení?

Hick si je vědom velkých rozdílů v učení jednotlivých náboženství, jejich různých východisek. V některých z nich má božstvo charakter personalistický, v jiných monistický. Náboženství mohou přistupovat k témuž problému jinak, takže jejich názory nelze porovnat a nelze určit, že by jedno z nich mělo pravdu a druhé se mylilo. Je

³⁹⁶ MARSHALL, M. *No Salvation Outside the Church?*, s. 175-179.

³⁹⁷ HICK, J. *Evil and the God of Love*. Theodford : Collins, 1975, s. 379-380.

³⁹⁸ HICK, J. *Disputed Questions in Theology and Philosophy of Religion*. New Haven : Yale University Press, 1993, s. 189.

³⁹⁹ MARSHALL, M. *No Salvation Outside the Church?*, s. 174-175.

to dáno i tím, že Skutečnost, která je společná všem náboženstvím, je schopná obsáhnout i protichůdné koncepty, kterou jsou navíc historicky a kulturně podmíněné.⁴⁰⁰ Teologie nemůže nikdy uspokojivě a plně vystihnout božskou Skutečnost a věci s ní spjaté. Bude vždy nedokonalá, stejně jako dvourozměrná mapa, která nezachytí adekvátně trojrozměrný prostor. Dále jednotlivé doktríny, které daná náboženství považují za pravdivé, nejsou pravdivé doslovně, ale mytologicky, tzn. mají schopnost vyvolat ve věřících správnou reakci povzbuzující je k životu ve víře a lásce. Pravdivost těchto učení je pravdivostí praktickou.⁴⁰¹ Doktrinální tvrzení nárokuje si pravdivost (truth-claims) se mohou různit, ale z *praktického* hlediska nejsou důležitá, jelikož zbožně můžeme žít, ať věříme, že svět stvořil Bůh z ničeho, nebo že existence světa nemá počátek apod.⁴⁰² Tolik k důvodům, proč Hick ve svém pojetí spásy nekřesťanů nejde cestou srovnávání a hodnocení učení jednotlivých náboženství.

Z doposud řečeného vyplývá: jestliže je spása (ve svých základních rysech) zjevena ve světových náboženstvích bez rozdílu, jestliže spásu považují tato náboženství za základní kritérium jejich pravdivosti, jestliže v nich figuruje spása s univerzalistickým dosahem, což obnáší možnost směřovat ke spáse i po smrti, pak je radno uzavřít, že budou spaseni všichni příslušníci světových náboženství.

4.3.9 Kritika Hickova modelu spásy nekřesťanů

Je Hickova teorie průkopnickým počinem? C. Braaten konstatuje, že Hick sice ohlašuje „koperníkovskou revoluci“, ovšem se sedmdesátiletým zpožděním za Troeltschovou relativizující reinterpretací křesťanství, a Hickovo demytologizační dílo *The Myth of God Incarnate* vychází třicet pět let po Bulltmanově *Das neue Testament und Mythologie*, ovšem s minimálním posunem zpracování tematiky.⁴⁰³ Podívejme se nyní na některé aspekty Hickova modelu.

Kritika teocentrismu

V této chvíli nejde nutně o to, že Hick, odsouvaje Krista mimo střed křesťanského pojetí spásy nekřesťanů, nesleduje linii křesťanského pravověří. Jde hlavně o to, že se Hick, ve snaze vynajít co nejšíře definované pojetí Transcendentna, dopouští příliš-

⁴⁰⁰ HICK, J. *The Interpretation of Religion*, s. 375-376.

⁴⁰¹ HICK, J. *The Rainbow of Faiths*, s. 51.

⁴⁰² HICK, J. *The Rainbow of Faiths*, s. 53.

⁴⁰³ BRAATEN, C. *No Other Gospel!*, s. 38-39.

ného zevšeobecnění, čímž eliminuje specifika pojetí Transcendentna (či Boha), jak jsou typická pro daná náboženství. Všechny náboženské cesty budují na specifickém charakteru svého Boha a zjevení, jež jim bylo dáno do vínku. Právě tato osobitost je v nich bytostně spojena s nárokem na absolutnost a jedinečnost. Na zevšeobecnění, jež Hick navrhuje, žádné náboženství nepřistoupí. Ale problém spočívá také v tom, že o Hickově Skutečnosti nelze vyslovit žádný soud. Nemůžeme ani stanovit, zda je dobrá nebo zlá. Co z toho, že Hick tvrdí, že ona nevystihlost není známkou její vágnosti, nýbrž bohatosti? Nemohu-li o Skutečnosti hovořit, pak nemá smysl o ní hovořit. W. Corduan k tomu poznamenává:

„Aby vysvětlující teorie byla smysluplná, musí odvozovat svou existenci z údajů, které má vysvětlovat. Pokud údaje danou teorii nedokládají, není možné tvrdit, že teorie je údajích nezávislá na základě toho, že zaujímá vyšší stupeň kognitivity. Takováto teorie by nebyla ničím jiným než libovolným výmyslem. Jinými slovy, pokud Hickova teorie není založena na skutečnostech pocházejících z náboženství, je mylná; pokud ne, je výsledkem libovůle.

Ve druhém století poukázal na podobnou věc Ireneus ve vztah k nejmenovanému gnostickému učiteli a jeho systému mystických emanací. Tento učitel tvrdil, že všechny věci jsou transcendovány primární Tetrádou, kterou nazýval Monotes, Henotes, Monas a Hen. Ireneus reagoval tím, že řekl, že toto vše je dílo libovůle; sám navrhl svou Tetrádu Dýně, Naprosté prázdnoty, Okurky a Melounu... Pokud naše vyličení Skutečnosti nenavazuje na vyličení prvního řádu, proč je Skutečnost lepší než Dýně? A Dýně má tu výhodu, že je aspoň jasné, o čem mluvíme.“⁴⁰⁴

Kritika Hickovy reformulace christologie

Hick reinterpretuje chalcedonskou christologii tak, aby jeho nová christologie zapadala do jeho pluralistického schématu. Chalcedonská christologie je paradoxní, ale to neznamená, že je nelogická a iracionální. Základní tvrzení o Bohu a jeho vtělení v Kristu musí nutně přesahovat intence běžného lidského myšlení, musí obsahovat určité napětí, musí mít charakter tajemství. Chalcedonská formule nevysvětluje, jakým způsobem je Ježíš Bohem a zároveň člověkem, ale definuje meze, v rámci nichž máme uvažovat o Kristu, abychom zůstali věrní svědectví, jež o něm vydává Nový zákon.⁴⁰⁵

⁴⁰⁴ CORDUAN, W. *The Tapestry of Faiths*, s. 144. Kritiku Hickovy reformulace chalcedonské christologie viz např. NASH, R. *Is Jesus the Only Savior?*, s. 84-91.

⁴⁰⁵ NETLAND, H. *Dissonant Voices*, 249.

Ačkoliv chalcedonská christologie měla vždy své kritiky, nicméně nezplaněla, jak se Hick domnívá, nýbrž stále zůstává standardním interpretačním modelem.⁴⁰⁶ Hickovi bývá také vytýkán jeho přístup k novozákonní christologii a spolu s ním např. argument, že christologie procházela vývojem od prostého uctívání Krista jako Mistra a Mesiáše až k trinitárnímu dogmatu. Má se naopak za to, že božská epiteta byla ve vztahu ke Kristu používána již v rané církvi a to bylo důvodem jejich umístění v novozákonních spisech.⁴⁰⁷

Kritika Hickovy Skutečnosti o sobě a Skutečnosti, jak se jeví

Jednotlivá náboženství se nespokojí s tím, že se jim Bůh nezjevuje takový, jaký je ve skutečnosti. V náboženstvích vyniká fakt, že se v nich zjevuje Bůh nebo božská Skutečnost přímo – v oněch konkrétních formách, teistických či monistických. Například v křesťanství Bůh neodhaluje něco o sobě, ale sebe sama. Boží zjevení nelze oddělit od dalších aspektů Božího působení. V Božím zjevení jde o odhalení Božího stvořitelského, smírčího a spásného dění, které je základem víry jako odpovědi člověka na toto zjevení. Boží zjevení v Kristu je až znepokojivě konkrétní, osobité, stejně jako Bůh, který se takto zjevuje.⁴⁰⁸ Není právě tato konkrétnost důkazem autenticity křesťanského zjevení, důkazem Boží přítomnosti?

A pokud jde o dva základní typy náboženství, monistický a teistický, jak mohou odkazovat k jedné Skutečnosti, když se od sebe navzájem tolik liší?⁴⁰⁹

Kritika Hickova soteriocentrismu

Na jedné straně je třeba ocenit Hickovu iniciativu postavit do středu pozornosti spásu. Lze ji považovat za klíčový prvek všech světových náboženství. Na druhé straně snaha měřit náboženství jen jejich „užitečností“ (nakolik se jim daří vést člověka a společnost ke změně k lepšímu: od soběstřednosti k zaměření na Boha a také na pomoc potřebným a bližním vůbec apod.) může být relativní. Náboženství sama se nevnímají pouze a především utilitaristicky, důležité jsou i pravdy, které hlásají. Již tyto pravdy

⁴⁰⁶ Srov. např. pokusy o její interpretaci teology 20. století: PÖHLMANN, H.G. *Kompendium evangelické dogmatiky*. Jihlava : Mlýn, 2002, s. 255-262.

⁴⁰⁷ O těchto Hickových nedostatcích srov. NETLAND, H. *Dissonant Voices*, s. 245-249; NASH, R. *Is Jesus the Only Savior?*, s. 76-84.

⁴⁰⁸ SCHWOEBEL, D. Particularity, Universality, and the Religions In D’COSTA, G. *Christian Uniqueness Reconsidered. Toward a Pluralistic Theology of Religions*. Maryknoll : Orbis Books, 1989³, s. 34. – Římský katolík GAVIN D’COSTA (1958), pochází z Keni, je profesorem systematické teologie a teologie náboženství na univerzitě v Bristolu.

⁴⁰⁹ Více o tom: NETLAND, H. *Dissonant Voices*, s. 210-219.

propůjčují náboženstvím hodnotu a smysluplnost jejich existence. Věřící si svá náboženství cení proto, že jejich pravdy zodpovídají základní otázky jejich života a celková soustava prvků, z nichž se jejich náboženství skládají (rituály, učení, etické normy, zvyklosti apod.), jim poskytuje důmyslné vzorce, podle nichž mohou utvářet svůj život v jeho různých etapách a oblastech.

Netřeba říkat, že Hick příliš nivelizuje rozdíly v pojetí spásy ve světových náboženstvích. Co přesně znamená přechod od soběstřednosti (self-centredness) k zaměření na Skutečnost (Reality-centredness)? Každé náboženství tuto změnu definuje jinak, každé náboženství také jinak definuje již onen výchozí neblahý stav lidského pokolení. Hick zmíněným přechodem míní morální transformaci. Soteriologie je redukována na všeobecnou morálku. Většina náboženství by takovou redukcí zavrhla.⁴¹⁰

4.3.10 Závěr

Hickův model spásy nekřesťanů a teologie náboženství vůbec je zajímavý, odvažný a z mnoha stran promyšlený. Autor věnoval mnoho pozornosti ponoru do učení jednotlivých náboženství, hledaje styčné body mezi jejich učením (či praxí) a svou teorií pluralismu. Přesto jsou její nedostatky poměrně snadno odhalitelné a napadnutelné. Je to dáno tím, že Hickův postup je účelový, své bádání a postřehy formuluje tak, aby se shodovaly s jeho předpokládanými závěry, např. interpretuje učení různých náboženství tak, aby v konečném důsledku odpovídaly jeho představě Skutečnosti. Touto představou chce být práv všem náboženstvím. Nechce žádné neupřednostnit, nicméně jeho Skutečnost není neutrální, podobá se apersonálnímu bráhmanu nebo buddhistické sunyatě (prázdnostě). Hickovy vývody jsou účelové, a proto zavádějící a neslibné, i v tom směru, že se v nich dává vést myšlenkou eliminovat jakékoliv absolutní, exklusivní a partikulární nároky křesťanství (či ostatních náboženství). Jeho dobrými snahami o hledání konsenzu přijatelného pro všechna náboženství nelze ospravedlnit limitaci jejich specifik. Naděje na spásu nekřesťanů, které hlásá světu a které z jeho konstrukcí vyzařují, jsou sice velkolepé, ale stojí na vratkých základech.

⁴¹⁰ NETLAND, H. *Dissonant Voices*, s. 227.

4.4 S. MARK HEIM A JEHO ŘEŠENÍ OTÁZKY SPÁSY NEKŘEŠŤANŮ

Heimův náhled na problematiku je svým způsobem nový, originální a zároveň budující na dosavadní tradici teologie náboženství. Jeho záměrem je posunout těžiště jejich úvah dál do končin (skoro) neznámých, na půdu (dlouho) neoranou.

S. Mark Heim (1955), ordinovaný kazatel Asociace amerických baptistů (American Baptist Association), je profesorem Andover Newton Theological School v Bostonu, kde působí od r. 1982. Je autorem knih *Is Christ the Only Way?* (1985), *Salvations* (1995) a *The Depth of the Riches* (2001).⁴¹¹ Heim se propracoval k zajímavému a radikálnímu pojetí spásy nekřesťanů – navíc ho zakládá na trojiční teologii. U baptisty bychom čekali exklusivistické stanovisko, ale Heim se hlásí k pluralismu. Svými tezemi je pluralističtější než pluralisté, i když, paradoxně, na druhé straně může být považován za teologa křesťansky pravověrného.

4.4.1 Spása

Heim nejprve poukazuje na problematičnost pojmu „spása“. V běžném úzu totiž označuje všeobecný, blíže nespecifikovaný stav blaženosti postrádající křesťanské významové konotace. Dalším dezorientujícím prvkem je vnášení pojmu „spasení“ do mezináboženského dialogu, kde bývá vydáván za kýžený stav blaženosti vlastní všem náboženstvím. Ovšem v mimokřesťanských tradicích se koncept konečných met liší od toho, co spásou míní křesťanství. Heim pojem spásy vyhrazuje pouze křesťanství.⁴¹²

V Heimově pojetí je spása obecnství – obecnství s Bohem skrze Krista, jakož i obecnství s lidmi a vůbec s celým stvořením. Je totiž možné mít obecnství s Bohem skrze obecnství s živými tvory. Spása je komplexní stav, kdy je člověk otevřen všem dimenzím vztahu k Bohu a Božímu bytí. Člověk sám o sobě, neotevřen jiným vztahům, nemůže dosáhnout plné míry spásy.⁴¹³

Z hlediska spásy nekřesťanů Heim razí zajímavou tezi: uznává a přijímá jako skutečnost, že všechny typy stavů blaženosti, které různá náboženství proklamují a očekávají, dojdou naplnění. Nehovoří o jedné výsledné kulminaci pro všechna náboženství, ale vychází z toho, že se mohou uskutečnit všechny zvlášť. Uznává platnost každého

⁴¹¹ Recenzi tohoto titulu představil S. M. Heima v českých teologických kruzích P. Hošek, srov. *Communio Viatorum*. 2002, Vol. 44, No. 1, s. 126-132.

⁴¹² *The Depth of the Riches*, s. 8. U ostatních náboženství hovoří o náboženských metách (*religious ends, religious aims*) nebo naplněních (*religious fulfilments*).

⁴¹³ HEIM, S.M. *The Depth of the Riches: Trinity and Religious Ends* In MORTENSEN, V. (ed.). *Theology and the Religions. A Dialogue*. Grand Rapids/Cambridge, U.K. : William B. Eerdmans, 2003, s. 400.

náboženství a jeho učení o destinacích jejich cest, přičemž je ve své interpretaci nenechává překrýt nějakým globálním ideálním stavem, který by stál nepoznán v pozadí všech daných náboženských tradic. V tomto směru je důsledným pluralistou. Každý nekřesťan může dojít konečného naplnění svého náboženství. Je vyloučeno, že by někdo nemohl dosáhnout věčné blaženosti z důvodu omezení komunikace evangelia.

Křesťanské spásy mohou dosáhnout i nekřesťané. Heim totiž předpokládá, že spása je univerzálně přístupná. Domnívá se, že musí existovat styčný bod mezi Božím univerzálním spásným záměrem a specifickým dílem spásy vykonaným Ježíšem Kristem.⁴¹⁴

4.4.2 Zdůvodnění četnosti spásných konců

Příčinou multiplicity spásných konců, což znamená vlastně i možnost vícera forem dosažení stavu blaženosti pro nekřesťany, je trinitární charakter Boha. Díky tomu může mít jejich vztah k němu různé podoby, a proto mohou dospět k různým soteriologickým vrcholům.⁴¹⁵ Trojice je základem všeho bytí, a proto umožňuje existenci reálných rozdílů mezi náboženstvími i jejich konečnými metami. Jelikož Bůh jako Trojice je společenstvím (*communion*)⁴¹⁶, spočívá spása v obecenství a vztahu s Bohem, lidmi a přírodou (stvořením). Zároveň existují různé stupně společenství s Bohem, nižší a vyšší. Nejvyšším stupněm je vlastní spása, spása křesťanská, jako plné obecenství se svatou Trojicí.

4.4.3 Role Ježíše Krista

Jakou úlohu v celé konstelaci sehrává Ježíš Kristus? Jeho vtělení není, jak to známe z jiných pluralistických teorií, na překážku. Naopak je podmínkou umožňující všem lidem mít účast na společenství s Bohem a vnímat Boha jako společenství, což je významné zvláště z hlediska stoupců mimokřesťanských náboženství. „Skrze inkarnaci vytvořil Bůh nezrušitelný vztah s lidskou bytostí na té nejhlubší rovině.“⁴¹⁷

⁴¹⁴ HEIM, S.M. *The Depth of the Riches*, s. 246. Tento styčný bod Heim jednoznačně nedefinuje, omezuje se na tvrzení: „Je-li Boží vůle zachraňovat univerzální a Ježíšův rozhodující akt záchrany má specifický charakter Krista, teologický závěr zní, že musí být prostředek, díky němuž dochází ke spojení obou komponentů.“

⁴¹⁵ HEIM, S.M. *The Depth of the Riches*, s. 180, 209.

⁴¹⁶ Ve výkladu Trojice jako obecenství vychází Heim ve velké míře z díla pravoslavného teologa Johna Zizioulase *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*. Crestwood, N.Y. : St. Vladimir's Press, 1985.

⁴¹⁷ HEIM, S.M. *The Depth of the Riches*, s. 56-57.

V tomto smyslu Heim připisuje velkou roli Ježíšově vzkříšení⁴¹⁸, které znamená potvrzení jeho poslání. Ježíš se stává zárukou věčného života. Právě vzkříšení přináší možnost nepřerušného vztahu: vztah s Kristem je pokračující možností. Kristovo vzkříšení dává běžnému lidskému vztahu univerzální platnost. Proto má také spása formu vztahu. Kristus je pak průsečíkem všech vztahů v rámci imanentní Trojice i v rámci vztahů mezi Bohem a lidmi. Na druhé straně Ježíš, byť je jeho význam rozhodující, není jediným zdrojem poznání Boha – to vyplývá z povahy Boha jako Trojice.⁴¹⁹

4.4.4 Možnosti konečného naplnění

Formy spásy

Z toho, co jsme dosud řekli, vyznělo, že spasení nekřesťanů je možné, ba zákonité – ovšem pro ty, kdo se od Boha neodvrátí. Navíc vedle křesťanské spásy jako společenství se pro nekřesťany, zvláště pro stoupence jiných náboženství, nabízejí jako druhá kladná možnost příslušné eschatologické mety zaslibované jednotlivými náboženstvími, které však jsou, oproti křesťanské spase, nižší úrovně. Tato „naplnění“ se realizují pouze v jedné ze tří božských dimenzí, v rámci jedné z osob Trojice, a protože jsou svým způsobem jednostranná, nepředstavují sjednocení s celou Trojicí. Dochází však k jejich zintenzivnění, jež je dáno partikularitou jednotlivých osob Trojice.

Vedle zmíněného dvojího dělení spásy stojí za to uvést Heimovo podrobnější uspořádání různých typů spás a naplnění. Rozlišuje tři základní druhy spásy, přičemž pod každý z nich spadají dvě subkategorie. Přirovnává je ke třem příčkám žebříku. Neznačená to nutně, že některé typy spásy jsou „lepší“ a některé „horší“.

První typ zahrnuje „apersonální“ spásu, jak je prezentována v buddhistické nirvāně nebo v panteismu, ve kterém už nejde o „prázdnost“, ale o splnutí „já“ s kosmem, s Jednotou. První soteriologický modus se odehrává pod úrovní běžného

⁴¹⁸ Významu Kristova kříže a závažnosti hříchu už Heim tolik pozornosti nevěnuje. Rozvedení těchto skutečností například nepředchází jeho úvahy o významu zmrtvýchvstání, na jejichž citaci uvozuje předešlá poznámka. Vyniká v nich spása z hlediska kontinuity stvoření, chybí explikace spásy jako vykoupění z hříchu. Tento pohled nacházíme na stranách 286-290, ovšem v rámci odpovědi na přímou výtku, že Heimova koncepce spásy a teologie náboženství podceňuje závažnost hříchu. Ani tam však nefiguruje pojednání o smyslu kříže. To se vyskytuje v Heimově první knize, ve stati o specifčnosti a exkluzivitě Ježíše Krista. Srov. HEIM, S. M. *Is Christ the Only Way? Christian Faith in a Pluralistic World*. Valley Forge : Judson Press, 1985, s. 75-82.

⁴¹⁹ HEIM, S.M. *Salvations. Truth and Difference in Religion*. Maryknoll, N.Y. : Orbis Books, 1997. 2nd ed., s. 167: „Rozsah Božího konání v celých náboženských dějinách se vzhledem k jednoznačnosti Božího sebezjevení v Kristu nezužuje, nýbrž rozšiřuje.“ Autor v návaznosti na závěry G. D'Costy poukazuje, že tuto šíři (působení Boha ve stvoření skrze Ducha) i ono rozšíření umožňuje trojiční charakter Boha.

vědomí stejně jako lidé sdílí život jako takový, aniž by spolu komunikovali – společně participují na něčem základním. Druhou fází tohoto modu Heim ilustruje na příkladu proudění buněk v těle, které se stále obměňují, ale tělo a lidské já zůstává.⁴²⁰

Druhou „příčku“ představuje teistická víra a spása přinášející *vztah mezi* dvěma subjekty, Bohem a člověkem. Bůh zde přichází jako zjevně aktivní činitel. Nižším stádiem je vtělení Božího subjektu a jeho vůle do nějakého principu či zákona, např. Tao; vyšší stádium existuje tam, kde je, v rámci zákona a řádu, již jasně realizován vztah s Bohem, jako např. v islámu. Heim tento typ spásy nazývá „ikonolatrií“.

Ve třetí dimenzi jde o víc než o vztah k osobní entitě, jde o *obecenství* či *společensství*, o prolínání a setkávání božského a lidského pólu. V její první fázi nacházíme vztah člověka k Bohu, který se vztahuje k jednotlivými osobám Boží Trojice zvláště, například v polyteismu. „Je zde spojení, ale ne společensství.“⁴²¹ Ve druhé fázi jde o život v komplexním společensství člověka s osobami Boží Trojice, o život „v Bohu“. Člověk, participující na spáse, čerpá z bohatství skutečnosti, že všechny tři osoby sv. Trojice setrvávají ve společensství a jsou společensstvím, byť diferencovaným. Autor toto společensství přirovnává k hudební polyfonii: „Každý hlas má svůj vlastní specifický charakter tím, že je propojen s těmi dalšími.“⁴²²

Je-li Trojice skutečná, pak jsou reálné i jiné náboženské mety. Kdyby byly falešné, nebylo by pravdivé ani křesťanství. Nelze přejít na vyšší (další) úroveň spásy prostřednictvím negace dosavadní, ale výstupem na onu vyšší úroveň⁴²³ skrze osobní rozhodnutí. Jestliže však člověk setrvá u spásy jiné než křesťanské, tzn. nebude chtít mít podíl na dalších formách spásy, zřiká se možnosti mít účast na dimenzích spásy, kterou umožňují všechny tři osoby sv. Trojice. Spása je společensství s Bohem, s lidmi a stvořeními.

Spása naopak

Zatím jsme vyjmenovali dvě kladné eschatologické možnosti: křesťanskou spásu a „jionánaženskou naplnění“. Kromě nich však náš autor rozlišuje i dvě další, negativnější. Nejdříve jsou to cíle, které už nepatří k typům „jionánaženskou“ záchrany a

⁴²⁰ HEIM, S. M. *The Depth of the Riches : Trinity and Religious Ends* In MORTENSEN, V. (ed.). *Theology and Religions. A Dialogue*, s. 393.

⁴²¹ HEIM, S.M. *The Depth of the Riches*, s. 212: „There is association, but no communion.“

⁴²² HEIM, S.M. *The Depth of the Riches : Trinity and Religious Ends* In MORTENSEN, V. (ed.). *Theology and Religions. A Dialogue*, s. 398.

⁴²³ *Tamtéž*, s. 399.

osvobození, cíle, které si lidé vybrali (místo možných typů spásy) jako něco nižšího na základě toho, k čemu nejvíce lnuli. Jde o ustrnutí na něčem možná příjemném, ale z dlouhodobější perspektivy jednostranném, omezujícím a izolujícím. Nejzazší možností je, když člověk neguje sám sebe, odmítá participovat na veškerých vztazích (což ho činí živou bytostí) a směřuje ke zničení.⁴²⁴

4.4.5 „Božská komedie“ jako zdroj informací o spáse nekřesťanů

Podrobná a podivně pestrá diferenciacie ontologicko-náboženských met vyvolá nepochybně otázku po dalším zdroji Heimovy „inspirace“. Disponuje samotné trojiční dogma dostatečným sémantickým potenciálem, aby z něj bylo lze beze zbytku odvodit výše uvedenou konstrukci metafyzických met? Heim si ve svém hledání řešení otázky teologie náboženství a metafyzických met pomáhá Dantovou „Božskou komedií“. Sám Dante si ve svém díle klade otázku po spáse nevěřících:

„Na březích Indu‘, tak se můžeš ptáti,
kdo si se zrodí, nikdo však tam není,
kdo o Kristu by moh číst, mluvit, psáti;
a všechny jeho činy, všechno chtění
dobré jsou, pokud sahá lidská míra,
bez hříchu ve skutcích či hovoření.
Pak nepokřtěn a prázden víry zmíra.
Kde spravedlnost, jež ho odsuzuje?
Kterak je vinen, když mu schází víra?“⁴²⁵

Heim je ve svém přístupu k Božské komedii v současné době ojedinelý. Rozchází se tak s reformačním principem *Sola scriptura*, dokonce staví tradici nad Písmo, pakliže pracuje s modelem vícera eschatologických destinací.

Heim poukazuje⁴²⁶ na celou tradici, která Dantovu knihu předcházela, čili na podání, obírající se možnostmi a „místy“ eschatologického završení, ba přímo *putováním* či *exkurzí* po takovýchto místech, počínaje od pseudoepigrafické literatury a konče u

⁴²⁴ O obou typech eschatologického završení: HEIM, S.M. *The Depth of the Riches*, s. 272-273.

⁴²⁵ DANTE ALIGHIERI. *Božská komedie. Ráj*. Zpěv XIX, 70-78. Přel. O.F. Babler. Praha : Státní nakladatelství krásné literatury a umění, 1965, s. 339.

⁴²⁶ HEIM, S.M. *The Depth of the Riches*, s. 96-98.

Bonaventurovy *Putování mysli do Boha*.⁴²⁷ V Božské komedii se tyto prameny spojují do jednoho.

V Dantově díle je právě rozpracována širší škála možností vymezených peklem, očistcem a rájem. Jde vždy o deset sfér, „kruhů“, z nichž každá destinace sestává, přičemž i v rámci jednotlivých „kruhů“ funguje bohatá diferenciací daná individualitou osoby, jež k dané destinaci dospěla.

Heim podává výčet základních rysů Dantovy vize metafyzických met.⁴²⁸

1. Bůh je ve své milosti přítomen v každé metafyzické metě a na každé z jejích úrovní.
2. Konečná určení všech lidí se realizují na základě jejich tužeb a zálib. Každý se dostává tam, kam se chtěl dostat. Nikdo není například vsazen do pekla nějakou vnější silou.
3. V Božské komedii vyniká význam vztahů a vztahové propojenosti jako podstaty spásy.
4. V rámci trojího základního rozdělení metafyzických met existuje velká rozrůzněnost a odstupňovanost.
5. Na každé z úrovní jednotlivých konečných destinací je umožněn určitý typ vztahu k Bohu.

Heim podání Božské komedie nekonfrontuje s Biblií, prostě je přijímá, protože se mu jeví ve svých hlavních rysech zajímavé a promyšlené.⁴²⁹

4.4.6 Různost náboženských met a christocentrická eschatologie

Naskytá se zákonitá otázka: Jak koresponduje s Heimovou teorií realizace vícera náboženských met konečné vítězství Krista a Božího království? Vždyť v Kristu a v konceptu království Božího jde o jednotu, o sjednocení celého lidstva v jednom nebeském městě, před tváří jednoho Boha, o jednu slávu a o jedno naplnění. Heim v tom rozpor nevidí. Eschatologické vyvrcholení je jedno, ale má mnoho forem a stupňů. Nazývá je „plností“ („plenitude“). Ta je dána trojičním charakterem Boha, celkovou pestrostí stvoření a lidskou svobodou, v rámci níž každý člověk dosahuje takového

⁴²⁷ Česky: BONAVENTURA. *Putování mysli do Boha. Itinerarium mentis in Deum*. Přel. C.V. Pospíšil. Praha : Krystal OP, 1997.

⁴²⁸ HEIM, S.M. *The Depth of the Riches*, s. 101-108.

⁴²⁹ *Tamtéž*, s. 100: „Jeho (rozuměj Dantova, M.Ř.) vize nepředkládá pouze směsici met, kterých může člověk dosáhnout, ale poetickým způsobem vystihuje vnitřní logiku každé z nich a zároveň jejich propojení.“

eschatologického cíle, jaký si nejvíce přál. Plnost je znakem imanentní a ekonomické Trojice.⁴³⁰

Heim své pojetí eschatologie staví na následujících předpokladech:

1. Boží zájem na spáse všech lidí.
2. Normativní role Ježíše Krista jako Spasitele.
3. Všeobecná přístupnost spásy.
4. Nezadatelnost svobody člověka v rozhodování o eschatologické budoucnosti.
5. Možnost ztráty spasení.
6. Rozrůzněnost jednotlivých typů eschatologického naplnění, tzv. princip „plnosti“.⁴³¹

4.4.7 Misie

Jaký význam přikládá autor misii?⁴³² Na jedné straně postuluje možnost spásy bez znalosti zvěsti o Kristu, uznává realitu a „funkčnost“ jiných, mimokřesťanských met, na druhé straně svou teologii spásných závěrů staví na křesťanské trinitární teologii.

„Křesťanský imperativ kázat evangelium 'až na sám konec země' je autentickým pokynem křesťanského zjevení. Tato kniha trvá na legitimitě křesťanského vyznávání Krista jako normativního Spasitele světa. Činí to však způsobem, který se bude zdát mnohým křesťanům neobvyklý a možná paradoxní: trvá na tom, že jiné náboženské tradice skutečně nabízejí možnosti náboženských met, které jejich stoupenci mohou realizovat jako alternativy obecenství s Bohem v Kristu. Tyto mety nejsou totéž co spasení. Jsou však skutečné.“⁴³³

Heim zdůrazňuje význam misie, ne ovšem v tom smyslu, že by stoupenci jiných náboženství stáli tvář v tvář eschatologické hrozbě, pokud se nedovědí o Ježíši Kristu. Trojiční teologie (v Heimově pojetí) je s to zahrnout eschatologické mety jiných nábo-

⁴³⁰ HEIM, S.M. *The Depth of the Riches*, s. 248. Ve své knize *Salvations* poukazuje z hlediska plnosti eschatologického naplnění na roli Boží lásky, která je základem této plnosti, viz HEIM, *Salvations*, s. 166. Z hlediska imanentní Trojice pak Heim uvádí také stvořitelství dění v rámci Boží podstaty a trinitární obecenství spočívající ve vzájemné relační výměně, viz HEIM, S.M. *The Depth of the Riches*, s. 248.

⁴³¹ Tyto principy nacházíme rozvedeny v HEIM, S.M. *The Depth of the Riches*, s. 246-248.

⁴³² Toto téma není Heimovi cizí – není cizí asi nikomu, kdo se vyslovuje k tématu spásy nekřesťanů. Určitý prostor mu věnuje Heim již ve své první knize *Is Christ the Only Way?*, kde ovšem o něm ještě nepojednává z hlediska teologie eschatologických met, ale z hlediska diskuse o jeho užitečnosti (s. 38-42) a oprávněnosti (45-50). V rejstříku jeho knihy *Salvations* pak samostatné heslo „mission“ nebo snad „proclamation“ ani nenajdeme a nejbliže k tématu misie mají hesla „conversion“ nebo „dialogue“.

⁴³³ HEIM, S.M. *The Depth of the Riches*, s. 7.

ženství. V tomto směru je žádoucí, aby křesťané hlásali tuto velikou eschatologickou vizi.⁴³⁴ Heimova teologie konečných met působí podpůrně na teologii misie a evangelizace, jelikož motivuje křesťany, aby hovořili jasněji o specifické povaze spasení, umožňuje soustředit se na jeho kladné stránky a nevidět je pouze v protikladu k totální prohře a nekonečnému soužení.⁴³⁵

Tato teorie je však také cenným stimulem mezináboženského dialogu a setkávání představitelů různých náboženství, kteří se mohou z tradic svých partnerů dovědět něco nového, zejména pokud jde o vztah Boha k člověku. V rámci mezináboženského dialogu musí jeho účastníci, i křesťané, počítat s tím, že jejich eschatologické mety mohou být jejich spoludiskutéry interpretovány (v porovnání s jinými metami) jako předběžné či podřadnější.⁴³⁶

4.4.8 Porovnání Heimovy teorie s pluralismem J. Hicka

Jako předmět srovnání se Heimův pluralismus nabízí již proto, že se vůči tomuto směru explicitně vymezuje autor sám – pozitivně i negativně.⁴³⁷ Za komparativní základ si vezměme pluralismus Johna Hicka, jednak proto, že se Heim s tímto teologem přímo vyrovnává, a jednak proto, že Hickův pluralismus nejvíce odpovídá tomu, vůči čemu se Heim vymezuje.⁴³⁸

⁴³⁴ HEIM, S.M. *The Depth of the Riches*, s. 215.

⁴³⁵ *Tamtéž*, s. 292-293.

⁴³⁶ *Tamtéž*, s. 294.

⁴³⁷ S pluralismem se Heim vyrovnává ve všech svých knihách: *Is Jesus the Only Way?* (viz rejstřík, heslo „pluralism“, s. 159), *Salvations* (s. 13-98) i *The Depth of the Riches* (např. s. 2-3). Pozitivně se o něm vyslovuje tehdy, když říká, že mu jde o skutečný pluralismus, který bere v úvahu různost met jednotlivých náboženských tradic (*Salvations*, s. 7); na druhé straně Heim pluralistickým teoriím vytýká, že zplošťují specifika daných náboženství (*The Depth of the Riches*, s. 17). Pluralismu se tak od Heima dostává horšího vysvědčení než exkluzivismu, který přece jen netrivializuje všechna náboženství, jelikož jedno z nich se pokládá za normativní.

⁴³⁸ V knize *Salvations* Heim probírá i pluralismus W.C. Smithe (s. 44-70) a P. Knittera (70-98), ale ani historicko-religionistická perspektiva ani myšlenka osvobození nebo sociální spravedlnosti, charakterizující uvedené myslitele, nejsou jeho teologií náboženství vlastní.

Heim se v prvé řadě se shoduje s Hickem⁴³⁹ v otázce odmítání jedné náboženské cesty jako pravé na úkor cest jiných a stejně jako pluralisté uznává legitimitu všech náboženství jako způsobů náboženského života a myšlení. Heim, ač píše vědomě z perspektivy křesťana⁴⁴⁰, má zároveň na mysli i stoupence jiných náboženství. Všichni totiž stojí před výzvou stát věrně ve vlastní tradici a zároveň respektovat pravdu, ctnosti a duchovní hodnoty jiných náboženství. Jejich učení a praxe jsou příliš osobité na to, abychom je mohli ignorovat.⁴⁴¹ Heim se chce vyhnout chybě pluralismu, který rozdíly v náboženstvích uznává, ale nepřipisuje jim zásadní význam.⁴⁴²

Heimův nesouhlas s teorií nevyslovitelné Skutečnosti

S Hickem se neshoduje v několika základních bodech. Nesdílí teorii o nevyslovitelné Skutečnosti (*ineffable Real*), která podle Hicka stojí v pozadí všech náboženství, jež jsou vlastně vyjádřeními této Skutečnosti, ať jde o náboženství teistická či neteistická (monistická). Heim se k tomuto konceptu nepřiklání již z toho prostého důvodu, že nachází uspokojivější, vhodnější⁴⁴³ řešení problému rozdílnosti jednotlivých náboženství.⁴⁴⁴ Přímá⁴⁴⁵ Heimova kritika konceptu Skutečnosti navazuje na Hickovu tezi, že

⁴³⁹ Hick pro to uvádí vícero důvodů. Zmíníme jen některé. Hick vidí duchovní i morální hloubku v mimokřesťanských tradicích, které jsou schopny konkurovat právě křesťanství – přitom tyto cesty se svou teologií často výrazně liší od tradice teistické (*God Has Many Names*, s. 18; *The Myth of God Incarnate*, s. 8). Na druhé straně však nacházíme přes veškerou odlišnost některé společné prvky (*God Has Many Names*, 63-66; Hick hovoří přímo o podobnosti judaismu, hinduismu, sikhismu, taoismu a islámu, co se týče úcty k jedinému Bohu, Stvořiteli; srov. *The Rainbow of Faiths*, s. 140-147) a mravoučné motivy, jako například příklad lásky k bližnímu (*The Interpretation of Religion*, s. 309-315, 316-325). Hick odmítá exkluzivismus křesťanství prohlašujícího se za pravé a směřující pro ostatní náboženství hlavně proto, že tento exkluzivismus vyplýval z neznalosti jiných náboženských tradic, přičemž křesťanské bádání se vyvíjí (*God Has Many Names*, s. 29-39), získává nové poznatky a na základě nich se „staré pravdy“ jeví neudržitelné. Jde hlavně o roli Ježíše Krista, jehož inkarnaci Hick neinterpretuje doslovně, nýbrž metaforicky: Ježíš nebyl božské podstaty, ale jako člověk byl Bohu v nebývalé míře otevřen (*The Metaphor of God Incarnate*, s. 105).

⁴⁴⁰ Třebaže je Heimova teorie náboženských met opřena o Danteho „Božskou komedii“ velmi heterodoxní, jde o záležitost možností teologie náboženství jako vědy. Naopak u Hicka dochází k posunu smyslu základní křesťanské teze o Bohu. Hick se svou ideou Skutečnosti nestojí na platformě teismu.

⁴⁴¹ HEIM, S.M. *The Depth of the Riches*, s. 2.

⁴⁴² *Tamtéž*, s. 2.

⁴⁴³ HEIM, S.M. *Salvations*, s. 131.

⁴⁴⁴ HEIM, S.M. *Salvations*, s. 146-152. Heim chápe pluralismus, i Hickův, jako hypotézu, která si klade za cíl vypořádat se s množstvím různých náboženských cest. Sám pak řeší tento problém pomocí jiných předpokladů, srov. *The Depth of the Riches*, s. 3-11. V této knize si nedává práci vést rozsáhlou filipiku, ale začíná zkrátka u jiných východisek.

⁴⁴⁵ Je třeba uvést, že Heimova polemika s Hickem, zaznamenaná v knize *Salvations* (s. 15-43), nemá podobu výčtu konkrétních důvodů pro nepřijatelnost konceptu Skutečnosti. Heim vede s Hickem spíše dialog, během něhož klade polemické otázky. Celkově vzato: Heimova kritika se netýká primárně konceptu Skutečnosti, nýbrž náboženských met a problémů spjatých s retušováním specifík jednotlivých náboženství – v rámci této diskuse pak dopadá světlo kritiky i na koncept Skutečnosti.

pravdivost dané náboženské mety se prokáže v čase eschatologického naplnění.⁴⁴⁶ Heim podotýká, že i Skutečnost musí projít testem eschatologické verifikace. Podle něj však Hick nepodává žádný doklad o tom, že by setkání se Skutečností po smrti bylo nekonečně lepší alternativou, než mety anticipované světovými náboženstvími. Této prokazatelnosti brání Hickovo přesvědčení, že člověk nemůže zakoušet Skutečnost přímo, ale vždy v rámci nějaké jiné náboženské veličiny. Nemáme-li ke Skutečnosti bezprostřední přístup, nemůžeme ji verifikovat.⁴⁴⁷

Jsou-li náboženství formami zjevování Skutečnosti, ztrácí jejich osobitost na platnosti a samostatnosti.⁴⁴⁸ Náboženství pak nejsou „sama svá“ a jejich specifika, kterých si jejich stoupenci tolik cení, postrádají skutečné zakotvení. Hick o těchto výtkách dobře ví. Na jedné rovině rozdíly v náboženstvích uznává a vehementně se (ve jménu pluralismu) brání nařčení z jejich nivelizace.⁴⁴⁹ Na druhé rovině Hick operuje svou „metateorií“ Skutečnosti, která se odráží ve všech náboženstvích. Je to patrné na jejich výsledcích v šíření dobra a změně postojů lidí od soběstřednosti k bytostnému obrácení ke Skutečnosti.

Náboženství se od sebe odlišují proto, že jsou různými manifestacemi Skutečnosti. Nejde o to, že by se jejich doktrinální systémy vzájemně vylučovaly, ale o to, že zachycují odlišné skutečnosti a jevy.⁴⁵⁰ V tomto smyslu dochází ke stírání těchto rozdílů. Hick přiznává, že tím dochází k radikální reinterpretaci náboženství, ale činí tak v zájmu nutné prevence před absolutním nárokem jedné náboženské tradice. Proto interpretuje náboženství pluralisticky.

Platnost eschatologických destinací

Heim se staví za nenarušenou specifičnost a svébytnost náboženství. Nejvíce tím způsobem, že uznává platnost jednotlivých met, o nichž náboženství učí a k nimž vedou. Takový je jeho výchozí předpoklad.⁴⁵¹ Činí tak opačně než pluralisté pracující

⁴⁴⁶ HICK, J. *The Rainbow of Faiths*, s. 73.

⁴⁴⁷ HEIM, S.M. *Salvations*, 36.

⁴⁴⁸ „Ale 'Skutečnost' a 'možnost' (lepšího završení, M.Ř.), kterou Hick pojímá jako pravý předmět náboženství a jeho metu, jsou zcela nefunkční. Jako vlastní náboženské mety neslouží nikomu.“ Srov. *Salvations*, s. 130.

⁴⁴⁹ HICK, J. *The Rainbow of Faiths*, s. 41. Hick svou obhajobu črtá ve dvou polohách: pluralistům nejde o stvoření jednoho globálního náboženství; každé náboženství se má snažit reagovat na Skutečnost co nejlépe tím, že jeho stoupenci budou žít zbožně v souladu se svou tradicí.

⁴⁵⁰ *Tamtéž*, s. 43.

⁴⁵¹ HEIM, S.M. *The Depth of the Riches*, s. 3.

s předpokladem existence pouze jednoho eschatologického⁴⁵² završení. K volbě tohoto směru uvažování vede Heima jeho kritika pluralismu, prolínající se jeho tvorbou, a také uznávání závažnosti rozdílů mezi náboženstvími a jejich konečnými metami.⁴⁵³ Některé mety se od sebe hodně liší: krok k jedné znamená krok dále od druhé. Jsou-li mety velmi rozdílné, náboženství, která je hlásají, nehledají společnou platformu spásy; naopak tomu mezi náboženstvími, jejichž mety jsou si podobné, existuje rivalita, která z destinací je správnější. Jednotlivé tradice se také úzkostlivě drží toho, jak jsou v nich dané destinace líčeny.⁴⁵⁴

Heim potvrzuje specifčnost náboženství ve smyslu jednotlivých cest určujících způsob života, hodnoty a teologické vymezení vůbec. Je si vědom, že tato specifika nelze oddělit od met, k nimž dogmatické a eticko-rituální teze a nároky jednotlivých náboženství odkazují, a v tomto duchu o nich pojednává. Daná meta je definovaná konkrétními úkony, příběhy a pojmy, které s maximální závazností vybízejí k určitému způsobu života a obepínají celou jeho šíři. Některé z těchto prvků pak tvoří základ kýmžžené mety – v případě buddhismu následování osmistupňové cesty. Bez těchto konstitutivních prvků není možné k metě dojít. Jestliže každé náboženství vede skrze své posvátné příběhy, etické zásady a další prvky k určitému způsobu života a smýšlení, pak se příslušná životní cesta musí svou konkrétností lišit od cest realizovaných v jiných náboženstvích – v některých případech musí svou specifčností (alespoň) některé cesty přímo vylučovat.⁴⁵⁵

Soteriologický utilitarismus

Pro J. Hicka je vodítkem k posouzení daného náboženství tzv. soteriologické kritérium, čili známky transformace člověka spočívající v přechodu od soběstřednosti k zaměření na Skutečnost.⁴⁵⁶ Morální jednání je hlavním znakem toho, že dané náboženství je spásonosné. Náboženství, jejich hodnotu, je třeba posuzovat podle praktických výsledků, odrážejících se v životě jejich stoupenců. V tomto směru Hick předpokládá, že všechna jsou na stejné úrovni, žádné nevyčníká nad jiné. Tím se lze vy-

⁴⁵² Na první pohled se zdá, že toto adjektivum diskriminuje jiné než teistické systémy, jelikož evokuje historicko-lineární rámec, ale i v monistických náboženstvích je naplnění, např. nirvána, cílem, před nímž člověk stojí a k němuž směřuje.

⁴⁵³ HEIM, S.M. *Salvations*, s. 144-152.

⁴⁵⁴ HEIM, S.M. *The Depth of the Riches*, s. 22.

⁴⁵⁵ *Tamtéž*, s. 21.

⁴⁵⁶ HICK, J. *An Interpretation of Religion*, s. 300.

hnout otázce srovnávání náboženství na základě integrity a závažnosti jejich teologických a etických nauk.

Pro Heima není „ovoce skutků“ tak rozhodující jako pro Hicka. Heim platnost těchto myšlenek nepopírá, ale jeho důrazy jdou jinou cestou, cestou systematictější, cestou více dogmaticko-epistemologickou. Kvůli o ortho-praxi nechce zavrhnout a podcenit ortho-doxii.

Odlíšnost obou teologů

Odlíšnost Heimova směřování od Hickova spočívá ve skutečnosti, že Heim začíná někde jinde, než začal Hick, a oba reagují na jiné jevy. Hick, i proto že je věkově starší (r. 1922), reaguje na problémy spjaté s neblahým cejchem kolonialismu a celkové křesťanské nadřazenosti⁴⁵⁷ vůči ostatním náboženstvím, shrnuté v sebeoznačení „absolutní náboženství“. Tato nadřazenost bývala zdůvodňována soteriologickou kvalitou díla Ježíše Krista. Hick tedy hledá naopak společnou platformu všech náboženství i za cenu nivelizace jejich specifik. Motivaci k tomuto postupu lze spatřovat jednak v jeho politické žádoucnosti a jednak v určitém manévrovacím prostoru, který skýtá vzájemná podobnost různých náboženství. V pozadí Hickovy teologie tedy stojí myšlenka (teologického zajištění) rovnosti všech náboženství v reálných vztazích.

Heim takovéto praktické cíle nesleduje. Vinu křesťanů a nutnost pokání na jejich straně uznává⁴⁵⁸, ale jeho východisko je víc systematicko-teologické, což se odráží v jeho výkladu o pojetí spásy a také o mezích a nedostacích pluralismu. Pokud mu jde o rovnost, pak spíše o rovnost náboženských konceptů z hlediska religionisticko-systematické diskuse.

Rozdíl ve východiscích je jistě dán časovým posunem, s nímž Heim vstupuje do teologické diskuse oproti Hickovi, který ji svým způsobem také připravoval a který své názory ve věci zdůvodnění křesťanského imperialismu nezměnil ani v nedávné době.⁴⁵⁹

⁴⁵⁷ HICK, J. The Non-Absolutness of Christianity In HICK, J.; KNITTER, P. (eds.). *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*. s. 17-20. Hick zde (s. 18) uvádí tři ideologická vyústění této nadřazenosti: antisemitismus, evropský kolonialismus, rasismus.

⁴⁵⁸ Činí tak v rámci diskuse o pluralismu a táže se, proč by mělo být případné embargo na absolutistické nároky vztaženo i na náboženství, u nichž se má za to, že nevykazují sklony k uplatňování násilí, jak tomu bylo v křesťanství; srov. HEIM, S.M. *Salvations*, s. 90.

⁴⁵⁹ HICK, J. *Rainbow of Faith*, s. 99-100.

Heimovy vývody jsou *reakcí*, odpovědí na Hickovy teze.⁴⁶⁰ Již z toto titulu se musí úvahy obou teologů lišit.

Zatímco Hick má na zřeteli spíše náboženství jako taková, Heim se soustřeďuje výslovně na koncept spásy. Heim není ve svém zpracování otázky spásných met zaměřen historicko-politicky jako Hick. Hick píše z perspektivy filozofa náboženství a religionisty, Heim se prezentuje jako systematický teolog či jako teolog náboženství. Oba mají společné to, že přicházejí s určitou originální teorií, přičemž Hickova teorie Skutečnosti nestojí na půdě křesťanství, kdežto Heim řeší otázku metafyzických met z pozice ryze křesťanské.

4.4.9 Zhodnocení Heimových závěrů

Heimovy interpretace se vyznačují především nebývalou hloubkou. Jeho vývody nejsou biblicisticky suchou orthodoxií. Heim není teologem, který by pouze opakoval známá fakta z dosavadní diskuse o náboženstvích a jejich soteriologické platnosti. Snaží se tuto diskusi shrnout a vidět ji z nadhledu.

Skutečně promýšlí, co je spása, promýšlí, co vyplývá z pojetí Boha jako sv. Trojice. Domýšlí a docenuje učení o stvoření. Snaží se dobrat hloubky, spodních vod terénu křesťanské teologie, např. v popisu jednotlivých konečných met i ve výběru příkladů, které jsou vše, jen ne povrchní.⁴⁶¹ V tomto směru lze jeho postřehy rozvíjet v několika disciplínách: v teologii, filozofii, psychologii, sociologii. Vezměme si už samotný význam vztahů a společenství.

Problém bezesporu spočívá v jeho metodologii. Jak může teolog v rámci naznačeného tématu natolik vycházet z krásné literatury, byť za ní stojí dlouhá křesťanská tradice? I když i o tom lze pochybovat.⁴⁶² Kam nás může takovýto postup zavést? To, co předkládá Božská komedie, je příliš spekulativní, není to dost pevný základ pro křesťanskou teologii. Zdá se, že v tomto bodě má pro Heima větší význam Dante než Bible, anebo oba prameny stojí přinejmenším na jedné rovině, což je v případě tématu posmrtně

⁴⁶⁰ K Hickovi se Heim důkladně vyjadřuje již v r. 1995 ve svých *Salvations*, s. 13–43. O různých druzích pluralismu se vyslovuje v r. 1985 ve své knize *Is Christ the Only Way?*, s. 111–120.

⁴⁶¹ Připomeňme již zmíněné „stupně“ spásy, umožněné svatou Trojicí, např. první fázi „neosobní“ spásy, kdy mezi dvěma lidmi existuje výměna života a životního dění na rovině předvědomí nebo nevědomí, která má snad ve stejné míře ráz fyziologický jako psychologický. Viz HEIM, S.M. *The Depth of the Riches: Trinity and Religious Ends In* MORTENSEN, V. *Theology and the Religions. A Dialogue*, s. 391.

⁴⁶² Tak KÄRKKÄINEN, V.-M. *Trinity and Religious Pluralism. The Doctrine of the Trinity in Christian Theology of Religions*. Aldershot : Ashgate Publishing Limited, 2004, s. 148, říká, že Danteho vize jsou výplody ducha umělcova, které nanejvýš odrážejí křesťanské spekulace, ale nepodávají jejich autoritativní výklad. – VELLI-MATTI KÄRKKÄINEN (1958), původem Fin, člen letniční církve ve Finsku, je profesorem systematické teologie na Fuller Theological Seminary (Pasadena, Kalifornie).

ného dění konstelace velmi problematická. Heimova východiska a vývody jsou zajímavé, ale jejich paušální aplikace může (jednou) dovést teologii náboženství k tázání, co na téma příští spásy říká samo Písmo, čili může dojít k znovuobjevení principu *sola Scriptura* v teologii náboženství.

Pokud jde o celou Heimovu konstrukci možnosti různých náboženských met, ta je prostě konstatována a předpokládána. Autor ji opírá o variabilitu v rámci imanentní Trojice, ale z formulací na počátku jeho knihy⁴⁶³ vyplývá, že chtěl přijít s něčím novým v porovnání s, řekněme, „hickovským“ pluralismem. Byl si vědom, že se tento směr dostává do úzkých: vede k faktickému popírání rozdílů v jednotlivých náboženstvích, kterým chce namísto toho nabídnout novou unifikáční teorii. Heim se o věc pokusil „z druhé strany“.

Přejděme dále k implikacím založeným na sv. Trojici. Jsou závěry o četnosti náboženských met legitimním důsledkem odvozeným z konceptu Trojice? Domnívám se, že jde o příliš velký interpretační skok, který nelze biblicky řádně odůvodnit. Dogma o Trojici je „vykrojeno“ z jiného celku (teologicko-historicky i interpretačně), z jiné teologické „masy“, než myšlenka různých náboženských met, jež nacházíme v jednotlivých náboženstvích. Dogma o Trojici nevznikalo v kontextu diskuse o pluralitě a teologii náboženství a teologie, nýbrž v kontextu vnitrocírkevní teologické diskuse o vztahu a postavení Syna a Ducha vůči Bohu Otci. Ačkoliv dogma o Trojici koresponduje s triadickým viděním světa v platonismu, nešlo o to učinit křesťanské spasení a koncept křesťanského Boha inklusivnějším, ale odlišnějším, vyhraněným.⁴⁶⁴

Dále, jak jsme si všimli, v centru Heimovy teorie stojí Kristus, díky kterému máme v křesťanství odpovědi a prostor k seberealizaci i pro mimokřesťanská náboženství. Jenže tím je Kristus převyšuje, do sebe zahrnuje, skrze sebe interpretuje, a činí sobě poddanými. Toto ovšem vůbec není důsledný pluralismus, k němuž se Heim hlásí, nýbrž „obyčejný“ inklusivismus.⁴⁶⁵ Náboženství tak vlastně přicházejí o svou svébytnost, o své rozdíly, jinak Heimem tolik hájené, jsou-li „zastřešovány“ křesťanským Bohem. Kärkkäinen také upozorňuje, že přílišným zdůrazněním originality rozdílů anticipovaných met v různých náboženstvích, dochází k popření či opomíjení jejich

⁴⁶³ HEIM, S.M. *The Depth of the Riches*, s. 3-4.

⁴⁶⁴ Viz HINLICKY, P. *Teológia Nicejského kréda*. Bratislava : EBF UK, 1997, s. 132-142. Šlo o protiklad (s. 133) spásy jako udržení kosmického řádu a spásy, která v křesťanském pojetí znamená společenství s Bohem. Pokud jde o rozdíl v pojetí Boha, stála proti Bohu platonismu, jehož hlavním rysem je nezúčastněnost a imunita vůči světu, představa Boha, který je láskou a dokáže za druhého i trpět (s. 79). – PAUL R. HINLICKY (1952), Američan se slovenskými kořeny, profesor luterské teologie na Roanoke College v Salemu ve Virginii. V letech 1993-1999 působil na EBF UK Bratislava.

⁴⁶⁵ Viz KÄRKKÄINEN, V.-M. *The Trinity and Religious Pluralism*, s. 149.

univerzalistických tendencí.⁴⁶⁶ Podle mého soudu se Heim dopouští typického logického „přešlapu“: poukazem na chyby jednoho typu prezentace náboženství – pouze ve jménu jejich univerzalistických tendencí – a akcentací jejich odlišností zmíněnou první linií argumentace automaticky odsouvá na vedlejší kolej a ponechává *jen* tu druhou. Ideální a správný přístup je zachovat (nebo mít na zřeteli) obojí a nejlépe v určité rovnováze: přikládat důležitost jak univerzalistickým idejím, tak rozdílům a partikularitě světových náboženství.

Heimova interpretace tvoří velmi zajímavý, pestrý a vícerozměrný obraz, který nás uvádí do teologicko-hermeneutických hloubek, ale jeho rám je nepevný. Heim mnoho skutečností spíš předpokládá, než legitimně zdůvodňuje. Jeho teorii schází pevnější ukotvení, zejména v Písmu.

4.5 SPÁSA NEKŘEŠŤANŮ OČIMA TEOLOGŮ 20. STOLETÍ : SHRUTÍ

Chápání spásy nekřesťanů, stejně jako jiných témat, bude mít v podání jednotlivých teologů vždy specifický charakter zachycující jejich osobitosti. Každý z teologů, u nichž jsme se zastavili, vkládá do (svého přístupu k) chápání spásy nekřesťanů prvky jemu vlastní, ať už (jde o vlivy) teologické i filozofické, církevně-strukturální či osobně-existenciální. U Tillicha je patrný onen ontologický přístup k teologii, kterou formuluje „zdola“ máje na zřeteli sekulárního člověka, který je církvi vzdálen. Rahner volí rovněž antropologickou cestu, ale, na rozdíl od Tillicha, sleduje zájmy své církve a jejich struktur. Máme na mysli Druhý vatikánský sněm a teologii s ním spjatou. Rahnerova teologie náboženství se odráží v koncilních dokumentech a má také eklesiologický rámec. Hickova teologie jej postrádá. Vysvítají v ní však četné zkušenosti z mezináboženského dialogu. Je mířena do již rozvinutého celku diskuse o teologii náboženství předznamenávaného paradigmatem exkluzivismus-inkluzivismus-pluralismus. Heim se snaží reagovat na dosavadní stav této diskuse a doplnit ji něčím (staro)novým. Jeho příspěvek je hodně spekulativní a na druhé straně čerpá z klasického křesťanství (trinitární učení).

U všech představených teologů převládá v jejich pojetí spásy nekřesťanů motiv Boží všeobecné spásné vůle. Je jí je přičítána větší váha a větší působnost než hříchu a jeho důsledkům. Znamená to, že spásu nekřesťanů připouštějí, pokud ji nepovažují přímo za bernou minci. Na druhé straně uvedení myslitelé vyhrazují zřetelné místo mož-

⁴⁶⁶ KARKKAINEN, V.-M. *The Trinity and Religious Pluralism*, s. 148-149.

nosti zatracení. Jen Hick jde ve svém spásném optimismu až k univerzalizmu. Další prvek, který figuruje v myšlení představených teologů, je implicitní víra, přinejmenším u Tillicha a Rahnera. U Heima stojí spíše v úzadí, u Hicka taktéž, pokud pro jeho teorii není vyloženě nadbytečná. Důraz na Boží spasitelnou vůli a celkovou větší inkusivitu vůči náboženstvím a spáse nekřesťanů je pro epochu 20. století charakteristický.

5 ZÁKLADNÍ MODELY ŘEŠENÍ SPÁSY NEKŘEŠŤANŮ

V této části práce se zaměříme na to, jakou podobu nabyla otázka spásy nekřesťanů v diskusi probíhající ve druhé polovině dvacátého století, zejména v jeho posledních dvou dekádách. Následující kapitoly předestírají základní modely jejího řešení: exklusivismus, inklusivismus, pluralismus, universalismus. Za klasické schéma, které je určitým koncentrátem zmíněné diskuse, se považují první tři modely. Časově nejzazším titulem, v němž toto schéma figuruje, je dílo Alana Race-a nazvané *Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions* (1983).⁴⁶⁷ Každé z řešení představuje svébytný přístup k problematice světových náboženství a jelikož jsou koncipována z hlediska možnosti spásy nekřesťanů, zachycují odstupňování této možnosti. *Exklusivismus* omezuje spásu pouze na osoby, které přijmou zvěst evangelia, *inklusivismus* připouští možnost spásy u těch, k nimž se evangelium nedostalo, i oni však docházejí spásy skrze Krista. Pro *pluralismus* není Kristus pro spásu konstitutivním prvkem. Spasen může být každý, kdo žije podle zjevení a pravidel svého náboženství. *Universalismus* pak učí, že na konec budou spaseni úplně všichni, i odpůrci evangelia. Boží láska odpustí všechna přestoupení, Boží dobro překryje veškeré zlo.

Počátkem nového tisíciletí se začínají ozývat výhrady vůči tomuto schématu. Nedostatky lze vyčíst již z etymologie daných označení. Např. exklusivismus nezní příliš vábně, vyvolává představu nadřazeného nevstřícného postoje, který někoho upřednostňuje a někoho ostrakizuje. Z materiálního hlediska bývá konstelace exklusivismu, inklusivismu, pluralismu kritizována z toho důvodu, že je příliš hrubozrná a nevystihuje rozmanitost prvků vyskytujících se v rámci jednotlivých modelů.⁴⁶⁸

Neuspokojivými se jeví také inklusivismus i pluralismus, ačkoli vzhledem ke své etymologii budí napoprvé dojem demokratičnosti a velkorysosti. Inklusivismus je ovšem skrytou hegemonií křesťanského náboženství a ve skutečnosti diskvalifikuje ja-

⁴⁶⁷ Tak i SCHMIDT-LEUKEL, P. *Theologie der Religionen*. Neuried : Ars Una, 1997, s. 67, pozn. 8, který rovněž mapuje dřívější tituly obsahující ono trojí dělení nepřímo či v neúplné podobě. – PERRY SCHMIDT-LEUKEL (1954) působil v letech 2000-2009 jako profesor systematické teologie na University of Glasgow. Od r. 2009 vyučuje religionistiku a mezikulturní teologii na Universität Münster. ALAN RACE, anglikánský kněz, je děkanem vysokoškolského institutu St Philip's Centre v Leicesteru ve Velké Británii.

⁴⁶⁸ Tak NETLAND, H. *Encountering Religious Pluralism*. Downers Grove/ Leicester : Apollos/ InterVarsity Press, 2001, s. 47. D. Migliore diferencuje teologii náboženství a řešení spásy nekřesťanů do sedmi alternativ, srov. *Faith Seeking Understanding. Introduction to Christian Theology*. 2nd ed. Grand Rapids : Eerdmans, 2004 (1991), s. 306-316. – HAROLD NETLAND (1955) je profesorem filozofie náboženství a mezikulturních studií na Trinity Evangelical Divinity School (Deerfield, Illinois) a duchovním Evangelical Free Church of America. DANIEL MIGLIORE (1935) je emeritním profesorem systematické teologie na Princeton Theological Seminary (Princeton, New Jersey) a duchovním presbyteriánské církve.

kékoliv soteriologické nároky jiných náboženství plnicích pouze funkci nositelů křesťanského zjevení, a to ještě nevědomých. Pluralismus se chová podobně, také nivelizuje specifickou jednotlivých náboženství, někdy z perspektivy daného náboženství, jindy ve jménu vykonstruované náboženské metateorie. Kärkkäinen onomu klasickému uspořádání vytýká, že je zaměřeno jen na problém, kdo bude spasen.⁴⁶⁹ Pro nás je však právě toto důvodem, abychom u této klasifikace zůstali. Otázka spásy má v náboženstvích stále velkou váhu. Opuštěním tohoto modelu bychom také museli pominout velké množství literatury, která se jí zabývá.

Na další zmíněné výtky odpovíme v tom smyslu, že ačkoliv je ono trojí schéma (snad) příliš robustní, ukazuje nám základní cesty, jimiž se může pojetí spásy nekřesťanů ubírat. Poskytuje základní orientaci, v tom spočívá jeho přínos a užitečnost. Kdybychom měli pouze diferencovanější strukturu, např. Migliorovu, dříve či později bychom dospěli k poznání, že je v ní třeba najít základní směry orientace. Pokud jde o jisté nadřazení křesťanství ostatním náboženstvím, které zaznamenáváme v exkluzivismu, inkluzivismu a křesťanských podobách pluralismu, jsou to standardní řešení z křesťanské perspektivy a v tom smyslu jsou legitimní: představují křesťanskou teologickou interpretaci jiných náboženství. Všechna tři řešení mají svá zdůvodnění, své stoupence, své zakotvení v dějinách teologie. Proto o tomto schématu hovoříme a nechceme se ho šmahem vzdávat. Chceme vidět jeho nedostatky, ale nechceme přehlížet ani jeho klady, právě ty jsou příčinou jeho nosnosti.⁴⁷⁰

5.1 EXKLUSIVISMUS

Zdá se, že na základě Bible lze (patrně) nejsnáze zformulovat právě exkluzivistické pojetí spásy nekřesťanů.⁴⁷¹ Křesťané i nekřesťané je spojují s církví a křesťanstvím nejčastěji. Také v dějinách bylo toto stanovisko nejslyšitelnější a nejprosazovanější, zejména pod heslem „mimo církev není spásy“. Mezi stoupence to-

⁴⁶⁹ Viz KÄRKKÄINEN, V.M. *An Introduction in Theology of Religions*, s. 165-166. Autora zajímá širší záběr – teologie náboženství – proto jednotlivé modely dělí podle toho, co je jejich teologickým středobodem, např. Bůh (teocentrismus), Kristus (christocentrismus), či církev (eklesiocentrismus) atd.

⁴⁷⁰ Negativní nastavení vůči trojímu schématu není paušální. P. Schmidt-Leukel naopak potvrzuje jeho životnost, ba optimálnost, shledává je logicky komplexním, nevyhnutným a teologicky adekvátním; srov. SCHMIDT-LEUKEL, P. *Theologie der Religionen*, s. 76-97. Podobně činí i ve své novější práci, kde se vyrovnává se základními námitkami týkajícími se tohoto schématu, srov. *Gott ohne Grenzen*. Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus, 2005, s. 64-71, 74-88.

⁴⁷¹ Autoři sborníku *Who Will Be Saved?* (sestavovatelé: P.R. House, G.A. Thornbury) dávají opakovaně najevo, že exkluzivismus je jediným skutečně biblickým učením o spáse nekřesťanů. Podobná jistota vyznívá z pojednání R. Nashe o exkluzivismu, srov. NASH, R. Restrictivism In SANDERS, J. (ed.). *What About Those Who Have Never Heard?*, s. 107, 125.

hoto pohledu patřili sv. Augustin, M. Luther, Ph. Melancthon, J. Kalvín, K. Barth, E. Brunner, H. Kraemer. Exklusivismus byl donedávna ortodoxním řešením otázky spásy nekřesťanů. I když exklusivismus nelze hledat pouze v jedné církvi či konfesním seskupení, je dnes nejvíce vlastní evangelikálům. Z jeho současných zastánců uveďme R. Nashe, P. Beyerhause, C. Braatena (luterán).

5.1.1 Terminologické možnosti kolem exklusivismu

Zastavme se krátce u terminologických možností tohoto diskutovaného směru teologie náboženství. Označení „exklusivismus“ je nejrozšířenější. Vyznívá negativně, sděluje, že někdo je vyloučen, eliminován. Ovšem za pojmem eksklusivismus se skrývá určitý kladný a jasný obsah (spása v Kristu a možnost víry v něj) a ve smyslu tohoto obsahu je někdo eliminován (ten, kdo o Kristu neví a kdo věří v někoho nebo něco jiného). Kristus nabízí spásu všem bez rozdílu, s exklusivismem se tedy váže universalita možnosti záchrany.

R. Nash⁴⁷², J. Sanders⁴⁷³ a další používají termín *restriktivismus*, naznačující, že ne všichni mají možnost být spaseni čili počet spasených je omezen – na ty, kdo přijali evangelium. Toto označení je logicky správné, je realistické, ale má pejorativní nádech, segreguje lidi na „zachráněné“ a „nezachráněné“, zaznívá v něm podtón elitářství a ostrakismu. Zde je třeba upřesnit, že exklusivismus nemusí nutně znamenat omezení počtu spasených. Může znamenat pouze přesvědčení, že spása přichází jen skrze Krista a skrze slyšení evangelia. Někteří exklusivisté nemusí být restriktivisty, mohou být naopak univerzalisty (věřit, že Bůh nakonec zahrne spásou úplně všechny, i pohany, zločince či zapřísáhlé ateisty), anebo mohou zastávat názor, že nevěřící ještě budou moci přijmout Krista po smrti. My však budeme chápat eksklusivismus a restriktivismus jako synonyma ve smyslu: bez přijetí zvěsti evangelia není spásy.

Ujímá se rovněž označení *partikularismus*, které je „nekonfliktní“, „nekonfrontační“, „politicky korektní“. H. Netland na konferenci „Křesťanství a jiná náboženství“ v Praze v listopadu 2003 upřednostňoval tento pojem oproti eksklusivismu.⁴⁷⁴ Partikularismus neobsahuje onen negativní nádech „eliminace“, nýbrž poukazuje na konkrétnost,

⁴⁷² NASH, R. Restrictivism In SANDERS, J. (ed.). *What About Those Who Have Never Heard?*, s. 107-139.

⁴⁷³ SANDERS, J. *No Other Name*. London : Society for Promoting Christian Knowledge, 1994, s. 37.

⁴⁷⁴ NETLAND, H. Náboženský pluralismus: výzvy a rizika In TASCHNER, K.; HOŠEK, P. (eds.). *Sborník evangelikálních teologů. Křesťané a jiná náboženství*. Praha : Sdružení evangelikálních teologů, 2004, s. 44.

specifičnost a pozitivnost obsahu tohoto postoje. Z širší perspektivy může být tento pojem přijatelný nejen pro exklusivisty: na jedinečnosti-partikularitě Krista (a/nebo křesťanství) trvají také inklusivisté a svým způsobem někteří pluralisté.⁴⁷⁵ Nyní však vztahujeme partikularismus ke zmíněnému exklusivismu.

5.1.2 Definice exklusivismu

Exklusivismus hlásá, že spasení mohou být pouze lidé, kteří se setkají se zvěstí evangelia, uvěří jí a tak se stanou křesťany.

5.1.3 Teze exklusivismu

Tezí, z nichž se exklusivismus skládá, je možno uvést mnoho. Rozdělme je na teze základní, představující hlavní pilíře exklusivismu, a teze víceméně odvozené a doplňující, vyplývající bezprostředně z tezí základních.

Základní teze exklusivismu

1. Normativním zdrojem pro posouzení možnosti spásy nekřesťanů je Bible, z níž vyplývají následná tvrzení.⁴⁷⁶
2. Kristus je jediným spasitelem – spása je možná jen v křesťanství, v jiných náboženstvích není přítomná.⁴⁷⁷
3. Člověk propadl hříchu a následně věčné záhubě, z níž si nemůže sám pomoci.
4. Aby člověk mohl být spasen, musí vírou přijmout zvěst evangelia.
5. Kdo se tedy s evangeliem neseťká, nemůže být spasen a čeká jej věčné odsouzení.

⁴⁷⁵ KNITTER, P. *Jesus and the Other Names*. Maryknoll : Orbis Books, (1996) 2001, s. 84-101. Knitterova interpretace Kristovy jedinečnosti však není exklusivistická.

⁴⁷⁶ R. Nash spatřuje v odklonu od Bible jako od základního a normativního zdroje zjevení a teologické pravdy projev postupně se prosazujícího antropocentrismu, kdy se teologie dostává na kluzkou plochu proměnlivých lidských názorů, prožitků, pocitů, které pak nahrazují odmítnutou autoritu Písma. Srov. NASH, R. *Is Jesus the Only Savior?* Grand Rapids : Zondervan Publishing House, 1994, s. 12-13. Je příznačné, že Nash tuto svou knihu začíná kapitolou o významu autority Bible pro exklusivismus. – RONALD NASH (+2006) byl profesorem filozofie a teologie na Reformed Theological Seminary (Orlando, Florida).

⁴⁷⁷ BRAATEN, C. *No Other Gospel!*, s. 75-76, staví všechna náboženství do světla ospravedlnění pouhou vírou a postuluje neschopnost člověka přijít k Bohu jinak než na základě této ospravedlňující víry.

Doplňující teze exklusivismu

Na některých doplňujících tezích, které nyní vyjmenujeme, se exklusivisté neshodují beze zbytku. Jde o teze č. 9, 10, 11.

1. Ke spáse nepomůže všeobecné zjevení Boha, to člověk potlačuje a jedná proti němu.
2. Církev musí být misijně činná. Jejím úkolem je vést nevěřící k obrácení. Obrácení je základním účelem mezináboženského dialogu.⁴⁷⁸
3. Aby mohl být člověk spasen, musí být členem společenství církve, kterým se stává přijetím svátosti křtu.

Tento názor byl běžný zejména v minulosti, ve středověké římskokatolické církvi. Kdo k ní nepatřil, toho čekala věčná záhuba. Postupně se vyvinula myšlenka implicitního členství v církvi na základě touhy po explicitním členství⁴⁷⁹ a po křtu (tzv. křest in voto). *Eklesiocentrismus* měl a má své stoupence i mezi evangelíky a evangelikály.

4. Doba, kdy se člověk může rozhodnout pro evangelium, je vymezena životem v časnosti. Po smrti již prostor k evangelizaci a rozhodnutí pro Krista dán nebude.

Ve jménu touhy po spáse nevěřících, ve jménu všeobecné spásné Boží vůle přicházeli někteří myslitelé s představami, jež by splňovaly podmínku kontaktu nevěřících s evangeliem kvůli dosažení spásy. Existovaly například domněnky, že se každému člověku před smrtí zjeví sám Ježíš nebo anděl, obeznámí ho s evangeliem a dá mu možnost se rozhodnout.⁴⁸⁰ Tím mohla být zažehnána výhrada, jak může být Bůh spravedlivý, jestliže některým poznání evangelia umožní, a jiným nikoliv. Boží spravedlnost měla obhájit i představa limbu pro zemřelé nepokřtěné děti (limbus infantium). Jiní ve jménu nutnosti přijmout křest zastávali přesvědčení, že každé nepokřtěné nemluvně jde do pekla.⁴⁸¹ Podobné postoje byly ve středověku reprezentativní.

Někteří zastánci exklusivismu však tezi o smrti jako o poslední hranici možnosti přijetí evangelia neuznávají. Spolu s universalisty se domnívají, že možnost přijmout evangelium budou mít lidé i po smrti, kdy se údajně nacházejí v určitém přechodném

⁴⁷⁸ STOTT, J.R.W. *Christian Mission in the Modern World*. Downers Grove : InterVarsity Press, 1975, s. 73.

⁴⁷⁹ *Lumen gentium* 14 . *Dokumenty II. Vatikánského koncilu*, s. 51.

⁴⁸⁰ SANDERS, J. The Perennial Debate. *Christianity Today*. 1990, Vol. 34, No. 8, s. 20-21.

⁴⁸¹ FULGENTIUS z Ruspe. *De Fide ad Petrum* 27.68.

stádiu existence, každopádně v době před eschatologickým završením všeho stvoření. Oporu pro tuto představu nacházejí především v textu o Kristově kázání zesnulým (1Pt 3,19-20; 4,6). Podle většiny exklusivistů však může člověk učinit krok víry směrem ke Kristu jen v tomto životě.

5. Účinek Kristova díla vykoupení se týká omezeného množství osob, jen těch, o kterých Bůh ví, že přijmou evangelium, bude-li jim zvěstováno. Jestliže je tomu tak, pak není třeba zaměřovat se problémem, jak učinit evangelium univerzálně dostupným.⁴⁸²

5.1.4 Biblické zdůvodnění exklusivismu

J. Sanders⁴⁸³ třídí biblické pasáže užívané ke zdůvodnění exklusivismu do čtyř skupin. Do *první* řadí verše o jedinečnosti a výlučnosti spasení v Ježiši Kristu (Sk 4,12; 1K 3,11; J 14,6; J 17,3; 1J 5,11-12). Do *druhé* patří texty o totální hříšnosti člověka (Ř 1,20; 2,15; 3,9.23). Ve *třetí* skupině máme místa o důležitosti slyšet evangelium a činit pokání (Mk 16, 15-16; J 3,36; Ř 10,9.14.17). *Čtvrtá* skupina textů podepírá eksklusivismus pasážemi o malém množství lidí, kteří dojdou záchrany (např. Mt 7, 13-14).

5.1.5 Kritika exklusivismu

Asociace s hegemonií Západu a křesťanství

Námítky nejsou jen teologického rázu. Hned z první ruky se nabízí protiargument politicko-kontextuální: exklusivistický postoj byl v minulosti příčinou hegemonie křesťanské kultury nad kulturami národů, mezi nimiž působili misionáři ze západní Evropy a USA. Tato hegemonie byla spjatá s kolonialismem. Dnes, kdy se předpokládá rovnost všech náboženství a všech národů, ve věku, kdy dochází ke sblížení jednotlivých náboženství a kdy je jednota i bezpečnost světa ohrožována náboženským fanatismem, jsou exklusivistické nároky a výpovědi nežádoucí. Jednotlivá náboženství by měla takováto stanoviska eliminovat nebo přehodnotit ve světle potřeb současné civilizace.

⁴⁸² Uvádí SANDERS, J. *No Other Name*, s. 50-51.

⁴⁸³ *Tamtéž*, s. 38-41.

Exegetická kritika

Teologická kritika je vedena velkou měrou na poli biblicko-exegetickém. Například bývá popírán výklad autoritativních výroků, které se týkají Ježíše (J 14,6; Sk 4,12) a které exklusivisté interpretují ve smyslu vyloučení pohanů z dosahu spásy, pokud se o Ježíši nedovědí. Např. v případě *Skutků 4,12* lze tvrdit, že kontextem Petrovy výpovědi nebylo srovnání náboženství. „V nikom jiném“ je reakcí na odmítnutí Ježíše (v. 11) židovskými předáky čili lidmi, kteří o něm věděli velmi dobře, dokonce byli jeho současníky; také znali Tóru a Proroky. Petr nemá na mysli anulaci spásy u lidí, kteří neměli možnost slyšet evangelium. Ani Ježíšova výpověď u *Jana 14,6*⁴⁸⁴ nezazněla v diskusi o náboženském pluralismu, ale před vystrašenými učedníky. Měla je povzbudit. Třebaže myšlenka Ježíšova primátu je zde neoddiskutovatelná, Ježíš nehovoří o osudu těch, kdo se o něm nedověděli, natož o jejich věčném zahynutí. Není tu řeč o epistemologickém momentu, „o slyšení“ a „věděni“, tedy o cestě k Otci z pohledu člověka-poutníka, ale z pohledu „Zprostředkovatele“ cesty, z pohledu toho, čím a kým byly cesta a dospění k cíli cesty umožněny, a také z pohledu Otce čili cíle. Takto by ovšem argumentovali spíše inkusivisté ve snaze zachovat Ježíšův ontologický primát. Pluralisté přistupují k věci jinak, více „zeširoka“ – exklusivistické výroky o Ježíši radikálně reinterpretovali. Pro pluralisty je celé učení o Ježíšově normativitě znakem hermeneutické naivity eksklusivistů, kteří podle nich přistupují k Novému zákonu doslovně a nekriticky.⁴⁸⁵

Podobná situace nastává s výpovědí *Římanům 10,9* : „Vyznáš-li svými ústy Pána Ježíše a uvěříš-li v srdci, že ho Bůh vzkřísil z mrtvých, budeš spasen.“ Pavel vyznává, že Ježíš Kristus je cestou ke spáse, nehovoří však o těch, kdo evangelium neslyšeli. Z tohoto textu nelze odvodit, že ty, kdo neměli možnost slyšet evangelium, čeká věčná záhuba.⁴⁸⁶ Sanders též konstatuje: „Restriktivismus zaměňuje ontologickou nezbytnost Krista pro spásu s naší lidskou epistemologickou nezbytností, abychom o ní věděli.“⁴⁸⁷ Texty, které exklusivisté vykládají v duchu výlučné nutnosti pro všechny *slyšet* evangelium, hovoří o výlučnosti *Krista*, který je podmínkou záchrany všech.

A nyní k otázce *počtu spasených*. Hovoří obrázky těsné brány a úzké cesty (Mt 7, 13-14) skutečně o eschatologickém a matematickém výsledku spásného konání? Podobnoství chtějí poukázat spíše na charakter cesty k životu, na její náročnost, netuctovost a

⁴⁸⁴ „Já jsem ta cesta, pravda i život. Nikdo nepřichází k Otci než skrze mne.“

⁴⁸⁵ KNITTER, P. *No Other Name?*, s. 89.

⁴⁸⁶ SANDERS, J. *No Other Name*, s. 68-69.

⁴⁸⁷ *Tamtéž*, s. 62.

nepovrchnost. Je to informace víc o průběhu než o konci. V evangeliu podle Lukáše (13, 22-30) se Ježíš soustřeďuje na určitou skupinu, která má zájem o spásu, která by se i mohla jevit k ní privilegovaná (v. 26-30). Jde mu o moment nepříjemného překvapení, o popsání určitého duchovního stavu těch, kdo budou odmítnuti. To neznamená, že zmíněný oddíl neobsahuje či nepředpokládá vůbec žádné signály o počtu spasených. Ono „mnozí“ však nejenže není totéž co „většina“ – toto slovo zde nefiguruje – a dále: týká se oné vymezené skupiny. Naopak, dokladem, že spasených nebude málo, anebo dokonce méně než zatracených, je věta o těch, kdo přijdou ze všech světových stran (v. 29).

P. Helm představuje Warfieldův „kalvinistický univerzalizmus“, který přímo reaguje na otázku „počtu“. Zmiňme v tomto směru dvě důležité myšlenky: Partikularismus spásy znamená její konkrétnost s ohledem na jednotlivce, nikoliv nutně malý počet spasených; vyvolení církve neznamená, že spasena bude menšina.⁴⁸⁸

Stěžejní předpoklad exklusivistů, pokud jde o zatracení pohanů, kteří neměli možnost slyšet evangelium, spočívá v tom, že všichni lidé budou souzeni stejně, tedy podle svého postoje k evangeliu. Z druhé kapitoly listu Římanům to však nevyplývá. Pohané budou souzeni podle zákona napsaného v srdci, Židé podle Zákona zjeveného skrze Mojžíše. I z jiných míst (Mt 11, 20-24; 25, 14-29) lze doložit, že lidé budou souzeni podle možností, které jim byly dány. Větší poznání – větší odpovědnost. Jestliže základním a jediným kritériem spásy nebude znalost evangelia, znamená to, že mohou být spaseni i pohané, kteří o něm nevědí.

Systematicko-teologická kritika

Závažné výhrady vůči exklusivismu bývají vyslovovány na základě systematicko-teologickém. Pomineme-li již vzpomínanou pluralistickou reinterpretaci výpovědi o absolutním postavení Ježíše Krista (v kapitole o J. Hickovi), poukažme na argument J. Dupuise. Podle něj exklusivismus nabírá formu „christomonismu“, tzn. že Ježíš není zasazen do kontextu sv. Trojice, zejména pak ekonomie Ducha, což by umožňovalo

⁴⁸⁸ HELM, P. Are There Few That Be Saved? In CAMERON, N. *Universalism and the Doctrine of Hell*. Carlsile/ Grand Rapids : Paternoster Press/ Baker Book House, 1992, s. 267- 268. – PAUL HELM je britský reformovaný teolog, profesor filozofie a teologie na Regent College v kanadském Vancouveru. – NIGEL M. DE S. CAMERON, původem Brit, působící jako profesor teologie a kultury na Trinity Evangelical Divinity School (Deerfield, Illinois).

vidět naději na spásu nekřesťanů v širších horizontech. Duch přece „vane, kam chce“ a zároveň je Duchem Kristovým.⁴⁸⁹

Lze rovněž vytknout, že učení o Ježíšově exkluzivitě a jeho nadřazenosti vůči ostatním náboženstvím nezapadá do kontextu myšlení dnešní doby, která neuznává jen jednu cestu jako absolutní. Důležitá je naopak pluralita a otevřenost pro všechny cesty. I na pravdu a logické dokazování se hledí a má hledět jinak – již ne podle principu sporu. Přijímá se logika inklusivní, která zachovává vedle sebe platnost vícera alternativ a nefunguje eliminačně.⁴⁹⁰

Na adresu těch, kdo věří, že ke spáse je potřebné členství v církvi, je možno namítnout, že Ježíš nehlásal církev – nějakou výlučnou skupinu – nýbrž království Boží čili přemožení veškerého zla, hříchu, bolesti i smrti. Bůh bude kralovat a jeho záměrem nebude někoho eliminovat či oddělovat, ale spíš zahrnout všechny a přinést naplnění do jejich životů.

Velkým problémem, který s sebou exkluzivismus přináší, je teodicea: Jak může milující Bůh, který chce, aby všichni došli spásy, dopustit věčnou smrt většiny lidstva jen proto, že neměla možnost setkání se zvěstí evangelia? Je to ze strany Boha spravedlivé?⁴⁹¹ Není to v případě těchto lidí nespravedlivé i tehdy, když vezmeme v potaz, že jsou hříšní z hlediska svého jednání i z hlediska dědičného hříchu? Jaký je to Bůh, jenž dá člověku dostatek poznání na to, aby propadl záhubě, ale ne dost na to, aby jej spasil?

W.L. Craig si je vědom napětí mezi Boží láskou, díky níž by nemusel být nikdo zatracen, a předpokladem, že někteří přece spaseni nebudou. Přenáší problém na širší rovinu – v podstatě na to, zda Bohu důvěřujeme a tak připouštíme, že svět, v němž žijeme, je optimální co do maximalizace počtu zachráněných a minimalizace počtu zatracených. Craig věří, že Bůh ví o všech, kteří by uvěřili v Krista, kdyby měli příležitost setkat se zvěstí evangelia, a věří, že Bůh všem těmto lidem tuto možnost rovněž poskytne. Craig vychází z otázky, zda Bůh mohl stvořit takový svět, v němž by nebylo nikoho, kdo by propadl peklu. Tento problém souvisí s Boží vševědčností. Klíčem k možnému řešení otázky existence nespasených lidí je teorie o *scientia media* (středním vědění), s níž přišel Luis Molina (1535-1600). Jde o to, že Bůh ví, co by nastalo a jak by lidé jednali, kdyby stvořil určitou soustavu podmínek a okolností. (Také ví, jak by daný člověk *mohl* jednat za jakýchkoliv okolností a jak by *jednal* za jakýchkoliv okolno-

⁴⁸⁹ *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, s. 206.

⁴⁹⁰ KNITTER, P. *No Other Name?*, s. 217-223; k tomu více v kapitole o pluralismu.

⁴⁹¹ Corduan doporučuje slíbit odpověď, až když tazatel zodpoví, na jakém základě můžeme dospět k přijatelné odpovědi. Corduanovi jde o to, abychom nevycházeli z libovolných úvah o Bohu, jeho lásce a spravedlnosti, ale z toho, co o něm učí Bible. Srov. CORDUAN, W. *A Tapestry of Faiths*, s. 149-150.

stí.) Bůh tedy ví, kdo by přijal evangelium a za jakých okolností. Craig⁴⁹² dokazuje, že není nutné připouštět, že by Bůh mohl stvořit svět tak, že by v něm byli spaseni úplně všichni. Nelze totiž vyloučit, že by aspoň jeden člověk mohl spásu odmítnout, ať už by mu Bůh k ní jakkoliv pomáhal, tedy za podmínky respektování svobody oné zatvrzelé osoby. Craigovi jde v celé argumentaci o zachování lidské svobody a zároveň o zachování faktu predestinace. Proto tvrdí, že Bůh je schopen zařídit vše tak, že budou spaseni jen ti, o kterých ví, že na evangelium zareagují kladně. Později Craig přemítá, že kdyby měl existovat takový svět, v němž by nepřišel o spásu nikdo, možná by v něm musela žít jen hrstka lidí, například čtyři, kteří by přijali evangelium. Je totiž možné, že Bůh dává přednost světu, kde je spaseno obrovské množství lidí – ačkoliv to obnáší stvoření a existenci lidí, kteří na spásu nebudou mít podíl. Podle Craiga jde Bohu více o velkou cifru zachráněných, než o svět s nulovou bilancí „zavržených“. Možná, že Bůh stvořil tento svět tak, že ti, kdo v něm přijdou do věčné záhuby, by nebyli spaseni v žádném Bohem realizovatelném světě. Na konci své analýzy podává Craig odpovědi na tři otázky: 1) Proč Bůh nestvořil svět, v němž by každý přijal Krista na základě svobodného rozhodnutí? 2) Proč Bůh stvořil tento svět, v němž mnozí lidé Krista nepřijmou a budou zatraceni? 3) Proč Bůh nedal světlo zvláštního zjevení lidem, kteří odmítli zjevení všeobecné, a kteří by na zvláštní zjevení odpověděli kladně, kdyby se jim ho dostalo v dostatečné míře?

Je otázkou, do jaké míry jsou takovéto spekulativní argumenty pro ospravedlnění exklusivismu vystačující a uspokojivé. Je jistě možné, že Bůh může dopustit zatracení pouze těch, kdo by nabídku spásy skrze evangelium stejně odmítli. Ale, kdo může kontrolovat rozhodnutí Boží svrchovanosti? *Scientia media* je patrně tou nejzazší obranou exklusivismu, hájící status quo, je obranou, která, svým způsobem, pasivně přijímá osud lidí neznalých evangelia. *Scientia media* je možnou formou ospravedlnění exklusivismu, ale formou hodně teoretickou – „možný“ ještě neznamená „pádny“. Navíc touto cestou lze zdůvodnit také inklusivismus. Tento směr rovněž přiznává, že mnozí lidé, kteří budou mít možnost se s evangeliem obeznámit, je nepřijmou, a že mnozí pohané, kteří se s evangeliem nesetkají, nežijí podle kritérií, na základě nichž by mohli být spaseni (důvěra v Boha, víra v Mesiáše, lítost nad svými hříchy, touha po Božím milostivém odpuštění). Také inklusivisté v souladu se svým učením mohou říci: Bůh stvořil takový svět, do něž jsou zahrnuti i ti, kdo nebudou spaseni. Vše záleží na tom, zda přijmeme doplňující tezi, že spaseni budou pouze ti, kdo se setkají s evangeliem. Jaký je rozdíl, použijeme-li střední vědění k odůvodnění exklusivismu nebo inklusivismu? Co by nám bránilo použít střední vědění k ospravedlnění pluralismu či inklusivismu? Záleželo by jen na přijetí příslušné doplňující teze. Je-li *scientia media* „kompatibilní“ ke každé ze zmíněných alternativ, oč bude

⁴⁹² CRAIG, W.L. „No Other Name“: A Middle Knowledge Perspective on the Exclusivity of Salvation Through Christ. *Faith and Philosophy*. 1989. Vol. 6, No. 2, s. 181-182.

argumentační zdůvodnění exklusivismu vedené touto cestou přesvědčivější než zdůvodnění zbývajících možností řešení problému spásy nekřesťanů?

Klasická výhrada zní: Jak může člověk vědět, zda druhá osoba má víru, kterou Bůh akceptuje? Exkluvisté posuzují to, co přísluší soudit Bohu.

Kritika z perspektivy relevantnosti praxe nad učením

Důležitý je rovněž argument: Hlavní je praxe, nikoliv teorie, hlavní jsou činy, nikoliv učení. Doktríny a debaty o doktrínách nikomu nepomohou a v minulosti tvořily podhoubí mnoha křivd. Svět se stále zmítá v problémech a nejednotě, a proto zásadním úkolem je vyřešit problém chudoby, válek či následků přírodních katastrof.⁴⁹³ Přítomnost Boha v daném náboženství se pozná podle ovoce víry jeho stoupců, ne nutně podle jeho učení. Tento argument je také popřením normativního významu Ježíšova díla.

5.1.6 Posouzení exklusivismu

Jedním z kladů exklusivismu je jeho zřejmé biblické zakotvení. Nechává vyznít ústřední témata biblické teologie: význam Kristova díla spásy⁴⁹⁴, závažnost hříchu, potřebu obrácení a misijního působení. V tomto smyslu prezentuje stěžejní prvky ortodoxního křesťanství. Neuchyluje se k jejich zkreslování a podceňování.

Exklusivismus je rovněž stanoviskem zřetelně vyhraněným. Je možno se k němu také jasně vyjádřit, ať už kladně či záporně.

Nicméně exklusivistická exegetická argumentace není nenapadnutelná. Do interpretace jistých radikálně formulovaných biblických pasáží se exkluvisté snaží více méně vkládat svou odpověď na otázku, co bude s lidmi, kteří neznají evangelium. Tyto

⁴⁹³ Důraz na praxi před teorií nepředstavuje jen intelektuálně nenáročnou taktiku, jak se vyhnout sporům a teologickým konfrontacím ostatních náboženství křesťanstvím a jeho učením. Ona praxe je komplexní záležitostí a začíná již dialogem. Jeho koncepci důkladně promýšlí P. Knitter; srov. KNITTER, P. *No Other Name?*, 205-213; Knitter si je velmi jasně vědom mnoha sociálně-politických problémů, které mají často globální rozměr, a proto naléhá, aby představitelé jednotlivých náboženství usilovně hledali cestu k jejich řešení; srov. KNITTER, P. *No Other Name?*, 205-213, s. 193-197. Vytváří rovněž pojetí teologie náboženství, které se vyznačuje globální otevřeností a odpovědností v přístupu ke zmíněným problémům. O tom pojednává větší část jeho knihy *Jesus and Other Names*. Maryknoll : Orbis Books, (1996) 2001, např. s. 23-124. Jestliže se tedy teologové náboženství dávají věst sociálně-politickým zájmem, odrazí se tato akcentace praxe i na nauce daného náboženství.

⁴⁹⁴ „Pro luterány Kristus není pouze vyjádřením božského spasení, které je stejnou měrou přítomno v mnoha náboženstvích; spasení je založeno v příchodu Boha v konkrétním dějinném příběhu Ježíše Krista.“ (Srov. BRAATEN, C. *No Other Gospel!*, s. 74) „Exklusivní nárok není dodatkem k evangeliu; je samotným evangeliem.“: BRAATEN, C.; JENSON, R. *Christian Dogmatics*. Vol. I. Philadelphia : Fortress Press, 1984, s. 561.

texty se však otázky spásy nekřesťanů (přímo) nedotýkají a/nebo nezacházejí až ke tvrzení či náznaku tvrzení, že ti, kdo neměli možnost slyšet dobrou zprávu, stojí automaticky mimo okruh vyvolených. Rovněž se domnívám, že exklusivisté nezohledňují v dostatečné míře biblické pasáže ukazující jiným než „exklusivistickým“ směrem. Bible mnohokrát zdůrazňuje princip výlučnosti. Je ovšem otázkou, zda a do jaké míry je možno aplikovat tento princip i na spásu nekřesťanů neznajících evangelium.

Pokud jde o imperialisticko-kolonialistický cejch, ten na exklusivismu svým způsobem zůstává – i jako možné a potřebné varování do budoucna. Exklusivisté se však dnes distancují ode všech forem pohrdání národy, které neznají evangelium a jejichž vlastní kulturou není kultura euroamerického Západu.

Nelze říci, že by byl exklusivismus perspektivou již překonanou. Nicméně vzhledem ke své vyhraněnosti se exklusivisté nezbaví ostré kritiky přicházející z různých stran. Nepostačí, aby v odpovědi na ni jen opakovali zažitě formulace. Aby exklusivismus obstál, jeho stoupenci budou muset podat hlubší a svěží zdůvodnění svého postoje.

5.2 INKLUSIVISMUS

Inklusivismus tvoří přechod mezi *pluralismem* a *exklusivismem*. Jedním z podnětů vedoucích k inklusivismu je znepokojující představa o záhubě všech, kdo se (bez vlastního zavinění) nedověděli o evangeliu. Inklusivisté chtějí vzít vážně myšlenku Boží všeobecné spásné vůle a Boží dobroty, která nechce nechat nikoho věčně zahynout. Doceňují rovněž mimokřesťanská náboženství. Nepovažují je za pouhou snůšku falešných učení a mylné praxe, uznávají, že je v nich přítomno Boží zjevení, ba i prvky spásy. Inklusivistům jde o to vymanit se z přílišné jednostrannosti dané exklusivismem. Ve jménu zdůrazňování ústředního principu křesťanství – nezbytnosti Ježíše Krista ke spáse – není třeba zacházet tak daleko, že bychom paušálně odsoudili všechny, kdo se o evangeliu nemohou doslechnout. Inklusivismus se snaží dokázat, že biblický náhled na spásu nekřesťanů umožňuje širší a milosrdnější interpretaci.

Inklusivismus existoval vždy po boku exklusivismu, který se na dlouhou dobu etabloval až s příchodem Augustina. Ve druhé polovině dvacátého století dochází k „výměně stráží“, inklusivismus nabývá vrchu, získává status standardního řešení otázky spásy nekřesťanů řešení, čehož nejzárnějším příkladem je teologie Druhého vatikánské-

ho koncilu.⁴⁹⁵ Za inklusivisty lze považovat např. Justina Martyra, U. Zwingliho, J. Wesleye, C.S. Lewise, P. Tillicha, K. Rahnera, Y. Congara, ze současných teologů uvedme H. Künga, W. Pannenberg, C. Pinnocka.

5.2.1 Definice inkusivismu

Inklusivismus uznává možnost spásy nekřesťanů, kteří neměli příležitost slyšet a přijmout evangelium, jelikož ve struktuře mimokřesťanských náboženství předpokládá přítomnost prvků spásy.

5.2.2 Krátce k typům inkusivismu

Je na místě zmínit se o typech inkusivismu, jak je formulují někteří teologové. Už jsme zmínili problém přílišné jednoduchosti a hrubozrnnosti spjaté s trojím tříděním řešení spásy nekřesťanů. V rámci každého ze tří základních typů existuje vícero poddruhů těchto řešení. Můžeme je dělit podle jejich hlavního důrazu.⁴⁹⁶

Rahnerův inkusivismus stojí na antropologii pojímané jako zaměřenost k milosti. Küng vnímá nekřesťanská náboženství z perspektivy Božích plánů jako „řád- né“ cesty ke spáse, přičemž křesťanství je cestou „mimořádnou“. J. Dupuis a G. D'Costa budují svou teologii trojičně s tím, že pro J. Dupuise je stěžejním princip krá- lovství Božího. Tillich není představitelem pravověrného či klasického křesťanství, christologie je u něj funkcí soteriologie. Podle něj Duch svým působením prostupuje všechny struktury, náboženské i sekulární. Za pozornost stojí mj. Tillichovo jeho ne- dogmatické existenciální pojetí víry. Pannenberg je blíže církevnímu učení, vychází také ze všeobecného zjevení a přítomnosti Ducha přesahující (viditelné) hranice církve. Důležitým je pro něj koncept náboženské pravdy, která se nachází v srdci všech nábo- ženství a jako projev Božího působení je patrná v jejich historické perspektivě.

L. Newbigin považuje exkluzivistické zúžení spásy (na jednotlivce) za nebiblic- ké. Boží eschatologická vize je velkolepá a inkusivní. M.M. Thomas staví na konceptu kosmického Krista a jeho významu pro celé dějiny. Takto pojatý Kristus je v náboženstvích přítomen v zápasech o sociální spravedlnost. Svou teorii Thomas ozna- čuje jako christocentrický synkretismus.

⁴⁹⁵ O vývoji inkusivismu – i v římsko-katolické církvi – srov. SCHMIDT-LEUKEL, P. *Gott ohne Gren- zen*. Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus, 2005, s. 129-151.

⁴⁹⁶ Vodítkem nám je výčet podávaný V.M. Kärkkäinenem, který řadí pod hlavičku toho, co lze souhrnně nazvat inkusivismem, jedenáct teologů. Autor dává jejich stanoviskům zastřešující označení „christocen- trismus“. Viz KÄRKKÄINEN, V.M. *An Introduction to the Theology of Religions*, s. 190-281.

U N. Andersona je důležitý motiv milosti, kdy Bůh působí v srdci člověka, který se k němu vztahuje. Evangelikál C. Pinnock hledá co možná nejširší biblické základy pro zdůvodnění svého inkusivismu. Typickými momenty v jeho teologii jsou „princip víry“ ve smyslu důvěry v Boha, bez bližšího ortodoxního vymezení, a „soteriologický optimismus“.

Na závěr tohoto krátkého představení podotkneme, že ne všichni teologové považovali problém spásy nekřesťanů za prioritní téma své práce, někteří se k ní vyjadřovali spíše okrajově (např. L. Newbigin). Dále nelze říci, že zmínění teologové zastávají „čistý“ inkusivismus. J. Dupuis a H. Küng vykazují pluralistické „výkyvy“, jiní se zřetelně vymezují vůči jeho nedostatkům (G. D'Costa).

5.2.3 Teze inkusivismu

Základní teze inkusivismu

1. Spása přichází jedině od Ježíše Krista.
2. Spaseni mohou být i ti, kdo se o evangelium nemají možnost dovědět, např. příslušníci mimokřesťanských náboženství.
3. Ústřední myšlenkou a hermeneutickým klíčem Bible je soteriologický optimismus, nikoliv soteriologický pesimismus.

Doplňující teze

4. Bůh používá ke spásě nekřesťanů jejich vlastní náboženství. Používá zvláště takových prvků, které se nacházejí v křesťanství i v jiných náboženstvích, např. oběť, víra v Boha (ve vyšší Moc), pokání, povinnost vést mravný život, víra ve věčnost a spravedlivou odplatu po smrti atd. Bůh užívá těchto společných prvků proto, že patří k jeho všeobecnému zjevení. Podle některých inkusivistů náboženství obsahují nadpřirozené prvky milosti, a sice z toho důvodu, že Kristus se svou inkarnací ztotožnil s dějinnou existencí člověka. Přítomnost nadpřirozené milosti je možno také zdůvodnit poukazem na působení univerzální spásné Boží vůle.
5. Všeobecné zjevení má soteriologickou platnost, jelikož ke skutkům Boha, o němž někteří nekřesťané vědí jen ze všeobecného zjevení, patří i dílo spásy.

6. Jedním ze způsobů umožňujících spásu lidí evangelia neznalých je tzv. „princip víry“ (faith principle). Ačkoliv nekřesťané nedisponují znalostí ortodoxního křesťanského učení, v jejich víře mohou být přítomny správné postoje vůči Bohu: bázeň vůči majestátnosti a svatosti nejvyššího Boha, vědomí vlastní nedostatečnosti a neschopnosti dostát morálním zásadám, jejichž plnění Bůh žádá, lítost nad vlastními vinami, touha po Božím milostivém odpuštění, očekávání Prostředníka či Božího posla nebo upřesňující zvěsti o Božím spásném konání skrze Prostředníka. Bůh tuto víru přijímá. Biblické zdůvodnění nacházíme např. v Žd 11,6: „Bez víry však není možné zalíbit se Bohu. Kdo k němu přistupuje, musí věřit, že Bůh jest a že se odměňuje těm, kdo ho hledají.“ Neznamená to však, že takovíto věřící jsou spaseni na základě („kvality“) svých náboženských úkonů.

5.2.4 Zdůvodnění inkusivismu na základě Písma

Boží univerzální spasitelná vůle

Inklusivisté často začínají svou argumentaci zdůrazněním Boží všeobecné spasitelné vůle (1Tm 4,10), která představuje výchozí postoj Boha ke všem hříšníkům. Už zde nacházíme základní zdroj naděje na spásu pohanů.

Boží spasitelná vůle vyniká i tehdy, pohlédneme-li na ni z odvrácené strany: Bůh si nepřeje smrt hříšníka, Bůh jej nechce odsoudit, byť si to zaslouží, ale chce ho obdařit svou spásou.

S ohledem na tuto spasitelnou vůli je pak na místě uvést základní důkaz, který Bůh lidem o svém spásném záměru poskytuje. Tím je dar a výkupné dílo Ježíše Krista (J 3,16-17). Bůh tedy nezůstává jen při konstatování svého zájmu na spásu světa, ale konkrétním způsobem jej realizuje.

Bůh svou spasitelnou vůli realizuje nejen skrze darování svého Syna jako Doko-navatele spásy celého světa, ale skrze trpělivé hledání konkrétního zbloudilého hříšníka. I kdyby v daném společenství byl jen jeden zbloudilý, Bůh se nespokojí s tím, že naprostá většina se Boha drží, ale obětuje mnoho, aby ztraceného našel a přivedl zpět. Boží spasitelná vůle vyniká ještě víc, připomeneme-li, že hledání ztraceného se vyznačuje maximální důsledností: Bůh nepřestává hledat, dokud jej nenajde. Z toho bychom

mohli nakonec uzavřít, že jiná možnost ani není: že Bůh posléze najde každého zbloudilého. Tyto úvahy lze vyvodit z podobenství o ztracených věcech (Lk 15).

Boží spasitelná vůle je základem a důvodem hermeneutiky naděje, pomocí níž je třeba interpretovat celou Bibli, tedy i místa o odsouzení a malém počtu spasených (Mt 7,13-14). V tomto duchu Sanders poutavě rozebírá podobenství o hostině (Mt 22, 1-10; Lk 14, 15-24).⁴⁹⁷ Na konci svého výkladu konstatuje: „Bůh přijal všechny dříve, než jsme mu dali svou odpověď, kladnou či zápornou, avšak ne všichni přijímají jeho přijetí... Kvůli Kristově dílu Bůh přijímá všechny. Pouze ti, kdo Boží milost odmítnou, jsou zavrženi.“⁴⁹⁸

Boží vstřícnost vůči pohanům

V tomto bodě nejde jen o Boží spásné jednání, ale o jeho zacílení na specifickou skupinu, a tou jsou pohané. Dalším stavebním kamenem inkusivismu je poukaz na Boží vstřícnost vůči lidem nezahrnutým do Hospodinovy smlouvy s Izraelem. Širokoplošným příkladem této vstřícnosti jsou tzv. Boží smlouvy: s celým stvořením prostřednictvím Adama a Evy, noemovská smlouva „s veškerým živým tvorstvem“ (Gn 9,15-16), nebo abrahamovská smlouva, která se týká celého lidstva (Gn 12,3).

Postavy neizraelských světců

Pro inkusivisty jsou důležitým trumfem příklady neizraelských světců, jako byli Malkisedek, Enoch, Noé, Jób, Jetro, Námán Syrský, i Kornélius. V jejich případě nejde o teologickou argumentaci týkající se pohanů jako skupiny, ale o takové vykreslení jejich vlastností a/nebo událostí z jejich života, které nás nenechává na pochybách, že našli u Hospodina zalíbení. Tato skutečnost vyvrací exklusivistické přesvědčení, že spasen může být *jen* ten, kdo přijme zvěst evangelia.

Jako příklad uveďme Kornélia, který nebyl křesťanem, ale jeho zbožnosti, víře a rodinnému i občanskému životu je těžko co vytknout. Kornélius byl věřícím před svým obrácením.⁴⁹⁹ Jeho předkřesťanské stádium se nevyznačuje blouděním a zmítáním se v tenatech démonických nauk a nemorálních či obskurních obyčejů. Autor Skutků apoštolských vkládá do úst apoštola Petra tato slova: „Nyní skutečně vidím, že Bůh nikomu

⁴⁹⁷ SANDERS, J. (ed.). *What About Those Who Have Never Heard?*, s. 30-33.

⁴⁹⁸ *Tamtéž*, s. 33.

⁴⁹⁹ Kane podotýká, že text vypovídá spíše o obrácení Petra než Kornélia. Srov. KANE, J. H. *Understanding Christian Missions*, s. 136.

nestraní, ale v každém národě je mu milý ten, kdo v něho věří a činí, co je spravedlivé.“ (Sk 10, 34) Důvod, proč Bůh zrežíroval setkání Kornélia s Petrem, je ten, že bylo (technicky) možné, aby se Kornélius dověděl o novém zjevení Boha, kterého uctíval – nikoliv proto, že by bez výslovného obeznámení s evangeliem nebyl spasen a tak se stále nacházel ve stavu zatracení.

Hlas svědomí jako vodítko mravů a víry

Od příběhů se opět přesouváme k argumentaci Písmem tam, kde hovoří o pohanech, kteří neznají Hospodinovo zjevení Izraeli, a kde zároveň osvětluje, jak a podle čeho budou Bohem posuzováni. V Listě Římanům Ř 2,14-15, se o nich praví, že ač neznajíce Zákon daný Izraeli, mají jej vepsán do svého svědomí a nebudou posuzováni podle znalosti (psaného) Zákona, ale podle jeho naplňování. Pavel zároveň připouští, že se tímto Z/zákonem mohou řídit a skutečně se jím řídí. Nepředpokládá se apriorní odsouzení těch, co Z/zákon neznají již z důvodu jejich ignorance. Znalost zjevení skrze posvátné spisy dané Izraeli není absolutní a jedinou podmínkou spásy. Inkusivisté pak tuto skutečnost analogicky vztahují na neznalost evangelia u pohanů: ani v tomto případě nebudou posuzováni podle toho, zda vědí o Kristu či nikoliv, zda byli pokřtěni a patří do křesťanské církve či nikoliv, ale zda se řídí hlasem svého svědomí.

Absence nevyhnutnosti náboženského pravověrného poznání jako kritéria spásy

Eschatologická podobnost (Mt 25, 31-45; 7, 21-23) poodhalují roušku tajemství Božího soudu a *konečné* odpovědi na otázku, kdo bude spasen. V žádném z nich není ozřejmeno, že kritériem spásy je znalost náboženských pravd a účast na náboženských úkonech (Mt 7, 21-23). Oním měřítkem je životní praxe: pomoc bezmocným a plnění Boží vůle. Z hlediska tématu spásy nekřesťanů, u něhož by se na první pohled zdálo, že pohané spaseni nebudou, stojí za pozornost, že v obraze a poučení o posledním soudu narážíme na *moment překvapení*, kdo bude přijat do věčné slávy a kdo ne. Se zřetelem k Mt 7, 21-23 jde toto překvapení proti směru běžných představ, které za kritérium spásy považují účast na náboženských aktivitách a znalost ortodoxního náboženského učení.

Neomezené Kristovo působení

Jednou z možností, jak toto působení teologicky zdůvodnit, je učení o univerzálním působení Logu (Iz 55, 11; J 1,1-3.9). Ježíš Kristus je inkarnací věčného Slova, a proto můžeme tvrdit, že věčné Slovo spasitelně působí mimo období Kristova pozemského života, a také tam, kde zvěst o něm není nebo nebyla známa.

Kristovo univerzální působení i mimo období jeho pozemského života bývá rovněž vysvětlováno univerzálním vlivem Moudrosti (Př 8; Sír 24; Mdr 6-13), která je ztožňována nebo dávana do souvislosti s (preinkarnačním) Kristem.

Také bychom mohli zmínit univerzální působení Ducha svatého (Gn 1,2; Ž 104,30; Jo 2,28; Mdr 1,7), který je Duchem Ježíše Krista. Dupuis řadí konfiguraci Slovo-Moudrost-Duch pod univerzální ekonomii spásy.⁵⁰⁰

Univerzální dosah Kristova díla vykoupení

Argumentace v tomto případě zní následovně: Přijal-li Ježíš naše lidství, přemohl-li hřích celého světa a vstal-li z mrtvých, odrazí se tato skutečnost i mimo církev – jako možnost spásy pro nekřesťany.⁵⁰¹ Kristus vykonal dílo spásy jako člověk, tím se určitým způsobem, řekněme ontologicky, spojil s celým lidstvem, vykonal je pro všechny lidi (Ř 5,18; 2K 5,15; 1J 2,2), a proto se jeho dílo musí vztahovat na celé lidstvo, na každého člověka.⁵⁰²

5.2.5 Kritika inkusivismu

Kritika inkusivismu přichází jak z tábora eksklusivistického, tak pluralistického. Zde můžeme zmínit jednu ze základních otázek, která v celé diskusi o spáse nekřesťanů a také nyní při vyhodnocování inkusivistické argumentace vstupuje do hry: Je Bible soteriologicky optimistická či pesimistická? Této široké otázce se nyní nemůžeme věnovat. Ale eksklusivisté, inkusivisté i pluralisté vnímají Bibli ze svého pohledu a podle toho interpretují její zaměření z hlediska spásy nekřesťanů, pesimisticky nebo optimis-

⁵⁰⁰ *Toward a Christian Understanding of Religious Pluralism*, s. 41-45.

⁵⁰¹ Souvisí to s počáteční tezí o absolutní spásonosné jedinečnosti Ježíše Krista. Sanders výstižně probírá různé aspekty Kristova poslání, jeho smrti, zmrtvýchvstání a dává je do souvislosti s Boží univerzální spásnou vůlí. Srov. SANDERS, J. (ed.). *What About Those Who Have Never Heard?*, s. 23-25.

⁵⁰² MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE. *Křesťanství a ostatní náboženství*, s. 31-32, 35, 41.

ticky. Každá skupina má jiné východisko a to se projevuje na selekci a hermeneutice odpovídajících biblických pasáží, jakož i na rozdílném exegetickém přístupu k nim.⁵⁰³

Zastavme se nyní u exklusivistické kritiky, o které lze říci, že má více exegetický charakter, než polemika pluralistická.⁵⁰⁴

Exklusivistická kritika inkusivismu

Oddíl z listu Římanům 2,14-16⁵⁰⁵, podle exklusivistů, neříká nic o možnosti spásy pohanů. Pouze informuje o funkci svědomí u pohanů a oznamuje, že všichni budou souzeni. A jestliže nemůžeme u pohanů neznalých evangelia počítat s vírou v Kristovu milost – pouze s jistou mravností a citlivostí k hlasu svědomí – neprosazují tím inkusivisté spásu ze skutků, byť se proti tomuto podezření ohrazují? Z širšího kontextu (Ř 1-3) vysvítá: všichni propadli hříchu, pohané i Židé, a proto jsou hodni Božího hněvu a odsouzení. Boží vstřícnost vůči pohanům neznamena automatický dar spásy. Projevuje se prostřednictvím pozemského požehnání a ochrany ve světě deformovaném a poznamenaném hříchem. Ovšem tato Boží dobrotivost, tato všeobecná milost ještě není milostí spásy. Stejně tak všeobecné zjevení ještě není zjevením spásy.

Sporný je také „princip víry“, který pro inkusivismus představuje jeden ze stěžejních argumentů. Jde v něm přece o faktor *recepte* spásy. Nepotřebuje víra také kognitivní náplň? Stačí jen „nějak všeobecně a upřímně věřit“ v Boha a jeho smilování? Víru v Krista nelze oddělit od poznání Krista. Dokážeme se my, kteří jsme stále obklopeni křesťanstvím, vžít do situace a uvažování lidí, kteří o evangeliu nic nevědí? Jak mlhavé, nespojité a pověrami kontaminované musejí být jejich představy o Bohu, ba i ty které by se snad mohly blížit křesťanskému pojetí Boha! A to ještě nehovoříme o Kristu, o Mesiáši. Jak mohou předjímat jeho přítomnost? Není „princip víry“ pouze teoretický konstrukt inkusivistů, který v praxi vůbec nemusí fungovat? Je na místě aplikovat výrok z Listu Židům 11,6 („Bez víry však není možné zalíbit se Bohu. Kdo k němu přistupuje, musí věřit, že Bůh jest a že se odměňuje těm, kdo ho hledají.“) na lidi, kteří

⁵⁰³ R. Richard věnoval celou svou knihu *The Population of Heaven* exklusivistické exegetické kritice inkusivistických argumentů.

⁵⁰⁴ Například eksklusivista Nash kritizuje Sandersovu interpretaci Božího jednání s faraónem, podle níž bylo cílem Hospodinových trestů a výzev vést faraóna k víře a ke spáse; srov. NASH, R. Response to Sanders In SANDERS, J. (ed.). *What About Those Who Have Never Heard?*, s. 63-64.

⁵⁰⁵ „Jestliže národy, které nemají zákon, samy od sebe činí to, co zákon žádá, pak jsou samy sobě zákonem, i když zákon nemají. Tím ukazují, že to, co zákon požaduje, mají napsáno ve svém srdci, jak dosvědčuje jejich svědomí, poněvadž jejich myšlenky je jednou obviňují, jednou hájí. Nastane den, kdy Bůh skrze Ježíše Krista bude soudit podle mého evangelia, co je v lidech skryto.“

nevědí o Kristu ani o zjevení Staré smlouvy? Je na místě jej aplikovat v současné diskusi o pohanech a možnosti jejich spásy?⁵⁰⁶

Inklusivismu bývá také vytýkáno, že přes všechna ujištění o aktuálnosti misijního působení ve jménu potřeby poznání plnosti zjevené pravdy vede svým učením k oslabení vědomí nutnosti misijního zaměření církve.

Inklusivisté musejí čelit výtce exklusivistů: mohou-li být pohané spaseni bez známosti evangelia, je zbytečné k nim vysílat misionáře; tím dochází k zanedbávání misijního příkazu Kristova a ke zpochybnění jednoho z pilířů identity křesťanské církve. Inklusivisté naopak zdůrazňují, že misijní zvěstování je potřebné, aby se lidé neznalí evangelia dověděli plně o cestě spásy a mohli být utvrzeni o Božím spásném konání a nabídce spásy, která se jich týkala již před příchodem evangelia.

Možnost spásy nekřesťanů však lze chápat i takto: Kristův příkaz k misii je jasný, církev má zvěstovat evangelium po celém světě; ale ani lidé, k nimž evangelium neproniklo, nejsou kvůli své neznalosti předem ztraceni. I oni mají naději na spásu. Bůh k nim přichází jinou cestou než cestou zvěstování evangelia. Perspektivu spásy pro nekřesťany navzdory tomu, že o Kristu nevědí, lze chápat jako alternativní projev Boží dobrotivosti, přičemž tou standardní cestou ke spásě je přijetí zvěsti evangelia skrze zvěstování církve. Existence oněch dvou alternativ je znakem velikosti a odhodlanosti Boží lásky k hříšníkům, která není omezena lidskými technickými možnostmi.

G. Fackre vidí rozpor mezi objektivní a subjektivní soteriologií. Na jedné straně je prezentován Kristus jako jediný a absolutní Spasitel, na druhé straně se uznává, že jednotlivci (ke kterým se evangelium nedostalo) mohou být spaseni bez poznání Krista.⁵⁰⁷

R. Nash upřesňuje, že inkusivisté zaměňují tvrzení, že Bůh chce, aby byl každý spasen za tezi, že Bůh dává každému možnost přijmout jeho milost.⁵⁰⁸ Druhé tvrzení ovšem nutně nevyplývá z prvního.

Inklusivismus podceňuje lidský hřích – na nekřesťany nahlíží příliš optimisticky. Nebere dost vážně deformovanost veškeré lidské náboženskosti – na rozdíl od reformačního myšlení. Hřích odděluje lidi od Boha velmi radikálně, není jen morálním selháním, nýbrž způsobuje porušenost lidské přirozenosti.

⁵⁰⁶ Exklusivistická kritika „principu víry“ viz NASH, R. *Is Jesus the Only Savior?*, s. 113-115, 123-126.

⁵⁰⁷ FACKRE, G. Response to Sanders In SANDERS, J. (ed.). *What About Those Who Have Never Heard*, s. 58. – GABRIEL FACKRE je profesorem Andover Newton Theological School v Newton Centre v Massachusetts (USA) a duchovním United Church of Christ.

⁵⁰⁸ NASH, R. *Is Jesus The Only Savior?*, s. 105.

Z pluralistického tábora zaznívá jasný hlas proti tezi o normativitě Krista.⁵⁰⁹ Univerzální platnost Kristova díla není totéž co platnost definitivní a normativní. Skutečnost, že křesťané uctívají Krista jako „svého“ Spasitele, neznamena, že je jediným Spasitelem. Musí křesťané trvat na absolutním postavení Ježíše Krista? Je to opravdu základním znakem křesťanství? V mezináboženském dialogu bude mít uplatňování tohoto prvku inhibiční efekt.

Inklusivismu se rovněž vytýká, že relativizuje identitu jednotlivých náboženství, jestliže je pojímá jako nástroje působení křesťanského Boha k uskutečňování jeho spásných záměrů a jejich stoupence jako „anonymní křesťany“. Inklusivismus se tak jeví jako subtilnější forma křesťanského imperialismu a residuum kolonialismu. Ani křesťanům by se nezamlouvalo, kdyby je buddhisté nazývali „anonymními buddhisty“, kteří nevědí, že jejich náboženství je jen jednou ze skrytých forem jiného, nadřazeného náboženství. A dále, jak může inklusivismus tvrdící, že nekřesťané mohou být spaseni v rámci svého náboženství, přehlížet ony propastné rozdíly pojetí spásy v rámci jednotlivých náboženství?

5.2.6 Shrnutí

Inklusivismus může být zajímavý jak z hlediska nevěřících, tak křesťanů. Nevěřící nejsou vyloučeni z dosahu spásy, což je známkou otevřenosti inklusivismu vůči této skupině. Ani křesťansko-biblický aspekt nepřichází zkrátka, inklusivisté věnují promyšlení důsledků role a díla Ježíše Krista paradoxně více pozornosti než exklusivisté. Snaží se vidět Ježíšovo dílo neredukovaně, v celé šíři. Inklusivismus tematizuje christologii nikoli epistemologicky, nýbrž ontologicky. Jeho christologie a soteriologie není chápána úzce – jen inkarnačně – ale v souzvuku s trinitární teologií a celou ekonomikou spásy.

Inklusivismus se seriózně staví k biblické skutečnosti, že „Bůh chce, aby všichni lidé spaseni byli“, že hledá člověka a vychází mu vstříc více, než by se mohlo zdát. Staví do popředí šíři Božího milosrdenství a Boží lásky, které záleží na spáse každého hříšníka. Navíc tento postoj snímá z křesťanů břímě nepokoje vyplývajícího u exklusivistů z vědomí, kolik lidí nebylo a nebude osloveno křesťanským zvěstováním.

Inklusivismus buduje na odlišných biblických důrazech než exklusivismus, buduje na důrazech, které exklusivismus „vynechává“ (např. univerzální dosah Kristova díla spásy, Boží univerzální spasitelná vůle atd.). Inklusivismus postihuje jiný výsek

⁵⁰⁹ KNITTER, P. *No Other Name?*, s. 142-143.

„skutečností“, kterou ke zkoumání problému spása nekřesťanů předkládá Písmo a křesťanská tradice.

Inklusivismus je pokusem o interpretaci náboženství v kategoriích jiného náboženství (nyní křesťanství). V této souvislosti jsme také zmínili, že inklusivismus je terčem kritiky proto, že redefinoje (a popírá) identitu jednotlivých náboženství. Je ovšem běžné, že si i jiná náboženství (nejen křesťanství) vytvářejí obraz o těch zbývajících a činí tak na základě svého vlastního učení a své vlastní terminologie. Ve svých interpretacích by však měla přihlížet k tomu, jak dané náboženství interpretuje sebe samo. Interpretace z pozice jiného náboženství (heterointerpretace) se nemusí krýt ve všech bodech s interpretací v kategoriích, které jsou pro dané náboženství typické (autointerpretace).⁵¹⁰

Mnozí křesťané shledávají inklusivismus jako přijatelnou a seriózní alternativu – nepříliš konzervativní – pokud by šlo o nutnost znát zvěst evangelia a být součástí (viditelné) církve – a nepříliš radikální, co se týče (pluralistického) předpokladu, že spasení mohou být stoupecni všech náboženství, neboť „ve všech náboženstvích jde o totéž“. Na druhé straně se však inklusivismus jeví neuspokojivý, jelikož zůstává „napůl cesty“ – z křesťanského „fundamentalismu“ v podstatě nic neslevil, ba je ještě záludnější, neboť se halí do hávu větší tolerance a velkorysosti vůči jiným náboženstvím, což je pouhá maska křesťanské nadřazenosti. Inklusivismus je slabší „odvar“ křesťanského exkluzivismu. V konečném důsledku záleží na teologickém profilu a preferencích těch, kdo se k inklusivismu vyjadřují. A záleží také na míře soteriologických nadějí a očekávání u jednotlivých zastánců inklusivismu, zda svým inklusivismem míní spíše jen možnost spásy nekřesťanů neznajících evangelium, anebo zda jejich inklusivismus je již optimismem co do množství těch, kteří budou či mohou být spaseni, ač o Ježíši Kristu nevědí.

5.3 PLURALISMUS

5.3.1 Pojem pluralismu

Jelikož jsme o pluralismu extenzivně pojednali v kapitole o J. Hickovi a zachytili základní rysy této perspektivy, pokusíme se, aby se nynější prezentace pluralismu

⁵¹⁰ SCHMIDT-LEUKEL, P. *Gott ohne Grenzen*, s. 152-153.

s kapitolou o J. Hickovi příliš nekryla a aby obsahovala i doplňující skutečnosti. Z toho důvodu se o Hickovi pouze zmíníme.

Pluralismus je třetí základní možností řešení otázky spásy nekřesťanů. Je to alternativa „nejmladší“, která se postupně prosazuje od sedmdesátých let minulého století.⁵¹¹ O to více se dnes těší všeobecné popularitě. Pluralismus, co se týče spásy nekřesťanů, vhodně zapadá do půdy dnešního postmodernismu charakteristického odmítáním jediné pravdy a akcentací četnosti pravd. Postmoderní paradigma předpokládá, že v náboženské oblasti neexistuje jen jediná, ale více pravých cest. Proto i spása přichází ze všech náboženství.

Stálo by za to připomenout, že kořenem pojmu „pluralismus“ je komparativ, „plus“. Pluralismus tak není jen indikativním konstatováním mnohosti, je spíše imperativem, který chce *zdůraznit*: existuje více možností. Pluralismus by bylo na místě překládat jako „vícerost“.⁵¹²

V dějinách církve nacházíme pluralismus například u kardinála Mikuláše Kusánského (1401?-1464) zastávajícího přesvědčení, že základem náboženství a jejich kultů je jedno náboženství vyznávané těmi, kdo se řídí principy Rozumu (Logu) a uctívají Boha; v nebi bude panovat symbióza všech náboženství. Deista Herbert z Cherbury (1582-1648) hledal prvky společné všem náboženstvím; připouštěl, že člověk může být spasen v rámci každého náboženství.⁵¹³ Obdobné názory, které dnes zahrnujeme pod hlavičku „pluralismu“, formulovali dále tito myslitelé: Michael Bodin (1530-1596), později G.E. Leasing, J.J. Rousseau, Voltaire nebo D. Diderot. Nezřídka tak reagovali na náboženské konflikty a války, a proto hlásali toleranci všech náboženství a vyzývali ke hledání prvků, které mají společné. K dnešním zastáncům pluralismu se řadí J. Hick, P. Knitter, R. Panikkar, S. Samartha, W. Ariarajah, P. Leukel-Schmidt. Určitým mezníkem a „manifestem“ pluralismu je sborník vydaný r. 1987 J. Hickem a P. Knitterem nazvaný *The Myth of Christian Uniqueness*.⁵¹⁴ Pluralismus chce být protipólem exklusivismu a napravit „nedůslednost“ inklusivismu, který rovněž, stejně jako exklusivis-

⁵¹¹ V roce 1973 se objevuje Hickovo dílo *God and the Universe of Faith*.

⁵¹² HANUS, L. *Princíp pluralizmu*. Bratislava : Lúč, 1997, s. 33. Autor mapuje ve své knize pluralismus jako takový, jako ideový koncept vyskytující se v rozličných formách (v teologii, politice), představuje jeho ideové podhoubí (osvěcenský racionalismus, liberalistický individualismus atd.) a vykresluje jeho dějinný vývoj vrcholící ve 2. polovině 20. století. Jeho perspektiva je mnohem širší než naše, ale není na škodu připomenout (dílo o tom), že pluralismus v teologii náboženství má svůj širší kontext. – LADISLAV HANUS (1907-1994) byl slovenský katolický teolog a filozof ovlivněný zejména J. Maritainem, po nástupu komunistů tvrdě perzekvován a dlouhá léta vězněn.

⁵¹³ O H. z Cherbury srov. NETLAND, H. *Encountering Religious Pluralism*, s. 98-100.

⁵¹⁴ Reakcí na něj je sborník hájící jedinečnost křesťanství: D’COSTA, G. *Christian Uniqueness Reconsidered. Toward a Pluralistic Theology of Religions*. Maryknoll : Orbis Books, 1990.

mus, vznáší nárok na primát jednoho náboženství přede všemi ostatními. Pluralismus nezpochybňuje svébytnost a pravdivost žádného náboženství a plně uznává, že každé z nich přináší svým stoupencům spásu.

5.3.2 Dělení pluralismu

Pluralismus lze dělit na *akademický* a *populární*.⁵¹⁵ O popularitě pluralismu jsme se již zmínili. Populární pluralismus vyhovuje těm, kdo chtějí mít jednoduchou a jasnou představu, co bude s nekřesťany, „kdo půjde do pekla a kdo ne“. Také akademický pluralismus, jehož nejznámějším představitelem je John Hick, je (implicitní) reakcí na exkluzivismus a na novou situaci setkávání náboženství. Reakce podaná na vědecké úrovni chce svou erudovaností dodat na významu alternativě pluralismu a ukázat, že pluralismus není jen „chlebem pro široké vrstvy“.

Jiné dělení pluralismu nabízí S.M. Heim.⁵¹⁶ Nejdříve je to „paralelní pluralismus“, podle něhož jsou všichni náboženští vůdcové a světci pro spásu stejně relevantní, ale vždy jen v rámci dané tradice. Všechna náboženství mají společné jádro. Dále je to „skládankový pluralismus“ (*picture-puzzle pluralism*). Ten respektuje zásadní význam rozdílů mezi náboženstvími, takže je nelze převést na společného jmenovatele. Náboženství spíše přispívají svými specifiky k vytváření společné ideové struktury, kterou lze přirovnat ke chrámu. Každé náboženství disponuje jedním kouskem skládky zvané „Bůh“. K jejímu složení je potřebná určitá globální teologie, která by korigovala nedostatky jednotlivých náboženství a jejich částečného vnímání božské Skutečnosti. Odtud vede cesta k poslednímu typu, k „stupňov(it)ému pluralismu“ (*degree pluralism*) – existují různé stupně plnosti pravdy, která je obsažena v náboženstvích. V některém náboženství je vtělena nejvíce, v jiném méně. Všechna náboženství však vedou ke spáse. Tento model byl aplikován v 19. století v křesťanské teologii náboženství.

Z hlediska základního důrazu lze také rozlišovat pluralismus filozoficko-religionistický, prakticko-etický a mystický. *Filozoficko-religionistický* pluralismus hledá v náboženstvích společné rysy a struktury (např. víru – W.C. Smith). *Prakticko-*

⁵¹⁵ Netland a Johnson uvádějí předpoklady neformálního pluralismu: 1) tolerance, představa, že všechny cesty směřují k témuž cíli; 2) náboženství jsou zde proto, aby uspokojovala psychické a sociální potřeby; 3) náboženská pravda je metaforou. Dále zde vstupuje do hry důraz na 4) upřímnost náboženské víry, kterou člověk chová, a 5) přesvědčení, že náboženství není možno posuzovat. Srov. NETLAND, H., JOHNSON, K. Why Is Religious Pluralism Fun – or Dangerous ? In CARSON, D. (ed.). *Telling the Truth. Evangelizing Postmoderns*. Grand Rapids : Zondervan Publishing House, 2000, s. 57-58. – Evangelikál DONALD A. CARSON (1946) je profesorem Nového zákona na Trinity Evangelical Divinity School v Deerfieldu (Illinois).

⁵¹⁶ HEIM, S.M. *Is Christ the Only Way ?*, s. 111-119.

etický pluralismus zdůrazňuje, že hlavní je, aby náboženství vedla k lepšímu jednání svých stoupenců a aby se spojila v úsilí pomoci nuzným, pronásledovaným, marginalizovaným či nemocným (P. Knitter, R. Radford Ruether). *Mystický pluralismus* staví na niterné zkušenosti Boha jako na společném jmenovateli všech náboženství. Není řečeno, že se všechny tři typy pluralismu vyskytují vždy samostatně. U jednotlivých stoupenců pluralismu bychom našli spíše kombinace zmíněných důrazů.

Na jedné straně je pluralismus preferován jako optimální řešení otázky četnosti náboženství a spásy nekřesťanů; je preferován jako interpretační mechanismus, který adekvátně reaguje na dnešní situaci setkávání náboženství; je preferován jako ta nejlepší vstupenka do prostoru mezináboženského dialogu. Na druhé straně pluralismus sklidil za posledních patnáct let velkou vlnu kritiky, podle níž stírá rozdíly mezi náboženstvími a opomíjí jejich specifika, ba jejich identitu. Ozývají se hlasy, které si jej nedokáží představit jako „viable option“ křesťanské teologie náboženství do budoucna.⁵¹⁷ Třetí stránkou věci je, že možnosti pluralismu přece jen nebyly vyčerpány.⁵¹⁸

5.3.3 Definice pluralismu

Pluralismus je teologický směr vyjadřující názor, že spása je ve stejné míře přítomna ve všech náboženstvích, což zároveň znamená, že se mýlí ti, kdo za spásenosné náboženství považují jen své vlastní.

5.3.4 Zdůvodnění pluralismu

1) Zpochybnění absolutních nároků v jednotlivých náboženstvích

Pluralisté různými způsoby zpochybňují absolutní a/nebo exklusivistické nároky jednotlivých náboženství. Poukazují na to, že ony nároky platí jen rámci těchto náboženství. To se týká především spásy (či jejích ekvivalentů). Daná cesta spásy platí jen pro náboženství, kterému je vlastní.

2) Kritika aplikace absolutních nároků jednotlivých náboženství

Pluralisté kritizují náboženství obsahující exklusivistické nároky za to, že právě jejich exklusivistické přesvědčení vedlo v minulosti k netolerantnímu, ba násilnému,

⁵¹⁷ BERENTSEN, Jan-Martin. Theology of Religions: What Comes After Pluralism? In: MORTENSEN, V. (ed.). *Theology and the Religions. A Dialogue*, s. 414.

⁵¹⁸ Saarinen konstatuje, že je třeba přistupovat k pluralismu bez předsudků a nezaujatě hledat jeho subtilnější verzi. Srov. SAARINEN, R. After Rescher: Pluralism as Preferentialism In: MORTENSEN, V. (ed.). *Theology and the Religions. A Dialogue*, s. 409-413.

jednání vůči jiným náboženstvím a jejich stoupencům. Takovýto exklusivismus, zakotvený (zpravidla) v učení daného náboženství, je zdrojem různých podob intolerance i do budoucna a zabraňuje (plnému) rozvoji pokojných vztahů. Proto je třeba otupit ostří takovýchto absolutistických nároků nebo je ignorovat.

3) Docenění spásonosných kvalit jednotlivých náboženství

Součástí postupu pluralistů je docenění spásonosných kvalit jednotlivých náboženství. Stoupeinci pluralismu zkoumají soteriologické mechanismy v náboženstvích, poukazují na jejich hloubku i na to, v čem jsou originální a jak se liší od podobných mechanismů v ostatních náboženstvích. Základní rozdíl bývá např. kladen mezi náboženství ohlašující spásu ve smyslu monistickém (buddhismus, hinduismus) a náboženství, kde má spása charakter personalistický (islám, judaismus, křesťanství). Samozřejmě, že bychom mohli pokračovat ve větší specifikaci cest spásy v rámci obou skupin náboženství a/nebo jednotlivých náboženství.

4) Poukaz na pluralistické motivy v jednotlivých náboženstvích

Jedním z dalších pluralistických kroků je hledat v jednotlivých náboženstvích přítomnost pluralistických motivů. Jde o výpovědi o jednotě všech národů, o překonání a relativizaci náboženských rozdílů mezi nimi, o nacházení prvků, které jsou všem náboženstvím společné, např. úcta k Bohu nebo potřeba lásky k bližním. Překonání zmíněných rozdílů může být představováno jako vize budoucnosti.⁵¹⁹

5) Etické výzvy v náboženstvích

Pluralisté také poukazují na podobné morální výzvy, které nacházíme ve světových náboženstvích. Všechna náboženství požadují od svých stoupenců svatost, morální čistotu, nabádají k lásce k bližním, k pomoci chudým, bezbranným či slabým, k odstraňování korupce, násilí a pronásledování.⁵²⁰ V náboženstvích také opakovaně zaznívá, že správně jednat, plnit Boží vůli, je přednější než zachovávat správné učení a příslušné rituály.

6) Etický program jako náplň pluralismu

Z předchozího bodu vyplývá nynější. Skutečnost, že náboženství obsahují více či méně podobné etické motivy, je podnětem k tomu, aby se setkávání mezi nábožen-

⁵¹⁹ SCHMIDT-LEUKEL, P. *Gott ohne Grenzen*, s. 171-176. O společných rysech světových náboženství viz také HICK, J. *God Has Many Names*, s. 62-66; *The Rainbow of Faiths*, s. 139-147.

⁵²⁰ HICK, J. *An Interpretation of Religion*, s. 316-325.

stvími zaměřilo na řešení morálních problémů spjatých s kvalitou života, aby se zaměřilo na sociálně politické otázky ve snaze o osvobození marginalizovaných a všelijak utlačovaných skupin. Kvalita náboženské víry se neprojeví v teologické obratnosti, nýbrž v naplňování naznačených etických principů. Znakem přítomnosti spásy v daném náboženství je úsilí o pomoc zmíněným skupinám, jakož i zlepšení jejich postavení.⁵²¹ Takovéto etické zaměření je univerzálně přijatelné, žádné z náboženství neupozaduje, je smysluplným a užitečným programem do budoucna a má pevnou oporu v tradicích jednotlivých náboženství. Záchrana zůstává v centru pozornosti.

7) Nové pojetí pravdy

Tento bod bylo lze přiřadit k bodu „Zpochybnění absolutních nároků jednotlivých náboženství“, protože představuje nejradikálnější způsob, jak neutralizovat absolutistické a exklusivistické nároky jednotlivých náboženství. P. Knitter soudí, že nové myšlenkové postmoderní pluralistické paradigma se netýká jen přístupu k náboženstvím, ale také samotného pojetí pravdy. Jestliže již není záhodno přistupovat k náboženstvím exklusivisticky, pak ani samotnou pravdu nemůžeme stále chápat na základě dosavadní aristoteléské logiky a principu sporu, který určuje, která alternativa je správná a která mylná. Pluralisticky chápaná pravda není jediná, absolutní, není neměnná. Pravda potřebuje „další“ pravdu. Jednotlivé pravdy se navzájem doplňují. Hodnota pravdy nyní nespočívá ve schopnosti (této pravdy) něco vyloučit či naopak zahrnout, ale v potenciálu existovat ve vztahu a v interakci s ostatními pravdami. Je to tzv. relační pravda (*relational truth*).⁵²² Na jejím základě se musí doplňovat jednotlivé rozdílné koncepty světových náboženství, např. neosobní Prázdnota v buddhismu s křesťanskou zkušeností božského Ty.⁵²³ Podobně je třeba pohlížet komplementárně na rozdílná pojetí spásy v náboženstvích. Žádný typ spásy nevylučuje svou podstatou jiný její typ. Jednotlivé typy spásy se doplňují. V souladu s novým pojetím pravdy by jádrem misijního snažení církve nemělo být pouze zvěstování Krista, ale i Buddha, Mohameda nebo Krišny, lidé by se měli dovědět o všech náboženských koryfejích, jelikož každý z nich poznal Boží pravdu jiným způsobem. Seznámení se zvěstí o světcích všech náboženství vede k plnějšímu náboženskému poznání.⁵²⁴

⁵²¹ P. Knitter vybízí, aby se teologie náboženství učila od teologie osvobození, viz KNITTER, P. *Toward a Liberation Theology of Religions* In HICK, J.; KNITTER, P. (eds.). *The Myth of Christian Uniqueness*, s. 178-200.

⁵²² KNITTER, P. *No Other Name?*, s. 217-220.

⁵²³ *Tamtéž*, s. 221.

⁵²⁴ KNITTER, P. *No Other Name?*, s. 222.

5.3.5 Kritika pluralismu

Exklusivisté a inklusivisté vytýkají pluralistům, že opouštějí biblický základ řešení otázky spásy nekřesťanů: relativizují roli Ježíše Krista, reinterpretovali samotné pojetí Boha, podceňují závažnost lidské hříšnosti atp. Tím se pluralisté více či méně vzdalují pravověrnému křesťanství, ba přímo opouštějí křesťanskou půdu.⁵²⁵

Je na místě se ptát, jak lze dokázat, že můžeme nahlížet na všechna náboženství z jakési „vyšší“ neutrální perspektivy stavějící náboženské tradice na jednu úroveň. Jak víme, že všechna světová náboženství obsahují stejný potenciál spásy? Je spása v jednotlivých náboženstvích prezentována se stejnou srozumitelností? Náboženství obsahují i obskurantní či démonické prvky, náboženské poznání člověka je poznamenáno jeho hříšností, nevědomostí, pověrami, člověk má sklon zatemňovat Boží zjevení.

Dále, existuje něco jako „podstata náboženství“? Pluralismus totiž pracuje s předpokladem „podstaty náboženství“. Mezi těmi, kdo tento předpoklad sdílejí, není jednota, co tuto podstatu tvoří. Jsou zde pouze tradice, hnutí, náboženská společenství, náboženské úkony, které lidé ztotožňují s tím, co chápou jako náboženství.⁵²⁶

Zastavme se u Knitterova nového pojetí pravdy. Faktem je, že v běžné praxi se nepřestáváme spoléhat na pravdu založenou na principu sporu. Ani v oblasti náboženských otázek se stoupenci jednotlivých náboženství nebudou chtít vzdát možnosti kriticky porovnat rozličná učení a tak se vymezit vůči jiným doktrínám. Je to nezbytné pro existenci a zachování identity jednotlivých náboženství, zvláště pak týká-li se učení o spáse. Ano, je možno klást vedle sebe pojetí spásy v islámu a pojetí spásy v buddhismu, je možno uvědomovat si jejich rozdíly, ale to neznamená spojení obou koncepcí. V islámu není nirvána součástí spásy. V buddhismu nirvána nezahrnuje pobyt spravedlivých v ráji. Spojovat různá chápání spásy můžeme na rovině informativní a/nebo spekulativní, ale takovýto počín nemá oporu v buddhistické či islámské doktrinální struktuře a nemá ani alethickou (pravdivostní) oporu – členové jednotlivých náboženství věří, že jejich učení je pravdivé a odpovídá skutečnosti spásy, k níž upínají své naděje. A proto jestliže buddhisté nevěří v život v ráji, budou toto učení považovat za nepravdivé, nepřijmou je. Knitterův návrh „dvojoké“ pravdy⁵²⁷ je možná zajímavý, ale

⁵²⁵ NASH, R. *Is Jesus the Only Savior?*, s. 100.

⁵²⁶ COBB, J., Jr. Beyond „Pluralism“ In D’COSTA, G. (ed.). *Christian Uniqueness Reconsidered*, s. 81-84.

⁵²⁷ KNITTER, P. *No Other Name?*, s. 221.

vede k absurdním závěrům, je nepoužitelný, neodpovídá skutečnosti.⁵²⁸ Navíc Knitter zjevně předpokládá, že učení vznikají až v reakci na náboženskou zkušenost, a že tento pohyb je jednosměrný: od zkušenosti k učení. Skutečnost však ukazuje, že onen pohyb je obousměrný, že náboženská zkušenost a náboženská reflexe se recipročně ovlivňují, a že větší vliv má náboženská reflexe na náboženskou zkušenost než tato zkušenost na náboženskou reflexi.⁵²⁹

5.3.6 Shrnutí

Pluralismus má své historicko-kontextuální i teologické a religionistické opodstatnění. Je alternativou exkluzivismu a inkusivismu. Je součástí triadického schématu řešení otázky spásy nekřesťanů. Z této skutečnosti vyplývají jeho přednosti i nedostatky. Pluralismus se setkává se vstřícností, protože žádné náboženství neprotěžuje na úkor ostatních. Každé náboženství je cestou spásy.

Zjevné jsou též nedostatky pluralismu, což jsme viděli již v kapitole o J. Hickovi. I pluralismus, stejně jako exkluzivismus a inkusivismus, je alternativou uspokojivou jen zčásti. Ti, kdo se jím zabývají, by si měli klást otázku, do jaké míry je jeho fragmentarita dána eschatologickou předběžností problému spásy nekřesťanů a do jaké míry je zapříčiněna skutečností, že pole pluralismu nebylo ještě dostatečně probádáno. Uvidíme, jaké poznatky přinesou další etapy jeho průzkumu.

Jeden ze směrů, který chce být východiskem ze slepé uličky triadického schématu, nese název „postpluralismus“. Trvá na pluralitě jednotlivých náboženství bez unifikujících metateorií (jak je tomu v inkusivismu a exkluzivismu). Je třeba respektovat specifitnost každého náboženství. P. Hošek říká, že postpluralismus je partikularističtější než partikularismus (exkluzivismus) a pluralističtější než pluralismus, protože postuluje věrnost vlastní tradici a pokornou nerelativizující otevřenost vůči svébytnosti jiných tradic.⁵³⁰ Postpluralisté si všímají jazykového zakotvení jednotlivých náboženství (v mýtech, dogmatech, rituálech atd.). Pokud jde o spásu nekřesťanů, postpluralisté zachovávají v této otázce pokorný agnosticismus.

Pokud bychom měli porovnat všechny tři alternativy spásy nekřesťanů, exkluzivismus je ve velké míře vystaven na exegezi příslušných biblických oddílů. Využívá četných exkluzivistických biblických motivů. Zároveň odmítá některé postřehy a inter-

⁵²⁸ S podobnými pokusy o nové pojetí pravdy se vyrovnává NETLAND, H. *Encountering Religious Pluralism*, s. 182-211.

⁵²⁹ GRIFFITHS, P. *An Apology for Apologetics*. Maryknoll : Orbis Books, 1991, s. 37.

⁵³⁰ HOŠEK, P. *Na cestě k dialogu*, s. 106.

pretační postupy ukazující na širší záběr spásy zahrnující i osoby neznající evangelium a na společné prvky anebo i společné jádro všech náboženství. Některé z těchto rozšiřujících motivů nemusejí mít doslovné biblické zakotvení (například univerzální dosah Kristova díla spásy ve smyslu Kristova působení i tam, kde evangelium není známo), ale jsou systematickým zobecněním prvků, které se v Bibli nacházejí. Jiné ze zmíněných prvků mají spíše religionistický charakter. Z hlediska oné exegetické práce a odmítání širších (systematicko-teologických či religionistických) motivů bychom tento přístup a toto vidění spásy nekřesťanů mohli nazvat mikrokospickým a přirovnat je ke zkoumání vzorku kůry stromu.

Pluralismus bychom zase mohli pojmenovat přístupem makroskopickým, který se „nezdržuje“ důkladnou exegezi, „výkladem slovíček“. Bůh nebo božská skutečnost se zkrátka zjevila a zjevuje ve všech náboženstvích, v každém (trochu) jinak. Ve všech náboženstvích jsou přítomny rysy pozitivní i negativní, ale v každém z nich najdeme úctu k Bohu, snahu věřících potlačovat vlastní sobectví, pomáhat druhým a tíhnout k určitému věčnému naplnění. Není proč se domnívat, že některé z náboženství by mělo být falešné a jiné to pravé, není proč se domnívat, že by všechna náboženství neměla přinést onu věčnou blaženost, ač se její pojetí v jednotlivých tradicích různí. Pluralismus bere z (teologie) náboženství jen některé základní skutečnosti, neanalyzuje pod mikroskopem vzorek kůry stromu, chce vidět les ... nebo lesy. Neznamena to však, že pluralismus je ve svém přístupu principiálně hrubozrný a nepřesný. Více než biblicko-teologicky (nebo biblicisticky) je však zaměřen religionisticko-systematicky.

Inklusivismus představuje střední pozici. „Nevyhýbá“ se exegezi, ba naopak. Zároveň však nechce ustrnout na „mikroskopické“ práci, „na liteře“ Písma. Snaží se vidět exkluzivistické biblické pasáže v širším kontextu, snaží se postihnout „ducha“ Bible, zejména pokud jde o Boží úsilí přivést lidstvo ke spáse. Rovněž pozitivně zohledňuje religionistické faktory, jako například podobnosti mezi křesťanstvím a jednotlivými náboženstvími.

Zde tedy vidíme další důvod, proč všechny tři směry docházejí k jiným závěrům. Jejich odlišnost nespočívá jen „měřítku“ nazírání a v metodě práce, ale také v míře využití typů hermeneutického materiálu, s nimiž pracují. Exklusivismus se zabývá ponejvíce biblickými pasážemi nebo i jednotlivými verši, pluralismus zase religionisticko-politickými faktory. O inkusivismu jsme se před chvílí zmínili.

5.4 UNIVERSALISMUS

K oddílu věnovanému triadickému schématu řešení otázky spásy nekřesťanů připojujeme univerzalizmus, jelikož výslovně reaguje na problém spásy. Zároveň jde o „ismus“, tedy o určitý (širší) proud uvažování o našem tématu, jehož zdůvodnění zakládají a posilují rozličné teologické prvky – stejně jako v případě předchozích tří variant. Na druhé straně se od nich liší. Není zde odstupňování toho, kdo může nebo nemůže být spasen, není zde porovnávání jednotlivých náboženství a jejich učení či praxe. Universalismus se jimi v podstatě nezabývá (nebo nemusí zabývat). Důraz je kladen na všezahrnující Boží lásku. Jedním ze směrodatných příkladů nebo náznaků toho, že universalismus ke zmíněnému schématu řešení otázky spásy nekřesťanů nepatří, je skutečnost, že A. Race jej v knize *Christians and Religious Pluralism* vedle oněch klasických alternativ nepředstavuje (ani v rejstříku není o něm zmínka).

5.4.1 Co je universalismus

Pod universalismem lze chápat konkrétní hnutí a denominační struktury hlásící se k universalismu, zejména ty, které se zformovaly v USA v 19. století; dále pak ideový proud vyznávající víru v definitivní spásu všech bez výjimky, který se vinul staletími, nacházejí se na periferii náboženského myšlení, a který orthodoxie odmítala, ne-li pronásledovala. Pak je zde biblický universalismus hovořící o spáse lidí pocházejících ze *všech* národů a ras, což však (nutně) neznamena univerzalitu ve smyslu záchrany všech lidí. Dále můžeme poukázat na současnou diskusi o universalismu, zvláště v souvislosti s otázkou spásy stoupců mimokřesťanských náboženství, anebo vůbec všech osob, které neměly možnost setkat se zvěstí evangelia. Nevynechejme ani populární a zjednodušenou představu o závěru či vrcholu dějin – „že to přece jen dobře dopadne“, tzv. „hope-so universalism“.⁵³¹

Osou našeho referátu je představa o spáse všech lidí zahrnující i nespravedlivé, kteří se dostali na místo věčného odsouzení, ale kteří z něj budou nakonec vysvobozeni k životu ve věčné blaženosti. Půjde o universalismus křesťanský a „důsledný“⁵³² neboli absolutní, hlásající spásu všech, nejen možnost universální spásy.

⁵³¹ HOUSE, P.R.; THORNBURY, G.A. (eds.). *Who Will Be Saved?*, s. 88-89.

⁵³² Tzv. strong universalism, viz PARRY, R.; PARTRIDGE, C.H. (eds.). *Universal Salvation. The Current Debate*. Grand Rapids : William B Eerdmans Publishing Company, 2003, s. xvi-xvii. Tento pramen rozlišuje důsledný universalismus na universalismus mimokřesťanský, pluralistický (například Hickův) a křesťanský. O sporných bodech mezi křesťanskými universalisty viz *tamtéž*, s. xviii-xix. – ROBIN A.

O zastáncích universalismu v dějinách teologie se rozepisovat nebudeme. Zmíňme však jména některých: Órigenes, Řehoř z Nyssy, Ch. Chauncey⁵³³, J. Murray, F.D. Schleiermacher, S. Bulgakov, P. Tillich, W. Barclay, J.A.T. Robinson, J. Hick, T. Talbott⁵³⁴, W. Hryniewicz.⁵³⁵

5.4.2 Universalismus v denominačních strukturách

Z hlediska denominačních struktur se universalismus zviditelnil v novověku v USA. Roku 1790⁵³⁶ vzniká ve Filadelfii *First Independent Church of Christ commonly called Universalists*. Generální konvent universalistů, konající se ve Winchesteru (New Hampshire) vydal tzv. Winchesterské prohlášení (*Winchester Profession of Faith*, 1803), které je uznáváno za oficiální stanovisko universalistických denominací. Počátkem třicátých let došlo ke sporu, zda člověk prochází po smrti procesem očišťování – tzv. *Restorationist Controversy* – kdy stoupenci tohoto směru z denominace vystoupili. V r. 1894 přijalo kmenové seskupení universalistů název *The Universalist General Convention*. Z dalších dokumentů ještě zmíňme Pět zásad („*Five principles*“, 1899) a Washingtonské vyznání víry (*Washington Statement of Faith*) z r. 1935. V roce 1961 došlo ke spojení universalistů s unitáři v *Unitarian Universalist Association*.

5.4.3 Universalismus jako řešení otázky spásy nekřesťanů

Universalismus je tou nejširší alternativou řešení otázky spásy nekřesťanů. V případě universalismu už nejde o specifické skupiny nekřesťanů, nejde o dělení lidí na křesťany a nekřesťany, jak je tomu u exkluzivismu, inklusivismu a pluralismu. Již v jeho etymologii slyšíme důraz na *všechny*.

PARRY (1969) je redaktorem vydavatelství Paternoster Press, patří k evangelikálně-charismatickému církevnímu společenství Salt and Light (<http://www.saltlight.org/homepage>). – CHRISTOPHER H. PARTRIDGE (1961) je profesorem náboženských studií na Lancaster University v Lancasteru (Anglie).

⁵³³ CHARLES CHAUNCEY (1705-1787), šířitel racionalistického liberálního křesťanství, otec amerického unitarismu a také jeden z otců universalismu, který formuloval v anonymně publikovaném díle *Salvation of All Men* (1787).

⁵³⁴ THOMAS TALBOTT (1941) je emeritním profesorem filozofie na Willamette University v Salem (Oregon, USA). Patří k malé skupině Charity House, která není součástí žádné denominace.

⁵³⁵ WACŁAW HRYNIEWICZ (1936), katolický kněz, profesor pravoslavné teologie na Katolické univerzitě v Lublinu, stoupenec univerzalismu, o kterém publikoval několik knih.

⁵³⁶ Údaj podle KOL. *Evangelisches Kirchenlexikon*. Vierter Band S-Z. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1996, s. 1054; QUEEN, E.; PROTHERO, S.; SHATTUCK, G.; Jr. (eds.). *The Encyclopedia of American Religious History. Volume II*. New York : Facts on File, 1996, s. 692 uvádějí, že již r. 1779 vznikla universalistická frakce vedená Johnem Murraym (1741-1815), která se oddělila od The Congregationalist First Church of Gloucester (Massachusetts).

Universalismus funguje jako protipól veškerého soteriologického exkluzivismu přítomného ve všech třech známých řešeních spásy nekřesťanů. Ani klasický pluralismus nehlásá absolutní spásu, pouze uznává všechny náboženské tradice za spásonosné. Universalismus však může být kompatibilní s jednotlivými komponenty paradigmatu teologie náboženství. Například s exkluzivismem a inkluzivismem ladí tehdy, když stoupenci takového universalismu chovají přesvědčení, že spása je možná pouze skrze Ježíše Krista.

Definice universalismu

Universalismus postuluje spasení jako absolutní a ničím neohraničenou záležitost v tom smyslu, že zahrnuje nejen vykoupení celého stvoření a všech lidí věrných Bohu, ale také spásu všech bezbožných, ba i ďábla a jeho andělů, což obnáší i terminaci existence pekla a vysvobození a věčnou spásu, těch, kteří v něm trpěli v důsledku své nekajícího a bezbožnosti.

Základní teze universalistického řešení spásy nekřesťanů

1. Závazným pramenem poznání universalistického řešení spásy nekřesťanů je Bible.
2. Kristovo vítězství nad hříchem, smrtí a ďáblem je tak veliké a zásadní, že umožňuje, aby byla spasena úplně každá bytost.
3. Boží láska je tak nesmírná, že nedopustí, aby kdokoliv nedošel spásy a byl věčně soužen na místě zatracení.

To neznamená, že by Boží láska byla v rozporu s Boží spravedlností. Boží spravedlnost je vyjádřením Boží lásky. Mezi Boží (trestající) spravedlností a Boží láskou není symetrický vztah, láska převažuje nad soudem.

Doplňující teze universalismu

4. Tresty, jimž Bible připisuje věčné trvání, nebudou trvat donekonečna.

Biblické pasáže o věčném soužení není třeba brát doslova, slovo „věčný“ má přenesený a pedagogický význam. Slovo „věčný“ má hříšníka zastrašit a vystihuje vážnost trestu, což ovšem neznamená jeho nekonečné trvání. Účelem těchto trestů je naplnit spravedlnost – hříšník má pykat, za všechno, co způsobil – a přivést viníka k pokání. Bůh ze své lásky uvedené tresty

ukrátky či anulují. Pod tuto tezi můžeme rovněž zařadit předpoklad, že žádný hřích není tak velký, aby bylo třeba trpět za něj celou věčnost.

5. Možnost pokání a nápravy není limitována dočasným životem.

Tato možnost bývá spojována s Kristovým sestupem do pekel a jeho kázání zemřelým, kteří neučinili pokání za svého života na zemi. Někdy bývá zdůvodňována pojetím pekla jako instituce určené k očištění hříšníků. Ať už je teze číslo 5 dokazována pomocí (specifické interpretace) některých teologických komponentů či nikoliv, každopádně ústí v přesvědčení o ukončení trestu lidem trpícím v pekle.

Biblické zdůvodnění universalismu

Biblická místa, o něž se universalisté opírají, dělí J. Sanders⁵³⁷ do pěti druhů:

- a) texty o Boží touze spasit všechny (1Tm 2,4; 4,10; 2Pt 3,9)
- b) texty o tom, že Ježíš zemřel za všechny lidi (1J 2,2; Žd 2,9; Tt 2,11; 2K 5, 19)
- c) texty o neomezených důsledcích díla Kristova vykoupení (J 12, 32; 10,16; Ko 1,16.20; Ř 5, 12-19)⁵³⁸
- d) texty o eschatologickém naplnění Božího plánu spásy (Sk 3, 19-21; F 2, 9-11; 1K 15, 22-28)
- e) texty o záhubě bezbožných a oddělení zachráněných od těch, kdo jdou do záhuby (Mt 25, 46; 12, 32; Zj 20, 10; 21, 8), přičemž věčné trvání trestů zatracených je interpretováno ve smyslu jejich relativizace.

Argumenty pro universalistické řešení spásy nekřesťanů

Theodicea

Jestliže by nebyli spaseni zcela všichni, tedy i nepolepšení strůjci zla, znamenalo by to, že spása je neúplná, nedokonalá, že Kristus se svou milostí zcela netriumfoval, když někde existuje místo věčného zla, zla trestaného, zla, kterým jsou hříchy bezbožných, a (pro některé i) zla ve formě spravedlivých trestů. Za tohoto stavu by nedošlo k naplnění slov, že Bůh bude „všechno ve všem“ (1K 15,58). Zkrátka by existovala oblast, která by nebyla (plně) poddaná Bohu, oblast, kde by nezasáhla eschatologická spá-

⁵³⁷ Viz SANDERS, J. *No Other Name*, s. 83-89.

⁵³⁸ Podle pátého článku Základních principů vydaných v Bostonu r. 1878 skupinou universalistických duchovních záchran v Kristu osvobozuje spíše od hříchu než od trestu za hřích, a proto Kristus musí dokončit své dílo, dokud si všechno nepodrobí. Srov. *Essential Principles of Christian Universalism* <http://www.auburn.edu/~allenkc/essential.html>.

sa a obnova. Tím by zlo bylo vlastně souvěčné s Bohem, bylo by na téže ontologické rovině. Znamenalo by to, že samotné bytí je „božsko-satanské“⁵³⁹. Došlo by ke zpochybnění dobrého charakteru Božího (díla) stvoření. Vinu a odpovědnost pak za to nese sám Bůh, který sice zlo nestvořil, ale přesto je navěky dopustil: skutečnost, že by bezbožní, démoni a sám ďábel nebyli a/nebo nemohli být spaseni. Jakoby zlo, které je v nich, nebylo menší než Boží dobro a nemohlo být Božím dobrem překonáno a/nebo transformováno.

A dále, jak je Boží dobrota slučitelná s věčným trápením určitých bytostí, s trápením, které jim Bůh připravil anebo které přinejmenším dopustil? Teď nejde (jen) o otázku konečnosti Božího vítězství, ale o soucit. K obojímu se vztahuje kritická výhrada: Buďto Bůh není dost mocný na to, aby zajistil své definitivní vítězství, anebo nemá dost lásky, aby pomohl trpícím v pekle. Toto soužení znamená, že spáchané zlo nebylo a nebude odčiněno na věky. Věčné trestání se jeví na pozadí budoucího celkového blaha jako rušivé dění.

Aby dobro mohlo zvítězit definitivně a bez náznaku jakékoliv pochyby, musí být ono kárné utrpení jen dočasné a výchovné, katarzní, a nemá (pouze) mstivý, destruktivní a sadistický účel. Eschatologické zlo je třeba chápat jako „podmínku vyššího dobra“⁵⁴⁰.

Moc Boží lásky

Neméně závažným je argument Boží lásky. Je úzce spjat s theodiceou, protože v ní jde o ospravedlnění Boží lásky. Jestliže Bůh je láska, není možné, aby zapřel sám sebe, není možné, aby jednou neukončil pekelné utrpení všech (od)padlých. Je-li Bůh láska, nedopustí, aby byl někdo soužen věčně. Bůh nemůže přestat být tím, kým je – láskou. Je-li Bůh láska, nemůže být jeho posledním slovem soud. Vždyť Bůh se z lásky zjevil v Kristu na znak toho, že nad soudem vítězí milosrdenství.

A nyní ještě k faktoru lidské svobody. Jestliže Bůh *může* spasit všechny, učiní tak. Bůh ve své lásce a milosti překoná případný odpor záhubě propadlých hříšníků a přivede je k sobě. (Teď vyloučíme možnost, že by Bůh k tomu použil nátlaku, ačkoliv z hlediska jeho autority by to bylo možné; tím bychom však nerespektovali svobodné lidské rozhodnutí.) Boží láska se vyznačuje nebyvalou trpělivostí, nedá se odradit, vytr-

⁵³⁹ BULGAKOV, S. *Nevěsta Beránkova*. Velehrad : Refugium Velehrad-Roma, 2004, s. 596.

⁵⁴⁰ *Tamtéž*, s. 593.

vale působí na zatvrzelá srdce bezbožných. Její přemíra a její přesvědčivost je neodolatelná, takže daná bytost se jí dříve či později poddá z vlastní vůle a ochotně.

Vztah Boží lásky a Boží spravedlnosti

Měli bychom začít krátkou poznámkou o tom, jak chápat pojem Boží „spravedlnost“. Když nyní hovoříme o Boží spravedlnosti ve vztahu k Boží lásce, míníme protiklad mezi Boží přísnoští a Božím odpouštějícím milosrdenstvím. Boží spravedlnosti zde rozumíme jako Boží *trestající* spravedlnosti, která je projevem Božího hněvu. Na druhé straně musíme konstatovat, že běžné představy o spravedlnosti se zcela nekryjí s biblickým podáním Boží spravedlnosti i Boží lásky.

Bůh není pouze láskou, ale je taktéž spravedlivý, proto se hněvá, soudí a trestá. Tento aspekt Božího charakteru někdy sekunduje výpovědi o Boží lásce, například v pasáži o vztahu selhání Izraele a vyvolení pohanů (Ř 11,7-12). Talbott v této souvislosti tvrdí a dokazuje, že i Boží spravedlnost, Boží přísné jednání, je v konečném důsledku projevem Božího milosrdenství. „Podle Pavla je tudíž Bůh vždy a všude milosrdný, ale my někdy jeho milosrdenství (či očišťující lásku) *zakoušíme* jako přísnošt, soud a trest.“⁵⁴¹ Záleží pak na našich rozhodnutích, na našem jednání, zdali se v budoucnu setkáme s Boží láskou ve formě laskavosti nebo přísnošti. Vzhledem k neodolatelnosti Boží lásky svým rozhodováním neurčujeme svou věčnou budoucnost – protože ta je jasná už od počátku – ale cestu, kterou k ní dojdeme.

V podobném duchu Talbott vykládá další biblická místa: příklad o nádobách k potupě, v nichž se zjevuje Boží očišťující láska (Ř 9,21-24), a výpověď o Božím odmítnutí Ezaua (Ř 9,13).⁵⁴² V pozadí stojí skutečnost, že není správné automaticky oddělovat Boží spravedlnost od Boží lásky. Takovéto oddělování vyplývá ze zjednodušených představ o lidské lásce a spravedlnosti aplikovaných beze zbytku na Boha. Boží spravedlnost může stát naopak v linii Boží lásky, protože Boží záměry převyšují záměry lidské.

Stanovisko, které vnímá Boží lásku a Boží spravedlnost ve větší oddělenosti, již bylo zmíněno. Mezi Boží (trestající) spravedlností a Boží láskou není symetrický vztah, nýbrž láska převažuje nad soudem. Bůh také trestá, ale vždy jen dočasně, jeho hněv netrvá věčně (Ž 103,8-12). Boží milosrdenství je silnější než Boží hněv, tak se nám Bůh

⁵⁴¹ TALBOTT, T. A Pauline Judgment of Divine Judgment In PARRY, R.A.; PARTRIDGE, C. (eds.). *Universal Salvation?*, s. 33.

⁵⁴² *Tamtéž*, s. 36-40.

zjevuje. Proto je radno věřit, že Bůh ze své lásky převažující nad soudem zkrátí (nebo možná i zruší) hříšníkům věčný eschatologický trest, který si zasloužili.

Reinterpretace pekla

Peklo je další problém, se kterým se universalisté musejí vyrovnat. Není zde „jen“ Boží hněv. Bible hovoří o pekle jako o určité *instituci*, hovoří o něm poměrně často a vždy tím nejdůležitějším tónem. (Peklo nyní chápeme jako místo a realizaci věčných trestů.) Universalisté se buď pokoušejí odstranit a relativizovat „věčnost“ trestů anebo zpochybnit jeho skutečnou existenci, například tím, že mu připisují metaforický význam.

O pekle se podrobně a nesmlouvavě rozepsal sv. Augustin. Ve svém díle *O Boží obci* mu věnoval celou knihu 21, v níž zodpověděl četné, i universalistické, otázky kroužící okolo pekla.⁵⁴³ Trvá na nekonečném trestu zatracených. Hovoří o některých skupinách Bohem stvořených bytostí a probírá, proč trestu neuniknou.⁵⁴⁴ Augustinovo pojednání poskytlo dostatečný výchozí materiál pro další úvahy na téma pekla v křesťanské teologické tradici.

V poslední době je peklo, popřípadě témata, která jsou s ním úzce spjata (d'ábel, očistec), poměrně častým námětem různých článků a publikací. Netýkají se pouze spásy nekřesťanů. Peklo, které se donedávna mohlo jevit jako málo seriózní námět k odborným teologickým úvahám, se opět dostává do středu pozornosti. Jakoby si bohoslovci chtěli znovu ujasnit všechny jeho aspekty. Objevují se proto tituly zaměřené na otázky po pojetí pekla nebo po smyslu jeho existence.⁵⁴⁵ Peklo je i předmětem monografických publikací zachycujících vývoj chápání pekla v dějinách, které se mohou problému spasení nekřesťanů dotýkat jen velmi okrajově nebo vůbec ne.⁵⁴⁶

Dnešní doba, kdy tyto publikace vycházejí, se přitom vyznačuje tím, že lidé víru v peklo ztrácejí a opouštějí. Mezi věřícími je zaznamenáván stálý pokles uznávání existence pekla či d'ábla. K. Toeplitz nás seznamuje s tímto trendem prostřednictvím výsledků anket ve Francii, Německu, Polsku. Pokud jde o státy střední a východní Evropy,

⁵⁴³ Například kapitoly 9-13, 17-19, 23.

⁵⁴⁴ Uvádí heretiky, lidi veskrze bezbožné, těžce hřešící pravověrné křesťany-katolíky, zlé duchy a d'ábla.

⁵⁴⁵ V České republice vyšla kniha CROCKETT, W. (ed.). *Čtyři pojetí pekla*. Praha : Návrat domů, 2001. – WILLIAM V. CROCKETT je profesorem Nového zákona na Alliance Theological Seminary v Nyack (New York).

⁵⁴⁶ Takovou je práce Zdzisława Kijase: *Piekło. Oddalenie od domu Ojca*. Kraków: Wydawnictwo „M“, 2002.

výsledky svědčí o velmi výrazném tempu rozkladu víry v peklo v důsledku vlivu civilizačních faktorů, o nárůstu role profánního a snižujícího se významu sakrálního.⁵⁴⁷

Samo peklo se dnes chápe spíše jako stav než místo. Tento problém však zkoumat nebudeme. V následujících úvahách představíme některé způsoby reinterpretace pekla sledující jeden cíl: anulovat učení o nekonečném utrpení lidí v pekle. Právě v reinterpretaci pekla se uplatňuje jedna z tezí universalismu, podle níž možnost nápravy a pokání není limitována intervalem pozemského života.

Zpochybnění věčnosti pekla

Zpochybnění věčnosti pekla je základním předpokladem všech jeho reinterpretací, které máme nyní na mysli. Zpochybníme-li věčnost pekla, musíme mu přisoudit nový smysl, např. chápat je jako dočasný stav očišťování hříšníků před tím, než budou přijati do věčné blaženosti. Věčnost pekla je také jeho nejpálčivějším problémem. Nespokojenost s věčností pekla spočívá, jak už jsme dříve řekli, v představě, že by některé provinění bylo tak ohromné, že by bylo nutno trpět za ně celou věčnost. Odpůrci věčnosti pekla se domnívají, že každé přestoupení musí být jednou odpykáno, i kdyby to trvalo velmi dlouho, byť věky – ale ne věčnost.

Základní cestou eliminace věčného trvání pekelných trestů je exegetická diskuse o významu pojmu „věčnost“. Badatelé upřesňují, že tento termín původně neznamená nekonečnost trvání něčeho, nýbrž určité, velmi dlouhé a nějakým způsobem vyznačené období – věk. Kvalita existence ve věčné blaženosti se liší od kvality existence v pekle, nebo má nesrovnatelně vyšší ontologickou hodnotu než peklo. Obě alternativy nepředstavují dvě rovnocenné možnosti. Αιών znamená věčnost v její plnosti, až ve spojení s Bohem, tehdy dokonce transcenduje čas.⁵⁴⁸ Někteří rozlišují u adjektiva αιώνιος dva významy podle toho, co rozvíjejí. Pokud je smysl slova αιώνιος kladný, jde o nekonečné trvání, pokud záporný, jde o etapu dlouhou, ale ohraničenou.⁵⁴⁹ Hebrejské עולם znamená dlouhé, ale vymezené časové období.

S obšírností a pečlivostí traktuje téma věčnosti S. BULGAKOV.⁵⁵⁰ Věčnost podle něj nepatří k pojmům, které jsou pochopitelné samy o sobě. Vždy potřebuje upřesnění. Nelze ji chápat časově jako pojem nekonečnosti v matematice. Věčnost označuje du-

⁵⁴⁷ TOEPLITZ, K. *Socjologia piekła. Myśl protestancka*. 2001, No. 3, s. 5. Zmíněné výsledky anket viz tamtéž, s. 4-8. – KAROL TOEPLITZ (1936) je profesorem filozofie, etiky a sociologie na nekatolickém vysokoškolském institutu zvaném Chrześcijańska Akademia Teologiczna (Varšava).

⁵⁴⁸ KITTEL, G. (ed.). *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Band I. 1. vydání. 1957, s. 200, 208.

⁵⁴⁹ HRYNIEWICZ, W. *Nadzieja zbawienia dla wszystkich*. Warszawa : VERBINUM, 1990, s. 102.

⁵⁵⁰ BULGAKOV, S. *Nevěsta Beránkova*, s. 510-569.

chovní bytí. Bulgakov rozlišuje mezi věčností božskou (*aeternitas*) a stvořenou (*aei-ternitas*).⁵⁵¹ Věčnost, jak o ní hovoří Nový zákon, znamená hlavně kvalitu, až pak časové trvání. Žádný abstraktní čas ani abstraktní věčnost bez kvality neexistuje. Věčnost v aplikaci na stvoření (na ďábla a jeho anděly – Mt 25,41) nemá vůči času a časovosti žádný vztah. Podobně „věčná muka“ a další synonymická vyjádření se netýkají času, jsou to kvalitativní označení. Vyjadřují jen celkovou skutečnost utrpení před Boží tváří, v Bohu a v Boží lásce, kdy si hříšníci uvědomují, že nerealizovali a nemohou realizovat lásku k Bohu. „Věčná muka“ znamenají především pokračování a prožívání. Věčnost pekla Bulgakov popírá poukazem na možnost vysvobození duše z pozemského soužení, které lze přirovnat k peklu: co je možné v malém (Ž 142,8), to je možné i ve velkém, ve stavu pekelných muk. Dále autor poukazuje na Kristovo kázání „duším uvězněných“ (1Pt 3,20) a na to, že působení Ducha svatého není možno vyloučit ani v podsvětí. Za čtvrté Bulgakov chápe pekelný oheň jako oheň, který očišťuje, duchovně probouzí a transformuje.⁵⁵² Biblický obraz o pláči a skřípění zubů chápe ve smyslu pokání, což znamená, že tato pekelná muka přináší spásu.⁵⁵³ Ačkoliv různé eschatologické texty tomu protičeí, je možno najít pasáže, které celou eschatologii sjednocují. Takovými texty jsou pro Bulgakova Ř 11,29.32-36 a 1K 15,24-28.⁵⁵⁴

Peklo jako očišťování

Snaha chápat pekelné tresty jako tresty výchovné a očišťující jde ruku v ruce s reinterpretací tradičního výkladu „věčnosti“ jako časové neukončenosti. Chápání pekla jako procesu purifikace hříšníků je snad nejběžnější představou, která se nabízí poté, co připustíme časovou omezenost pekelného utrpení: nejsou-li pekelné tresty věčné a mají-li být nakonec všechna padlá stvoření spasena, je třeba jejich utrpení v pekle vysvětlit, a to nejlépe v souladu s jejich budoucí spásou.

Naše úvahy však nevedou k očištcí. Očištec je místem konečného očišťování vyvolených a představuje něco zcela jiného než trest zatracených. Není považován za nástroj ke spasení všech bezbožných. V našich úvahách jde o peklo ve smyslu procesu očišťování, o peklo bez dalších teologických doplňků, bez představ, že modlitby věřících mohou pomoci délku utrpení v pekle zkrátit apod.

⁵⁵¹ BULGAKOV, S. *Nevěsta Beránkova*, s. 511.

⁵⁵² *Tamtéž*, s. 541, pozn. 474.

⁵⁵³ *Tamtéž*, s. 548.

⁵⁵⁴ *Tamtéž*, s. 569.

Dodejme, že dalším vysvětlením tohoto nespekulativního pojetí pekla, může být představa expiace spáchaných hříchů, která je kompatibilní s teorií očištění: hříšníci se nezbavují jenom poskvrny, která na nich ulpěla, ale musí si své nepravosti odpykat, aby bylo spravedlnosti učiněno zadost. Představa expiace také odpovídá předpokládanému pedagogickému chápání pekelných trestů.

Universalistický výklad Kristova sestupu „do pekel“

Kristův sestup do pekel (1Pt 3,18-20; 4,6) se nabízí jako dogmaticko-revelační konkrétnost, které se může vztahovat k univerzální spáse. Kristus svým zvěstováním v podsvětí, ať už je chápeme jako oznámení jeho vítězství nebo výslovnou nabídku spásy mrtvým, dal najevo, že neexistuje oblast života, která by byla mimo dosah jeho vítězství, že neexistuje žádná duchovní mocnost či struktura, které by odolala jeho působení. Mohli bychom diskutovat, zda v oné pasáži listu Petrova je míněno vůbec peklo jako místo věčného odsouzení, nebo zda má její autor na mysli podsvětí, říši mrtvých.⁵⁵⁵

Pokud jde o univerzální spásu, je otázkou, jak k ní vztáhnout Ježíšův vstup do podsvětí (nebo do pekla) poté, co byl ukřižován. Jestliže připustíme, že Ježíš kázal nejen mrtvým, ale zároveň i na věky odsouzeným mrtvým, nejde ještě o všechny generace zatracených. Jeho descensus o Bílé sobotě by mohl být chápán jako zaslíbení pro budoucí pokolení odsouzených.

G. Fackre v tomto bodě neváhá. Zmínku o těch, „kteří neuposlechli ve dnech Noémových“ vykládá v souvislosti s noémovskou smlouvou (Gn 9,12-17), v níž se Bůh zavázal všemu tvorstvu, že je už nebude stíhat zkázou. Kristus přijde kázat evangelium do podsvětí i budoucím generacím. Bůh ze své lásky poskytne možnost slyšet evangelium každému člověku, nevzdá se a bude trpělivě působit na ty, kdo se budou vzpírat, dokud nebudou spaseni všichni. Fackre universalismus jakoby předpokládá, ale neříká to zcela jasně. Nakonec spíše zůstává u nabídky spásy všem, než u spásy všech.⁵⁵⁶

Fackre je aspoň v náznaku zastáncem představy, že na konci věků Ježíš sestoupí (znovu) do pekla, na místo věčného odsouzení, všem zatraceným bude zvěstovat věčnou

⁵⁵⁵ Autor snad nejdůkladnější studie o 1Pt 3,18-4,6 má za to, že Ježíš nepodnikl svou cestu před vzkříšením, ale při svém nanebevstoupení, a vstoupil do nebeského vězení pro vzpurné duchy, tedy ne do pekla ani do podsvětí. Srov. DALTON, W.J. *Christ's Proclamation to the Spirits. A Study of 1 Peter 3:18-4:6*. Roma : Editrice pontificio istituto biblico, 1989, s. 162-163, 181-182. WILLIAM J. DALTON SJ (1916-2004) byl australským biblistou. Jeho význam přesahoval jeho kontinent. Kromě Catholic Theological College v Melbourne vyučoval i na Papežském biblickém institutu (Pontificio Istituto Biblico) v Římě.

⁵⁵⁶ FACKRE, J. Divine Perseverance In SANDERS, J. (ed.). *What About Those Who Have Never Heard*, s. 83-86.

spásu a nakonec je všechny vysvobodí a přijme do věčné blaženosti. V dějinách universalismu nacházíme jeho spojení s Kristovým sestupem do pekel spíše zřídka.⁵⁵⁷

Výjimkou je J. Moltmann⁵⁵⁸, v jehož díle zaznívá naděje na univerzální spásu ve spojení s Kristovým sestupem „do pekel“ jasně a zřetelně. Na rozdíl od Fackrova pojetí je zasazena do širšího kontextu dějinně spásných událostí týkajících se Ježíše Krista a neopírá se tolik exegeticky o příslušná místa z 1Pt 3,18-20; 4,6. Moltmannův přístup je více systematicko-teologický. Důležitými předpoklady, které podtrhávají spojení descensu s univerzální spásou, je Moltmannovo chápání pekla a posledního soudu. „Peklo“ je třeba pojímat nikoliv lokálně, nýbrž jako existenciální stav, kdy Ježíš prožíval Boží hněv a prokletí. S touto myšlenkou přišel již M. Luther a Moltmann na něj navazuje. Kristus skrze svůj descensus vstoupil do největších temnot lidského bytí. Identifikoval se se zatracenými a hledáním Otce tam, kde jej nelze najít, je uvedl do trinitárního společenství s Otcem a Duchem. Svou přítomností v pekle, Kristus odňal peklu jeho věčnou platnost, skrze své utrpení je zničil, skrze své vzkříšení je otevřel a zbořil jeho „zdi“. Po jeho vzkříšení už neexistuje věčné zatracení. Na soudu budou odsouzeny a vyhlazeny všechny nepravosti. Všichni hříšníci, včetně Satana a jeho andělů, budou vysvobozeni z věčné záhuby a proměněni v souladu s původním záměrem, k němuž byli stvořeni. Moltmann totiž chápe poslední soud jako zjevení Krista a naplnění díla vykoupení, a ne jako soud v běžném, lidském chápání. Nepůjde o retributivní spravedlnost, o udělování trestů věčné smrti majících odčinit nahromaděné viny. Půjde o spravedlnost tvořící a obnovující celý svět. Soudcem bude totiž Ten, kdo byl ukřižován kvůli smíření celého světa s Bohem.

Polemika s universalismem

Řím 5, 12-21 je jedno z míst, na němž universalisté stavějí svou argumentaci. Jejich odpůrci tvrdí, že mezi důsledky Adamova hříchu a Kristova spásného díla není symetrický paralelismus. Podle Pavlova učení je k ospravedlnění třeba víry. Jelikož záměrem Pavlovy pasáže je vysvětlit, jak mohou být spaseni Židé i pohané, vrací se její autor ve svém výkladu až k Adamovi. Poukazuje na univerzalitu Kristova díla, nezabývá se problémem recepce spásy. Předpokládá však, že víra je *sine qua non* spásy. Do

⁵⁵⁷ Spojení Kristova sestupu do pekel a univerzální spásy nemá oporu v tradici rané církve, viz TRUMBOWER, J. *Rescue the Dead. Posthumous Salvation of Non-Christians in Early Christianity*. New York : Oxford University Press, 2001, s. 98-105; JEFFREY A. TRUMBOWER (1960) je profesorem náboženských studií a děkanem Saint Michael's College v Colchesteru (Vermont, USA). Velmi skoupý je na téma spojení universalismu a Kristova sestupu do pekel sborník R. Parryho a Ch. Partridge *Universal Salvation? The Current Debate*, až na s. 213-214. H.U. von Balthasar, který rozvíjí teologii Bílé soboty, chápe Kristovo sestoupení do podsvětí jako projev jeho solidarity s mrtvými a Kristovo kázání jako zvěst o smíření s Bohem pro celý svět; ve svém výkladu však až k absolutnímu universalismu nezachází, srov. BALTHASAR, H.U. von. *Mysterium Paschale*. Edinburgh : T&T CLARK, 1990, 1993, s. 177, 181.

⁵⁵⁸ MOLTSMANN, J. *The Coming of God*. Minneapolis : Fortress Press, 1996, s. 250-255.

výkladu Ř 5 nelze vpašovat představu, že Bůh nakonec všechny přivede, byť cestou očistného utrpení, ke spáse, ať v tomto životě nebo po smrti.⁵⁵⁹ Domnívám se, že pasáž Ř 5,18-21 není nutno chápat doslovně ve smyslu univerzální spásy, ale spíše jako nabídku spásy, která platí všem.

Všimněme si ještě některých míst z 1K 15: „Jako v Adamovi všichni umírají, tak v Kristu všichni dojdou života.“ (v. 22); „Až mu bude podřízeno všecko, pak i sám Syn se podřídí tomu, kdo mu všecko podřídil, a tak bude Bůh všecko ve všem.“ (v. 28) Tyto výroky zapadají do kontextu 1K 15, kde se hovoří o (pravdivosti) zmrtvýchvstání, které je umožněno Kristem (jako člověkem) a které autor sleduje v kontrastu se smrtí, jež také přišla na svět skrze člověka, Adama. Navíc ve verši 23 zaznívá: „... potom při Kristově příchodu vstanou ti, kdo jsou jeho.“ Toto konstatování představuje upřesnění verše 22: život docházejí ti, kdo jsou v Kristu. Toto jsou jen dva příklady naznačující, že pasáže, které si universalisté přivlastňují, mohou být s „klidným (exegetickým) svědomím“ interpretovány ve smyslu univerzální nabídky a kosmického dosahu spásy, a nikoliv ve smyslu absolutního universalismu.⁵⁶⁰

Ani snaha o upřesnění pojmu „věčný“ nemůže vyznít jednoznačně ve prospěch universalismu. Pojmy $\epsilon\lambda\lambda\omicron\upsilon\varsigma$ či $\alpha\omega\iota\omicron\nu\omicron\varsigma$ znamenají dlouho trvajících, ale přece jen časově omezené období, avšak v některých případech je třeba je chápat ve smyslu nekonečného trvání, např. pokud jde o blaženost věřících ve věčném životě. J. Walvoord dochází k závěru, že pokud Písmo časově neomezí nějaký slib, který je dán „navždy“, můžeme pojem „věčný“ vykládat ve smyslu nekonečnosti, ve smyslu věčnosti Božího charakteru.⁵⁶¹ Za pozornost stojí také argument sv. Augustina, podle něhož by bylo nesourodé, kdyby trest měl trvat omezenou dobu, ale život, o němž je použito totéž slovo, „věčný“, by měl mít nekonečné trvání.⁵⁶²

Co se týče purifikačního pojetí pekla, nabízí se jako protiargument zásadní fakt, že takovéto pochopení nelze dostatečně biblicky odůvodnit. Navíc z mnoha biblických míst lze vyčíst, že po smrti již další šance nepřichází (např. Žd 9,27-28).

Z hlediska kritiky univerzalistické argumentace nelze přehlédnout, že universalisté opomíjejí (nebo i zlehčují) pasáže o věčných trestech hříšníků. Bible však hovoří o

⁵⁵⁹ MARSHALL, H. The New Testament Does Not Teach Universal Salvation In PARRY, R., PARTRIDGE, Ch. *Universal Salvation? The Current Debate*, s. 63-66.

⁵⁶⁰ Sanders podotýká, že (absolutní) universalismus nerozlišuje mezi objektivní a subjektivní spásou: Kristovo dílo spásy bylo vykonáno pro všechny, spása je však pouze pro věřící. Srov. SANDERS, J. *No Other Name*, s. 107.

⁵⁶¹ WALVOORD, J.F. Doslovné pojetí In CROCKETT, W.V. *Čtyři pojetí pekla*, s. 19-23.

⁵⁶² AUGUSTINUS, A. *De civitate Dei XXI. 23*; AUGUSTINUS, A. *O Boží obci II*. Praha : Karolinum, 2007, s. 367.

Božím soudu a věčném zatracení mnohokrát. Některá místa jsou skutečně „tvrdá“ a nepřipouštějí universalistický výklad (např. Mt 12,32; 25, 31-46; Mk 3,29; 2Te 1, 8-9). Jestliže máme v Bibli takovéto varovné a výrazné pasáže, je třeba jejich zvěsti pozorně naslouchat, vzít je vážně a hledat závěry, které z těchto pasáží vyplývají – i kdyby se přičily našemu přesvědčení.

Opomíjení kritických míst o věčném odsouzení ukazuje, že universalistická argumentace je eklektická, opírá se o biblické texty, které nahrávají jejímu programu. U universalistů dochází k posunu od biblické exegeze k hermeneutické strategii druhého řádu.⁵⁶³

Dále, mají-li být nakonec všichni bezbožní spaseni, nebude to za cenu narušení jejich svobody? Skutečnost je taková, že osoby, které se nacházejí v pekle, se do něj dostaly díky své základní životnímu zaměření. To znamená, že k hodnotám spjatým s vírou v Boha, mají antagonistický postoj, jsou pro ně nepřijatelné. Můžeme očekávat, že v pekle své dosavadní stanovisko radikálně změní? Máme jistotu, že by setkání bezbožných s evangeliem nebo přímo s kázícím Ježíšem Kristem vedlo k jejich obrácení? Pokud ano, nemáme jistotu, že by se takto rozhodli všichni, ať už jde o pohany, kteří neznají evangelium, anebo o lidi, kteří o něm vědí. Co kdyby odmítavé „ne“ těch, kdo zvěst o spáse za svého pozemského života nepřijali, bylo při jejím opětovném slyšení, nyní na místě trestů, ještě rozhodnější? Někteří by se ve svém odmítání spásy mohli zatvrdit ještě více. A kdyby bezbožné, kteří trpí v pekle, měla přivést k obrácení intenzita prožívaného utrpení, nemohli bychom hovořit o jejich svobodném rozhodnutí.

Zastavme se nyní u (univerzalistické) představy Boží lásky, které záleží na spáse hříšníka, a proto by žádného bezbožníka nenechala na věky v pekle. Universalisté připisují Boží lásce lidské rysy, Boží láska však není sentimentální. Boží láska se projevila v inkarnaci Ježíše Krista, v němž se k nám sklonil sám Bůh. Tím však zároveň Bůh vznáší na hříšného člověka nárok. Bezvýhradnost Boží lásky k hříšníkovi má svůj protipól v bezvýhradné poslušnosti víry, k níž Boží akt spásy v Kristu (omilostněného) hříšníka zavazuje. Svatý a svrchovaný Bůh otevřel člověku k sobě přístup, peklo je druhou

⁵⁶³ Blocher, H. Everlasting Punishment and the Problem of Evil In CAMERON, N.M. de S. *Universalism and the Doctrine of Hell*, s. 290-291. Autor zde kritizuje existenciálně-kerygmatickou interpretaci biblických textů o pekle, podle níž v těchto pasážích nejde o popis budoucnosti, ale o varování do přítomnosti. – HENRI BLOCHER je francouzský evangelikální teolog, profesor systematické teologie na Wheaton College Graduate School ve Wheaton (Illinois, USA) a na Faculté Libre de Théologie Évangélique ve Vaux-sur-Seine (Francie).

stranou mince tohoto Božího jednání.⁵⁶⁴ Svatý Bůh nemůže beztrestně tolerovat vzpou-
ru člověka. „Jeho láska není lidským pocitem, ale svatým ohněm spalujícím egoismus,
hřích a lhostejnost. Tato láska se dožaduje poslušnosti a přinejmenším počátků zkrouše-
nosti. Bez spolupůsobení ze strany člověka se stává ohněm, který ničí navěky.“⁵⁶⁵

Problém spočívá také v tom, že universalismus podceňuje radikalitu zla, radika-
litu vzpoury proti Bohu a stírá rozdíl mezi dobrem a zlem, mezi nebem a peklem. V
podobnosti o boháči a Lazarovi jasně zaznívá, že po smrti jsou již role „přiděleny“,
člověk si svou „rolí“ jednoznačně zvolil během svého života na zemi a po smrti již ne-
lze nic změnit. Nelze přejít z místa trápení na místo blaženosti, mezi nimi zeje „veliká“
propast (Lk 16, 25-26). S. Małkowski v této souvislosti klade otázku: „Jestliže ontolo-
gická dimenze člověka zásadním způsobem převyšuje morální dimenzi lidských činů,
proč se na světě vůbec objevilo zlo hříchu?“⁵⁶⁶

Vyjádřeme se ještě k námitce, že lidé, nacházející se v nebi, budou prožívat mu-
ka při pomýšlení, že zatímco oni mají podíl na věčné radosti, na jiném „místě“ podstu-
pují jiní lidé, možná i jejich blízcí, nekonečné soužení. Je to argument vycházející ze
soucitu. V tom spočívá jeho serióznost a naléhavost. Je to ovšem argument konstruova-
ný z pozemské perspektivy. Je těžko hovořit s určitostí o věcech eschatologických, které
spadají do rámce Božího působení. Bude na místě držet se biblického podání. Kniha
Zjevení ve svém líčení štěstí a nádhery „nového Jeruzaléma“ nezmiňuje žádnou známku
kazu na nádheře budoucí blaženosti. Čtenář knihy Zjevení je v základě odkázán na jed-
no: věřit, jak stojí psáno, že Bůh setře lidem *každou* slzu z očí a že již nebude smrti, žalu
ani bolesti (Zj 21,4).

Shrnutí

Absolutní universalismus je nejširší a nejvelkorysejší možností řešení spásy nekřesťanů. O jeho postavení vůči klasickému schématu řešení této otázky jsme se zmínili
na počátku kapitoly. Jeho genezi a rozvoj nemůžeme oddělit od hledání odpovědi na
otázku po spáse nevěřících, i když jeho odpověď spočívá jinde než v exkluzivismu, in-
klusivismu a pluralismu. Universalismus může fungovat jako doplnění některých kom-
ponentů známého paradigmatu řešení spásy nekřesťanů, např. pluralismu nebo

⁵⁶⁴ LISICKI, P. Udřeği nadziei In MAJEWSKI, J. (ed.). *Puste piekło*, s. 240. Tento sborník shrnuje disku-
si o univerzalizmu mezi polskými teology v posledních 20 letech iniciovanou články a knihami W. Hry-
niewiczze.

⁵⁶⁵ *Tamtěž*, s. 240.

⁵⁶⁶ *Tamtěž*, s. 36.

exklusivismu. Ve spojení s universalismem však trajektorie obou předpokládaných cest ke spáse mění směr: u pluralismu jaksi přestává hrát úlohu skutečnost neupřednostňování žádného náboženství; exklusivismus zůstává sebou samým jen v důraze na exklusivitu Kristovu: že totiž veškerá spása bude dokonána skrze Krista a díky Kristu, nikoliv skrze jiná náboženství nebo jiné náboženské vůdce. Kristova exklusivita se ovšem ztrácí v tom smyslu, že se (v konečném důsledku) neodráží na údělu těch, kdo Krista odmítou. Kristovo dílo je jasně vymezené, konkrétní. Jak mohou spadat pod jeho spásonosné působení ti, kdo je odvrhnou a postaví se proti němu?

Universalisté mohou svými interpretačními postupy a závěry připomínat dluh, který má klasické křesťanstvo vůči biblickým pasážím o kosmických rozměrech spásy. Na straně zastánců tradičního učení o spáse (a věčné záhubě) totiž mohlo docházet k opomíjení takovýchto míst a zároveň k jednostrannému vyzdvihování oddílů o individuální spáse nebo o pekle jako věčném trestu pro bezbožné.

Předností universalismu je jeho pestrost. Universalismus může zabíhat do různých oblastí, je možné jej zdůvodnit vícero způsoby (očisťující funkce pekla, nové chápání věčnosti pekla, Kristův sestup do pekel atp.). Je zajímavý, protože překonává bariéru, kterou ortodoxie považuje za nedotknutelnou, bariéru pekla. Je přitažlivý, protože apeluje na lidský sentiment a soucit, je přitažlivý, protože zaslubuje velký „happy end“. Jeho přitažlivost však není přímoúměrná jeho biblickému a argumentačnímu zakotvení. Plamen naděje, který rozdmýchává, nemůže být živen zbožným přáním věřících, ale musí mít silný revelační zdroj.

6 OBLASTI ŘEŠENÍ OTÁZKY SPÁSY NEKŘEŠŤANŮ

V tomto oddíle probereme otázku spásy nekřesťanů z hlediska biblických a systematicko-teologických loci, která se jí svým obsahem nějakým způsobem, často i významnou měrou, dotýkájí a která bývají za účelem jejího zkoumání a řešení znovu a znovu vyhledávána. Například v souvislosti s Ježíšovým sestupem „do pekel“ nacházíme takovéto úvahy již u církevních otců.

Upřesněme, že se zmíněnými skutečnostmi se budeme zabývat jako s možnými kladnými odpověďmi na otázku spásy nekřesťanů. V tomto smyslu se jich dnes teologové chápou a a jejich předchůdci tak činili i v minulosti. Jednali totiž s přesvědčením, že Ježíšův sestup do „pekel“, všeobecné zjevení, smrt jako eschatologicko-existenciální skutečnost, trinitární teologie a pneumatologie disponují sémantickým potenciálem, který činí spásu nekřesťanů možnou.

6.1 TEORIE POSMRTNÉHO ZVĚSTOVÁNÍ

6.1.1 Vstupní informace

Kristovo zvěstování mrtvým bývá interpretováno ve snaze reagovat na problém spásy nekřesťanů, zejména na otázku velkého počtu osob neznajících evangelium. Budou zatraceny, ačkoliv si svou neznalost nezpůsobily vlastní vinou? Jen se nacházely v nesprávném čase na nesprávném místě. V teorii posmrtného zvěstování jde o víru v to, že lidé, kteří neměli příležitost setkat se s evangeliem za svého života, dostanou tuto možnost po smrti. Evangelium jim bude zvěstovat sám Kristus anebo apoštolové a proroci.

V současnosti zakořenila teorie posmrtného zvěstování v protestantském, zejména lutherském prostředí. Bývá také považována za klasické lutherské stanovisko.⁵⁶⁷ V anglofonní oblasti bývá označována jako *post mortem evangelism* (užívaná zkratka:

⁵⁶⁷ Podle Luthera Kristus kázal v podsvětí (v říši mrtvých) evangelium některým z Noemovy generace; srov. *Vorlesungen über 1.Mose. WA 42*, s. 322n. V jeho torgauském kázání z r. 1533 nacházíme také ono mytologičtější pojetí o rozvrácení pekla a odzbrojení satana; srov. *Von Jesu Christo eine Predigt am Hofe zu Torgau gepredigt. WA 37*, s. 62-67. Podle Althause je u Luthera reprezentativním chápání descensu jako prožití Božího hněvu a Boží opuštěnosti; srov. ALTHAUS, P. *Die Theologie Martin Luthers*. Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1963, s. 182; stejně tak, ale podrobněji, BRÄNDLE, W. *Hinabgestiegen in das Reich des Todes. Kerygma und Dogma*. 1989, Vol. 35, No. 1, s. 61-64. Formule svornosti Lutherovu výpověď ve zmíněném kázání „kanonizovala“ a Kristův descensus pojímá jako sestoupení do pekla, na místo trestu, které Kristus zničil a ďábla přemohl; srov. *Knih svornosti. Formule svornosti* 813, s. 513. Podobně je tomu v staroluteránské dogmatice.

PME), *eschatological evangelism* (eschatologické zvěstování), *future probation* (budoucí šance), *second probation* (druhá šance) nebo *divine perseverance* (Boží vytrvalost).

Teorie posmrtného zvěstování je součástí soudobé diskuse o spáse nekřesťanů, byť nepatří k oněm třem standardním typům jejích řešení.⁵⁶⁸

Specifikem teorie posmrtného zvěstování je její exegetické zúžení⁵⁶⁹ opírající ve velké míře o biblická místa týkající se Ježíšova sestupu „do pekel“. V pozadí této alternativy stojí představa Boží lásky, před níž neobstojí žádné hranice, ani hranice smrti. Bohu záleží na spáse všech lidí, nechce, aby na věky zahynuli ti, kdo se o jeho spáse nemohli dovědět. Proto k nim přichází se zvěstí evangelia i do říše podsvětí.

Eschatologické zvěstování neznamena univerzální spásu, nýbrž nabídku spásy všem. Každému bude dána možnost se rozhodnout, i zemřelým.

Učení o Kristově sestoupení do pekel bylo v rané církvi dobře známo. Nepochybovalo se o tom, že účelem Kristova descensu byla proklamace evangelia v zájmu spásy zesnulých. Existovaly dva základní směry chápání Kristova sestupu do pekel, které se rozcházely v otázce adresátů Kristova kázání.

1) První škola zastoupená např. Ignatiem z Antiochie, Ireneem nebo Tertuliánem učila, že Kristovo poselství bylo určeno starozákonním patriarchům a prorokům, nešlo ani tolik o spásu jako o záchranu, starozákonní světcí byli tělesně vzkříšeni a vrátili se do života na zemi, což bylo odůvodňováno pasáží Mt 27,53.

2) Podle stoupenců druhé školy reprezentované např. Hippolytem, Klementem z Alexandrie nebo Órigenem bylo evangelium hlášáno všem bez rozdílu a každý, kdo je přijal, byl Kristem osvobozen, včetně pohanů, již o judaismu a víře v Mesiáše neměli ponětí.⁵⁷⁰

⁵⁶⁸ Najdeme ji například v přehledech teorií spásy nekřesťanů z pera J. Sanderse *No Other Name* a *What About Those Who Have Never Heard?*

⁵⁶⁹ Na druhé straně musíme přiznat, že například G. Fackre umně vetkává motivy descensu do struktury biblicky a systematicko-teologicky odůvodněné teodiceje; srov. FACKRE, Divine Perseverance In SANDERS, J. (ed.). *What About Those Who Have Never Heard?*, s. 79-86.

⁵⁷⁰ O vývoji nauky o Kristově descensu v rané církvi viz TRUMBOWER, J. *Rescue for the Dead*, s. 92-108. Pokud jde o reformaci J.M. Lochman připomíná Lutherovo pojetí descensu jako rozvrácení pekla a součást Kristova vítězství a Kalvínovo chápání jako opuštěnost Bohem a jako komponent jeho ponížení. Lochman schvaluje obě nazírání vypovídající o šíři a hloubce Kristova vysvoboditelského díla; srov. LOCHMAN, J.M. *Krédo. Základy ekumenické dogmatiky*. Praha : Kalich, 1996, s. 154-156.

V 19. století zaznamenáváme narůstající zájem o eschatologické zvěstování a také ve 20. století mu byla věnována zvýšená pozornost, zejména v posledních 20-30 letech.⁵⁷¹

K zastáncům teorie posmrtného zvěstování náleží P. Althaus, G. Fackre, H. U. von Balthasar, G. Lindbeck, W. Pannenberg.

Je třeba připomenout, že „místo“, kam Ježíš sestoupil, bývá v dějinách interpretováno dvojím způsobem. *Infernus* (peklo) znamená původně Hádes, říši mrtvých, kde zesnulí očekávají na soud. Scholastická teologie však hovoří o pekle jako o místě trestu a zatracení.⁵⁷² Zatímco z představy Kristova sestupu do Hádu vyplývá, že akční rádius jeho působnosti není omezen na pozemské dění, descensus jako sestup na místo trestu představuje hloubku Ježíšova utrpení a velikost jeho vítězství – ani Satan a peklo mu nemohou uškodit. Dále budeme pracovat s myšlenkou pekla jako říše mrtvých.⁵⁷³

6.1.2 Základní východiska teorie posmrtného zvěstování

Základním východiskem teorie posmrtného zvěstování jsou novozákonní pasáže o Kristově sestupu do podsvětí, které lze interpretovat ve smyslu Kristova kázání evangelia těm, kdo se v něm nacházejí. Záměr této proklamace je nasnadě: dát „posluchačům“ šanci dojít spásy. Stoupenci teorie posmrtného zvěstování zároveň předpokládají, že Kristovo zvěstování v podsvětí, jak se událo po jeho smrti a před jeho vzkříšením, se nějakým způsobem vztahuje i na všechny ty, kdo se tehdy v podsvětí nenacházeli, například na generace, které přišly na svět v době po jeho nanebevstoupení.

Než přejdeme k vyjmenování základních tezí teorie posmrtného zvěstování, podotkněme, že není zcela jednoznačné, zda ji lze z příslušných míst o Kristově descensu odvodit. Touha křesťanů najít kladnou odpověď na otázku po osudu zemřelých, kteří nebyli věřící, mohla zavdat impuls k interpretaci Kristova pobytu v podsvětí právě ve smyslu jeho kázání evangelia zesnulým za účelem jejich spásy.

⁵⁷¹ O zájmu o Kristovo kázání zemřelým v protestantské teologii 19. stol.; srov. CAPÉLAN, L. *Le problème du salut des infidèles. Essai historique*. Toulouse : Grand Seminaire, 1934, s. 493-498; s bohatou literaturou na toto téma vzniklou ve 20. století seznamuje SANDERS, J. *No Other Name*, s. 213-214.

⁵⁷² K pojetí obou významů pekla v Písmu srov. BRÄNDLE, W. Hinabgestiegen in das Reich des Todes. *Kerygma und Dogma*. 1989, Vol. 35, No. 1, s. 56-58.

⁵⁷³ Obě koncepce descensu rozpracovává a v historické perspektivě představuje ALTHAUS, P. *Die christliche Wahrheit*. Gütersloh : Carl Bertelsmann Verlag, 1958, s. 479-485.

6.1.3 Základní teze teorie posmrtného zvěstování

1. Spása je možná jen skrze Krista a víru v Něj.
2. Všeobecné zjevení není postačující ke spáse.
3. Úděl člověka není zpečetěn ve chvíli jeho smrti.

Zde bychom se mohli v první řadě odvolat na novozákonní pasáže pojednávající o Kristově sestupu do podsvětí. Ale teze č. 2 může být rovněž vyjádřením víry a přání, že „smrt přece nemůže být konec“, že mezi smrtí a posledním soudem musí být „ještě něco“, musí být „ještě šance“. Navíc lze pozorovat, že mnozí lidé odcházejí z tohoto světa jaksi nepřipraveni na věčný život, jejich víra ještě nedozrála, potřebovali by ještě nějaký čas. U některých dochází k ukončení života v důsledku tragické události. Nenaplněnost jejich životní dráhy je tím patrnější.

4. Bůh ve své lásce chce dát každému člověku možnost slyšet evangelium.
5. Člověk je odsouzen pouze v důsledku odmítání evangelia; jeho neznalost evangelia není příčinou zatracení.

6.1.4 Biblické zdůvodnění teorie eschatologického zvěstování

Sanders⁵⁷⁴ rozlišuje tři skupiny biblických textů, kterými bývá PME zdůvodňována. 1) Nejdříve místa, kde se hovoří o nutnosti vědět o díle Ježíše Krista jako o podmínce spásy. 2) Dále jsou to texty sdělující, že do pekla se dostane pouze osoba, která výslovně odmítne zvěst o Ježíši Kristu (Mk 16,15-16; Mt 13,32-33; J 3,18.36). Z toho se odvozuje, že se s Ježíšem Kristem musí setkat každý, aby mohl učinit definitivní rozhodnutí o svém postoji k němu.

3) Nejzajímavější je třetí skupina textů, které vypovídají o Ježíšově sestupu do „pekla“ a o jeho zvěstování v těchto „prostorách“ (1Pt 3,18-20; 4,6; Sk 2,24.27.31; Mt 12,40 J 5,25-29; Oz 13,14; Ř 10,7; Ef 4,8-10).

6.1.5 Argumenty ve prospěch posmrtného zvěstování

Zastánci této teorie jsou přesvědčeni, že texty o Kristově kázání zesnulým⁵⁷⁵ je třeba chápat tak, že Ježíš zvěstoval evangelium zemřelým pobývajícím v podsvětí a ty,

⁵⁷⁴ *No Other Name*. s. 178-181.

⁵⁷⁵ „Vždyť i Kristus jednou provždy trpěl za hříchy, spravedlivý za nespravedlivé, aby vás přivedl k Bohu. V těle byl sice usmrcen, ale v Duchu obživen. V něm také přišel a vyhlásil zvěst duchům ve

kdo v něj uvěřili, vysvobodil a vyvedl z říše smrti na svobodu. Tento výklad je v dějinách církve nejrozšířenější.⁵⁷⁶ Někteří z jeho stoupců mohou spatřovat jeho váhu již v této skutečnosti.

Lze rovněž tvrdit, že jiná exegetická vysvětlení pasáží o Kristově descensu nejsou zjevně přesvědčivější než tradiční interpretace, která vystihuje vítězství Ježíše Krista nad smrtí a hříchem. Je to vítězství evangelia o spáse. Této pravdě nemůže nic stát v cestě.

Kristovo zvěstování v podsvětí bylo sice součástí jeho inkarnace a navazovalo na jeho smrt a vzkříšení, ale tuto jednorázovou událost můžeme rozšířit na všechny zemřelé, kterým se nedostalo příležitosti slyšet evangelium, jelikož svým sestupem „do pekel“ se Ježíš navždy ztotožnil se všemi mrtvými.

Jestliže descensus je projevem vytrvalé Boží lásky, která člověka neúnavně hledá a nezastaví ji ani hranice říše smrti, je na místě se domnívat a věřit, že Kristus přijde kázat všem zesnulým, kteří se o něm za svého života nemohli dovědět. Celá Bible vypovídá o Bohu, jenž chce ve své lásce spasit hříšného člověka. Boží láska není jako láska lidská. Bůh se své lásce nenechá odradit od svého záměru spasit člověka, jeho láska je trpělivá a vytrvalá, člověka nemůže od ní oddělit nic, ani smrt (Ř 8, 38).

V 1Pt 3,20 je zmínka o lidech za časů Noeho, což odkazuje k noemovské smlouvě, kterou Bůh uzavřel s celým lidstvem, ba s celým stvořením. Tato smlouva je výrazem a potvrzením Boží trpělivé lásky vůči hříšníkům a zároveň univerzální všeobecné spásné Boží vůle. Proto zde můžeme pomýšlet na spásu nekřesťanů: ti, kdo nežili v souladu s noemovskou smlouvou a světlem všeobecného zjevení, dostanou možnost slyšet zvěst evangelia po smrti.⁵⁷⁷

Ve jménu zpochybňování smrti jako konečného bodu, za nímž již není možno učinit rozhodnutí pro cestu spásy, zaznívá argument, že výrok „A jako každý člověk jen jednou umírá, a potom bude soud...“ (Žd 9,27) je třeba chápat tak, že soud nastane až „v den Kristův“, nikoliv v momentě smrti. Podobně místa Sk 17,31; 2Tm 1,12; 4,8; 1J

vězení, kteří kdysi neuposlechli, když Boží trpělivost ve dnech Noémových vyčkávala, zatímco byl stavěn koráb, v němž jen několik, tj. osm duší, bylo zachráněno skrze vodu.“ (1Pt 3,18 NS) „Vždyť proto bylo evangelium zvěstováno i mrtvým, aby žili podle Boha v Duchu, ačkoliv byli podle lidí v těle odsouzeni.“ (1Pt 4,6 NS)

⁵⁷⁶ Např. Sanders zmiňuje, že na rozdíl od jiných doktrín, učení o descensu nebylo v raně církevních kontroverzích zpochybňováno ani heretiky, ani orthodoxy; srov. SANDERS, J. *No Other Name*, s. 183-184.

⁵⁷⁷ Srov. FACKRE, Divine Perseverance In SANDERS, J. (ed.). *What About Those Who Have Never Heard?*, s. 81-84.

4,17; Mt 8,11; Zj 21,25 mají naznačovat, že člověk může činit pokání a tak dojít spásy i po smrti.⁵⁷⁸

Teorie eschatologického zvěstování řeší problém teodicey. Činí zadost Boží spravedlnosti, moci i lásce. Bůh je spravedlivý, a proto dojdou zatracení ti, kdo zvěst o spáse odmítli. Je také spravedlivý v tom smyslu, že nikoho nepřipraví o možnost slyšet poselství evangelia. Takovouto možností, poskytnutou všem lidem, zjevuje rovněž svou lásku, která nezapomíná na žádného člověka. A Boží neomezená moc se zjevuje v sestoupení Krista do podsvětí. Boží moc, Boží láska a Boží spravedlnost tak nejsou vystaveny žádné pochybnosti. Navíc spolu vzájemně korespondují. Teorie eschatologického zvěstování zodpovídá problém teodicey lépe než universalismus, kde nedochází k serióznímu vypořádání se zlem, lépe než restriktivismus, který uvádí v pochybnost Boží lásku, a lépe než inkusivismus, jenž oslabuje Boží všemohoucnost (Je Bůh omezen technickými podmínkami zvěstování, a proto o sobě poskytne většině lidstva jen nepřímé poznání?)⁵⁷⁹

Eschatologické zvěstování umožňuje dostát tezi o spasení z víry, a ne ze skutků. Dobré skutky konané pohany neznalými evangelia ke spáse nestačí. Tím znovu vyniká Kristův primát a jeho milost jako princip spásy. Posluchači jsou zváni k víře.

V případě teorie posmrtného zvěstování vstupuje do hry koncept církve, společenství víry, vznikající přijetím zvěstovaného evangelia.

6.1.6 Vyjádření tří teologů 20. století o eschatologickém zvěstování

G. Lindbeck⁵⁸⁰ probírá otázku „druhé šance“ z pohledu mimokřesťanských náboženství. Nový zákon hovoří o pekle především v souvislosti s Izraelem a církví, nikoli však v souvislosti s nekřesťany – pro ty zůstává určitá naděje, kterou je možno hledat v Rahnerově inkusivismu nebo eschatologickém zvěstování. Lindbeck svou argumentaci nevede exegetickou cestou, jelikož se chce vyhnout interpretacím ovlivněným výchozím předporozuměním, s nimiž se k daným textům a jejich selekci častokrát přistupuje. Doporučuje zformulovat teologicko-systematickou odpověď na základě tří

⁵⁷⁸ SANDERS, J. *No Other Name*, s. 190-192.

⁵⁷⁹ FACKRE, Divine Perseverance In SANDERS, J. (ed.). *What About Those Who Have Never Heard?*, s. 76-77.

⁵⁸⁰ LINDBECK, G. *The Nature of Doctrine*. Philadelphia : Westminster Press, 1984, s. 57-59; *Fides ex auditu* and the Salvation of Non-Christians: Contemporary Catholic and Protestant Positions In VAJTA, V. (ed.). *The Gospel and the Ambiguity of the Church*. Minneapolis : Fortress Press, 1974, s. 92-123.

kritérií: 1) postoje rané církve k nevěřícím, 2) učení o vzniku víry jen ze slyšení evangelia a 3) na základě pastoračních ohledů.

Ad 1) Jestliže se raní křesťané vyznačovali v otázce nevěřících ambivalentním postojem naléhavosti a zároveň bezstarostnosti, museli mít nějaké smířčí vyvažující řešení, jak toto napětí uvolnit a vysvětlit: jednou z možností je „descensus“, druhou naznačují texty o soteriologickém univerzalizmu (Ko 1,20; Ef 1,9n; F 2,10n; 1K 15,28; Sk 2, 31).

Ad 2) Spásonosná víra nemůže být všeobecná a neurčitá. Její zárukou je konkrétní setkání s Ježíšem Kristem, ať v tomto životě, nebo po smrti.

Ad 3) Křesťané se nemají pro svůj vztah k Bohu vynášet (1Pt 4,17). Ve věci spásy nekřesťanů by neměli být skeptičtí. Kde Kristus není znám, nemůže být odmítnut. Mimo církve není spásy, ale ani zatracení. Křesťané by měli usilovat o upřímný a laskavý dialog s představiteli jiných náboženství. Na druhé straně však nemají však upouštět od (vytrvalosti ve) zvěstování evangelia – ježto víra pochází jen ze slyšení.

H.U. von Balthasar chápe Kristovo sestoupení do pekel jako projev jeho solidarity se všemi mrtvými. Kristovo dílo spásy vykonané na zemi je účinné i v podsvětí, do něhož patří také peklo jako *infernus damnatorum*. Ani toto „místo“ nestojí mimo dosah Kristovy moci a jeho vítězného tažení. Jeho descensus je soteriologickou událostí. Ježíš svým kázáním činí spásu přístupnou všem – generacím, které žily před Kristem, i po něm.⁵⁸¹

W. Pannenberg⁵⁸² klade Kristovo sestoupení do pekel do souvislosti s jeho smrtí a vzkříšením. Jeho kázání není možno chápat jinak než výzvu k pokání a obrácení, což znamená, že také mrtví ještě budou osloveni evangeliem. Z Kristova descensu a zvěstování v říši mrtvých jasně vyplývá, že vědomé rozhodnutí pro Krista není jedinou podmínkou spásy, naopak u některých je na místě počítat s nevědomou účastí na spáse. Lidé stojící mimo viditelnou církev nejsou automaticky připraveni o možnost mít podíl na spáse. Ježíš nečinil spásu odvislou od toho, zda věřící plně rozumějí jeho poslání. Ježíš prohlašuje za blahoslavené ty, kteří s ním nepřišli přímo do styku (Mt 5,3nn; Lk 6,20nn). Postačilo, že svým jednáním byli zaměřeni na Boha ve víře, že jejich budoucnost je v jeho rukou. Ježíšovo konání v podsvětí nemá být interpretováno zúženě jako by se týkalo jen doby jeho pozemského působení, ale je třeba je pojímat universalistic-

⁵⁸¹ BALTHASAR, H.U. von. *Mysterium Paschale*. Edinburgh : T&T CLARK, (1990), 1993, s. 144-188.

⁵⁸² PANNENBERG, W. *Grünzüge der Christologie*. Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus, (1964) 1982, s. 277-281; *Glaubensbekenntnis. ausgelegt und verantwortet vor den Fragen der Gegenwart*. Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus, 1995, s. 99-104.

ky, jelikož i Ježíšova zástupná smrt měla universalistický ráz. To, co se událo v Ježíši Kristu v zájmu lidstva, platí i pro ty, kdo se zvěstí o něm nepřišli do styku. Proto není radno omezovat jeho kázání v podsvětí jen na patriarchy Izraele.

W. Pannenberg specifikuje Ježíšův úřad zastupování. Podle něj nelze chápat novozákonní formuli „za nás“ pouze ve smyslu „za naše hříchy“, ale též v smyslu „kvůli nám“; Kristovu oběť není třeba pojímat výlučně jako oběť smírčí, odčínující viny někoho jiného, nýbrž jako oběť smlouvy.⁵⁸³

Z jaké příčiny Ježíš zástupně trpěl? Za jaký a za čí přečin? Podle Pannenberga Ježíš trpěl a umíral za rouhačské jednání lidí. Jeho zástupné jednání se týká Izraele a celého lidstva. Ježíš zastupoval své soudce jako rouhače před Bohem, protože odsoudili toho, koho sami považovali za rouhače, ale k němuž se Bůh skrze jeho zmrtvýchvstání přiznal a jehož poslání a identitu (Božího syna) potvrdil. Jelikož se Kristovi soudcové odvolávali na z/Zákona a svým úřadem zastupovali celý Izrael, který uznává autoritu z/Zákona, lze říci, že Ježíš zemřel v zastoupení celého Izraele.⁵⁸⁴ Jaký způsobem lze koncipovat Ježíšův úřad zastupování ve vztahu k pohanům? Jakého typu rouhání se dopouští celé lidstvo? V postavě Piláta lze spatřovat představitele světské moci, který jejím prostřednictvím jedná (v podstatě) jako Bohu rovný. Všeobecně zástupný charakter Ježíšovy smrti vyniká tehdy, chápeme-li ji jako důsledek lidské pýchy chtějící se stavět na místo Boží. V novozákonních listech nachází Pannenberg zdůvodnění spojitosti mezi Kristovou smrtí a smrtí všech lidí (2K 5,14-15). Lidé umírají v důsledku své hříšnosti. Proto Ježíš nezemřel jen za Židy, ale za všechny hříšníky, za celé lidstvo (Ř 5,16-20). Na základě Zákona pak nejsou Kristovým zmrtvýchvstáním usvědčeni jako rouhači jen Židé, ale lidské pokolení jako takové. Zákon má všeobecný charakter, v určité formě je znám i mezi pohany, (Ř 2,14-15) a vytváří spojitost mezi hříchem a smrtí. Proto lze tvrdit, že Ježíš zemřel za celé lidstvo.

Uvedme též dva pozitivní důsledky Kristova zástupného utrpení. Ježíš zastupuje pohany ve své smrti tím způsobem, že jeho smrt znamená odstranění zákona jako cesty ke spáse a možnost podílu na abrahamovském požehnání (G 3,13-18). Dalším důsledkem Ježíšovy zástupné smrti je skutečnost, že lidé nemusejí umírat v úplném zavržení jako Ježíš. Kdo umírá ve víře v něj, umírá v naději na věčný život zakotvený v jeho vzkříšení.⁵⁸⁵

6.1.7 Výhrady na adresu eschatologického zvěstování

Nebudeme se pouštět do rozsáhlé a nekončící exegetické diskuse nad významem Ježíšova kázání zesnulým – komu kázal a kde – zda zesnulým trpícím v pekle nebo pře-

⁵⁸³ PANNENBERG, W. *ST II*, s. 463.

⁵⁸⁴ PANNENBERG, W. *Grundzüge der Christologie*, s. 266-267.

⁵⁸⁵ PANNENBERG, W. *Grundzüge der Christologie*, s. 251-271.

bývajícími v říši mrtvých, zejména těm, kdo neměli možnost setkat se s Kristem za svého života. Připomeňme v základních rysech alternativní výklad úseků o jeho descensu. Posluchači Kristova kázání nemuseli být zesnulí lidé nacházející se v podsvětí, nýbrž démoni (1Pt 3,18-19) nebo zemřelí křesťané (1Pt 4,6), kterým bylo zvěstováno evangelium za jejich života. V prvním případě záměrem Kristova kázání nemusela být zvěst jako nabídka spásy, nýbrž pouhé oznámení jeho vítězství. Jeho proklamace uvědomila svázané démonské bytosti, že se přiblížil jejich definitivní konec, a tak dále podlomila jejich úsilí mařit dílo Boží i ze svého vězení.⁵⁸⁶

Reformovaná teologie vůbec neuvažuje o nějakém „putování dolů“, do nějaké „destinace“. Kristův descensus chápe existenciálně, jako opuštěnost Bohem, jako součást ponížení Božího syna.

Texty z Prvního (a Druhého) listu Petrova jsou příliš nejasné, než aby bylo lze na nich stavět tak výrazné a jednoznačné učení.⁵⁸⁷ Nejistota takovýchto snah je patrná již ve světle zmíněné skutečnosti, že po staletí trvajících diskuse nevedly k zřetelnému vysvětlení inkriminovaných pasáží.

Podobenství o boháči a Lazarovi, které poodhaluje roušku tajemství toho, co se děje po smrti, nenaznačuje nějakou dodatečnou možnost nápravy, naopak ilustruje propastnou vzdálenost života zachráněných a zatracených a také nezměnitelnost jejich osudů po smrti (Lk 16, 25-26). Přitom je třeba dodat, že toto podobenství je textem mnohem jasnějším než pasáže o Kristově kázání v podsvětí.⁵⁸⁸

Domnívám se, že Písmo nikde jasně nehovoří o zvěstování evangelia hříšníkům po smrti, ani v náznacích. Písmo jako takové píše v duchu přesvědčení, že smrt je konečná hranice, za níž již člověk nemůže činit pokání a na základě toho obdržet spásu. Žd 9,27 sice neříká zřetelně, že po smrti už není možno nic změnit, že již žádná „druhá šance“ nenastane, ale tím spíše mlčí o tom, že by nějaká druhá možnost po smrti byla „k mání“. Verše 27 a 28 zdůrazňují motiv jednorázovosti: smrti člověka, smrti Krista a

⁵⁸⁶ J. B. Souček nesouhlasí s výkladem descensu jako kázání generaci Noemově. Slovo πνευμα v plurálu neoznačuje lidi, ale spíše nadpřirozené bytosti. Duchy, „kteří se vzepřeli“ je třeba hledat v souvislosti s biblickou zmínkou o potomcích obrů a pozemských žen (Gn 6,1-4). Tato skupina byla tematizována v židovských mimobiblických apokalyptických spisech (např. v knize Henochově). 2Pt 4,6 neinterpretuje v korespondenci s 1Pt 3, 19, mj. z důvodu odlišné terminologie. Naopak ho klade do souvislosti s 2Pt 4,5, protože mu vychází, že šestý verš hovoří o tělesně zemřelých lidech; srov. SOUČEK, J.B. *Dělná víra a živá naděje*. Praha : Kalich, 1968, s. 176-178, 184-185.

⁵⁸⁷ Nash podotýká, že nejasné pasáže Písma mají být vykládány srozumitelnými, nedogmatické pasáže dogmatickými a pomoci zjevně doslovných je třeba vykládat pasáže obrazné, metaforické. Srov. NASH, R.H. Response to Fackre In SANDERS, J. (ed.). *What About Those Who Have Never Heard?*, s. 97.

⁵⁸⁸ Na druhé straně je třeba určité hermeneutické obezřetnosti, jelikož toto podobenství, stejně jako dvě předchozí v Lk 16, je zaměřeno na otázku nakládání s majetkem, a ne na eschatologii.

eschatologického zjevení Krista. A po dané jednorázové události již nastane výsledek, spása nebo soud. Z verše 28 vyplývá, že tento výsledný stav je důsledkem toho, co se dalo s člověkem před smrtí. Nepředchází ho žádné mezistádium.

V souvislosti se smrtí uveďme výtku na adresu zastánců eschatologické evangelizace, že se biblickým oddílům svědčícím ve prospěch smrti jako poslední meze, kdy může člověk přijmout evangelium a činit pokání, vyhýbají.⁵⁸⁹

Někdo by také mohl namítnout: jestliže je možno dosáhnout spásy po smrti, není nutno usilovat v tomto životě o poslušnost víry, není nutno řídit Desaterem, jelikož šance k víře a k pokání přijde ještě po smrti.

A nakonec teorie „druhé šance“ vznáší otazník nad smysluplností křesťanské misie. Proč se vůbec pouštět do misijních aktivit, když všichni, kdo neměli možnost slyšet poselství evangelia, ji dostanou po smrti?

6.1.8 Shrnutí

Zájem o mezidobí „Bílé soboty“, který můžeme v posledních let pozorovat, je výrazem snahy vyrovnat dluh, který teologové mají vůči této fázi Kristova života. Tento zájem staví hráz možnému racionalizujícímu vnímání událostí kolem Kristovy smrti, které by chtělo vyloučit co možná nejvíce nadpřirozených prvků.

Teorie eschatologického zvěstování představuje určitý výsek teologického teritoria nabízející možné řešení otázky spásy nekřesťanů. Využívá jiné biblicko-teologické aspekty než exkluzivismus, inklusivismus a pluralismus. Z hlediska křesťanské partikularity je třeba hodnotit kladně, že tato teorie je silně christocentrická, zdůrazňuje nutnost setkání s Kristem a nutnost víry jako *sine qua non* spásy, na druhé straně nemá dostatečnou oporu v Písmu. Teorie eschatologického zvěstování v sobě obsahuje napětí: dobré systematické zdůvodnění, slabé exegetické zakotvení. O této dvojznačnosti svědčí i fakt, že přes všechny pochybnosti se mnozí bohoslovci této alternativy nevzdávají a připouštějí ji přinejmenším jako možnost, jako předmět křesťanské naděje. Kde je v centru Kristus, tam je naděje.

⁵⁸⁹ NASH, R.H. Response to Fackre In SANDERS, J. (ed.). *What About Those Who Have Never Heard?*, s. 97.

6.2 TEORIE ZVĚSTOVÁNÍ VE CHVÍLI SMRTI

Jedním z řešení otázky spásy nekřesťanů je také teorie, že všem lidem je a bude zvěstováno evangelium ve chvíli jejich smrti, v momentu, kdy duše opouští tělo, neboť, podle některých, je až tehdy schopna plně svobodného rozhodnutí. Není již omezena strukturou těla. Rozhodnutí v takové chvíli je již nezvratné. Historicky jde o koncept typický pro římsko-katolickou církev. Rozšířil se zejména v 19. století. Jejími stoupenci byli například John H. Newman, později L. Boros⁵⁹⁰, R. Troisfontaines.⁵⁹¹ Ze současných teologů se k ní hlásí T. Tiessen a částečně jí přitakává luterán G. Lindbeck. Tato teorie (nebo také hypotéza) bývá nazývána „teorií poslední šance“ (*final option theory*).⁵⁹²

6.2.1 Základní důrazy teorie poslední šance

Tato teorie vystihuje exklusivistické přesvědčení o spáse nekřesťanů. Vyniká v ní důraz na akt víry, na nutnost slyšení evangelia jako na podmínku spásy, na Kristovu jedinečnost. Teorie poslední šance také činí zadost všeobecné spasitelné Boží vůli a vyplývá z ní přesvědčení, že eschatologická budoucnost člověka je dána a zpečetěna v tomto životě. Zároveň nedochází k umenšení významu misijního působení církve a významu církve vůbec. Je třeba udělat vše, aby se nevěřící dověděli o Kristu a chtěli v Něj věřit. A pokud jde o význam církve: jestliže umírající přijímá Kristovu zvěst spásy kladně, připojuje se tím k církvi.

Nevýhoda této teorie spočívá v tom – což její zastánci otevřeně přiznávají – že postrádá zjevné biblické zdůvodnění. Někteří ji důsledně nazývají *hypotézou* (nikoliv teorií) a odlišují ji tak od teologické pravdy, která se vyznačuje vyšší a jasnější mírou teologického zdůvodnění. Hypotéza se pokouší sladit více daností víry (povšechnost smrti, nezvratnost lidského údělu po smrti, povšechná Boží spasitelná vůle) i lidské zkušenosti, řeší některé (teologické) problémy a má charakter lidské konstrukce.⁵⁹³

⁵⁹⁰ LADISLAUS BOROS (1927-1981), původem Maďar, katolický teolog, člen Tovaryšstva Ježíšova přebývající v emigraci v Německu, Rakousku a Švýcarsku. Jako profesor byl spjat s teologickou fakultou v Innsbrucku.

⁵⁹¹ ROGER TROISFONTAINES (1916-2007), rovněž člen Tovaryšstva Ježíšova, působil jako rektor Facultés Universitaires Notre Dame-de la Paix ve valonském Namuru a profesor Faculté de médecine de l'Université catholique v Lovani.

⁵⁹² Souhrnně o této teorii viz SANDERS, J. *No Other Name*, s. 164-167, 172-173.

⁵⁹³ TROISFONTAINES, R. „*Je ne meurs pas...*“. Paris : Éditions univesitaires, 1960, s. 131-132.

6.2.2 Přelomový a výjimečný charakter smrti

Smrt má v životě člověka v mnohém ohledu výjimečný i přelomový charakter, proto je na místě zamyslet se nad ní rovněž v souvislosti se spásou (nekřesťanů). Smrtí končí dosavadní „známý“ život a člověk stojí před novou nepoznanou realitou. Ve chvíli smrti opouští všechno, nač byl dosud zvyklý a na čem více či méně lpěl, všechny své „poklady“, všechny náhražky Boha.⁵⁹⁴ Tyto věci jej už nezaměstnávají, už pro něj nejsou důležité, a proto může být vnímavější a otevřenější vůči skutečným a zkušenostem bytostného, duchovního a eschatologického rázu.

Smrt je pro člověka hlubokou existenciální zkušeností, obestírající celé jeho bytí. Člověk čelí oné základní skutečnosti „být či nebýt“. Smrt vznáší otázku po smyslu, hodnotě, původu a cíli (jeho vlastního) bytí. Smrt tedy napřimuje jeho zrak na základní interpretační klíče jeho života, k nimž může patřit i náboženství. Smrt vede člověka k myšlence na Boha (Pána života i smrti), na transcendentno. I materialista si ve chvíli smrti uvědomuje, že jeho teorie je také jen hypotézou, která může být pravdivá, ale nemusí.⁵⁹⁵

Smrt je okamžikem, po němž člověk již nemůže nic změnit, znamená konec „času milosti“, po smrti přichází soud (Žd 9,27), kdy se Bůh novým způsobem ujímá slova v životě člověka. Po smrti jej Bůh přijímá do věčné blaženosti, anebo jej odsuzuje k věčnému zatracení. Člověk sklízí to, (pro) co ve svém životě zasíval (G 6,8) a ubírá se tam, kam během něj směřoval.

K. Barth říká, že tím skutečným Protějškem člověka je Bůh. Je jím během jeho života jako jeho Stvořitel, Spojenec, Soudce i Spasitel, a ve chvíli smrti se jím stává výlučně a jednoznačně. Člověk nemá „onen svět“. „Onen svět“ pro člověka je Bůh.⁵⁹⁶

W. Pannenberg polemizuje s přesvědčením, podle něhož je smrt završením a naplněním života. Smrtí dochází naopak k jeho přerušení. Smysl lidského bytí, jeho určení a završení, odkazuje za hranici smrti – k životu nastupující generace (potomků), národa či společnosti, nebo přímo ke spáse.⁵⁹⁷ Lidský život může přivést k plnosti nikoliv smrt, nýbrž Bůh. Také není dáno, že smrt je svobodným konáním člověka, smrt prostě přijde a on ji musí vytrpět.⁵⁹⁸

⁵⁹⁴ THIELICKE, H. *Death and Life*. Philadelphia : Fortress Press, 1970, s. 136-137.

⁵⁹⁵ BRUNNER, E. *Eternal Hope*. Philadelphia : Westminster Press, s. 98.

⁵⁹⁶ BARTH, K. *Kirchliche Dogmatik III/2*, s. 770.

⁵⁹⁷ PANNENBERG, W. *Grundfragen systematischer Theologie*. Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht, 1967, s. 145.

⁵⁹⁸ PANNENBERG, W. *ST II*, s. 312-313.

6.2.3 Zdůvodnění teorie poslední šance

Smrt jako chvíle Boží milosti

Jaké nacházíme důvody pro přesvědčení, že se v okamžiku smrti bude mít Bůh ke každému člověku milostivě v tom smyslu, že mu dá uslyšet evangelium a tím možnost rozhodnutí pro věčnou spásu? Jaké nacházíme důvody pro to, že se Bůh každému umírajícímu zjeví ve své milosti, a ne jako Soudce? Pokusíme se najít v Písmu místa a výpovědi obsahující přinejmenším sémantické principy shodující se směrem uvažování teorie poslední šance.

Jedním všeobecně daným faktorem vztahujícím se nejen na smrt, ale na celý život člověka, je Boží zájem přivést člověka k pokání, a to navíc po dobrém (Ř 2,4), nikoliv (jen) pomocí trestů: „Či snad pohrdáš bohatstvím jeho dobroty, shovívavosti a velkomyslnosti, a neuvědomuješ si, že dobrotivost Boží tě chce přivést k pokání?“ Projevem takovéto Boží dobrotivosti může být pozvání ke spáse právě v okamžiku smrti. Apoštol také jmenuje Boží shovívavost a velkomyslnost, které jsou důležitým upřesněním Boží laskavosti. Právě tyto dva postoje by mohly představovat reálné zdůvodnění nabídky spásy všem lidem v okamžiku smrti: Bůh je *velkomyslný*, a proto může oslovit evangeliem *každého* člověka, a je *shovívavý*, a proto může přijít se zvěstí spásy *i* v okamžiku *posledním*, v samém závěru lidského života – nehledě na to, že ji někteří mohli po celý život odmítat. Pravděpodobnost tohoto pozvání je zvýšena tím, že po smrti se ho již člověku nedostane: je možno se domnívat, že Bůh bude chtít „využít“ pro spásu člověka i chvíli jeho odchodu.

Dalším vodítkem může být podobenství o dělnících na vinici (Mt 20,1-16), které hovoří pro možnost poslední šance. Příběh sice neobsahuje přímo motiv smrti, ale motiv „pozdní šance“ ano. Podobenství má také eschatologické pozadí, jelikož je vysvětlením logia „Mnozí první budou poslední a poslední první“ (Mt 19,30), jež se opakuje i na konci paraboly. Tento výrok se týká odměny jako podílu na věčném životě (Mt 19, 28-29). Hospodář najímá dělníky i v poslední hodinu pracovní doby, nezkrátí jejich mzdu, dává jim stejnou částku jako těm, kdo pracovali po celý den, což je neslýchané, nespravedlivé vůči ostatním, kdo se namáhali po celou dobu, až demoralizující; a za třetí hos-

podář začíná vyplácet ty poslední. Ti, kdo pracovali nejdéle, musejí počkat, nejsou nijak zvýhodněni.⁵⁹⁹

Z podobenství je zjevné, že obraz hospodáře má vykreslit Boha. Proto se hospodářovo počínání vymyká běžnému chápání. Bůh není jen dobrý tím, že povolává dělníky „na počátku dne“, ale je milostivý, když dává možnost podílu na věčném životě i „v pozdní hodinu“. Bůh až do poslední chvíle usiluje o záchranu člověka. Bůh je ve své milosti svrchovaný, neřídí se (v této chvíli) právním citem jako člověk, ale láskou. Rozhodující je ono Boží „chci“ (Mt 20,15), které vystihuje Boží jednoznačný úmysl zahrnout člověka svou spásou, darovat mu věčný život. Bůh chce být dobrý. Všimněme si jeho zvláštní přízně prokázané právě oněm „dělníkům poslední hodiny“.

Základní sémantické schéma tohoto podobenství je s myšlenkou poslední šance ve chvíli smrti kompatibilní. Můžeme se ptát, zda parabola obsahuje také koncept univerzality, který figuruje v teorii poslední šance. Narativní motiv užitý v podobenství (najímání dělníků k práci na vinici) nemá vyloženě univerzalistický charakter. Na druhé straně úvodní slova podobenství „s královstvím nebeským je to tak...“ (v. 1), jakož i závěr „Tak budou poslední první a první poslední“ (v. 16) dávají neklamně na srozuměnou, že obraz nemá jen lokální význam, ale vykresluje základní univerzálně platný princip, podle kterého Bůh jedná. V podobenství nečteme, že by hospodář někoho vynechal, příběh vyznívá tak, že hospodář najal vždy všechny dělníky, kteří stáli na trhu práce.

Mohli bychom vzpomenout příklad kajícího zločince ukřižovaného spolu s Ježíšem. Nikdy není pozdě na akt víry. Vše oč jde, je odpovědět na Ježíšovo volání.⁶⁰⁰

Smrt z perspektivy Kristova díla spásy

Z hlediska bezprostřednosti vztahu smrti a evangelia je na místě zamyslet nad tím, jaký obsah dal smrti Ježíš Kristus. Součástí Kristova vtělení byla i jeho smrt. Smrt byla součástí jeho díla spásy, jeho poslání přiblížit lidem Boží lásku, součástí jeho poslušnosti Bohu Otci. Ježíš se solidarizoval se všemi lidmi i ve smrti. Jeho smrt měla zástupný charakter.

Ve své smrti Ježíš vstoupil do samého nitra skutečnosti (Mt 12,40). Podle Borse vstupuje člověk ve chvíli smrti do bezprostřední jednoty s realitou světa; podobně Kristus se ve své smrti sjednotil s celým světem a zároveň jej ontologicky proměnil ve

⁵⁹⁹ Troisfontaines k tomuto textu poznamenává, že království Boží neznamená „mít“, ale „být s“ (*être-avec*), není věcí kvantity (času či zásluh), ale kvality (společenství, společenství s Bohem); srov. TROISFONTAINES, R. „*Je ne meurs pas...*“, s. 135.

⁶⁰⁰ TROISFONTAINES, R. „*Je ne meurs pas...*“, s. 135-136.

smyslu jeho soteriologického předznamenání.⁶⁰¹ Ve své smrti, která byla projevem Kristova lidství, se Kristus spojil se všemi lidmi, navázal s nimi tělesný kontakt.

Soteriologické předznamenání smrti je zesíleno tím, že Kristus vykoupil lidstvo právě skrze svou smrt. Tím ji proměnil. Můžeme říci, že již takto ji zbavil jejího „ostnu“ (1K 15,55), změnil ji v požehnání.⁶⁰² Právě smrt, onen obávaný „poslední nepřítel“, se stává nástrojem spásy, ospravedlnění, smíření s Bohem. Intenzifikace tohoto předznamenání smrti je dále dána Kristovým vzkříšením.

Kristus svou smrtí odzbrojil všechny mocnosti tohoto světa (Ko 2,15; F 2,5-11; Ef 1,21) tím, že smrti neunikl, ale že ji přijal a takto prokázal poslušnost vůli Boha Otce. Neposlušnost Bohu by znamenala poslušnost ďáblu. Vzpomeňme, že pokušení vyhnout se kříži pokládal Ježíš za iniciativu samotného ďábla (Mt 16,23). Jestliže Ježíš podstoupil potupnou smrt na kříži, přinesl výkupné za mnohé (Mk 10,45) a znemožnil tak ďáblu jako Žalobci a Vládci temna činit si na lidské pokolení zásadní nárok. Jestliže Ježíš podstoupil zástupnou smrt, vyrazil tím ďáblu z ruky jeho vlastní zbraň, kterou proti lidem uplatňuje. Ježíšova poslušnost šla až do bodu smrti na kříži a přináší lidem novou spravedlnost, dává jim nový statut před Bohem (Ř 5,19).

Při Kristově smrti se roztrhla chrámová opona, která rozdělovala sakrální od profánního, která oddělovala pravověrné náboženství Židů od náboženství pohanského. Kristovou smrtí se celý svět, který stojí mezi Bohem a člověkem, proměnil a otevřel Bohu. Stál se nástrojem posvěcení, je od základu prostoupen Boží slávou a lidstvo je nesenou ustavičným proudem vesmíru směrem k Bohu.⁶⁰³

Na závěr bychom mohli připojit (a připomenout) argument vycházející ze sepětí Ježíšovy smrti a jeho descensu. Ježíš ve své lásce jde za člověkem i do nejtemnější hlubiny jeho bytí, až do temnot podsvětí. A jde-li do podsvětí, do říše smrti, je s člověkem i v (momentě) jeho smrti a umírání. Kde je Kristus, tam je možnost spásy. Víme-li, že součástí Kristova „sestupu do pekel“ bylo zvěstování, ať už ve smyslu hlásání evangelia anebo prostého oznámení Kristova vítězství, pak má toto zvěstování čili prvek komunikace spojitost i s jeho smrtí a na základě předešlých vývodů se smrtí jako takovou, se smrtí každého člověka.

⁶⁰¹ BOROS, L. *The Mystery of Death*. New York : Seabury Press, 1973, s. 148-149.

⁶⁰² *Katolický katechismus* 1009.

⁶⁰³ BOROS, L. *The Mystery of Death*, s. 150-151.

6.2.4 Tiessenova verze teorie poslední šance

Ačkoliv tato teorie řešení spásy nekřesťanů není zvláště populární, není příliš vyhledávána novými zastánci a je pokládána za teorii spíše „starší“, „odloženou k ledu“, je zajímavé, že se k ní na počátku 21. století hlásí evangelikální teolog, baptista T. Tiessen.

V dalších řádcích shrneme jeho argumentaci.⁶⁰⁴ Tiessen si je vědom, že teorii poslední šance sice nelze odůvodnit přímo biblicky, ale odpovídá duchu Bible v každém ohledu; v Písmu pak nenacházíme žádné učení, které by vyloučilo možnost, že se Kristus může zjevit s nabídkou spásy každému člověku ve chvíli smrti. Autor zmiňuje místa, hovořící o touze věřících „být už s Pánem“, jejíž realizaci brání poslání, které jim bylo pro tento život svěřeno (2K 5,6-8; F 1,23-24). *Dá se tedy odvodit, že setkání s Kristem hned po smrti nebo již ve chvíli smrti se týká všech lidí bez rozdílu.*

Tiessen se nejprve vymezuje vůči dvěma blízkým hypotézám. Ohrazuje se vůči eschatologickému zvěstování, tedy zvěstování po smrti. Zároveň se vymezuje proti teorii poslední šance v tom znění, které tvrdí, že rozhodnutí, jež člověk v hodině smrti učiní, nemusí být nutně výsledkem jeho života.⁶⁰⁵ To by např. znamenalo, že i kdyby člověk Boží podněty odmítal, může se v poslední chvíli přece jen rozhodnout jinak, čili proti směru svého celoživotního počínání. Celkové zaměření a smýšlení člověka mají na charakter jeho posledního (sebe)určení velký vliv, ale ne absolutní. Až ve chvíli smrti je člověk s to se definitivně rozhodnout.⁶⁰⁶ Tiessenova verze naopak praví, že rozhodnutí, které člověk vyřkne při svém finálním oslovení, je nevyhnutným důsledkem jeho celoživotního zaměření vůči Bohu, v rámci míry zjevení, jehož se mu dostalo.⁶⁰⁷

Dále pak Tiessen se neztotožňuje s „klasickou“ verzí hypotézy poslední šance, která předpokládá, že někteří lidé se setkají se zvěstí evangelia poprvé až v okamžiku

⁶⁰⁴ Následující diskuse viz TIESSEN, T. *Who Can Be Saved?* Downers Grove : InterVarsity Press, 2004, s. 216-229.

⁶⁰⁵ Téhož názoru je NICOLAS, J.H. *Vtělení slova*. Praha : Krystal, 2007, s. 288-289. Odmítá vyzdvihnout okamžik smrti jako pravé chvíle k definitivnímu rozhodnutí pro život věčný, anebo proti němu. – Dominikán a novotomista JEAN-HERVÉ NICOLAS (1910-2001) byl vyučujícím v dominikánském institutu v Saint Maximin (1938-1955) ve Francii a poté řádným profesorem dogmatické teologie na teologické fakultě univerzity ve Fribourgu ve Švýcarsku (1955-1980).

⁶⁰⁶ Tak LINDBECK, G. *The Nature of Doctrine*, s. 59.

⁶⁰⁷ Napětí mezi dvojím (Tiessenovým a Lindbeckovým) možným chápáním posledního rozhodnutí ve chvíli smrti vystihuje J. Dupuis: „Smrt je tak současně absolutní pasivitou, která dolehnuvší na přirozenost (člověka) je jeho nejsvébytnějším činem: smrt znamená dezintegraci i integraci, determinismus i sebeurčení, oddělení i jednotu. Smrt je, paradoxně, syntézou uloženého údělu a svobodného činu; je současně nejvyšším soudem vůči člověku i stavem, kdy plně přichází k sobě, vakuem i naplněním.“ Srov. DUPUIS, J. *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, s. 118.

své smrti. Jejím stoupencem byl např. L. Boros. Tiessen se naopak domnívá, že všichni mají možnost reagovat vírou na Boží volání v průběhu svého života, před smrtí. Ne každému se ovšem Kristus zjeví tváří v tvář. To až ve chvíli smrti.

Tiessen svou teorií nepostuluje „druhou šanci“ (po smrti) pro ty, kdo Boží milost za svého života odmítli. Jde mu o nekřesťany, kteří věří, „že Bůh jest a že se odměňuje těm, kdo ho hledají“ (Žd 11,6), kteří ho ctí a konají dobro hledající nesmrtnost (Ř 1,21; 2,7). Tito lidé měli po celý život určitý vztah k Bohu, byť, z hlediska míry zjevení, neúplný. Z tohoto důvodu Tiessen neváhá označit takovéto lidi jako „spasené“ ještě před tím, než se jim ve chvíli smrti zjeví sám Kristus. Již před smrtí byli spaseni a smířeni s Bohem na základě víry, kterou reagovali na fragmentární zjevení Boha. Bůh se nejen zjevuje, ale také vzbuzuje potřebnou víru v příjemcích jeho zjevení. Tato víra je darem Božím. A Bůh zná způsob, jak vytvořit most mezi ním a nemluvňaty či ještě nenarozenými dětmi.

Posléze Tiessen vyhodnocuje, se kterými teologickými stanovisky týkajícími se spásy nekřesťanů jeho pojetí poslední šance koresponduje. Jeho teorie je přijatelná pro stoupence názoru, že nekřesťanům, již reagují na světlo zjevení, které jim Bůh dal, Bůh zjeví i pravdu evangelia. Tiessenovo pojetí je komplementární s exkluzivismem a vyhovuje též molinismu, podle kterého dojdou spásy ti pohané, o nichž Bůh ví, že by evangelium přijali, kdyby měli možnost se s ním setkat. V neposlední řadě přináší Tiessenova konstrukce uklidnění těm, kdo si kladou otázku po spáse svých předků, kteří zemřeli bez známosti evangelia.

6.2.5 Shrnutí

Teorie poslední šance je významná tím, že dostatečně rozvíjí a doceňuje význam konceptu smrti jako soteriologického a eschatologického fenoménu. Není třeba se uchýlovat ke spekulativním konstrukcím, jakou je například teorie zvěstování po smrti v říši mrtvých. Teorie poslední šance si vystačí se standardními biblickými pojmy jako je smrt, Boží zjevení, spása v Kristu. Tato teorie se vyskytuje s některými obměnami. Narazili jsme na dvě pojetí smrti. Na jedné straně je zde smrt jako chvíle maximální otevřenosti k rozhodnutí pro evangelium, na druhé straně smrt, jež je završením dosavadního života a dosavadní životní dráhy, které bude odpovídat i poslední volba umírajícího, co se týče spásy. Jelikož nejsme s to vyhodnotit fenomén smrti

s jednoznačnou platností, bude dobře, když nebudeme smrt definovat staticky, ale v jejím chápání ponecháme ono dialektické napětí mezi oběma možnostmi.

Tiessenův přínos spatřujeme v tom, že se neupíná k jedné chvíli na samém konci života, nýbrž zohledňuje celý životní příběh člověka a zasazuje ji do jeho kontextu.

Teorie poslední šance (jako taková) se staví seriózně k situaci miliard dospělých nevěřících a kognitivně inkompetentních lidí, jakož i zemřelých nemluvňat či embryí. Nepodceňuje roli hříchu v životě člověka.⁶⁰⁸

Jestliže se Kristus zjeví všem lidem v okamžiku smrti, je to znak Boží lásky, které záleží na každém jednotlivci.

Teorie poslední šance dává vyniknout Boží milosti, která přichází k lidem evangelia neznalým, a Boží spravedlnosti, jelikož poslední zvěst evangelia se týká všech.

Významný je též samotný důraz, který tato teorie klade na zjevení. Zjevení je důležitým biblickým pojmem vyjadřujícím základní Boží vstřícnost vůči lidem. V myšlence Božího zjevení přicházejícího do životů jednotlivců tkví velký potenciál. Boží zjevení však nemůžeme zachytit na videokameru, nemůžeme kontrolovat jeho průběh. Boží zjevení je tajemstvím Boha a daného člověka, někdy si člověk ani nemusí uvědomovat, že k němu Bůh přichází a promlouvá (Jb 33,14-18). Ve Skutcích čteme, že Bůh „není od nikoho z nás daleko“ (Sk 17, 27). Mohli bychom poukázat na celkový zájem Boha o člověka, který vyniká ve Starém i Novém zákoně. Bůh nechce, aby hříšník zemřel, chce jej odvrátit od zlé cesty. Smíme proto věřit, že se Bůh zjevuje více, než kolik dokážeme „vystopovat“. Žalmista říká: „Byť se mi dostalo jíti, údolím stínu smrti, nebuduť se báti zlého, nebo ty se mnou jsi.“ (Ž 23,4; KP) Zde máme jasnou pasáž o Boží přítomnosti i ve chvíli smrti člověka. Žalmista má jistotu v tom, že jestli s ním byl Bůh po celý život, bude s ním i ve smrti. Boží blízkost i v onu nejtemnější hodinu, kterou je bezesporu chvíle smrti, není něčím výjimečným. Je jen pokračováním a potvrzením toho, že Bůh doprovází člověka po celý život.

Celkově vzato tato teorie podtrhuje Boží moc a její aspekty: Boží moc v komunikaci s kognitivně omezenými, Boží moc, pokud jde o Boží zjevení ve chvíli smrti *všech* lidí, Boží moc ve smyslu spasitelné vůle.

⁶⁰⁸ Troisfontaines spatřuje jeden z kladů hypotézy poslední šance v tom, že lépe řeší otázku nemluvňat a mentálně chorých než hypotéza limbu. Obě skupiny lidí nemohou putovat přímo do nebe, neboť si nesou dědičný, byť ne osobní hřích. Nahradíme-li hypotézu limbu hypotézou poslední šance, je vyřešen problém s dědičným hřichem – nikdo nevstupuje do věčnosti s dědičným hřichem. U nemluvňat a mentálně postižených, dle učení katolické církve, dojde ve chvíli smrti k takovému probuzení vědomí a svědomí, aby mohly kompetentně reagovat na Boží volání ke spáse. Dědičný hřích je pak smyt skrze dobrý skutek přijetí Boží nabídky anebo je nahrazen hřichem osobním, pokud ji daný člověk odmítne; srov. TROISFONTAINES, R. „*Je ne meurs pas...*“; s. 139-141.

Zde můžeme také poukázat na jednotu, integritu a důslednost Božího spásného působení. Nikdo není vyloučen, u každého člověka se počítá s možností slyšet evangelium. Organickým protipólem jednoty Božího oslovení v okamžiku smrti všech lidí je pestrost a četnost způsobů, kterými Bůh k lidem promlouvá během jejich života. Při této výpovědi máme na mysli stoupence Tiessenovy verze teorie poslední šance, podle níž Boží oslovení ve chvíli smrti není v životě žádného člověka tím posledním. Myšlenka jednoty co do univerzálního charakteru Božího oslovení ve chvíli smrti koresponduje s dalšími základními soteriologickými aspekty, které jsou také jednotně a univerzálně dány: jeden Spasitel, jedno dílo spásy, jeden věčný život platný pro celé lidstvo. Mohli bychom také doplnit: jeden hřích, který svazuje lidstvo a jedna smrt, která je mzdou hříchu každého člověka. Přitom jednotný ráz Božího oslovení všech lidí ve chvíli jejich smrti se vyznačuje jednoduchostí (ne zjednodušením) a srozumitelností.

Slabinou teorie zvěstování ve chvíli smrti je její nedostatečné biblické zakotvení. V Bibli nenacházíme výslovné zmínky o tom, že se Bůh zjevuje *všem* v okamžiku smrti, aby dal každému možnost rozhodnout se pro evangelium a věčnou spásu. Na druhé straně tato teorie Bibli v ničem neodporuje, ba můžeme v ní najít základní principy, na kterých je možno vystavět teorii poslední šance: Boží zájem na spáse jednotlivce, soteriologické předznamenání smrti Kristem apod. V tomto smyslu je to teorie, která má solidní zakotvení systematicko-teologické.

6.3 SOTERIOLOGICKÁ VALENCE VŠEOBECNÉHO ZJEVENÍ?

Může být všeobecné zjevení prostředkem, který Hospodin používá, aby poskytl těm, kdo nemohli slyšet o Kristu? Je jakýmsi minimem známosti víry, které postačí ke spáse? Má všeobecné zjevení nejen informativní, ale i soteriologickou hodnotu? Co když daní lidé na základě všeobecného zjevení dospějí k určité formě lítosti nad svými hříchy, k víře v Boha jako nejvyšší Bytosti, k němuž se obrátí v důvěře s prosbou o milost a odpuštění a v naději na budoucí spásu, ve věčný život? Je všeobecné zjevení alternativní cestou, „nouzovým režimem“ spásy, který „naběhne“ tehdy, když „základní režim“ daný poznáním evangelia nelze nastartovat? Jak (úzce) souvisí všeobecné zjevení se spásou? Je přímo ve všeobecném zjevení zakódována pravda o spáse?

Tyto otázky se nabízejí proto, že u všeobecného zjevení se, na rozdíl od zvláštního zjevení, předpokládá, že je rozšířeno po celém světě, ve všech národech, tedy i tam, kde je zvěst o Kristu neznámá. Předpokládáme to teologicko-systematicky, což

vyplývá z názvu „všeobecné“ zjevení, které odlišujeme od zvláštního zjevení. Předpokládáme to i religionisticky s ohledem na etnologické výzkumy, které zmíníme později. Co Bůh sleduje tím, že se základní a neúplné povědomí o něm rozešlo do všech koutů naší Země? K čemu je všeobecné zjevení dobré těm, kdo nevědí o Ježíši Kristu? Umožnil Bůh rozšíření všeobecného zjevení proto, aby jej lidé neznalí evangelia mohli poznat jako Boha, který přináší spásu? Jaký by to byl Bůh, kdyby pohanským národům dal o sobě vědět dost na to, aby mohly být zatraceny, ale nedost na to, aby došly spásy? Jde o to, že jedna pětina světové populace o Kristu neví. A což teprve lidé, kteří žili v době před Kristem!

6.3.1 Klasický a novější přístup k hodnotě všeobecného zjevení v náboženstvích

Klasický přístup ke všeobecnému zjevení v náboženstvích je následovný. Národy mají o Bohu častokrát nejasné povědomí. Ano, vědí, že je jediný Bůh, který je dárce všeho, ale také soudcem všech. Ve všeobecném zjevení však schází zvěst spásy o oběti Ježíše Krista a víře v něj. Všeobecné zjevení není zjevením spasitelným. Vede pouze k poznání lidské hříšnosti a nutnosti jejího odsouzení. V luterské tradici se zjevení v náboženstvích chápe jako zjevení zákona. Náboženství jsou cestou skutků, kterou však není možno dojít ke spáse. Zjevení milosti a spásy je jen v křesťanství.⁶⁰⁹

Ve 20. století předznačil postoj k náboženstvím paradigmatickým způsobem K. Barth. Odmítal přítomnost zjevení v náboženstvích proto, že v náboženství chce člověk uchopit Boha. Ba sám si vytváří bohy ve své svévoli. V důsledku pádu do hříchu se už nenachází ve stavu, aby poznal Boha sám, ani aby prohlédl svou hříšnost – tu poznává až s příchodem zjevení daného v Kristu. Člověk neví, že jeho reakcí, kterou vyžaduje zjevení, má být víra. Jenže on chce mluvit a mluví, místo aby naslouchal, usiluje o sebeospravedlnění, a proto (jeho) náboženství odporuje zjevení. Člověk neví, že Bůh je Pánem všeho a že jen on ospravedlňuje. Tato pravda k němu přichází jen skrze zjevení, zjevení v Ježíši Kristu. Ani ve svých nejlepších snahách není s to nechat Boha, aby byl jeho Pánem. Člověk jen ve světle zjevení poznává, že jeho náboženství se staví proti zjevení. Přitom příchod zjevení v Kristu nepřináší „vylepšení“ veškerých lidských pokusů uchopit a představit si Boha, naopak je zcela překonává, nahrazuje a staví do stínu. Člo-

⁶⁰⁹ W. Elert chápe zjevení Boží z hlediska dialektiky zákona a evangelia. Pokud jde o obsah zjevení, na straně Boží je hněv a milost, na straně lidské hřích a víra. Zjevení milosti je v Kristu; na opačném pólu zjevení, mimo Krista, je zákon, který odhaluje hřích. Zjevení jednoho znamená zastření druhého a naopak. Zjevení zákona znamená zahalení evangelia a zjevení evangelia vede k zastínění zákona. ELERT, W. *Der christliche Glaube*. Hamburg : Furche-Verlag, 1956, s. 139-140.

věk, který došel víry, doznává, že předtím nebyl připraven přijmout pravdu a že se nacházel ve stavu nevěry.⁶¹⁰

Novější přístupy vycházející z (principu) dialogu s náboženstvími uvažují o možné soteriologické valenci všeobecného zjevení. Jde například o inklusivisty. J. Sanders uvádí tyto argumenty: 1) všeobecné zjevení je spasitelné, jelikož pochází od zachraňujícího Boha; 2) všechno zjevení je zaměřeno ke spáse, záleží jen na nás, zda máme víru; 3) možnost spásy skrze všeobecné zjevení nevede k popření univerzality lidské hříšnosti – odsuzující slova z Listu Římanům 1-3 nevylučují, že by se nemohli najít jednotlivci, kteří by vyznali své viny, zřekli se svého hříšného počínání a stali se příjemci Boží spasitelné milosti.⁶¹¹ Mezinárodní teologická komise hovoří o zjevení Božím skrze přírodu a soudy svědomí, k nimž se mohou pojit další způsoby, jak Bůh může lidi osvětit. Nelze vyloučit, že zmíněné formy zjevení obsahují pravé poznání Boha a prvky milosti a spásy. Nikdy však není jisté, zda si lidé daná zjevení správně interpretují.⁶¹²

6.3.2 Obsah všeobecného zjevení

Máme na mysli vědomí či přesvědčení, že nade vším je svrchovaná božská bytost, nad přírodou a vesmírem, nad lidmi a také nade všemi „běžnými“ bohy a nad zažitými náboženskými tradicemi a rity – nad tím vším konkrétním, partikulárním, někdy obřadnickým a pověřivým, je vyvýšený vsezahrnující Bůh.

Dále, tento Bůh je základem všeho, stvořil vše, co jest. Vzhledem k jeho životodárné moci jej mnohé kultury označují jako Otce. Druhým rysem všeobecného zjevení je tedy stvořitelské působení Boha.

Ten, kdo vše stvořil, je mocný, moudrý a dobrý, jeho možnosti neskonale převyšují možnosti člověka. Onen Stvořitel není jen silou, ale osobou.

⁶¹⁰ *KD I/2*, s. 330-336. První kapitulu Listu Římanům Barth komentuje takto: Pohané ani v nejmenším nežijí podle všeobecného zjevení. Pavel také nikde neříká, že by přirozené poznání Boha přinášelo pohanům spásu. Jeho popis situace pohanů není pojat všeobecně, ale je třeba jej chápat ve světle zjevení v Kristu. Od události vtělení již Židé ani pohané nemají před Bohem výmluvu. Kristův kříž odhaluje u obou skupin to, že nejednají podle všeobecného zjevení. Zjevení Boží milosti v Kristu je zároveň zjevením Božího hněvu; srov. *KD I/2*, s. 334-335.

⁶¹¹ Srov. SANDERS, J. *No Other Name*, s. 233-236.

⁶¹² MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE. *Křesťanství a ostatní náboženství*. Praha : Krystal, 1999, s. 52-53.

Svrchovanost a moc Boha se projevuje tak, že vládne i nad časem, je věčný, nepodléhá zániku, neumírá, neslábne, zůstává, doprovází lidská pokolení, která přicházejí a odcházejí.

Bůh Stvořitel je svatý, není jako člověk. Bohu se v jeho „jinakosti“, moci a dokonalosti člověk nemůže rovnat. Boží svatost vzbuzuje bázeň.

Bůh vystupuje jako ten, kdo klade na člověka své nároky, popřípadě vydává zákony a normy platné pro dané společenství. Jestliže se člověk dopustí zla, musí Stvořitele anebo jiné božstvo nějakým způsobem usmířit a spáchanou nepravost odčinit, jinak jej čeká trest. Zde se vynořuje další důležitý a svým způsobem samostatný aspekt všeobecného zjevení, a sice mravní vědomí, vědomí morální povinnosti, kterou vnímá každý člověk ve svém nitru. Mravní vědomí se projevuje v nejrůznějších oblastech života, týká se například ochrany majetku (nekrást), života (nezabíjet) apod. Mravní vědomí se uplatňuje i ve společenském měřítku ve formě zákonů, které mají regulovat soužití členů dané pospolitosti. Zprostředkovatelem a indikátorem mravního vědomí je svědomí (Ř 2,14-15).

6.3.3 Otázka rozšíření všeobecného zjevení

Pro naše téma je důležitý předpoklad, že zjevení, které jsme právě popsali, je rozšířeno po celém světě. Toto je především teologická výpověď o Bohu, který se chtěl zjevit a zjevil všem národům – je přece Stvořitelem a Pánem všeho a všech, udržuje svět svým Slovem při životě, stvoření existuje díky zákonům, které Bůh do něho vložil, ať už jde o zákonitost fyzikální nebo morálně-náboženské.⁶¹³ V Listě Římanům 1,19-20 čteme: „Vždyť to, co lze o Bohu poznat, je jim přístupné, Bůh jim to odhalil. Jeho věčnou moc a božství, které jsou neviditelné lze totiž od počátku stvoření světa vidět, když lidé přemýšlejí o jeho díle, takže nemají výmluvu.“ Všeobecné zjevení je zde představeno jako něco dostatečně zřetelného a pochopitelného. Bible dokonce apeluje na lidskou odpovědnost vůči obsahu všeobecného zjevení.⁶¹⁴ Zmíněný úsek hovoří o podílu člověka jako recipienta tohoto zjevení. Podobně stojí ve Skutcích 14, 15b-17: „Zvěstujeme vám, abyste se od těch marných věcí obrátili k živému Bohu, který učinil

⁶¹³ Podle Auléna je zákonem stvoření i zjevení láska. Viz AULÉN, G. *The Faith of the Christian Church*. Philadelphia : The Mullenberg Press, 1960, s. 165-166.

⁶¹⁴ Je třeba připomenout, že Pavel činí prohlášení o rozšíření Božího zjevení, aby tím doložil vinu lidí, kteří negují Boží zjevení, vzpírají se jeho pravdě, uchylují se k idolatrii a propadají nezdravým vášním. S ohledem na to, že Pavel píše o vulgarizované modlářské podobě pohanství, je otázkou, na kolik můžeme tuto jeho výpověď o všeobecném zjevení generalizovat a uplatňovat např. na světová náboženství.

nebe, zemi, moře a všechno, co jev nich. Tento Bůh sice v minulosti nechával pohanské národy žít, jak chtěly, avšak nepřestal dosvědčovat sám sebe tím, že jim prokazoval dobro: dával vám s nebe déšť i úrodu v pravý čas, sytil vás pokrmem a naplňoval radostí.“ Jako příjemci všeobecného zjevení jsou si všechny národy rovny.

O rozšíření všeobecného zjevení lze hovořit i z religionisticko-geografické perspektivy. V zárodcích všech rozvinutých i primitivních náboženství se vyskytuje určitý základní monoteismus – jak v jejich historických počátcích, tak v jeho příležitostných oživeních. Rozdíly mezi jednotlivými tradicemi jsou v tomto bodě minimální. V této chvíli se opíráme o výsledky práce W. Schmidta, který je zastáncem teorie tzv. pramonoteismu.⁶¹⁵ Této teorii se nedostává jednoznačného přijetí. Má nemálo kritiků, například, co se týče jednoduchosti, s jakou její autor vysvětluje, že přítomnost pramonoteismu v tolika kulturách je zapříčiněna Božím prazjevením, které bylo dáno prvním lidem.⁶¹⁶ Nicméně existence monoteistických vrstev v mnoha náboženstvích světa zůstává nezpochybněna. Takové jsou výsledky Schmidtových etnologických výzkumů.⁶¹⁷ Odpůrci jeho „teologického“ vysvětlení stojí před úkolem najít uspokojivé řešení původu všeobecně rozšířeného pramonoteismu.

Svou váhu mají úvahy a konstatace jiných autorů o rozšíření mravního vědomí mezi rozličnými národy. Světová náboženství mají sady ustanovených zjevených morálních pravidel, která jsou si velmi podobná. J. Hick⁶¹⁸ cituje z jednotlivých posvátných spisů mnohých náboženství tzv. „zlaté pravidlo“: čiň jiným to, co bys chtěl, aby jiní činili tobě. Hovoří se o společném etickém jádru všech náboženství. W. Corduan⁶¹⁹ píše o mravních normách různých náboženství, porovnává je a poukazuje na poměrně velké rozdíly, které vyniknou, přihlížíme-li ke kontextu a významu jednotlivých zásad. Autor shrnuje, že minimální společné jádro etických příkazů existuje, ale týká se jen postojů k pravdě, majetku, životu a sexu.⁶²⁰

Pokud jde o teologické zhodnocení etnologických zjištění, teologie využívá poznatky ostatních věd, především však pracuje s fenoménem zjevení a její úloha je převážně hermeneutická, není tolik heuristická jako etnologie. Teologie také pracuje pod

⁶¹⁵ WILHELM SCHMIDT (1868-1954), římsko-katolický kněz, významný etnolog a organizátor etnologických výprav, autor dvanáctisvazkového díla *Der Ursprung der Gottesidee* (1912-1955), spoluautor práce *Völker und Kulturen* (1924).

⁶¹⁶ SKALICKÝ, K. *Po stopách neznámého Boha*. Svítavy : Trinitas, 1999, s. 50.

⁶¹⁷ CORDUAN, W. *The Tapestry of Faith*, s. 42-43, 40. Corduan hovoří blíže o Schmidově teorii pramonoteismu a s ní související diskusí: s. 37-53.

⁶¹⁸ HICK, J. *An Interpretation of Religion*, s. 312-313.

⁶¹⁹ CORDUAN, W. *The Tapestry of Faiths*, s. 82-95.

⁶²⁰ *Tamtéž*, s. 103.

zorným úhlem víry, která se nestaví proti výsledkům vědeckého bádání – pokud nestojí na nesprávných předpokladech a závěrech – ale nezůstává při něm, interpretuje skutečnost ve světle vztahu Boha k člověku (a naopak) v souladu s biblickým zjevením. Teologie v rámci svých vlastních souřadnic může vyslovit závěr, že globální rozšíření pramonoteismu je dáno původním zásahem Boha. Odůvodnění této teze by muselo být teologické. V případné diskusi s etnologou by však teolog při předložení teologického závěru musel podat etnologické a jiné argumenty, aby mohl svou tezi dostatečně podepřít. My se však vrátíme na teologickou rovinu.

6.3.4 Všeobecné a zvláštní zjevení

Zvláštní zjevení bývá stavěno do protikladu ke zjevení všeobecnému. Výchozí a klasická teze zní: všeobecné zjevení nemůže přivést ke spáse, nemá soteriologickou valenci, tou se vyznačuje pouze specialní zjevení představující kvalitativně nový stupeň zjevení.

Kromě Božího zjevení v Kristu patří ke zvláštnímu zjevení také zjevení lidu Staré smlouvy. Bůh se však nezjevoval jen Izraelcům, víme o Ábelovi, Enochovi, Lotovi, Jóbovi, Malkísedekovi, Balaámovi, Hamanovi. Z Nového zákona zmiňme mudrce od Východu, kteří se přišli poklonit právě narozenému Ježíši, římského setníka (Mt 8,10), kananejskou ženu (Mt 15,21-28) a setníka Kornélia.

Teologické náhledy na vztah mezi všeobecným a zvláštním zjevením se velmi liší. Na jedné straně bývají oba typy zjevení stavěny do ostrého protikladu, jindy jsou vnímány v méně či více plynulé návaznosti.⁶²¹ Na konci škály řešení stojí přesvědčení, že všeobecné zjevení je nebo může být (také) prostředkem spásy.

⁶²¹ Například P. Althaus. Předně nesouhlasí s Barthovým striktním odmítnutím zjevení přítomného v náboženstvích. Kritizuje jeho výklad Ř 1-2, který není práv tomu, co obě kapitoly sdělují, např. stran vysvětlení skutečnosti, že pohané nemají před Bohem výmluvu z hlediska své odpovědnosti před ním. Z Pavlových slov také nezaznívá, že zjevení spásy jde ruku v ruce se zjevením Božího hněvu; srov. ALTHAUS, P. *Die christliche Wahrheit*, s. 39-40. Celkově vzato Althaus odmítá Barthův christomonismus v otázce zjevení. Podle Althause Barth zaměňuje všeobecné zjevení za přirozenou teologii: nejde o schopnost člověka poznat Boha, ale o „zasazenost“ člověka Bohem (*Betroffenheit des Menschen von Gott*), kdy člověk je spojen a svázán s Bohem (*Gottgebundenheit*). Za druhé Althaus podotýká, že Boha nemůžeme rozdělit, čehož se Barth dopouští tím, že staví do protikladu poznání Boha jako Stvořitele a poznání Boha jako Spasitele; srov. ALTHAUS, P. *Die christliche Wahrheit*, s. 57-60. Podle Althause evangelium navazuje na všeobecné zjevení (které Althaus nazývá „prazjevením“, *Ur-Offenbarung*) v tom, že evangelium přináší zvěst o odpuštění viny, k jejímuž poznání člověk dochází díky všeobecnému zjevení; evangelium tak potvrzuje pravdu všeobecného zjevení a je naplněním očekávání spásy, přítomného ve všeobecném zjevení. Evangelium však nenavazuje na všeobecné zjevení a lidské náboženství bezprostředně, nýbrž navzdory němu. Nakolik náboženství obsahují pravdu, natolik na ně navazuje evangelium, nakolik obsahují lež, natolik je evangelium popírá. Pravda je v náboženstvích přítomná v jejich otázce po

O vztahu zvláštního a všeobecného zjevení z hlediska otázky spásy nekřesťanů a absolutního zjevení daného v Kristu pojednává W. HÄRLE. Pod *revelatio specialis* chápe pouze zjevení v Kristu a hovoří o zjevení v Kristu na jedné straně a o všech ostatních zjeveních na straně druhé. Tato ostatní zjevení neodlišuje od všeobecného zjevení. Nicméně jeho otázkou je, zda spása existuje mimo zjevení Boha v Kristu.⁶²² W. Härle tvrdí, že ano, a připomíná novozákonní učení o Abrahamovi, který byl ospravedlněn z víry a byl přijat do věčné slávy (Lk 13,28; 16, 22-31), aniž věděl o Kristu. Podobně Enoch, Mojžíš, Eliáš a další.⁶²³ Dalo by se namítat, že u Mojžíše a Eliáše nešlo o všeobecné, nýbrž o zvláštní zjevení Staré smlouvy. Zdá se, že také Enochovi se dostalo „více než jen“ všeobecného zjevení. Bůh jej zahrnul zvláštní milostí, když se mu dal poznat. Na druhé straně Enoch v tomto zjevení poznal Boha v jeho základních rysech, které tvoří všeobecné zjevení. Poznal jej jako Stvořitele a osobního Boha, kterému může důvěřovat a jehož nařízením má být poslušen.

Je možné, že se základní prvky speciálního zjevení přítomné ve zjevení daném v Kristu nacházejí i ve všeobecném zjevení? W. Härle⁶²⁴ rozlišuje obsah (*Gehalt*) a formu (*Gestalt*) Božího zjevení v Kristu, které vede ke spáse, s tím, že obojí (formu a obsah) od sebe nelze oddělovat – Kristus zůstává normou každého zjevení vznášejícího nárok na spásonosný potenciál. Na příkladě zmíněných praotců víry je patrné, že spása přichází i mimo zjevení v Kristu. Nelze proto říci, že zjevení Boží v Kristu je jedinou formou zjevení přinášejícího spásu. Proto se máme tázat, jaký je obsah zvláštního zjevení v Kristu a kde tento obsah nacházíme mimo formu Božího zjevení v Kristu.

6.3.5 Ke spásné hodnotě všeobecného zjevení

Důvody pro negaci spásné hodnoty všeobecného zjevení

Než přejdeme k úvahám, proč by bylo možno spatřovat ve všeobecném zjevení spásotvorné prvky, poslyšme hlasy, které jeho případnou soteriologickou valenci uvádějí v pochybnost.

První z důležitých argumentů hovořících pro negaci spásné hodnoty všeobecného zjevení je absence známosti o Kristu. Jak mohou být spaseny národy, kmeny či jed-

spáse, lež spočívá v odpovědi, kterou se na ni snaží dát; srov. ALTHAUS, P. *Die christliche Wahrheit*, s. 42, 146.

⁶²² HÄRLE, W. *Dogmatik*, s. 99-101.

⁶²³ *Tamtéž*, s. 101.

⁶²⁴ HÄRLE, W. *Dogmatik*, s. 101-102.

notlivé osoby, které o Kristu nevědí? Spása pochází z víry a víra je ze slyšení evangelia (Ř 10,14). Pokud člověk nemá přístup k evangelium, nemůže být spasen, ani kdyby měl povědomí o Bohu.

Důvodem pro soteriologickou nedostatečnost všeobecného zjevení je také skutečnost, že člověk k němu nepřistupuje s upřímným srdcem, člověk všeobecné zjevení nejednou ignoruje, odmítá, dává přednost uctívání stvoření před uctíváním Stvořitele (Ř 1,21.25). Lidská hříšnost je závažným faktorem, který brání člověku v ochotném přijetí všeobecného zjevení (Ř 1,19-32).

Za třetí lze, z reformační perspektivy, namítat, že náboženství, v nichž je známo pouze všeobecné zjevení, jsou pouze náboženstvími Zákona, a nikoliv Evangelia, že vybízejí ke spravedlnosti ze skutků. Touto cestou však není možno dosáhnout spásy, jelikož i nejšlechetnější lidské snažení je poskvrněno hříchem. Spása je pouze z milosti, je přítomna tam, kde je známo evangelium.

Možné důvody pro spásnou hodnotu všeobecného zjevení

Zmiňme nyní některé důvody nasvědčující, že všeobecné zjevení má spásotvorný charakter.⁶²⁵ Pro větší přehled jsme je rozdělili do několika skupin, ačkoliv jejich charakteristiky se částečně překrývají.

a) Existenciální dynamické chápání všeobecného zjevení

P. Tillich konstatuje, že zjevení a spásu nemáme od sebe oddělovat. Všeobecné zjevení nelze chápat jen staticky, jako informaci. Zjevení je existenciální dění, které člověka oslovuje a transformuje, Bůh na člověka skrze své zjevení působí, působí na něj ve smyslu spásy.⁶²⁶ Všeobecné zjevení má existenciální obsah. Člověk jako příjemce zjevení na něj reaguje také existenciálně, postojem víry, skrze niž vstupuje do vztahu s Bohem, a spojení s Bohem přináší spásu. Navíc zjevení a recepce zjevení jsou do určité míry tajemstvím, pozorovatel nemá možnost vidět a posoudit celý jejich průběh. Jeho soudy mají být v tomto směru opatrné.

⁶²⁵ Mohli bychom rovněž hovořit o tom, že všeobecné zjevení *může* mít spásotvorný charakter. Tuto zdrženlivou formulaci odůvodňujeme poukazem na absenci jasných výpovědí Písma, které by soteriologickou valenci všeobecného zjevení výslovně postulovaly.

⁶²⁶ TILLICH, P. *STI*, s. 145-146.

b) Charakter Boha přicházejícího ve všeobecném zjevení

Na základě Písma víme, že Bůh je Bohem spásy. Pomysleme na vyvedení Hebrejů z egyptského zajetí. V Písmu Bůh zachraňuje lidi z těžkých situací, před nemocí, před zahynutím. Také své stvoření udržuje při životě. Přinejmenším tento druh záchrany patří jasně i ke všeobecnému zjevení: Bůh je dobrý, dává život všemu stvoření, zachovává je při životě. Součástí všeobecného zjevení je víra, že Bůh jako Otec chrání a zachraňuje člověka před zlem různého druhu.

Písmo také vypovídá o tom, že Bůh odpouští člověku jeho hříchy, zahrnuje ho spásou duchovního rázu. Nemáme však dostatek indicií dokládajících přítomnost tohoto typu spásy v rámci všeobecného zjevení. Bible představuje Boha, „kterýž chce, aby všichni lidé spaseni byli...“. V kontextu 1Tm 2,4 má apoštol na mysli spásu vázanou na zjevení v Kristu. To však potvrzuje všeobecný atribut Boží, který jsme konstatovali i u všeobecného zjevení – snahu zahrnout člověka (a stvoření vůbec) spásou. V Božím působení by neměl být rozpor. Ve zvláštním i ve všeobecném zjevení se má projevat Boží vůle přinášet spásu. A nemá-li být v Božím spásném působení ve všeobecném a zvláštním zjevení rozpor, mělo by být něco ze spásy zjevené v Kristu přítomno i ve všeobecném zjevení. Pokud ano, jakým způsobem?

Dále pokud jde o vztah spásy a zjevení, stojí za to připomenout Tillichovo prohlášení, že spása a zjevení jsou neoddělitelné. „Dějiny zjevení a dějiny spásy jsou těmiž dějinami. Zjevení lze přijmout pouze v přítomnosti spásy a spása nastává v rámci zjevení.“⁶²⁷

Bůh chce, aby jej lidé hledali a našli. Proto k Bůh k lidem přichází ve všeobecném zjevení. V Skutcích 17,27 čteme: „Bůh to učinil proto, aby jej lidé hledali, zda by se ho snad nějakým způsobem nemohli dopátrat a tak jej nalézt, a přece není od nikoho z nás daleko.“ V tomto výroku přímo nezaznívá myšlenka spásné hodnoty všeobecného zjevení jako spíše skutečnost, že všeobecné zjevení vede lidi k bližšímu poznání Boha. A bližší poznání Boha znamená spásu anebo přinejmenším přiblížení se ke spáse. Všeobecné zjevení ukazuje směrem ke spáse, např. ve smyslu (potřeby) odpuštění hříchů a (touhy po) překonání smrti a dosažení nesmrtelnosti. V tomto smyslu ukazuje všeobecné zjevení i směrem ke zjevení v Kristu, jelikož jeho obsahem jsou oba zmíněné prvky. Ve smyslu Skutků 17 všeobecné zjevení odkazuje ke zjevení spásy v Kristu v tom, že ponouká lidi ke hledání Boha. Kristův příchod je odpovědí na toto hledání.

⁶²⁷ TILLICH, P. *STI*, s. 144.

Dále Kristus z hlediska své preinkaranční existence a z hlediska (jednoty) ekonomické Trojice je přítomen ve všeobecném zjevení. Jeho působení nebylo vázáno jen na Izrael (J 8,58). V celém světě je pak přítomen jako „světlo lidí“, které „osvětluje každého člověka“ (J 1, 4.9).

Důvod, proč je Bůh Bohem zachraňujícím a Bohem, který se chce dát poznat a přibližuje se k lidem ve svém zjevení, spočívá v tom, že Bůh je láska. Boží svrchovanost je svrchovaností lásky.⁶²⁸ Láska jako základní atribut a podstata Boha je předpokladem jednoty křesťanského pojetí Boha i předpokladem neměnnosti Božího konání a Božího záměru pro lidstvo.⁶²⁹ Láska je zákonem stvoření i zjevení. To, co Bůh zjevuje, je jeho láska.⁶³⁰ Zákon zjevení čili Boží láska dochází svého kulminačního bodu v Kristu. Boží láska je svorníkem Božího všeobecného a zvláštního zjevení. Přítomnost Boží lásky ve všeobecném zjevení znamená přítomnost spásy.

c) Průniky všeobecného a speciálního zjevení

Máme-li připustit, že všeobecné zjevení může mít spásnou hodnotu, jedním ze způsobů, kterým je možno ji obhajovat, je najít, zda se všeobecné a zvláštní zjevení překrývají, zda mají něco společného, zda zvláštní zjevení disponuje komponenty, které jsou vlastní i všeobecnému zjevení. Tím navazujeme na Härleho rozlišení obsahu a formy Božího zjevení v Kristu, což naznačuje, že obsah zjevení v Kristu se může nacházet i jinde než v životě Ježíše z Nazareta.

Všeobecné zjevení vede k poznání Boha a jeho vlastností. Dovídá-li se člověk o Kristu, navazuje na „základní informace“ o Bohu, které již má nebo může mít. Věřit v Krista znamená také a nadále věřit v Boha (Stvořitele, Otce), o kterém víme již ze všeobecného zjevení a který poslal Ježíše Krista. Samozřejmě, že Kristus oznamuje o Bohu nové pravdy, pravdy o jeho spásných záměrech, které se ze všeobecného zjevení nedovídáme.⁶³¹

Zmínili jsme se o poznání charakteru Boha. S tím souvisí na straně příjemců všeobecného (i zvláštního) zjevení možnost víry, která může mít formu úcty a bázně, pokory, důvěry, poslušnosti, naděje do budoucna. O důležitosti víry, kterou Bůh žádá po člověku, svědčí například výrok, který evangelista Lukáš vkládá do úst apoštola Petro-

⁶²⁸ AULÉN, G. *The Faith of the Christian Church*, s. 122-125.

⁶²⁹ *Tamtéž*, s. 110.

⁶³⁰ AULÉN, G. *The Faith of the Christian Church*, s. 165-166.

⁶³¹ Dalo by se trochu polemizovat, nakořik jsou dané pravdy o spáse ve zjevení přišedším v Kristu nové nebo zcela nové, jelikož všeobecné zjevení, jak jsme již řekli, vyvolává v člověku otázky po odpuštění hříchů a nesmrtnosti, což jsou jedny ze zásadních komponentů spásy. Nová je určité odpověď na tyto otázky.

vi: „Nyní skutečně vidím, že Bůh nikomu nestrání, ale v každém národě je mu milý ten, kdo v něho věří a činí, co je spravedlivé.“ (Sk 10,34) Podobně v evangeliu čteme: „Ale nalezne Syn člověka víru na zemi, až přijde?“ (Lk 18,8). V případě těch, kdo neznají zvěst evangelia, nemůžeme počítat s explicitní vírou v Kristovu milost. Na druhé straně nemůžeme vyloučit, že pociťují lítost nad svými hříchy, že mohou prosit o Boží odpuštění, věřit, že jim Bůh odpustí. Mohou se k Bohu obracet s vědomím vlastní nedostatečnosti a s prosbou, aby Bůh přispěl tím, co oni sami nemohou vykonat. A Bůh může jejich prosbu vyslyšet.

Nezapomeňme ani na morální rozměr víry, který Bůh u člověka také vyhledává. Žádá po něm lásku k bližnímu, pomoc nuznému, nabádá ho, aby se varoval zla v každé podobě: krádeží, ubližování, manželské nevěry apod. Mravní imperativ vyplývá jak z víry v Krista, tak z víry ve Stvořitele. Kristus silně akcentoval význam mravního jednání v duchu lásky k bližnímu, i z pohledu eschatologické spásy (Mt 25, 31-46). Zároveň se však v tomto úseku nezmiňuje o hodnotě náboženského poznání jako základní a jediné podmínce spásy a věčného života. Tou je zde poskytování pomoci nejpotřebnějším. Jestliže Ježíš nehovoří o kognitivním aspektu spásy, je možno předpokládat, že spasení budou i ti, kterým žádoucí poznání víry nebylo dáno.

d) Charakter Božích smluv daných lidstvu

Jaký byl a je význam smluv, které Bůh dal lidstvu? Není jejich principem spása, byť ne vždy jasně definovaná eschatologicky? Tato spása je projevem a důkazem Boží přízně. Každá ze smluv byla opatřena jistými podmínkami a požadavky a také zaslíbením požehnání a časné nebo i věčné spásy.⁶³² Židé měli plnit Zákon, křesťané měli věřit v Krista. Pohané, kteří nevědí o Zákoně ani o Kristu, se mají řídit svým svědomím, není po nich požadováno znát, dodržovat a věřit v to, co jim nebylo oznámeno. Předpokládáme, že každá skupina je posuzovaná podle pravidel stanovených danou smlouvou. Jejich poslušnost byla podmínkou Božího požehnání.

Je však třeba říci, že mezi lidskou poslušností a Božím požehnáním neexistuje přímá úměra: Bůh je milostivý, shovívavý a žehná lidem mnohem víc, než kolik by si na základě svého jednání zasloužili: pohané, židé i křesťané. Na příkladě starozákonních Židů vidíme, že tomu nebylo tak, že by jim Bůh po spáchání sebemenšího přestupku odepřel veškeré své požehnání.

⁶³² O věčné spáse se však jasně hovoří pouze v Novém zákoně čili v rámci zvláštního zjevení daného v Kristu. To neznamená, že by věčnou spásou nebyli obdařeni členové Božího lidu Izraele nebo „zbožní pohané“. Starozákonní teologie ještě neměla rozvinutou představu o věčné posmrtné dimenzi spásy.

Již jsme naznačili, že společným rysem všech smluv je Boží přízeň, která se projevuje zaslíbením a/i darem spásy. Formálně vzato: ke všeobecnému zjevení nelze výslovně a přesně přiřadit danou smlouvu. Může jí být smlouva daná Adamovi a/nebo později Noemu. Nicméně obsahem všeobecného zjevení je rovněž Boží přízeň. A styčným bodem mezi všeobecným zjevením, smlouvami danými před Kristem a zjevení v Kristu je skutečnost, že Bůh své starší smlouvy neodvolal s ustanovením smlouvy, jejímž prostředníkem je Kristus.⁶³³

e) Svědomí

Oddílem o svědomí navazujeme na předchozí diskusi o Božích smlouvách, které představují různé ekonomie spásy. V souladu s inkusivismem a pluralismem⁶³⁴ je svědomí oním „radarem“ daným Bohem člověku a reagujícím na Boží zjevení, díky němuž mohou dojít spásy i pohané, kteří neznají jiný způsob „zachycení“ Božího zjevení. Svědomí je morálním „kompasem“, jímž se mohou řídit nekřesťané neznající jiný „zdroj orientace“. Nechceme však redukovat svědomí jen na indikátor etického rozhodování. Skrze svědomí vnímáme sebe sama a také sebe ve vztahu k Bohu.⁶³⁵ Svědomí je faktorem a darem stvrzujícím ekonomii spásy určenou pohanům, zatímco u ž/Židů je to z/Zákon a u křesťanů Kristus. Odpovídající apologii svědomí bychom mohli formulovat následovně. Bůh dal svědomí každému člověku, aby měl každý možnost spásy. Svědomí je navíc „jádrom lidské identity“.⁶³⁶ To potvrzuje jeho význam a zmíněný Boží záměr. Svědomí není jen „přijímačem“ skrze nějž může mít člověk spojení s Bohem, neboť „přijímač“ asociuje představu „přídavného zařízení“. Skrze svědomí je Bůh v kontaktu s člověkem v jádru jeho bytí, jako jeho Stvořitel. Skrze svědomí Bůh zjevuje člověku svou vůli, svůj zákon stvoření, kterým je láska. Člověk je tak ve spojení s láskou, která dosáhla svého naplnění v Kristově inkarnaci a jeho díle spásy a která tuto inkarnaci předjímala ještě před začátkem díla stvoření. Díky tomuto spojení může být spasen. Svědomí nemůžeme ztotožnit s Boží vůlí, může být zatemněno hříchem. Člověk potřebuje, aby je Bůh osvěcoval a obnovoval. Ovšem tyto nedostatky neruší jeho funkci, jak jsme ji výše načrtli. Boží milost je silnější než lidská hříšnost a přemáhá všechny hamartické faktory, které svědomí ochromují.

⁶³³ DUPUIS, J. *Chrześcijaństwo i religie*, s. 154-162.

⁶³⁴ Nejsem si vědom kompaktního pojednání na téma svědomí jako Božího nástroje spásy nekřesťanů neznajících evangelium.

⁶³⁵ Vztah k sobě samému lze odvodit již ze skutečnosti morálního rozhodování a podobně i vztah k Bohu. Ani morální rozhodování člověka se nerealizuje bez širšího náhledu na sebe sama a také na své postavení vůči Bohu.

⁶³⁶ HUBER, W. *Gewissen* In *EKL*. Band 2, s. 176.

f) Asymetrická reciprocita mezi Bohem a člověkem

V této podkapitole chceme přednést a argumentačně podepřít tezi, že asymetrická reciprocita ve vztahu mezi Bohem a člověkem skýtá možnost spásy i v rámci všeobecného zjevení.

Skutečnost zjevení předpokládá dva póly, Boží a lidský. Bůh je dárce zjevení, člověk jeho příjemce. Z křesťanského pojetí vztahu Boha a člověka vyplývá, že mezi tím, co ve svém sebesdílení dává Bůh člověku, a tím, jak člověk toto zjevení přijímá, není symetrie. Bůh dává člověku mnohem víc (kvalitativně i kvantitativně), než kolik člověk vrací. Bůh zahrnuje člověka svou láskou, ochranou, rozličným požehnáním, odpuštěním, ale člověk není Bohu adekvátně vděčný, jeho víra je nedostatečná, pochybovačná. Člověk, ač někdy činí pokání, vrací se ke svým hříchům, málo miluje své bližní, málo ctí Boha.

Ježto Bůh je ve své lásce k člověku štědrější a milostivější, než nakolik je mu člověk na oplátku vděčný a věrný, netrestá jej podle toho, kolik člověk hřeší. Bůh je shovívavý, nevzplane proti člověku ve svém hněvu, jakmile se proviní. Naopak Bůh chce přivést člověka k pokání skrze svou dobrotu (Ř 2,4), nejen skrze okamžité tresty. Boží milost má navrch nad retributivní spravedlností⁶³⁷ – omilostnění je také projevem Boží spravedlnosti.

V tomto bodě učiňme krátkou poznámku o hříšnosti člověka, která negativně ovlivňuje jeho přístup ke všeobecnému zjevení, konkrétně o Pavlově nemilosrdné kritice pohanského jednání v Ř 1, 18-32. Apoštol neprohlašuje, že Boží hněv je namířen proti všem lidem, ale proti všem „kteří svou nepravostí potlačují pravdu“. Pavel své tvrzení vymezuje. Nekonstatuje, že celkovým posláním všeobecného zjevení je být znamením soudu, hovoří o negativních přístupech lidí k němu. O opaku, o zbožných, kteří znají všeobecné zjevení, se nerozepisuje. Jeho kritika předpokládá, že lidé mohou sloužit Stvořiteli (1,25) a že těm, „kteří vytrvalostí v dobrém jednání hledají nepomíjející slávu a čest“, dá Bůh život věčný (2,7).

Asymetrie však existuje i mezi bohatostí Boží identity a tím, jak omezeně ji člověk zná. Jednak to znamená, že Bůh se člověku zjevuje víc, než kolik si člověk jako příjemce zjevení uvědomuje. Je to zapříčiněno jeho svévolností, která určitá Boží sdělení plynoucí ze všeobecného zjevení ignoruje, a/nebo také nedostatečnou vnímavostí. Tytéž důvody mu také brání v přijímání případných „nadstandardních“, např. osobních

⁶³⁷ „Boží lásku nelze včlenit do legalistického nebo monistického a racionalistického systému. Láska jedná *contra legem*. To však neznamená, že se ztrácí radikální odpor Boží vůle proti zlu...“; srov. AULÉN, G. *The Faith of the Christian Church*, s. 110.

zjevení, která již sensu stricto nepatří ke všeobecnému zjevení. Těmito skutečnosti se však nyní zabývat nebudeme. Nicméně nás přivádějí k dalšímu typu asymetrie, který chceme vyzdvihnout. Nacházíme ji ve skutečnosti, že člověk, který zná Boha pouze z všeobecného zjevení, neví, že k němu přichází trojjediný Bůh, který se zjevil novým bezprostřednějším způsobem, ovšem jiným národům, na jiném místě, v jiné době. Neví, že v Bohu, kterého zná jen ze všeobecného zjevení, je přítomen i Bůh Syn, že v Bohu, kterého zná jen jako Stvořitele, je zakotven princip věčné spásy vztahující se na všechna pokolení. Člověk neví, že Bůh pro něj může udělat a dělá více než si dokáže představit, neví, že Bůh, kterého poznává skrze všeobecné zjevení, je větší a milostivější, než si dokáže představit, než kolik mu bylo dáno poznat. Skutečnost, že člověk zná pouze všeobecné zjevení, neredukuje duchovní bohatství identity a možností působení Boha, který k němu přichází. Bůh mu nemusel a nemusí zjevit vše, co je v Písmech, například spásné dílo Kristovo, a přece se s ním setkává jako Bůh spásy, která je součástí zvláštního zjevení. Je těžko s jistotou konstatovat, že ono širší spásné Boží jednání probíhá v rámci omezené míry všeobecného zjevení, přivlastněné onomu člověku. Nemáme o tom jasná sdělení v Písmu, ale je pravděpodobné, že Bůh takto působí a může působit. Člověk vnímá Boží přítomnost z hlediska všeobecného zjevení, ale Bůh k němu přistupuje a koná v jeho prospěch z hlediska (obsahu) zvláštního zjevení; i do všeobecného zjevení může promítat svou vykupitelskou lásku, lásku Boha Spasitele. Člověk zná Boha částečně, na základě všeobecného zjevení, Bůh s ním však jedná z perspektivy „plnosti“.

Styčným bodem, který nám umožňuje vyslovit výše uvedenou domněnku, je Boží láska. Ta je obsahem všeobecného i zvláštního zjevení. Zvláštní zjevení je potvrzením všeobecného zjevení: Láskou Otce, který v Kristu uskutečnil dílo spásy, je potvrzena a prohloubena láska Otce Stvořitele, kterou zahrnuje své stvoření.

Načrtli jsme tři příklady asymetrie ve vztahu Boha a člověka, kdy na celé čáře převládá Boží dobrota a věrnost nad lidskou věrností a poslušností Bohu. Šlo o asymetrii Boží štědrosti vůči lidské vděčnosti, Božího odpuštění vůči lidské poslušnosti a asymetrii bohatosti identity Boha a omezeného rozsahu poznání Boha člověkem skrze všeobecné zjevení. Jelikož jde o asymetrii spočívající v *přemíře Boží lásky*, je možno věřit, že Bůh může skrze všeobecné zjevení realizovat u člověka věčnou spásu. V tomto ohledu bych vyzdvihl zejména asymetrii zjevení. Ovšem ta se může odrážet i v asymetrii odpuštění. Obě sféry Božího působení, Boží odpuštění a Boží zjevení, bychom koneckonců neměli od sebe oddělovat s tím, že se zrcadlí i v Boží dobrotě projevuující se skrze

udílení časného požehnání. Na každý pád (důvodná) možnost spásy v rámci všeobecného zjevení by byla neskonale menší, kdyby recipocita vztahu mezi Bohem a člověkem byla symetrická.

6.3.6 Závěr

Stopy a projevy všeobecného zjevení nacházíme v rozličných náboženstvích světa. V křesťanské tradici je podáváno z perspektivy a v kontextu speciálního zjevení. Všeobecné zjevení ovšem zůstává tajemstvím. Minimálně proto, že je v praxi nelze oddělit od učení a „metapříběhů“ jednotlivých náboženství. Křesťané stejně jako stoupenci jiných náboženství je vnímají v rámci své tradice. Všeobecné zjevení nelze posuzovat staticky. Mnohem víc je všeobecné zjevení tajemstvím proto, že zřetelně nevíme, jakým způsobem ho Bůh používá k uskutečňování svých záměrů.

V našem zkoumání jsme dospěli k závěru, že všeobecné zjevení může být nástrojem spásy. Jedním z východisek vedoucím k tomuto tvrzení je rozlišení obsahu a formy spásného zjevení (Härle). Dále jsme je podepřeli několika argumenty: poukazem na dynamické chápání všeobecného zjevení, na charakter Boha přicházejícího ve všeobecném zjevení, na instituci svědomí, na asymetrii ve vztahu Boha a člověka hovořící ve prospěch člověka, který je zahrnován větším množstvím Boží přízně a lásky, než kolik jí opětuje Bohu. Zdá se, že zvláště svědomí hraje v problematice spásonosnosti všeobecného zjevení klíčovou roli, jelikož představuje určitou všeobecně danou „instituci“, pomocí níž člověk reaguje na Boží zjevení. Ve svědomí se působení všeobecného zjevení jaksi „koncentruje“. Téma svědomí čeká minimálně nejen v inkusivistické diskusi, ale v celé diskusi o spáse nekřesťanů, ještě na (důkladnější) zpracování. Z hlediska trojičního charakteru Boha je zvláštní zjevení přítomno ve všeobecném zjevení implicitně. To je základní důvod, proč všeobecné zjevení může být nástrojem spásy.

Tím, že připouštíme, že všeobecné zjevení může přinášet spásu, zároveň nenačujeme, že lidí, kteří se všeobecného zjevení v upřímné víře chopí, bude mnoho anebo dokonce tak mnoho, že se misijní aktivity stanou zbytečnými. Možná jich bude málo. Hudson Taylor po padesátiletém působení v Číně konstatoval, že nenašel člověka, který by žil adekvátně míře poznání Boha, které mu bylo dáno.⁶³⁸ Naším záměrem je poukázat na *možnost* spásy pohanů, kteří žijí v souladu se zjevením, jakkoliv omezeným, které jim bylo dáno. Jde o to poukázat, že *není vyloučeno*, že někdo může být spa-

⁶³⁸ KANE, H. *Understanding Christian Missions*, s. 136.

sen pouze na základě poznání všeobecného zjevení. Lidskou hříšnost je třeba vzít vážně.⁶³⁹ Na druhé straně bychom neměli zapomínat, že je to Bůh, kdo bude mít poslední slovo. Jeho milost a spasitelnou vůli bychom měli brát ještě vážněji.

6.4 EXKURS: MIMOBIBLICKÉ ZJEVENÍ JAKO MOŽNÝ ZDROJ SPÁSY NEKŘESŤANŮ?

V kapitole o všeobecném zjevení jsme zmínili, že v praxi je nelze úplně oddělit od představ vlastních jednotlivým náboženstvím. V diskusi o spáse nekřesťanů z hlediska problematiky zjevení jako takového je na místě položit si otázku, zda Bůh nezjevuje spásu (jež je obsahem zvláštního zjevení, zvláště zjevení daného v Kristu) v tradicích nekřesťanských náboženství ještě jinak než cestou všeobecného zjevení. Tato otázka navíc bývá tematizována v literatuře o spáse nekřesťanů. V této kapitole se zaměříme na představy a termíny typické pro světová náboženství, které se svým významem (velmi) blíží tomu, co je součástí křesťanství a jeho učení. Následně si všimneme svědectví o mimobiblických zjeveních, která se nápadně podobají pravdám zjeveným ve Starém a Novém zákoně.

6.4.1 Zjevení Boží nejenom lidu Staré a Nové smlouvy

„Mnohokrát a mnohými způsoby mluvíval Bůh k otcům ústy proroků a v tomto posledním čase k nám promluvil ve svém Synu, jehož ustanovil dědicem všeho a skrze něhož stvořil i věky.“(Žd 1,1-2). Tento výrok vypovídá o jednání a charakteru Hospodina. Hospodin se zjevuje, nezůstává pořád skryt, dává se poznat. Zjevuje se pouze lidu Izraele a skrze Krista? V Písmu Bůh vystupuje jako Bůh, který se zjevuje, nejen v Izraeli, ale i mezi pronárody (Iz 37,20; 40,5; Ez 25,5.11.17; 26,6; 38,16; Sk 17, 24-29).⁶⁴⁰ J. Dupuis má za to, že autor listu Židům nemínil jen proroky Izraele, kteří byli nástrojem Božího zjevení. Jeho záměrem bylo poukázat, že událost Krista převyšovala vše, co Bůh vykonal i pro Izrael skrze proroky.⁶⁴¹

J. Dupuis chápe zjevení jako jednotu Božích slov a činů, jako jednotu zjevení a spásy: zjevení je univerzální, stejně jako je univerzální nabídka spása. S ohledem na onu

⁶³⁹ Tillich se ohrazuje také vůči individualistickému chápání zjevení; srov. TILLICH, P. *ST I*, s. 145-146. Na druhé straně bychom neměli ztratit ze zřetele individuální zodpovědnost jednotlivce před Bohem.

⁶⁴⁰ McDERMOTT, G.R. *Can Evangelicals Learn from World Religions?* Downers Grove : InterVarsity Press, 2000, s. 74-90.

⁶⁴¹ DUPUIS, J. *Chrześcijaństwo i religie*, s. 167.

jednotu Božích slov a činů je na místě hledat Boží projevy v mimobiblických náboženských tradicích, v charakteru jejich základní náboženské zkušenosti i v jejich posvátných knihách.⁶⁴² Dalším důvodem uznávání Božího zjevení v mimokřesťanských náboženstvích je skutečnost, že plnost zjevení daného v Kristu nebrání dalšímu pokračování Božího sebesdělování.⁶⁴³

Tématikou Božího zjevení ve strukturách mimokřesťanských náboženství se dosti podrobně zabývá G. MCDERMOTT. Ptá se, proč se v jejich tradicích nacházejí prvky analogické křesťanství, např. oběť a její usmiřující charakter, nebo inkarnace, víra atp. G. McDermott⁶⁴⁴ vycházejí z úvah J. Edwardse tvrdí, že tyto obdoby se nacházejí v mimokřesťanských náboženstvích proto, že je do nich zasadil Bůh: chtěl, aby některé prvky pohanských náboženství ukazovaly směrem k němu, aby pohané byli připraveni na příchod evangelia a také snad proto, aby se pídili více po tom, v co věří Židé. Je to výraz Božího zájmu o pohany, výraz jeho svrchovanosti a moci. Dokonce i modlářsky či jinak zneužitě náboženské projevy, např. lidské oběti nebo uctívání bůžků, odkazují ve své podstatě ke vševládnému Bohu a mají připravit pohany na příchod pravého náboženství. Skutečnost, že se v deformovaných pohanských praktikách vyskytuje dobré jádro pocházející od samotného Boha, je znakem toho, že Bůh přelstil satana v jeho snahách uvádět do bludů a pověr a odvážet od pravého poznání Boha. Z McDermottových úvah vyvozujeme: Bůh se chce zjevovat, ve svém zjevování je svrchovaný, působí různými způsoby, v různých strukturách života národů a v různé míře zjevuje svou pravdu.

6.4.2 Koncept milosti v bhakti hinduismu a v buddhismu Čisté země

V petitu výše jsme se zmínili o přítomnosti Božího zjevení i v rámci negativních struktur mimokřesťanských náboženství, což je svědectvím o Boží svrchovanosti. Nyní si všimněme mnohem pozitivnějších uspořádání, která navíc stojí v přímé souvislosti se spásou a vykazují velkou podobnost s jejím křesťanským pojetím.

Základním konceptem spásy je v křesťanství spása z milosti, spása, která není lidskou zásluhou, nýbrž darem Božím, kdy člověk se jen „spustí“ na Boha a přijímá spásu z jeho rukou. Takto chápaná milost je považována za unikum, kterým se křesťanství zásadně odlišuje od jiných náboženství odkazujících ke spáse cestu skutků. Obdob-

⁶⁴² DUPUIS, J. *Chrześcijaństwo i religie*, s. 168. 170-185.

⁶⁴³ *Tamtéž*, s. 189.

⁶⁴⁴ MCDERMOTT, G.R. *Can Evangelicals Learn from World Religions?*, s. 98-108. GERALD R. MCDERMOTT je duchovním Episkopální církve a profesorem náboženství na Roanoke College v Salemu ve Virginii (USA). Jeho klíčovým zájmem je teologie Jonathana Edwardse, které věnoval 3 knihy. O Edwardsově přístupu k náboženstvím pojednává McDermottova práce *Jonathan Edwards Confronts the Gods: Christian Theology, Enlightenment Religion and Non-Christian Faith* (2000).

ná forma milosti se však nachází například v *bhakti hinduismu*. Hlavním prvkem zbožnosti bhakti je oddat se božstvu, se kterým pak věřící sdílí obecenství.⁶⁴⁵ Božstvo jej zahrnuje láskou a přijímá navzdory jeho hříchu. Zájem božstva o člověka je možno přirovnat k chování kočky, která nese svá mláďata v ústech bez jejich přičinění. Takto bůh zachraňuje věřící, pouze na základě svého konání. Člověk nemůže ke své spáse ničím přispět.

M. Hüttenhoff rozebírá texty Manikkavacakara, tamilského básníka 12. století oslavujícího milost boha Šivy. Šiva obdařuje věřícího svou milostí bez jeho zásluh, osvobozuje ho od zhoubných mocností. Účast na spáse nezabezečí věřícímu jeho láska k bohu, ale Šivova milost.⁶⁴⁶ Je zde rozdíl mezi tímto a křesťanským pojetím milosti? Rozdíl tkví v tom, že záhuba je u Manikkavacakara chápána v souřadnicích učení o karmě a převtělování; dále v tom, že milost Šivy je jedním z projevů jeho hravosti, která může nabývat také formy krutosti (v křesťanství bychom se nedokázali smířit s představou, že Kristův kříž je jednou z Božích her); za třetí vztah věřícího k Šivovi nemá žádné sociální důsledky – kontakt věřícího s ostatními lidmi je součástí stavu záhuby, pozitivní hodnotou je pouze obecenství s Šivou.⁶⁴⁷ Dodejme také, že Šiva v hinduismu nevystupuje jako Bůh klasického teismu, ale spíše jako božstvo fertility.

Druhý reprezentativní typ milosti patří k tzv. *Amida buddhismu*, který je součástí školy Čisté země. Amida je jedním ze vtělení Buddhy. Člověk vstoupí do Čisté země a následně do nirvány tím, že je zcela oddán Amidovi a doufá v jeho působení. Dobrý život, který vede jeho stoupenec, není podmínkou spásy, nýbrž projevem vděčnosti Buddhovi (Amidovi). Amida ovšem není bohem, není Bohem teismu. A spása jako únik z cyklu reinkarnací je něco jiného než spása ve smyslu smíření s Bohem skrze výkupnou oběť Kristovu.

Z načrtnutého výkladu vysvítá, že mezi křesťanstvím a dvěma představenými verzemi milosti v hinduismu a buddhismu existují, formálně vzato, některé podobnosti, avšak obsah je odlišný, ať už v pojetí spásy nebo v pojetí Boha.

⁶⁴⁵ *Bhagavadgíta*. Praha : Odeon, 1976, Zpěv 18, 55-57.62, s. 99: „Oddaností člověk pochopí, jaký jsem a kdo vpravdě jsem, a když mě pravdivě pozná, vzápětí do mne vstoupí. Kdo se ke mně uchýlí, byť ustavičně koná nejrůznější činy, z mé milosti dosáhne odvěky a nepomíjející příbytek. Všechny činy vzdej v myslí mně, učíš ze mne svůj nejvyšší cíl, věnuj se kázni, rozmyslu a ustavičně ke mně upínej své myšlenky. ... Jen k němu spěj jako k útočišti celým svým bytím, ó Bharatovče, a z jeho milosti nabudeš vrcholného míru a věčného spočinutí.“

⁶⁴⁶ HÜTTENDORFF, M. Rechtfertigungsgedanke und pluralistische Theologie der Religionen In DANZ, Ch., KÖRTNER, U.H.J. (eds.). *Theologie der Religionen*. Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 2005, s. 142-145. MICHAEL HÜTTENDORF (1958) je profesorem historické a systematické teologie na Universität des Saarlandes v Saarbrücken.

⁶⁴⁷ *Tamtéž*, s. 145-146.

6.4.3 Zvláštní mimobiblické zjevení

Prvky v tradicích pohanů připomínající prvky křesťanské nauky

Zvláštním mimobiblickým zjevením míníme příběhy a představy, které se velmi podobají příběhům biblickým či pojmům a představám, které jsou součástí křesťanského učení. Často jde o vyprávění týkající spásy, hříchu, nebo vtělení B/božího syna.

Jde o příběhy „z terénu“. Vycházejí často ze svědectví misionářů. Zajímavý je případ Saluanů, kmene ze zapadlé vesničky na ostrově Sulawesi v Indonésii. V legendách tohoto kmene figuruje příběh o přestoupení spočívajícím v utržení zakázaného ovoce a následném trestu ve formě vyhnání muže a ženy z krásného místa, kde do té doby žili. K tomuto činu byl člověk naveden hadem. Překvapení misionáři měli nač navázat zvěstí o Ježíši. Saluanové znali nejen všeobecné, ale i zvláštní zjevení. Doplňme, že mezi Saluany nedocházelo k rozvodům, krádežím, manželským nevěrám apod. Nebylo třeba je ničemu učit, co se týče mravů.⁶⁴⁸

Podobný scénář se odehrál u Santalů, národa žijícího v Indii v oblasti na sever od Kalkaty. Tento národ měl ve své prastaré tradici příběh o stvoření skrze nejvyššího boha, prvotním hříchu, potopě, záchraně „svatého páru“ a postupnému odklonu od víry v jediného boha k uctívání slunce a duchů. Když k tomuto lidu přišli v r. 1867 skandinávští misionáři, Nor Lars Skrefsrud a Dán Hans Børreson, Santalové, k jejich údivu, zareagovali okamžitě a vstřícně. Zvěst o Kristu byla odpovědí na to, že nejvyšší bůh Thakur Jiu na ně nezapomněl. Tisíce Santalů toužilo dovědět se, jak mohou být smířeni s Thakur Jiu skrze Krista.⁶⁴⁹

Podobně v tradicích lidu Mbaka, patřícího ke kmeni Bantu, ve střední Africe, existuje kromě legendy o Bohu a stvoření, také zmínka o tom, že Bůh poslal na svět svého syna, aby vykonal pro lidstvo něco velkého. Praotcové lidu Mbaka se však od Boha odvrátili a zapomněli, co velkého pro ně učinil.⁶⁵⁰

Zmíňme ještě princip očisty od hříchů fungující u Dajaků ve vesnici Anik (Borneo). Starší pouštějí po řece zvláštní člun. Předtím než nevypluje, zabijí kuře, jeho krví pokropí břeh řeky, ke člunu uvážou živé kuře a na druhý konec umístí svítilnu. Každý vesničan položí na palubu, mezi svítilnu a kuře, něco neviditelného, svůj hřích. Pakliže

⁶⁴⁸ TIESSEN, T. *Who Can Be Saved?*, s. 152-153.

⁶⁴⁹ RICHARDSON, Don. *Eternity in Their Hearts*. Ventura : Regal, 1984, s. 41-47. DON RICHARDSON (1935) je kanadský misionář. Působil v západní Nové Guinei mezi národem Sawi a v Indonésii. Jeho best-seller *Peace Child* (1974) o jeho misijní práci vyšel ve slovenštině – *Dieťa pokoja* (1997).

⁶⁵⁰ RICHARDSON, Don. *Eternity in Their Hearts*, s. 57.

se člun záhy převrátí nebo dopluje ke břehu, Anikové stráví celý rok v úzkosti, dokud nezopakují svůj rituál. Když se však člun odpluje a ztratí se z dohledu, jsou v bezpečí, jejich hřích byl očištěn.⁶⁵¹

V tomto odstavci jsme uvedli pouze příklady naznačující podobnost s křesťanským učením o stvoření a vykoupení. Za pozornost by stály ještě dvě kategorie prvků přítomných v legendách pohanů, a sice narace o „ztracené knize“ nebo tradice obsahující předpověď o příchodu zvláštního posla.⁶⁵²

Zjevení jednotlivcům

Další kategorií jsou novodobá Boží zjevení, která byla dána jednotlivcům. U některých vedla k obrácení, jiní na ně časem zapomněli. Šlo o zjevení Krista. Příjemci těchto zjevení znali křesťanství v různé míře: někteří s ním čas od času přicházeli do styku, jiní prakticky vůbec, jiní se nacházeli v lokalitách, kam zvěst o něm ještě nedorazila.⁶⁵³

Zbožní nekřesťané

Určitým fenoménem, který se při výčtu typů Boží speciálního mimobiblického zjevení uvádí, jsou jedinci, kteří, ač neznajíce evangelium, vyznačují se výjimečnou vírou, morálkou a zbožností. Častokrát jde o osoby hledající Boha, nespokojené s vlastním náboženstvím. Jestliže se později setkaly s evangeliem, konstatovaly, že Ježíš je naplněním jejich hledání. O některých z nich máme explicitní zprávu, že v době svého hledání zakoušely odsouzení z důvodu svých hříchů, prosily Boha o odpuštění a jejich prosba byla vyslyšena.⁶⁵⁴ Máme také svědectví o lidech, kteří vedli velmi spravedlivý a zbožný život, ale evangelium se k nim nedostalo. Například Sadhu Sundar Singh měl velice zbožnou matku, která se modlila a usilovala o spásu, i když o Kristu nikdy neslyšela. Její syn si nedokázal představit, že by se s ní nesetkal v nebi; v takovém případě by žádal o svolení být s ní v pekle.⁶⁵⁵

⁶⁵¹ RICHARDSON, D. *Eternity in Their Hearts*, s. 115. Richardson tamtéž výstižně konstatuje: „Jews had their scapegoat. Dyaks had their scapegoat.“

⁶⁵² *Tamtéž*, s. 73-109.

⁶⁵³ TIESSEN, T. *Who Can Be Saved?*, s. 117-119.

⁶⁵⁴ *Tamtéž*, s. 146-148.

⁶⁵⁵ Tento příklad uvádí KANE, H. *Understanding Christian Missions*, s. 136.

6.4.4 Vyhodnocení

Revelační valence prvků mimokřesťanských náboženství podobných komponentům křesťanského učení a praxe

Zabývali jsme se součástmi (učení) některých náboženství, jejichž obsah se více či méně podobal obsahu biblického zjevení, zejména zjevení danému v Kristu. Mezi nimi jsme našli principy spásy podobné principu spásy, jak jej známe z křesťanství. Máme na mysli učení o milosti v některých směrech hinduismu a buddhismu. Konstatovali jsme také značné rozdíly mezi skutečnostmi, na něž je onen princip milosti navázán v hinduismu a buddhismu na jedné a v křesťanství na druhé straně. Takovéto analogie milosti je třeba nepřeceňovat. Jsou zajímavé spíše z hlediska religionistického než teologického. Koneckonců příklady Amida buddhismu nebo hinduistické zbožnosti bhakti nebývají v první řadě prezentovány jako příklady Božího zjevení v jiných náboženstvích, ale jako prvky, které připomínají části křesťanského učení. Nevíme však o tom, že by se stoupenci Amida buddhismu ani zbožnosti bhakti odvolávali na nějaké další zjevení, které by mělo přijít zvenčí a jehož naplněním by měl být Kristus.

Pak jsme hovořili o legendách některých kmenů a národů, jež se (místy velmi) podobají biblickým příběhům o stvoření, prvotním hříchu apod. V některých bájích je přítomen motiv (očekávání) spásného zásahu Božího syna. Jindy figurují v náboženstvích některých národů principy spásy, vykoupení a očištění, které se podobají křesťanskému učení o spáse a vykoupení.

Jak k těmto motivům přistupovat? Představují zvláštní zjevení Boží? Richardsova díkce je entusiastická, projevuje s v ní osobní zainteresovanost misionáře. Přístup akademické teologie má být střízlivý.

Je třeba říci, že náboženství jsou primární doménou Božího zjevení, jsou na něm založeny a představují odpověď na Boží zjevení. To platí i o zbožnosti bhakti a Amida buddhismu.

V protestantských církvích není instance, která by jednoznačně potvrdila, že legenda dané pospolitosti je (zvláštním) Božím zjevením. Písmo a charakter Božího zjevení daný v Písmu, především zjevení v Kristu, je kritériem posuzování učení jiných náboženství. I akademická teologie má mít důvěru v Boží působení, v to, že Bůh své přicházení k lidem, své dílo zjevení realizuje až doposud a zjevuje dle svého svrchovaného rozhodnutí. Víra v Boží všemohoucnost, lásku k člověku a univerzální spasitelnou

vůli nás vede k důvěře, že Bůh se zjevuje více než bychom očekávali a než jsme s to vysledovat. Lze konstatovat, že zmíněné motivy v pohanských náboženstvích blížící se svou podobností prvkům křesťanského učení nasvědčují, že jde o Boží působení. Přesněji řečeno: Bůh mohl dát určitému pohanskému národu v prvopočátcích jeho existence do vínku příběhy a motivy, v nichž dal o sobě vědět. Tyto motivy, jako součásti náboženské tradice zmíněného národa, mohou být prvky Božího revelačního působení. Bůh pak skrze ně může k členům oné pospolitosti promlouvat i v průběhu dějin, takže se stávají prostředkem oslovení jako nové události zjevení. Nové oslovení známým motivem může přinášet nové myšlenky o Bohu a může vést k dalšímu hledání Boží pravdy. Boží zjevení není statické, ale různě se násobí a jeho „vlny“ na sebe různě navazují. Na druhé straně, chápeme-li onu podobnost pohanských náboženských tradic s křesťanskými jako (možné) zjevení, nemůžeme je pokládat za zjevení normativní. To máme v Písmu.

Domněnce, že u zmíněných mimokřesťanských motivů jde o Boží zvláštní zjevení, nahrává v některých případech ono radostné přijetí evangelia, i když to není jediným důkazem zjevení. Zjevení může být přítomno v tradicích daného kmene či národa, i kdyby jeho příslušníci nezareagovali vstřícně na zvěst evangelia.

Přítomnost spásy

Je v oněch příbězích a ritech, zvláště v těch obsahujících myšlenku vykoupení a očištění, přítomná Kristova spása? Domnívám se, že ne. Spása je v evangeliu. Docházejí Anikové u Hospodina odpuštění hříchů? Může tomu tak být. Bůh může udělit odpuštění hříchů pohanům při jejich rituálech s ohledem na Kristovo dílo spásy.⁶⁵⁶

Bůh také může vzbudit u pohanů neznajících evangelium spásonosnou víru (Žd 11,6). Ve spásném působení není závislý na kognitivních schopnostech člověka. Pohan může Boha prosit o odpuštění svých hříchů a Bůh mu může odpustit, pohan může prosit Boha o jeho přízeň, může ho prosit o věčný život a Bůh může jeho modlitby vyslyšet, ne kvůli jeho dostatečné víře, ale ze své milosti. Pohan si může také být (více či méně) vědom nedostatečnosti své víry a může k Bohu volat: „Pane, spomoz nedověře mé“ (Mk 9,24).

⁶⁵⁶ Richardson rozlišuje dva pojmy: *redemptive* a *redeeming*. Pohanské obřady se mohou týkat vykoupení (*redemptive*), ale vykoupení přináší (*redeeming*) až evangelium. Srov. RICHARDSON, D. *Eternity in Their Hearts*, s. 59.

V této myšlence můžeme hledat směr potenciálního řešení spásy nekřesťanů, kteří znají zvláštní zjevení, jež je vede k evangeliu, ale evangelium zatím nepoznali. V Písmu nenacházíme analogickou situaci a řešení spásy nekřesťanů, kteří nevědí o evangeliu. Musíme proto hledat řešení nepřímé. Příběh z Markova evangelia (9, 14-29) je zasazen do kontextu prosby o uzdravení. Základní schéma však je společné. Ve hře je problém nedostatečnosti víry: člověk má slabou víru, přesto však může dosáhnout svého cíle, jestliže Boha prosí, aby jeho víře pomohl, aby Bůh ze své milosti doplnil to, co víře člověka schází. Pohan nezná Boží zjevení v Kristu, v tom jeho víra pokulhává, ale Bůh mu může tím více vyjít vstříc. Ježíš otce posedlého chlapce neodmítl a neopáčil, že počká, až jeho víra bude přiměřeně pevná, a pak mu syna uzdraví. Můžeme tudíž doufat, že se Bůh neodvrátí ani od zbožného pohana, který se k němu vztahuje s prosbou o milost, ale zahrne jej svou spásou.

Vracíme se k již dříve řečenému: ve vztahu mezi člověkem a Bohem není symetrie, člověk není odkázán zcela na svůj „výkon“ víry – a když ten není dostatečný, pak prohrává. Je zde onen moment Božího „spomožení“. Kdo může říci, že jeho víra je dostatečná? Křesťan je v porovnání s pohanem ve výhodě, jelikož ví o Kristu, ale jeho vnitřní postoj víry může být na mnohem nižší úrovni než víra nekřesťana. Z Bible znovu a znovu zaznívá, že známost Božího zjevení, ať už jde o smlouvu danou Izraelcům skrze Mojžíše nebo křesťanům skrze Krista, klade na věřící mnohem větší nároky. A právě oni jsou ve Starém i Novém zákoně pranýřováni za to, že nežijí přímoúměrně tomu, kolik jim bylo zjeveno. Připomeňme, že Ježíš chválil víru některých pohanů slovy: „Tak velikou víru jsem v Izraeli nenalezl u nikoho“ (Mt 8,10; srov. také Mt 15,28). Ježíši nešlo o kognitivní rozměr víry, ale o postoj srdce, o postoj důvěry a spolehnutí na Boha. Ničí víra není dostatečná, každý člověk potřebuje ono přispění Boží milosti, která pomůže jeho „nedověře“, ať už je její forma kognitivní, existenciální nebo etická. Předložené řešení odpovídá biblickému pohledu na vztah Boha a člověka: Bůh ve své milosti činí pro člověka vždycky víc, než kolik činí člověk. Takto může vypadat řešení problému zbožných pohanů neznajících evangelium. Spočívá v důvěře ve vyslyšení prosby, aby Bůh pomohl nedostatečnosti víry toho, kdo jej o to prosí.

Je mimobiblické zjevení přípravou na evangelium?

Možnost navázání evangelia na dosavadní náboženské představy mimokřesťanských národů je znamením svrchovanosti Hospodina nad celým světem. Kdyby mezi

náboženstvími a křesťanstvím nebyl žádný přechod, neplatilo by to, že v Kristu bude všechno na zemi i na nebi „rekapitulováno“ čili přivedeno k jednotě. Kdyby mezi náboženstvími a křesťanstvím nebylo žádné napojení, křesťanská víra by postrádala univerzalitu, kterou deklaruje, a byla by pouze partikulární izolovanou záležitostí sektářského rázu s totalitními nároky.⁶⁵⁷

Svědectví o radostném přijetí evangelia a četných konverzích jsou jasnými a, jak se zdá, neoddiskutovatelnými signály, že dané učení a rity, na které mohli misionáři navázat, fungují jako *praeparatio evangelica*. Tam se tyto pohanské představy uplatnily jako příprava na evangelium v praxi. Lze říci: jaký pádnější důkaz bychom si ještě mohli přát? To i platí o obráceních, která následovala po zjevení daného jednotlivcům.

Mimobiblické zjevení však může být přípravou na evangelium, i když (ještě) nedošlo ke konverzi jako reakci na zvěst evangelia. Přípravou na evangelium nemusí být jen mimokřesťanské učení podobné křesťanskému, jako v případě zbožnosti bhakti. Může jí být i učení, které svou povahou není křesťanství (velmi) blízké, například nirvána. K ní je možno dospět, osvobodí-li se člověk ode všech tužeb spjatých s tímto světem. Příprava na evangelium spočívá v tom, že i v křesťanství je důležité, aby se člověk nepoutal k věcem tohoto světa, aby je nemiloval více než Boha. Doprovodná fakta jsou však v křesťanství jiná než buddhismu: křesťanství nenabádá k opuštění rodiny jako k nutnému kroku vedoucímu ke spáse, ne každá tužba je odsouzeníhodná. Křesťan realizuje své povolání a svou víru právě v rodinném životě. Nicméně potřeba osvobodit se od některých (např. chamtivých) tužeb a přikládat větší důležitost víře v Boha než ostatním věcem, je důležitá. Takto můžeme uplatnit myšlenku osvobození od tužeb, která má v buddhismu trochu jiné konotace.

Nyní jsme uvedli jen zkusmý ilustrativní příklad toho, co může být přípravou na evangelium. Příprava na evangelium totiž obnáší, že Bůh nějakým způsobem *používá* daného mýtu, obřadu nebo učení, aby někoho připravil k přijetí evangelia. Většinou nevidíme, jak Bůh jedná v konkrétních případech. Samotná podobnost mezi příslušnými prvky mimokřesťanského náboženství a křesťanství proto nestačí k určení, že právě tyto součásti mimokřesťanského náboženství jsou přípravou na evangelium. V tom případě musíme konstatovat obecně: náboženství jako taková jsou přípravou na evangelium. A

⁶⁵⁷ SIEGWALT, G. *Dogmatique pour la catholicité évangélique I. Les fondements de la foi. 2. Réalité et révélation*. Paris/Genève : Labor et Fides/Cerf, 1987, s. 127. GÉRARD SIEGWALT (1932), emeritní profesor systematické teologie Faculté de théologie protestante de l'Université des sciences humaines ve Štrasburku. Zmiňovaná dogmatika vycházející od r. 1986 je jeho největším dílem a čítá zatím úctyhodných 6 svazků.

pokud někdy můžeme zjistitelně říci, jak Bůh užívá daného pohanského ritu či učení jako přípravu na evangelium, považme případy, kdy příšedší misionáři mohli zvěstí o Kristu navázat na pohanské náboženské tradice, které se podobají křesťanským.

Ještě bychom měli dodat, že přípravou na evangelium nemusejí být pouze kladné analogie mezi křesťanstvím a jiným náboženstvím. Nemůžeme vyloučit, že Bůh může použít, z křesťanské perspektivy, i negativních prvků, aby připravoval lidi na evangelium. Může například použít idolatrie, aby (některé) její účastníky vedl k úvahám o inkarnaci, anebo lidských obětí, které odkazují k oběti Ježíše Krista jako Božího Syna.⁶⁵⁸

Přichází spása již skrze přípravu na evangelium?

Zásadní otázkou je, zda mohou být spaseni pohané, kteří znají jen onu přípravu na evangelium, jelikož zvěst o Kristu se k nim ještě nedostala? Opět musíme konstatovat, v Písmu k tomuto nenacházíme přímou odpověď. Písmo takovouto situaci neřeší. Můžeme se odvolávat na nepřímá zdůvodnění, která vycházejí ze základních biblických skutečností, mezi něž mj. patří asymetrická reciprocita ve vztahu Boha a člověka: Bůh dává člověku víc, než kolik ze sebe dává Bohu člověk. A to můžeme promítnout i do problému spásy. Bůh jej může zahrnout svou spásou, může z hojnosti své milosti doplnit to, co mu ke spáse „schází“. To jsme řekli již dříve. Specifická situace nastává nyní v přítomnosti přípravy na evangelium, která předpokládá zřejmý spásný záměr Hospodínův. Jestliže je nějaký prvek přípravou na evangelium danou Bohem, můžeme věřit, že Bůh nebude jednat v rozporu se svou vůlí. Druhým předpokladem ovšem je, že konkrétní lidé vykazují určitou oddanost Bohu, touhu po spáse (věčném životě) a vůbec vstřícný postoj vůči obsahu „přípravy“. Příkladem takového postoje je Kornélius, pro něhož byla přípravou na evangelium znalost judaismu. Jiný příklad nacházíme v konstituci *Lumen gentium* 14. Hovoří se tam o katechumenech, kteří žádají, aby byli přijati do církve. Patří k ní již tímto svým přáním. Již před křtem. Zmíněný příklad má jen částečnou platnost, neboť se netýká člověka, který by evangelium neznal. Nicméně přichází zde ke slovu ono přání, které již samo o sobě, byť nebylo realizováno ve křtu katechumena, zakládá onu skutečnost příslušnosti k církvi. Analogicky přeneseno do situace zbožného pohana znajícího přípravu na evangelium: věrme, že s ohledem na jeho touhu po spáse mu ji Bůh neodepře.

⁶⁵⁸ McDERMOTT, G. *Can Evangelicals Learn From World Religions?*, s. 113-114.

Bůh, jako zjevující se Bůh, rozesel ve všech národech v různé míře svou pravdu, jež je v náboženstvích smíchaná s bludy a deformovanými představami. Bůh ve své milosti může použít svého zjevení, které může být součástí mimokřesťanského náboženství, ke spáse tak, že v pohanech vzbudí víru. Je však třeba říci, náboženství nespasí, nýbrž Bůh. Dané náboženství se může stát nástrojem spásy. To však neznamena, že by Bůh zamýšlel svěřit stejnou roli nositelů svého zvláštního zjevení pohanským náboženstvím stejně jako lidu Staré smlouvy. Tiessen vyjadřuje naznačený rozdíl pojmy akcesibilismu a instrumentalismu. *Akcesibilismus* znamená, že Bůh může učinit svou spásu přístupnou i skrze nekřesťanská náboženství, naproti tomu *instrumentalismus* se vztahuje na lid Staré smlouvy, který si Hospodin záměrně vyvolil, aby byl nositelem zvláštního zjevení vedoucího ke spáse.⁶⁵⁹ Všechny typy zjevení, které jsme v této kapitole popsali, mohou být součástí pokračujícího Božího zjevení za podmínky, že ukazují na základní a finální zjevení, jež se událo v Kristu.

Jestliže se některé mýty podobají prvkům křesťanského učení o spáse a jsou přípravou na evangelium, nesnižuje to hodnotu evangelia, ale naopak zvýrazňuje. Pak to znamená, že evangelium je svým obsahem a platností univerzální, jestliže návaznost na ně nacházíme v náboženstvích mnoha národů.⁶⁶⁰ Taková je zkušenost misionářů. Jejich pohled z praxe se liší od obecnější a střízlivější perspektivy akademických teologů. Brát v potaz je třeba obojí.

6.5 SPASENÍ NEKŘEŠŤANŮ Z PERSPEKTIVY PNEUMATOLOGIE

Nejprve pohoříme o postavení pneumatologie náboženství v teologii současnosti. Poté zaznačíme její biblické a systematické základy. Pak se soustředíme na konkrétní cesty Ducha k nevěřícím, které jsou schůdné z hlediska jejich spásy. Zmíníme se také o skutečnostech, které komplikují „příjem“ působení Ducha (např. hřích) a/nebo zne-možňují činit jednoznačné a příliš podrobné závěry co do výsledků působení Ducha mezi nekřesťany (absence křesťanského zvěstování a imanentní charakter práce Ducha svatého). Také si ukážeme konkrétní pokus rozeznávání projevů Ducha v umbandě. Nakonec naše zkoumání stručně vyhodnotíme.

⁶⁵⁹ TIESSEN, T. *Who Can Be Saved?*, s. 393-394. Je bezesporu na místě odlišit Boží spásné konání skrze Starou smlouvu a možnost zpřístupnění spásy skrze jiné náboženství, ale zmíněné termíny jako takové mnoho neřeší: jestliže se Bůh rozhodne zpřístupnit spásu skrze dané pohanské náboženství, stává se v podstatě jejím nástrojem, nástrojem, který Bůh používá.

⁶⁶⁰ RICHARDSON, D. *Eternity in Their Hearts*, s. 59-60.

6.5.1 Úvod

Marginalizovaná perspektiva pneumatologického řešení spasení nekřesťanů

Pneumatologická perspektiva v oblasti teologie náboženství byla aspektem opomíjeným na úkor perspektivy teocentrické a christocentrické. Pluralisté vidí základní teologický princip pro chápání nekřesťanských náboženství v Bohu, v jeho lásce toužící zachránit všechny lidi. Tento přístup se dostává na nejistou půdu relativismu a stírání rozdílů různých náboženství a mnohé teology neuspokojuje, zejména inklusivisty a exklusivisty. Na druhé straně se nabízí christocentrismus. Kristus, dokonavatel spásy, je ústřední postavou křesťanství, je jeho materiální normou, podle níž se posuzují veškeré věci a jevy, i nekřesťanská náboženství. V teologické diskusi se více či méně dochází ke konstatování nedostatečnosti christocentrického pojetí teologie náboženství a spásy nekřesťanů.⁶⁶¹ Tento přístup znemožňuje nebo silně limituje možnost koncipování spásy těch, kdo se nesetkali s evangeliem. Inkusivismus, který připouští působení Kristovy milosti v rámci mimokřesťanských náboženství, se mnohým křesťanům jeví jako rozmělnění partikularismu evangelia, nehledě na to, že stoupenci oněch náboženství radikálně odmítají představu, že by jejich náboženství vlastně nebylo tím, čím je, ale pouze nástrojem a projevem jiného náboženství, křesťanství.

Pneumatologické nazírání na spásu nekřesťanů se v dosavadní literatuře neobjevovalo vůbec, a jestli ano, pak ne v samostatné publikaci, ale v rámci ostatních úvah na téma teologie náboženství.⁶⁶² Snad první vlaštkou je zmíněný text G. Khodra z roku 1971.⁶⁶³ V posledních letech tuto perspektivu formulují evangelikální nebo pentekostální teologové, např. Clark Pinnock, Veli-Matti Kärkkäinen nebo Amos Yong.⁶⁶⁴

⁶⁶¹ GEORGE KHODR (1923) poukazuje na to, že ekonomii Syna nelze redukovat na jeho vtělení. Příčinu negativního hodnocení náboženství spatřuje v historizující eklesiologii, typické pro křesťanství Západu – instituční církve se stala středem světa, dějiny církve (a západní civilizace) se staly dějinami světa. S tím souvisí přesřilíšný důraz na lineární pojetí dějin, na postupný sled událostí spásy, vedoucí k monolitickému eklesiologickému přístupu. Libanonský pravoslavný metropolita připomíná, že Židé přikládali váhu prototypickým událostem spásy, které se odrážejí v dalších skutečnostech. Například Izrael (a zjevení, které se v něm událo) je nerozlučně spjat s jinými národy, mezi nimiž se Hospodin také zjevoval – „mnohokrát a mnohými způsoby“. Srov. KHODR, G. Christianity in a Pluralistic World – The Economy of the Holy Spirit. *Communio Viatorum*. 1971, Vol. 14, No. 2-3, s. 136-139.

⁶⁶² D’COSTA, G. *The Meeting of the Religions and the Trinity*. Maryknoll : Orbis Books, 2000, s. 99-101, 106-132, DUPUIS, J. *Chrześcijaństwo i religie*, s. 126-130, 244-249.

⁶⁶³ Proslov odezněl ve francouzštině na setkání ústředního výboru SRC v Addis Abebě v lednu 1971.

⁶⁶⁴ AMOS YONG (1965) pochází z Malajsie, člen Assemblies of God. Je profesorem systematické teologie na Regent University ve Virginia Beach ve Virginii (USA).

Biblické základy a předpoklady pneumatologického řešení spásy nekřesťanů

1. Duch-dech Boží byl přítomen při stvoření světa (Gn 1,2), který je jím takto posvěcen. Podobně člověku byl vdechnut dech života (Gn 2,7), tzn., že Duch Boží tvoří podstatu jeho existence. Duch se podílí rovněž na obnově stvoření (Ž 104, 30) a v posledu na eschatologické proměně celého stvoření.
2. Dále můžeme poukázat na všudypřítomnost Ducha, prostorovou i časovou: Ž 139,7-10. 13-16; J 3,8.
3. Yong poukazuje na přítomnost Ducha v klíčových momentech Ježíšova života, jeho smrti a vzkříšení. Podle něj jsou „události Ježíšova života paradigmatickými z hlediska způsobu, kterým Bůh vykupuje a zachraňuje lidstvo jako jednotlivce i jako celek.“⁶⁶⁵
4. Důležitým a hodným pozornosti je znamení a podstata Letnic. Představují totiž antipod babylónského zmatení (Gn 11) a také anticipují rozšíření Božího lidu: zázrakem Letnic jsou uchvázeni nejprve Židé „ze všech národů“ (Sk 2,5) a vedeni ke Kristu. Autor Skutků ústy apoštola Petra pak jejich rozsah globalizuje a eschatologizuje (2,17-21, viz Jóel 2,28-29/23,1-2). Ve věku Ducha nebudou platit zažité řády a hranice, kdy místo ve shromáždění a právo promlouvat patřilo jen otci, ne synu, natož dceři či otroku.
5. Eschatologické pozvání k pramenům života věčného, které Duch vyslovuje (Zj 22,17), je určeno všem bez rozdílu: „A Duch i nevěsta praví: 'Přijď! A kdokoli to slyší, ať řekne: 'Přijď'! Kdo žízní, ať přistoupí; kdo touží, ať zadarmo nabere vody života.“ Jedinou podmínkou je touha po věčném životě.
6. Přejděme na etickou rovinu. Působení Ducha není eticky neutrální, vždyť je Duchem *svatým*. Zmíňme funkci Ducha usvědčovat z hříchu (J 16,8) anebo tzv. ovoce Ducha (Ga 5, 22-23). Usvědčování z hříchu má globální charakter, tak je to zjevné ze zmíněného verše z Janova evangelia. Pa-

⁶⁶⁵ YONG, A. *Beyond the Impasse*. Grand Rapids : Baker Academic/ Carlisle : Paternoster Press, 2003, s. 38. Yong u této své teze vychází z kontinuity lukášovské teologie evangelia a Skutků apoštolských založené právě na její pneumatologii. Působení Ducha přítomného v Ježíšově životě má pokračování ve vzniku a růstu církve. O pneumatologickém rozměru Ježíšova působení píše již např. MOLTSMANN, J. *The Way of Jesus Christ*. Minneapolis : Fortress Press, 1993, s. 78-94, 247-250.

sáž o ovoci Ducha je adresována křesťanům, takový je její kontext. Nelze ovšem popřít, že Duch působí v jejím smyslu i mimo hranice (viditelné) církve, že i pohany ponouká k lásce, radosti, sebeovládání apod. Zopakujme již konstatované: z biblického podání víme, že pohané či osoby stojící na periférii judaismu (nebo i církve) častokrát předstihují v etickém jednání ty, kdo se pokládají za pravověrné. A Duch není ve svém působení omezen jen na Boží lid.⁶⁶⁶ Rozhojnění etických hodnot, které navíc nemusejí mít „náboženskou“ podobu (právo, spravedlnost), patří k vylití Ducha v posledních časech (Iz 32,15-17).

Uvedené příklady jsou známkami univerzality působení Ducha, které se nemusí týkat jen nekřesťanů a nežidů, ale všech lidí. Prvek univerzality spočívá v díle stvoření, ve všudypřítomném působení Ducha nebo v jeho univerzálně spásném zaměření. V některých biblických pasážích je tento prvek vystižen i explicitně, slovy: každý, kdokoli apod.

Systematická východiska pneumatologického řešení otázky spásy nekřesťanů

Všimněme si teď některých širších systematizujících postřehů týkajících se Ducha svatého a korespondujících s myšlením či duchem Bible, byť ne nutně s její literou.

- a) Duch svatý je vyjádřením volného, neomezeného a dynamického Božího působení (J 3,8).
- b) Posláním Ducha je zprostředkovávat vztahy v rámci sv. Trojice a zprostředkovávat vztah sv. Trojice k lidem (J 15, 26; 16, 13-15). Duch svatý je láskou, která vychází od Otce a kterou Otec vysílá Synu, Syn tuto lásku opětuje, Duch svatý pak vytváří jednotu sv. Trojice. Duch zjevuje Otce i Syna, zjevuje Boží moc v dějinách a přivádí k poznání Syna.
- c) Duch je Duchem Kristovým, přičemž Duch představuje dynamický prvek a Kristus konkrétnost, partikularitu, vymezenost. Na druhé straně můžeme ho-

⁶⁶⁶ Podle Tillicha se Duch v dějinách projevuje v lidském duchu skrze víru a lásku. Vírou Tillich míní stav, kdy je člověk uchopen Duchovní Přítomností (Božím Duchem) a zaměřen na ničím nenarušené sjednocení s Bohem, přičemž tento stav, jak učí křesťanství, je zároveň anticipací svého konečného dokonalého naplnění. K němu jsou Duchem vedeny všechny formy víry. Láska je pohyb, který vede k překonání odcizení a rozdělení, je sdílením jednoty s P/protějškem. Láska vede k vytváření něčeho nového a k přerůstání svého základu; srov. *ST III*, 130-138. Tillich neargumentuje biblicisticky, ale představuje lásku a víru v jejich ontologické struktuře. Tím také vystihuje biblické učení o lásce a víře, ale ukazuje na jejich všeobecný charakter, který přesahuje křesťansko-konfesionální rámec a jeho terminologii. Tillichova pneumatologie je ovšem velmi svérázná a „heterodoxní“.

vořit o univerzálním vlivu Slova-Logu (kosmického Krista) a partikularitě Ducha Kristova, zpřítomňujícího Krista, jeho dílo (spásy) a působení. Slovo a Ducha od sebe nelze oddělit, Slovo i Duch se perichoreticky pronikají a spolupůsobí.

- d) Náboženství mají také určité místo Božích záměrech, které realizuje Duch svatý. Proto jsou náboženství skrze Ducha udržována. Jestliže Bůh vykonává svou vůli a vztahuje se ve své lásce k hříšníkům prostřednictvím různých jevů života společnosti, i skrze kulturu, proč by náboženství měla stát stranou? Vždyť právě v nich hledají lidé poslední smysl své životní orientace.

Podle J. DiNoia mohou náboženství hrát určitou roli v Božích spásných záměrech již v tom smyslu, že u některých jednotlivců nebo v některých kulturách přispívají k přijetí křesťanství; dále mohou pomáhat vytvářet takové sociální klima, k jehož hodnotám se hlásí i křesťanství; v teologii inkusivismu a pluralismu je náboženstvím připisovaná určitá spásitelná úloha; dále sehrávají svou úlohu v Božích plánech eschatologického naplnění dějin (spásy) židé – možná plní obdobnou úlohu i jiná náboženství. Bůh si může používat mimokřesťanská náboženství k tomu, aby se křesťané od nich naučili některým pravdám, ať už jde o podobnosti v učení o spáse nebo o přístup k bližním a životu vůbec. Nicméně nad tím vším – s výjimkou providenční role judaismu – autor vyslovuje své „perhaps“. Jedná se o eschatologické téma, které bude zjeveno v plnosti až v budoucnu a které skýtá určitou naději danou v Božím zaslíbení (1J 3,2).⁶⁶⁷

- e) Je otázkou, jak bychom měli pojímat těsnost vztahu mezi Duchem a Kristem. Nakolik je Duch závislý na Synu? Anebo je mu snad i podřízen?

Jedním z komponentů pneumatologie náboženství je otevřený postoj k vypouštění *filioque*. Římský katolík J. Dupuis nebo letniční křesťan A. Yong poukazují, jaké možnosti skýtá pneumatologie náboženství bez *filioque*.⁶⁶⁸

Tyto postoje korespondují se současným přístupem římskokatolické církve, která na *filioque* nelpí a v ekumenických rozhovorech s křesťanstvem Východu od této formule (někdy) upouští. Přiznává, že Duch sv. vychází primárně z Otce a odvozeně ze

⁶⁶⁷ DiNOIA, J. *The Diversity of Religions*, s. 89-92, 83-84. – JOSEPH DiNOIA (1943) je americký katolický teolog a arcibiskup v Oregon City (Oregon, USA), člen řádu dominikánů.

⁶⁶⁸ DUPUIS, J. *Chrześcijaństwo i religie*, s. 246-247, YONG, A. *Discerning the Spirit(s)*. Sheffield : Sheffield Academic Press, 2000, s. 65-71; *Beyond the Impasse*, s. 86-88.

Syna. *Filioque* v západní tradici nemá vést k podřazování Ducha Synu a k subordinovanému postavení Ducha ve sv. Trojici.⁶⁶⁹

Pneumatologie náboženství bez aplikace *filioque* zúročuje učení pravoslavné teologie. Syn a Duch představují dvě samostatné ekonomie spásy. Rozdíl mezi nimi spočívá v tom, že zatímco Duch pochází od Otce, Syn je Otcem počat. Duch nezprostředkovává jen vztah mezi Otcem a Synem. Míru závislosti Ducha na Synu lze vystihnout použitím formule *filioque*. Chápeme-li Ducha bez *filioque*, tedy pouze jako vycházejícího z Otce, vynikne více jeho univerzalita. Soteriologie Západu byla vždy příliš vázána na eklesiologii, zatímco na Východě nazírali na soteriologii vždy v rámci sv. Trojice. Problém *filioque* nás vede ke úvahám nad vyváženým pojetím vztahu Ducha a Syna, právě co se týče otázky spásy nekřesťanů. Jestliže Duch nevychází ze Syna, pak ekonomie Syna neomezuje ekonomii Ducha. Zkušenost Ducha u Izraelců putujících pouští do Kanaánu nebyla explicitně christologická. Na druhé straně z hlediska perichoreze Kristus je všude tam, kde působí Duch, i tam, kde není kázáno a známo evangelium. Můžeme tedy předpokládat široký záběr působení Ducha ve světě, který není (zásadním způsobem) limitován eklesiocentricky a christomonicky.⁶⁷⁰

Můžeme však také hovořit o dvou ekonomiiích: ekonomii Slova a ekonomii Ducha. Bůh ve svém čase poslal do světa Syna, po jeho nanebevstoupení pak posílá do světa Ducha. Neznamená to však, že Duch nepůsobil spásonosně před Kristovým vtělením a před nanebevstoupením. Kristovo působení je výsledkem působení Ducha ve světě a na druhé straně působení Ducha má svůj zdroj v Kristu.⁶⁷¹ Slovo nebylo ve svém působení omezeno inkarnací. Ježíšovo lidství je viditelným znamením přítomnosti a působení Slova v dějinách spásy. Ježíš byl Mesiášem již před svým vtělením.

Ke vztahu ekonomie Ducha a ekonomie Syna Zizioulas dodává, že díky ekonomii Ducha Kristus není jen jednotlivcem, Kristus není jen „jeden“ („one“), Kristus, to jsou „mnozí“ („many“). Ekonomie Ducha je příčinou a základem Kristovy „korporativ-

⁶⁶⁹ O otevřenosti římskokatolické církve v otázce *filioque* ve vztahu k Východu srov. POSPÍŠIL, C.V. *Jako v nebi, tak i na zemi*. Praha : Krystal OP; Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2007, s. 363-374. O podobném vývoji i v jiných církvích srov. PANNENBERG, *ST I*, s. 345-347; YONG, A. *Discerning the Spirit(s)*, s. 66-67.

⁶⁷⁰ Christomonismus – zde redukce (činnosti) Ducha na „funkci“ zmrtvýchvstalého Krista. Srov. DUPUIS, J. *Chrześcijaństwo i religie*, s. 246.

⁶⁷¹ DUPUIS, J. *Chrześcijaństwo i religie*, s. 244.

ní osobnosti“⁶⁷². S Duchem totiž vždy souvisí společenství (κοινωνία, 2K 13,13). Pneumatologie dodává christologii tento „koinonický“ rozměr.⁶⁷²

6.5.2 Spásné konání Ducha (i) mezi nekřesťany

Úvodní podmínky

V rámci pneumatologického (pokusu o) řešení otázky spásy nekřesťanů musíme hovořit nejen o univerzální přítomnosti Ducha svatého, ale také o jeho spasitelném působení, opět s univerzálním dosahem, zejména tam, kde není přítomna viditelná církev. Dále bude naším úkolem hledat v působení Ducha „kristovské prvky“ či soteriologické principy. Veškeré vývody se budeme snažit podepřít biblickými a/nebo teologickými argumenty.

Co lze považovat za „kristovské prvky“? Jde o znaky a hodnoty, které bytostně charakterizují Krista, jeho dílo spásy a jeho projevy v životě člověka: obětavá láska, odpuštění, úsilí o spravedlnost a o pokoj, pomoc nemocným a jinak potřebným.⁶⁷³ „Kristovským prvkem“ může být samotná Kristova přítomnost, byť implicitní. Můžeme také poukázat na postoje a hodnoty v podobenství o posledním soudu (Mt 25, 31-46), které jsou popsány jako kritéria spásy. A mohli bychom také doplnit milost jako princip spásy.

Příklady možného řešení otázky spásy nekřesťanů z hlediska působení Ducha svatého

1) Duch svatý a dar života

Začněme poznámkou o vztahu stvoření a vykoupení, který je předpokladem nynějších úvah. Obě díla bychom neměli od sebe apriori oddělovat. Je třeba hledat roviny jejich propojení. Vždyť Bůh, který chce svět spasit, je také jeho Stvořitelem. Předpokladem „nového stvoření“ (spásy) je stvoření. Duch, který vede stvoření ke spáse, se k němu přiznává jako Stvořitel. Činnost Ducha spočívá v tom, že různými způsoby volá stvoření k životu (i skrze biologické narození) a posiluje jeho rozličné dimenze (biolo-

⁶⁷² ZIZIOULAS, J.D. *Being as Communion*. Crestwood : St. Vladimir's Press, 1985, s. 130-131. – JOHN ZIZIOULAS (1931) je řecký pravoslavný teolog, metropolita pergamský. Působil mj. na univerzitách v Glasgow a Edinburku.

⁶⁷³ Tak PINNOCK, Clark. *The Flame of Love. The Theology of the Holy Spirit*. Downers Grove : InterVarsity Press, 1996, s. 209-210.

gickou, psychologickou, duchovní atd.). Duch dynamicky posiluje život stvoření v celé jeho šíři, i pokud jde o eschatologický aspekt života.

Působení Ducha nelze omezit jen na zkušenosti víry a charismata. Jeho působení je mnohem širší. Duch je spojen s darem života a jeho rozvíjením. Každý člověk jako Boží stvoření existuje díky dílu Ducha, který život dává (Gn 2,7) a při něm člověka udržuje (Jób 27,3; 33, 4). Duch svatý je tedy ve spojení se všemi lidmi, s každým člověkem. Bůh totiž netvoří pouze z ničeho, ale z moci Ducha svatého. Díky Duchu dochází k propojení a přiblížení Stvořitele a stvoření. Duch zprostředkovává toto spojení. Připomeňme také, že člověk byl stvořen Duchem skrze Logos (Krista), který je tvůrčím principem. Zde spatřujeme blízkost stvoření a Spasitele. Jestliže člověk vyšel z Boží ruky, není možné, aby nenesl její pečeť. Stvoření člověka ve svém záměru a prvopočátku znamenalo jeho vstup do neporušeného společenství s Bohem, které tvoří základ spásy, přesněji eschatologické spásy.⁶⁷⁴ Stvoření obnášelo rovněž harmonický život lidí v rámci celku stvoření. Život Adama a Evy před pádem se vyznačoval absencí smrti, hříchu a jejich důsledků, všeho, co člověka ničí, zahrnoval tedy i onen negativní aspekt spásy. Jeho život před pádem vykazoval mnohé znaky, kterými se vyznačuje (eschatologická) spása. Ačkoliv člověk zhřešil a lidstvo vězí v tenatech hříchu a jeho důsledků, nemění to nic na skutečnosti, že stvoření má ono spásné předznamenání, upomíná nás na první záměr, k němuž byl člověk stvořen a jemuž se vzdálil.

Je-li Duch dárce života, netýká se to jen života biologického, ale i psychického, společenského i duchovního, zkrátka života s jeho různými složkami. V daru života, který dostáváme od Ducha, je také onen duchovní rozměr, zaměření člověka na transcendentno, na spásu a touhu po ní.⁶⁷⁵ J. Moltmann píše přímo, že to, co dává Duch svatý, je věčný život.⁶⁷⁶ Záleží, jak člověk tento rozměr a dar rozvine, stejně jako je tomu s jinými oblastmi života.

Duch není aktivní jen jako dárce života, z hlediska počátku (každého) stvoření, ale také, jak jsme již řekli, v díle udržování stvoření při životě, *conservatio creationis*. Duch tedy stvoření nejen předchází, ale i doprovází. Duch doprovází celé lidstvo na jeho cestě dějinami směrem k jejich naplnění. Přitom nejde jen o udržování života biologického, ale všech jeho dimenzí, např. psychologické, k níž patří to, že Duch vzbuzuje

⁶⁷⁴ Spása má i svůj přítomnostní rozměr. U takto chápané spásy je opět základem společenství s Bohem, jenž v tomto infralapsárním světě nedokonalé, narušené.

⁶⁷⁵ „On všechno učinil krásně a v pravý čas, lidem dal do srdce i touhu po věčnosti...“ (Kaz 3,11).

⁶⁷⁶ „Moc Božího ducha je stvořitelská moc Boží, která ospravedlňuje hříšníky a dává život zemřelým. Darem Ducha svatého je proto věčný život.“ Viz MOLTSMANN, J. *God in Creation*. Minneapolis : Fortress Press, 1993, s. 96; *Bůh ve stvoření*. Vyšehrad : CDK, 1999, s. 81.

v člověku naději k životu, k naději (Ez 37, 11-14) v to, co má smysl. Součástí udržování života je také ponoukání člověka k tomu, aby hledal transcendentno a věčnost. Dar pozemského života odkazuje ke svému integrálu, kterým je věčný život. Duch není jen nějakou nedefinovatelnou silou, ale Duchem trojjediného Boha, který je Bohem lásky a který stvořil svět z lásky, z lásky jej udržuje. Proto se také působení Ducha nevyznačuje tím, že by utvrzoval člověka v hříchu, nevědomosti a sobectví, ale volá jej k Bohu, podněcuje jej ke hledání Boha, udržuje i ono duchovní zaměření člověka a různými cestami na něj působí – směrem ke spáse, ve smyslu její realizace.

Každý člověk je anticipací „nového stvoření“. Byl stvořen ke společenství s Bohem, to je jeho určení, které se má realizovat v přítomnosti. Nového stvoření je třeba proto, že stvoření podléhá porušenosti a Božím záměrem je, aby byl tento stav překonán – skrze událost spásy. Díky ní se člověk stává novým stvořením a dochází k obnově jeho vztahu s Bohem. To je práce Ducha svatého, který ponouká člověka k hledání Boha, který v něm působí zrod víry. Člověk je anticipací nového stvoření, protože potřebuje Krista. Skrze víru v Krista se stává novým stvořením (2K 5,17).⁶⁷⁷ Bohu záleží na spáse každého člověka, chce, aby každý vstoupil do obnoveného vztahu s Ním. Ne u všech bude ono očekávání naplněno. Mnozí se uzavírají podnětům Ducha svatého a v Krista neuvěří.

Každý člověk je dále anticipací nového stvoření z hlediska eschatologického naplnění. Anticipaci nového stvoření nacházíme v podobenství o oživení suchých kostí v knize Ezechiel 37. Původcem tohoto oživení je Duch Boží (Ez 37,9). Celé stvoření směřuje k eschatologické obnově (Zj 21,5). Duch svatý je svorníkem stvoření a eschatologického završení, které se odehraje ve znamení nového stvoření. Duch dává život stvoření na počátku jeho existence a obdaří ho životem v době eschatologického naplnění. Člověk je stvořen Duchem, a proto se v jeho životě, opět skrze Ducha, realizuje ono eschatologické naplnění; eschatologická skutečnost se projevuje prolepticky již v přítomnosti. Týká se to nejen jednotlivců, ale i různých společenských seskupení. Jenže z důvodu hříchu, jehož strukturami, vlivem a důsledky je celé stvoření proniknuto a jimž je podrobena, se toto působení jeví (a je) parciální, fragmentární a latentní. Zůstává zde napětí mezi přítomností a budoucností, mezi působením Ducha v infralapsární pří-

⁶⁷⁷ Mohli bychom připomenout implicitní působení Ducha, který může obnovit vztah člověka k Bohu, i bez toho, že by se setkal s evangeliem. I takto bychom mohli navázat na zmíněný verš 2K 5,17, který nehovoří výslovně o kognitivním rozměru víry, nehovoří, „kdo věří v Krista“, ale o bytí v Kristu. Autor tohoto listu má samozřejmě na zřeteli křesťanské adresáty. Takový je exegetický pohled na jeho výpověď, nicméně systematicky nazírána, připouští i zmíněné implicitní pojetí, které lze odvodit z jiných pasáží Písma a komponentů křesťanské teologie. O možnosti implicitně realizované spásy jsme již hovořili.

tomnosti a eschatologickou budoucností, jež bude prosta všech hamartických komponentů. V době eschatologického završení dojde k definitivnímu obnovení společenství lidí s Bohem. Hovoříme také o věčném životě, protože toto společenství nebude ničím narušeno: ani smrtí, ani hříchem ani bolestí (Zj 21,4). Duch je dárce tohoto nového, věčného života. Vzkříšení Ježíše Krista, dokonané skrze Ducha (Ř 8,11) je závdavkem nového stvoření realizovaného skrze vzkříšení těch, kdo patří Kristu, jakož i skrze obnovu celého stvoření.

Pokud jde o přítomnost Krista, Kristus je přítomen ve stvoření perichoreticky. Otec, Syn a Duch jsou jedno, působí společně. Co se týče našeho hledání spásonosných prvků, Krista nelze oddělit od spásy, která je v NĚm. Kde je Kristus, tam je přítomná spása, dar věčného života. Druhou věcí je, jak na tento dar lidé reagují, mnohokrát o něm nevědí nebo neuvažují, neprosí o něj, nijak jím nežijí, tak se to může minimálně jevit. Ale ještě důležitější než reakce lidí a jejich poznání je přítomnost Krista, který je zdrojem spásy. Duch svatý je jejím zprostředkovatelem, je Duchem Kristovým. Nevíme však, do jaké míry se tato spása skrze Kristovu přítomnost ve stvoření realizuje.

Jako „kristovský prvek“ klasifikujme zmíněnou přítomnost Kristovu. Lossky nachází ve stvoření milost – milost Ducha svatého je počátkem naší existence. Milost je předpokladem společenství člověka s Bohem.⁶⁷⁸

2) Duch svatý a obraz Boží

Dalším projevem blízkosti Ducha všem lidem, a tím pádem i blízkosti spásy, je skutečnost, že člověk byl stvořen k obrazu Božímu. Je-li člověk stvořen díky daru Ducha, který je Duchem života, podílí se Duch svatý také na stvoření člověka jako obrazu Božího. V jakých oblastech lze spatřovat podobnost a afinitu mezi Bohem a člověkem? Předně v pověření člověka panovat nad stvořením. Toto panování je spojeno s vládou nad stvořením (Gn 1,26-28). Duch ze své dynamické podstaty dává lidem k tomuto úkolu sílu.

Ale možností chápání člověka jako Božího obrazu je vícero. Ježto je obrazem Boha, určitým způsobem se při něm vyskytují analogie některých Božích atributů, například schopnost vytvářet vztahy (v manželství, v rodině, ve společnosti). Vždyť žít znamená žít ve vztazích. Jestliže Duch zprostředkovává v imanentní Trojici vztah Otce

⁶⁷⁸ Tak např. Lossky: „Nestvořená milost (blahodať) je vložena do samotného tvůrčího aktu a duše získává život i milost současně, neboť milost je onen dech Boží, „Božský proud“, oživující přítomnost Svatého Ducha.“ Viz LOSSKY, V. *Dogmatická teologie*. Praha : Pravoslavná církev v Českých zemích a na Slovensku, 1994², s. 44.

a Syna, jestliže zprostředkovává vztah Boha k člověku (a naopak), pak také napomáhá člověku ve tvorbě a udržování jeho vztahů k druhým lidem či skupinám.⁶⁷⁹ Takto Duch pomáhá člověku být Božím obrazem. Duch svatý je láskou, láskou Boží, která působí na člověka a na jeho vztahy s druhými. Boží obraz není pouze statická záležitost, nýbrž dynamická, která se realizuje v každodenním životě člověka.

Dále člověk je obrazem Božím, protože má osobní charakter. Má svou důstojnost a nedotknutelnost (Gn 9,6). Jednáme-li s člověkem jako s věcí, nerespektujeme-li jeho právo na sebeurčení, maříme a narušujeme to, co jej činí osobou.⁶⁸⁰ Osobní charakter člověka tkví v jeho schopnosti svobodně se rozhodovat, a to i proti sklonům vlastní přirozenosti, temperamentu, dědičnosti apod.⁶⁸¹ V tom se liší od ostatních stvoření. Je osobou, jelikož je rozumnou bytostí. Duch osvěcuje člověka, pokud jde o spasitelné poznání, ale také o poznání vůbec. Je nazýván Duchem moudrosti, rozumnosti atd. (Iz 11,2). Člověk je dále osobou, jelikož je s to žít ve vztahu já-ty, ve vztahu naplněném láskou. Láska je naplněním lidské svobody.

Člověk je podoben Bohu i ve svém etickém zaměření. Má být odrazem Boží svatosti, jež nesnese nic nečistého, a také ostatních Božích vlastností: lásky, spravedlnosti atp. Je stvořen ke konání dobra a k jednání v souladu s hodnotami, které jsou vlastní Bohu. Nový zákon hovoří o ovoci Ducha (Ga 5,22-24), spojuje Boží obraz (a jeho obnovu v člověku) s odvržením veškerého sobectví, zatvrzelosti, a přijetím nových postojů definovaných svatostí, spravedlností a láskou (Ko 3,10.22-23). Je třeba přiznat, že výše uvedená novozákonní místa hovoří o proměně člověka skrze víru v Krista, hovoří o lidech, kteří se setkali s křesťanstvím. Duch však neponouká ke konání dobra pouze křesťany, nýbrž všechny lidi. Vyplývá to univerzálního působení Ducha, který je Duchem *svatým*. Duch svatý tedy svým dynamickým působením posiluje etický rozměr života člověka a různými způsoby mu připomíná, že byl stvořen k obrazu Božímu, ke společenství s Bohem, které předpokládá oddanou poslušnost. Morální rozhodování a konání je pneumatologickým aspektem života člověka. Bůh klade na člověka etické nároky. Ve Starém zákoně je dodržování Božích přikázání cestou spásy. U pohanů, kteří neznají Mojžíšův z/Zákon, je jí poslušnost hlasu svědomí. V Novém zákoně je principem spásy milost. Eticky žádoucí jednání je důsledkem spásy, je znakem posvěceného

⁶⁷⁹ Díky inkarnaci Boží lásky v Ježíši Kristu, díky Kristovu sebevydání, se láskou k bližním realizuje také láska k Bohu, a to kvůli samotnému bližnímu (1J 4,12.20); srov. MOLTSMANN, J. *The Spirit of Life*. Minneapolis : Fortress Press, 1992, s. 250.

⁶⁸⁰ PANNENBERG, W. *Faith and Reality*. Philadelphia : Westminster Press, 1977, s. 42-43.

⁶⁸¹ LOSSKY, V. *Dogmatická teologie*, s. 47.

života; bez konkrétních činů lásky k bližnímu jsou víra a náboženské poznání málo platné. Již dříve jsme také hovořili o morálním jednání jako kritériu spásy, viz podobenství o posledním soudu (Mt 25, 31-46).

Netřeba říkat, že Kristus naplnil zákon, že jeho život byl naplněním Božích požadavků svatosti. Kristus také mnohokrát vyzýval k bezúhonnému počínání v souladu s Desaterem a s pravidlem lásky k bližním. Kristus je nazýván obrazem Božím (2K 4,4; Ko 1,15). Tato skutečnost, která se pro lidské pokolení stala zjevnou skrze jeho inkarnaci a zahrnuje rovněž Kristův bezúhonný život, který byl v dokonalém souladu s Boží vůlí, je potvrzením určení člověka stvořeného k obrazu Božímu. Pod toto určení spadá i (závazek a) předznačení jeho identity k etickému jednání. Kristus je spojen s celým lidstvem v tom smyslu, že součástí eschatologického spásonosného naplnění je stvoření nového Adama, nového člověka, nového lidstva, které již nebude podléhat zkáze a hříchu (1K 15,45-49). Toto lidské pokolení bude dokonalým obrazem Božím. A Kristus je ve svém vzkříšení prvočinou tohoto procesu.

Boží obraz, k němuž byl člověk stvořen, můžeme dále chápat tak, že člověk byl stvořen ke vztahu s Bohem. Člověk je orientován k Bohu jako ke svému Protějšku, je stvořen k obecnství s Bohem. Duch svatý ponouká člověka k hledání Boha, působí víru a zprostředkovává Boží přítomnost. A společenství s Bohem znamená spásu. Je-li člověk stvořen ke společenství s Bohem, pak je jeho identita nabádá k tomu jít cestou, která vede ke spáse. Boží obraz, k němuž byl člověk stvořen a který je v něm současně určitým způsobem přítomen, se promítá do celého jeho života. Záleží, nakolik je člověk věrný svému prvotnímu určení.

Nyní se dostáváme k problému lidské hříšnosti. Do jaké míry byl pádem lidstva do hříchu Boží obraz v člověku narušen? Člověk nepřestal být Božím obrazem, ale ustavičně se proti němu proviňuje. Nicméně všechny rušivé negativní vlivy a sklony, kterým člověk podléhá, dotvrzují pravoplatnost (materiálního) Božího obrazu v člověku. Neměli bychom předpokládat, že člověk svou hříšností může (zcela) anulovat Boží dílo.

J. Moltmann se zabývá starým sporem o míru narušení Božího obrazu v člověku v důsledku pádu. Diskuse na toto téma ústí do patové situace. Kdyby člověk přestal být Božím obrazem, přestal by být člověkem a ztratil by také svou odpovědnost před Bohem i lidmi. Na druhé straně, pokud hřích Boží obraz v člověku pouze zatemňuje, jak může *být* člověk hříšní-

kem?⁶⁸² Moltmann vidí východisko této situace v rezignaci na antropologii podstaty člověka a v nahlížení stavu člověka z perspektivy Božího jednání. Obraz Boží není ani nezničitelná podstata, ani nemůže být zničen hříchem. Bůh vstupuje do vztahu k člověku tím způsobem, že stvořil člověka ke svému obrazu. Lidský hřích může deformovat a zničit vztah člověka k Bohu, ale nemůže zrušit vztah Boha k člověku, ani u zločince. Jedině, že by Bůh z tohoto svého závazku vycouval, že by zrušil danou strukturu vztahů, smlouvu, kterou sám ustanovil. I mentálně handicapovaná osoba zůstává plně Božím obrazem – právě kvůli nezměněnému Božímu rozhodnutí stvořit člověka k obrazu Božímu. Zůstává-li Bůh věrný ve svém vztahu k člověku a nezbavuje-li ho jeho určení, kterým je skutečnost, že je stvořen k obrazu Božímu, je to znak Boží milosti. Přejdeme nyní ke vztahu člověka k Bohu. Co je hříšné, může být zjevným pouze na pozadí dobra. Hřích může zdeformovat *imago Dei*, ale ne jej zničit. Hřích obnáší deformaci vztahu člověka k Bohu, ne jeho ztrátu.⁶⁸³

Pokusme se vidět otázku Božího obrazu z perspektivy Boha: Působení Ducha mezi nekřesťany nemusí být snadno identifikovatelné, ale nesmíme zapomínat, že Duch působí vskrytu. Pokud jde o etickou stránku Božího obrazu v člověku, mimokřesťanská náboženství mají také svůj etický kodex, systémy obřadů a tradice, které rozvíjejí etickou dimenzi v životě svých stoupenců. Tyto prameny mohou být nástrojem působení Ducha svatého. Hlavní je to, co vidí Bůh, ne to, co hodnotí člověk jako pozorovatel. D'Costa vyslovuje následující myšlenku: Jestliže v církvi Duch Kristův proměňuje věci k obrazu Krista (2K 3,18) a vede je k věrnějšímu následování Krista, musí plnit obdobnou úlohu také v rámci jiných kultur a náboženství a činit jejich příslušníky více podobnými Kristu – aby se v jejich kontextu uskutečňovalo Boží království. Podobně Bůh nepůsobil spasitelně pouze v Izraeli, ale i mimo něj. Mezi univerzálním působením Ducha (ve světě) a partikulárním působením Ducha v církvi nemůže být žádné dělítko.⁶⁸⁴ D'Costa svou myšlenku dále nerozvíjí, ale můžeme se domýšlet, že jde o realizaci hodnot království Božího, které Ježíš reprezentoval: spravedlnosti, pomoci chudobným, nemocným a jinak hendikepovaným, lásky k bližním, pokory apod.

C.S. Song. hovoří o tom, že stejně jako v rámci náboženství Izraele povstali proroci, kteří upozorňovali na nepravost a nespravedlnost, kterých se Izraelité dopouštěli, podobně i v dějinách Číny sehrálo náboženství významnou roli, a to skrze svou kritickou funkci, skrze kritiku útlaku a nespravedlnosti páchaných vládnoucími kruhy na chudobných vrstvách obyvatelstva. Songovi jde o to, že v rámci etablovaného náboženství zneužívaného ve prospěch moc-

⁶⁸² MOLTSMANN, J. *God in Creation*, s. 229; *Bůh ve stvoření*, s. 182.

⁶⁸³ MOLTSMANN, J. *God in Creation*, s. 232-234; *Bůh ve stvoření*, s. 184-185.

⁶⁸⁴ D' COSTA, G. *The Meeting of the Religions and the Trinity*, s. 115.

ných vzniká náboženství nezmanipulované a radikální, usilující o změnu společnosti k lepšímu, zejména ve smyslu pomoci neprávem trpícím anebo nemocným lidem. Chce rovněž poukázat, že tyto blahodárně kritické projevy náboženství nejsou a nebyly přítomny pouze mezi Božím lidem Izraele, ale i mezi pohanskými národy, jenž křesťané tomu nevěnovali pozornost. Autor přičítá popisované obrodné prvky práci Ducha svatého.⁶⁸⁵

V předchozích odstavcích jsme začali hovořit o obraze Božím v kolektivním měřítku. Zmínili jsme království Boží v souvislosti s působením Ducha tam, kde není známo evangelium. Království zde představuje určitou analogii C/církve, která je přítomna tam, kde se evangelium zvěštuje. Než se pustíme do úvah o vztahu mezi oběma veličinami, učinme krátkou poznámku o jednotném působení Ducha mezi pohany a v C/církvi.

Tato jednota je patrná již ve skutečnosti, že působení Ducha přináší v obou sférah stejné ovoce, např. pokud jde o etické hodnoty odrážející se v obrodě společnosti. Jednotu působení Ducha ve světě a v církvi lze odvodit z perspektivy Boží trinitární přirozenosti, a sice z rozlišení ekonomie Syna a ekonomie Ducha. Ekonomie Syna, inkarnační ekonomie, vede k viditelným strukturám C/církve. Ekonomie Ducha je více imanentní, není závislá na viditelných strukturách. Církev, která je nástrojem spásy lidstva, nestojí v protikladu k němu. Mezi oběma ekonomii existuje reciprocita.

Církev není jediným pojmem vyjadřujícím kolektivní rozměr a důsledek Kristova díla. Je zde také veličina Království Božího, která znamená realizaci Boží vlády a svrchovanosti nad celým světem. Boží království je tam, kde lidé konají Boží vůli. V tomto smyslu království Boží představuje i určité seskupení lidí, skrze něž Bůh uskutečňuje své plány. Bůh vede celé stvoření ke konečnému uskutečnění svého království. Nicméně nyní chceme vyzdvihnout to, že Boží království je reprezentováno spíše *principy*⁶⁸⁶ (než strukturami): láskou, pokojem, úctou k Bohu, spravedlností apod. Tyto principy budou Bohem nastoleny navěky. Království Boží je eschatologickou veličinou, ale prosazuje se již v přítomnosti. Církev je „specifičtější“ než království Boží, je výjimečným zkonkrétněním království Božího a jeho principů, které se staly zjevnými zejména v životě Ježíše Krista. Existence církve jako zvláštního lidu Božího je důsled-

⁶⁸⁵ SONG, C.S. *Jesus in the Power of the Spirit*. Minneapolis : Fortress, 1994, s. 197-200. – CHOAN-SENG SONG (1929) pochází z Taiwanu, činný na univerzitách v Asii, v Evropě i USA, mj. byl profesorem teologie a asijské kultury na Pacific School of Religion v Berkeley v Kalifornii. V letech 1997-2004 zastával funkci prezidenta Světové aliance reformovaných církví.

⁶⁸⁶ Mohli bychom také přidat „děním“. Z evangelijních podobenství vysvítá, že království Boží je dynamickou skutečností, již lze popsat pomocí různých procesů. Nehovoří se o něm jako o ustálené struktuře nebo o lidském seskupení.

kem Kristova vtělení. Ačkoliv je církev také nesena hodnotami Božího království, představuje společenství, ba jistou strukturu, vyznačuje se větším počtem institucionálních rysů, např. obřady definujícími a ztvárňujícími život společenství věřících, existenci sboru jako určité jednotky tohoto společenství apod. Církev patří do království Božího, ale „je více o lidech“, vystihuje více jeho *kolektivní stránku*, jelikož označuje ty, kteří žijí a jsou povoláni žít podle principů království Božího. Viditelná C/církev je jedinečnou formou království Božího, je jedinečnou formou prosazování a realizace jeho hodnot, ale není jeho jedinou formou. Církev ve svém eschatologickém pojetí již mnohem méně asociuje představu struktury a označuje v první řadě všechny spasené, celý Boží lid, který nemusí sestávat pouze z členů viditelné církve. Kolektivní „lidský“ rozměr je zde stále patrný. Eschatologické království Boží není v žádném případě protikladem Církve. Církev je jeho součástí. Království Boží totiž zahrnuje nejen Církev čili všechen lid Boží, ale také veškeré obnovené stvoření. Království Boží, zejména ve smyslu jeho eschatologického naplnění, dále představuje realizaci Boží vůle a principů království Božího a vystihuje formu Boží vlády (viz pojem „království“). Z hlediska vztahu království Božího a C/církve: pojem „království Boží“, jak jsme jej osvětlili, hovoří z perspektivy Boha, zatímco pojem „C/církev“ vystihuje v podstatě tutéž skutečnost z perspektivy Božího lidu a jeho podílu na realizaci principů království Božího.

3) Eschatologické působení Ducha ve jménu spasení nekřesťanů

Eschatologický rozměr působení Ducha jsme zmínili již v podkapitole 4.1.2. (Biblické základy a předpoklady pneumatologického řešení spásy nekřesťanů.) V teologii byl tento prvek opomíjen. Práce Ducha byla chápána tak, že Duch přivlastňuje věřícím spásu a předává poznání víry, které by bylo pro lidské chápání nepřístupné.⁶⁸⁷ Veškeré působení Ducha je závdavkem budoucí plnosti a dokonalosti. Jestliže Duch pracuje ve všech lidech k jejich spáse, v době eschatologického naplnění toto své dílo završí a uvede je do plného poznání Boha, doplní to, co jejich víře a jejich životu scházelo. Tím nemíníme *αποκατασίς παντων* ve smyslu spásy všech bez výjimky, i bezbožných, nýbrž to, že Duch může pomoci lidem, kteří nevěděli o Kristu, kteří měli třeba jen matné poznání Boha a toužili najít záchranu.

⁶⁸⁷ Tak PANNENBERG, W. *ST III*, s. 14-15.

4) Duch svatý jako láska

Můžeme také doplnit, že Duch svatý je láska. Bible hovoří o lásce Ducha (Ř15,30) a o lásce, kterou působí Duch (Ko 1,8). Láska je uvedena jako první z tzv. ovoce Ducha (G 5,22). Láska je základním znakem církve, znakem společenství Ježíše Krista a Duch učí věřící realizovat odpouštějící lásku (J 14-15-18).⁶⁸⁸ Duch je Duchem Toho, který se z lásky obětoval za celý svět, je Duchem nositelem této lásky, je onou láskou. Trojiční teologie hovoří o tom, že Duch zprostředkovává vztah mezi Otcem a Synem, Duch je láskou, kterou Otec plodí Syna, kterou dává Synu, a Syn ji Otci opětuje.⁶⁸⁹ Duch nezůstává uzavřen ve sféře Boží imanence. Bůh vysílá svého Ducha do světa. Láska Ducha svatého nemůže nebyť spásonosná. Boží láska hledá hříšníky, vyhledává ztracené (Lk 15,3-7). Duch při svém nevystižitelném působení ponouká každého na cestu ke spáse v Ježíši Kristu. A kde je Duch, tam je již spása přítomná. Záleží, jak člověk na Boží lásku reaguje. Duch svatý je tam, kde lidé žijí v lásce (1J 4,7.12). Je přítomen v učení a praxi mimokřesťanských náboženství, nakolik zdůrazňují význam lásky mezi lidmi, lásky k Bohu, k celému stvoření.

Imanentní a univerzální působení Ducha

Zabýváme-li se pneumatologickou perspektivou spásy nekřesťanů, měli bychom se zastavit u imanentního (implicitního) charakteru působení Ducha svatého. To je dáno již jeho samotnou podstatou. Duch je duchem, naproti tomu Kristus představuje Boží inkarnaci, byl vnímatelný lidskými smysly, zjevil se mnoha konkrétními způsoby. Jeho zjevení je explicitní, jelikož formou tohoto zjevení je vtělení. Na druhé straně i v životě a v působení Ježíše bylo mnoho prvků, které byly učedníkům či ostatním pozorovatelům skryty a kterým nerozuměli. Působení a zjevení skrze Ducha už tak explicitní není. Duch není vnímatelný lidskými smysly jako byl Ježíš z Nazareta (1J 1,1-2), projevy Ducha lze poznat, ale samotného Ducha nelze vidět, nelze „nahmatat“. Duch je svou podstatou netělesný, ne-hmotný. Zjevení Boží skrze Ducha má jinou podobu než zjevení Boží skrze Syna.

⁶⁸⁸ D' COSTA, G. *The Meeting of Religions and the Trinity*, s. 120-121.

⁶⁸⁹ R. Jenson však připomíná, že Duch není pouze láskou, není pouze vztahem mezi Otcem a Synem, ale tím, kdo osvobozuje Otce pro Syna a vice versa. Otec plodí Syna, ale Duch představuje Syna Otci jako objekt lásky, která jej zplodila. Duch také představuje Otce Synu nejen jako nevýslovný Počátek, ale jako Otce, kterého lze milovat. Srov. JENSON, R. What a Full Doctrine of the Spirit Might Mean for the Doctrine of the Church In SIEGERT, R. Sibrand. *Der Heilige Geist: Oekumenischer und Reformatorische Untersuchungen*. Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg. Band 25. Erlangen : Martin-Luther-Verlag, 1996, s. 111.

Bible hovoří o latentním působení Ducha: „Vítr (Duch) vane, kam chce, jeho zvuk slyšíš, ale nevíš, odkud přichází a kam přichází. Tak je to s každým, kdo se narodil z Ducha.“ (J 3,8). Působení Ducha nemusí být pro lidské vnímání zcela efemérní a nepostizitelné, ale mnoho věcí, co se týče práce Ducha svatého, lidskému poznání uniká.

Člověk, který věří, není dokonalý, i ve víře se projevuje jeho slabost nebo bezradnost, neobratnost: „Tak také Duch přichází na pomoc naší slabosti. Vždyť ani nevíme, jak a za co se modlit, ale sám Duch se za nás přimlouvá nevyslovitelným lkaním.“ (Ř 8,26) Duch iniciativně pomáhá víře člověka tam, kde je nejistá, kde tápe. Duch svatý koná pro člověka mnohem víc, než kolik on dokáže vystopovat.

Jen Duch svatý zná hlubiny Boží (1K 2,10-11) a ty jsou nesmírné a nevyzpytatelné (Ř 11,33). A záleží na tom, co Bůh skrze Ducha lidem zjeví. Boží cesty a Boží myšlení převyšují lidské cesty a lidské myšlení.

Uvedli jsme několik důvodů a zároveň příkladů latence působení Božího Ducha. Připočítáme-li Boží spasitelnou lásku a neomezenost působení Ducha, které překonává naše očekávání a omezené představy, můžeme se domnívat, že se projevuje i mezi pohany nebo dalšími skupinami lidí, kteří neznají evangelium. Mohli bychom přidat další dříve uvedené příklady a argumenty poukazující na Boží zájem na spáse těch, kteří o evangeliu nevědí. Latence působení Ducha nám připomíná, že my lidé víme o jeho práci *v církvi*, v určitém *viditelném společenství* – takové je omezení našeho vidění – a že Duch je činný za (těmito viditelnými) hranicemi církve. Kde Kristus není znám, tam může působit a působí Duch. Bůh dokáže promlouvat k lidským srdcím skrze svého Ducha. Duch působí ještě před příchodem misionářů, připravuje půdu pro jejich zvěst.

Působení Ducha nemusí mít jen individuální rozměr. V zemích s křesťanskou tradicí a v církvi Duch působí (skrytě) jak *v srdcích jednotlivců*, tak skrze církve jako *instituci*, skrze různé formy jejího života: skrze kázání Slova, vysluhování svátostí, skrze (povzbuzování a napomínání v rámci) společenství křesťanů. Přitom církve nemusí být jedinou institucí, prostřednictvím níž Duch působí.⁶⁹⁰ Obdobně tam, kde vliv křesťanství není patrný, Duch nepůsobí pouze v jednotlivcích, ale může působit institucionálně, např. skrze dané náboženství, jeho komponenty a struktury. Toto působení však nemá explicitní podobu, jelikož není doprovázeno křesťanskou zvěstí či jejími prvky.

⁶⁹⁰ W. Pannenberg podotýká, že Duch je činný i skrze společenské struktury všude tam, kde se extatický charakter jeho působení projevuje v jednotném zápalu určité skupiny lidí pro danou věc, která nemusí mít s náboženstvím nic společného. Zde je Duch přítomen ve více či méně fragmentární formě. Srov. PANNENBERG, W. *ST III*, s. 154. Jiná situace nastává, uvažujeme-li o institucích a strukturách náboženského zaměření.

Skrytost působení Ducha nás tedy přivádí k úvahám o všech těch, kteří do viditelné církve nepatří, kteří stojí mimo ni. Naše omezené vnímání nemůže být východiskem posuzování toho, kdo náleží do společenství spásy, a kde a jakým způsobem Duch koná. Není-li Duch limitován námi viditelnými hranicemi církve a naší omezeností, neměli bychom pohlížet na dosah jeho vlivu jinak než s nadějí a vírou.⁶⁹¹

Podle Tillicha se Duch projevuje v nekřesťanských náboženstvích a v jiných mimocírkevních společenstvích. Znaky přítomnosti Ducha jsou například víra a láska. V takovýchto pospolitostech je přítomno Duchovní Společenství (Spiritual Community) – *latentním* způsobem. Naopak v církvi je Duchovní Společenství přítomno *zjevně, explicitně*. Církev však není totožná s Duchovním Společenstvím. V latentních společenstvích se Duchovní Společenství uskutečňuje jen částečně. Jsou přitahována ke Kristu, směrem k explicitní formě Duchovního Společenství. Tato společenství si to mnohokrát ani neuvědomují anebo se dokonce stavějí proti Kristu; nicméně v některých ohledech mohou lépe a věrněji reprezentovat Duchovní Společenství než církve. Tillich však neodlišuje obě formy Duchovního Společenství tak, že by spása byla přítomna pouze v jeho explicitní formě, v církvi. Kde je působení Ducha (Duchovní Přítomnosti – Spiritual Presence), tam je přítomno zjevení i spása.⁶⁹²

Působení Ducha svatého a (ne)přítomnost křesťanského zvěstování

Problémem, který nelze odbýt, je otázka, na kolik působí Duch svatý tam, kde není činná žádná církev a lidé neznají zvěst evangelia. Na jedné straně Duch je Duchem Kristovým, je zakladatelem Církve Ježíše Krista, proto můžeme říci, že Duch působí primárně v církvi. Práce Ducha svatého v církvi má zvláštní, výjimečný charakter. V církvi Duch budí víru v Krista skrze přijímané Slovo ve zvěsti evangelia a ve svátostech. Na druhé straně Duch svatý působí všude, není ve své působnosti omezen na viditelnou církev, jak jsme výše zmínili. Všude vede k víře v Boha a k lásce k bližním, máme-li obsah jeho činnosti zevšeobecnit. Tento vliv Ducha může mít na různých místech různé podoby.

Duch působí v církvi, která prozatímne reprezentuje království Boží (*vorauslaufende Darstellung*), avšak není s ním totožná. Ve vztahu k němu plní zástupnou úlohu. Konečná podoba společenství lidí s Bohem je ještě neviditelná. Církev má tedy ukazo-

⁶⁹¹ PINNOCK, C. *The Flame of Love*, s. 212-214.

⁶⁹² TILLICH, P. *ST III*, s. 152-154.

vat za sebe.⁶⁹³ Předběžný charakter církve je dalším z důvodů, proč nevylučovat možnost spásy u stoupenců jiných náboženství a dalších skupin osob neznalých evangelia. Na základě tohoto je radno připomenout, že nevíme, kdo *bude* spasen z těch, kteří jsou členy církve. Bylo by ovšem chybou se domnívat, že lidé patřící k církvi jsou na tom z hlediska možnosti spásy zcela stejně jako lidé, kteří o Kristu nevědí. V křesťanské církvi je známo evangelium, je známo finální a ústřední zjevení Boha, a tak lidé v ní mohou poznat Boha mnohem více, než mimo ni. Ježto církev ví o Kristu jako o nejvyšším kritériu víry a lásky, disponuje tak (sebe)kritickým principem, kterým se může bránit profanizaci a démonizaci. Latentní společenství tento princip postrádají, a proto více podléhají oběma destruktivním vlivům.⁶⁹⁴

Tím se dostáváme ke třetímu faktoru, kterým je lidský hřích a jeho důsledky. Člověk, křesťan či nekřesťan, se vzpírá Duchu svatému, odmítá činit pokání, nechce jít tam, kam jej vede hlas Ducha slyšitelný v křesťanském zvěstování nebo v jeho svědomí. Již jsme naznačili, že lidé neznající evangelium jsou oproti křesťanům v nevýhodě. Je sice pravdou, že od těch, kterým bylo více svěřeno, bude také více požadováno, ale každopádně pohané neznají (jasně) cestu spásy, možná vědí matně o principu milosti, možná znají jen cestu zákona. Je třeba věřit, že Duch si hledá cestu k srdci lidí, kteří evangelium neznají, a že své dílo dovede do konce. Nezapomínejme, že působení Ducha je z velké části skryté, nevíme, co se děje v lidském nitru. Explicitní nepřítomnost zvěsti evangelia neznamená totální nepřítomnost Boží milosti a Božího milostivého působení Ducha Kristova, neznamená absenci jeho spásného působení. Nevíme, kolik lidí se podvolí volání Ducha a dojde spásy, ale neměli bychom pochybovat, že Boží moc je silnější než lidský hřích a nevědomost. Takto je třeba pohlížet i na působení Ducha v církvi.

6.5.3 Příklad zkoumání známek přítomnosti Ducha svatého v umbandě

Letniční křesťané jsou známi praxí tzv. rozeznávání duchů. A. Yong ji uplatňuje, a to v náboženství umbanda, jež je amalgámem spiritismu, katolicismu a tradičních brazilských a afrických náboženství. Činí tak ve své knize *Discerning the Spirit(s)* věnované pneumatologii náboženství. Zkoumá, zda a nakolik lze v umbandě identifikovat

⁶⁹³ PANNENBERG, W. *ST III*, s. 502-503.

⁶⁹⁴ TILLICH, W. *ST III*, s. 153-154.

působení Ducha svatého. Nejprve hovoří o účincích posedlosti a zážitcích transu. Pokud tyto zkušenosti pomáhají člověku k vnitřní harmonii jeho života, lze uvažovat o tom, že jde o znaky působení Ducha.⁶⁹⁵ Důležitými rozeznávacími kategoriemi jsou uzdravení a spása. Umbandistické obřady vedou nemocné k uzdravení a/nebo k nápravě jejich životní orientace. Uzdravení mívá své sociální důsledky ve formě pomoci hladovým a nuzným. V umbandě existuje princip charity. Obojí je manifestací přítomnosti Ducha.⁶⁹⁶ K otázce kosmologie umbandy se autor jasně nevyslovuje. Její učení se mu jeví nejednoznačné. Pokud jde o umbandu jako celek a o rozeznání přítomnosti Ducha v tomto náboženství, Yong na konec shrnuje, že je možno ji spatřovat v kladných i záporných důsledcích posedlosti duchy. Na jedné straně přináší tato posedlost některým lidem uzdravení, zlepšení materiálního zabezpečení a vyrovnanost duše; na druhé straně lze ve stavech posedlosti vyčíst i negativní působení Ducha, a sice v událostech věstících trest pro nevěřící odpadlíky.⁶⁹⁷

6.5.4 Závěr

Z načrtnutých úvah vyplývá, že stojí za to zamýšlet se nad spásou nekřesťanů z hlediska působení Ducha svatého. Biblická teologie, jakož i následná systematická reflexe, obsahují rozličné myšlenkové uzly, které umožňují nahlížet spasitelnou činnost Ducha i mezi nekřesťany. Jde o činnost, která má univerzální charakter a týká se jak křesťanů, tak i nekřesťanů. Máme na mysli univerzalitu dosahu působení Ducha, spasitelné Boží vůle, jakož i univerzalitu implicitnosti působení Ducha, což znamená, že Duch není ve své činnosti omezen vnějšími strukturami (církve). Z hlediska takto chápané univerzality práce Ducha neplatí dělítko mezi křesťany a nekřesťany. Problematičnost pneumatologického řešení spásy nekřesťanů spočívá jednak v tom, že je zde lidský hřích, který brání Duchu v jeho působení, a pak ve skutečnosti, že Bible neobsahuje výslovné a podrobné učení, jak je Duch činný mezi pohany. Oba důvody nám znemožňují dopracovat se k jasnějším formulacím co do pneumatologické perspektivy spásy nekřesťanů. Můžeme určit jen základní vektory a naznačit kam bude směřovat jejich výslednice. Lidský hřích působení Ducha brzdí, ale Boží moc je větší, a proto můžeme pohlížet na spásonosné působení Ducha s nadějí, že Duch vykoná více, než kolik by

⁶⁹⁵ YONG, A. *Discerning the Spirit(s)*, s. 275.

⁶⁹⁶ *Tamtéž*, s. 279.

⁶⁹⁷ YONG, A. *Discerning the Spirit(s)*, s. 287.

naše pochybovačnost chtěla připustit. „Spasení může být možností univerzálního charakteru, jestliže uznáváme univerzální láskyplné působení Ducha.“⁶⁹⁸

6.6 SPÁSA NEKŘEŠŤANŮ Z TRINITÁRNÍ PERSPEKTIVY

6.6.1 Vzestup trinitární teologie a zrod trinitární perspektivy spásy nekřesťanů ve 20. století

Dvacáté století přineslo „znovuobjevení“ učení o sv. Trojici. Z řady jejích nejvýznamnějších „objevitelů“ uveďme např. K. Bartha, K. Rahnera a W. Pannenberg.⁶⁹⁹ Posledních dvacet let zaznamenáváme přímo „boom“ zájmu o učení o svaté Trojici.⁷⁰⁰ Tento trend jde napříč konfesemi. O Trojici píší bohoslovci katoličtí, pravoslavní⁷⁰¹, evangeličtí i evangelikální. Doktrína svaté Trojice není podnětná jen z hlediska křesťanského učení o Bohu, ale také z perspektivy teologie náboženství a spásy nekřesťanů. Na prahu nového tisíciletí vycházejí knihy na téma trinitární teologie náboženství. V trinitárním dogmatu (stejně jako v pneumatologii) je nalézán skrytý či nerozvinutý myšlenkový potenciál – i pro řešení otázky spásy nevěřících. Jedním z důvodů relevance učení o sv. Trojici je skutečnost, že představuje přirozenost Boha v její úplnosti, traktuje Boží zjevení v celé šíři – neredukuje Boží působení na působení v církvi, nezužuje učení o Bohu na nauku o Bohu Otci. Dogma sv. Trojice umožňuje nazírat Boží přirozenost a působení nejen diferencovaně, ale také komplexně, celistvě. Na otázku teologie náboženství nebylo učení o sv. Trojici dříve aplikováno, spíše jen učení o Bohu a o Kristu, a to ještě o Bohu a o Kristu odděleně.

Jedním z prvních pokusů vyložit problém náboženské rozmanitosti z trinitární perspektivy je kniha R. Panikkara *The Trinity and the Religious Experience of Man*:

⁶⁹⁸ PINNOCK, C. *The Flame of Love*, s. 198.

⁶⁹⁹ BARTH, K. *KD I/1*, s. 311-314; RAHNER, K. Der dreifaltige Got als transcedenter Urgrund der Heilsgeschichte In FEINER, J.; LÖHRER, M. (eds.). *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik. Die Heilsgeschichte vor Christus. Band 2*. Einsiedeln : Benziger Verlag, 1967, s. 347-401; PANNENBERG, W. *ST I*, s. 283-364.

⁷⁰⁰ Ted Peters nás seznamuje s důležitými a svým zaměřením velmi rozličnými příspěvky k trinitární tématice za posledních 50 let (např. E. Jüngela, K. Rahnera, J. Moltmanna, L. Boffa). Srov. PETERS, T. *God as Trinity. Relationality and Temporality in Divine Life*. Lousville : John Knox Press, 1993. – TED PETERS (1940) je profesorem systematické teologie Pacific Lutheran Theological Seminary v Berkeley v Kalifornii. Podobný titul, ovšem zcela soustředěný na analýzu trojičního učení u významných teologů 20. století, vyšel v r. 2004: GRENZ, S. *Rediscovering the Triune God. Trinity in Contemporary Theology*. Minneapolis : Fortress Press, 2004. V českých zemích se koncem r. 2007 objevila objemná monografie C.V. Pospíšila *Jako v nebi tak i na zemi*.

⁷⁰¹ Zmiňme ZIZIOULAS, J. *Being as Communion. Studies of Personhood and the Church*. Crestwood : St. Vladimir's Press, 1985.

Icon-Person-Mystery z r. 1973. Dalšími jsou např. počiny J. Dupuise nebo G. D'Costy spadající až do poslední dekády 20. století. Téma sv. Trojice je zkoumáno také v souvislosti s pneumatologií náboženství, která je probádána ještě méně. Jedním z nejnovějších sumářů na téma Trojice ve spojitosti s teologií náboženství je kniha V.M. Kärkkäinen *Trinity & Religious Pluralism* (2004). Nejodvážnější explikací je již zmiňované dílo S. M. Heima s názvem *The Depth of the Riches*. Autor na základě učení o sv. Trojici a Dantovy Božské komedie rozvíjí myšlenku existence vícera spásných met, jak o nich učí jednotlivá náboženství.

6.6.2 K metodě zkoumání

Zdůrazněním trojičního charakteru Božího působení se pokusíme ukázat na širší dimenze realizace spásy a prolomit tak závory omezeného nazírání na tuto problematiku. Anebo máme datovat Kristovu spásonosnou činnost až od doby po jeho nanebevstoupení, až od jeho působení ve viditelné církvi, v níž se více či méně vyhrazuje místo dílu Ducha svatého? Kristovo působení před vtělením a mimo viditelnou církev se pak ztrácí ze zřetele.

V této kapitole budeme hledat „kristovské“ a soteriologické prvky v oblastech, které se nacházejí za hranicemi viditelné církve. Toto hledání musí odpovídat způsobu, jakým o oněch oblastech vypovídá svědectví Písma a křesťanské tradice. Půjde o přístup „shora“, vycházející z perspektivy biblického zjevení. Budeme zkoumat výpovědi Písma o Boží přítomnosti v oblastech extra ecclesiam visibilem. Zamyslíme se tak nad stvořením člověka nebo nad pojmem Boží lásky – vždy z perspektivy trojičního učení. Nepostradatelnou bude pro nás typická trinitární terminologie: perichoreze, ekonomická Trojice, imanentní Trojice.

Představíme také Dupuisovo trojiční chápání spásy nekřesťanů, které je více řešením „shora“, nazírajícím na skutečnost nekřesťanských náboženství z pohledu biblického zjevení. Na druhé straně toto řešení přistupuje k zpracovávané látce i „zdola“ a zohledňuje fenomenologii náboženské zkušenosti.

6.6.3 Spása nekřesťanů z trinitární perspektivy – přístup „shora“

Co se týče prvního přístupu ke spasení nekřesťanů, některé položky budou shodné s těmi, které jsme probírali v kapitole o pneumatologickém pojetí našeho tématu. Proto je nebudeme opakovat.

Perichoreze

Základním předpokladem trojičního řešení otázky spásy nekřesťanů je **perichoreze**. Na díle, které je vlastní jedné z osob sv. Trojice, participují všechny její osoby. Syn i Duch jsou účastní díla stvoření. Eschatologické vítězství není pouze triumfem Syna, ale také Otce, který pak bude „všechno ve všem“ (1K 15,28), a Ducha svatého, který je nástrojem eschatologické obnovy všeho stvoření. Z perichoreze vyplývá spásitelná přítomnost Krista v díle Otce a Ducha. Kristus přebývá v Otci i Duchu, není vázán pouze na období začínající jeho pozemským životem a probíhající dále po jeho nanebevstoupení. Kristus je přítomen v díle stvoření. Kristus je účasten všudypřítomnosti Boha Otce. Perichoreze zabraňuje pojímat Boha jakkoliv staticky. Eliminuje každou představu o omezenosti Božího působení. Je vyjádřením vzájemnosti, jednoty a rozdílnosti osob sv. Trojice. Dynamický ráz perichoreze znamená stálou a spásnou vstřícnost Boží vůči lidem. Bůh je Bohem zachraňujícím. Perichoreze obnáší vzájemné propojení a prostupování osob sv. Trojice: Otec vychází ze sebe, dává život Synu, který vše, co mu bylo dáno, vrací Otci. Perichoretická láska a vzájemnost Otce a Syna přecházejí do společenství učedníků (J 17,21-26). Jako Otec vychází ze sebe k Synu, Syn vychází ze sebe k lidem, vychází jim vstříc, dává jim sebe sama, tak jako se odevzdává Otci, dává jim svou lásku a spásu. Jestliže perichoreze vystihuje láskyplnou vzájemnost a společenství jednotlivých osob sv. Trojice, jestliže podstatou Boha, podstatou sv. Trojice, je společenství a vycházení vstříc O/odlišnému – Otec není totožný se Synem – vyplývá z toho i Boží „pohyb“ k lidem, Boží „tendenci“ být s lidmi ve společenství. Toto společenství s lidmi se bude vyznačovat obdobnými rysy, které charakterizují *communio* osob sv. Trojice: inkluzivitou, vzájemným přijímáním, určitým druhem partnerství.⁷⁰² Z perichoreze můžeme vyvozovat, že Bůh nechce, aby existovaly skupiny lidí, které by byly z dosahu spásy vyloučeny, což také znamená, že nechce, aby mezi nimi existovala dělítka, která by byla příčinou zmíněné eliminace. Nejenže toto rozdělení není Boží vůlí, ale Bůh působí ve jménu budování jednoty mezi lidmi, ve prospěch jejich spásy skrze „vylití trinitární perichoreze do stvoření“.⁷⁰³ Bůh chce přebývat se svým stvořením, s „jiným“, stejně jako každá osoba sv. Trojice přebývá ve zbývajících dvou.

⁷⁰² U vztahu mezi Bohem a lidmi nelze hovořit o rovnosti tak jako o ní hovoříme u vztahů v rámci sv. Trojice.

⁷⁰³ POSPÍŠIL, C.V. *Jako v nebi, tak i na zemi*. Praha : Krystal OP, Karmelitánské nakladatelství, 2007, s. 398.

Stvoření jako dílo sv. Trojice

Otec, Syn a Duch jsou jedno, působí společně. Bůh tvoří v Synu, skrze Syna (v Duchu svatém) a pro Syna (Ko 1,16). Třebaže pro každou osobu sv. Trojice je charakteristické jiné dílo, zbývající osoby se na něm spoluúčastní. Syn (Slovo) i Duch také participují na díle stvoření spolu s Otcem. „Nebesa byla učiněna Hospodinovým slovem, dechem jeho úst pak všechno jeho zástup.“ (Ž 33,6)⁷⁰⁴ Dále pak Kristus je přítomen ve stvoření, neboť všechno bylo učiněno skrze Něho (Ko 1,16; Žd 1,3). Je prostředníkem stvoření (J 1,3). Taktéž je psáno, že všechno bylo stvořeno v Kristu (Ko 1,16). Kristus je předznamenáním celého stvoření a života každého člověka. Je předznamením jeho počátku (z hlediska Kristovy účasti na díle stvoření) a vůbec jeho celého průběhu – tím, že se Kristus, Boží Syn, stal člověkem. Konkrétněji vzato Kristus je blízký každému člověku z hlediska (a ve chvíli) jeho smrti (a později vzkříšení), neboť Kristus zemřel jako člověk a jeho smrt a vzkříšení mají výkupný charakter. Smrt, nástroj zániku, kterého se každý obává, učinil Kristus nástrojem spásy, spásy dokonané pro dobro všech lidí, spásy, jež se realizuje v dějinách stvoření a bude kulminovat v době eschatologického naplnění. Můžeme tedy uvést, že všechno nebylo pouze stvořeno skrze Krista, skrze Logos, ale že k Logu všechno stvoření směřuje jako ke svému konečnému cíli.⁷⁰⁵ Je-li Kristus vícero způsobů předznamením celého stvoření, je předznamením celého stvoření spása. Stvoření je určeno ke spáse, nicméně člověk se může ve své svobodě rozhodnout proti svému určení.

Bůh netvoří pouze z ničeho, ale také z moci Ducha svatého. Díky Duchu dochází k navázání spojení mezi Stvořitelem a stvořením, které se dostává do sféry působení Ducha a získává tak účast na životě sv. Trojice.⁷⁰⁶ Každý člověk jako stvoření Boží je spojen tajemným způsobem s Kristem. Jelikož je stvoření dílem sv. Trojice, člověk je napojen na Ducha svatého, který jej vede k dokonalosti, propůjčuje jeho bytí pozitivní kvalitu. Člověk je nasměrován a veden ke zbožnění (θεωσις), jak o tom hovoří pravoslavná teologie.⁷⁰⁷ Zbožnění stvoření je zakotveno již ve skutečnosti, že stvoření není

⁷⁰⁴ Tvůrčí Slovo je formujícím principem a počátkem stvoření, zatímco Duch je zdrojem dynamiky stvoření. Srov. PANNENBERG, W. *ST II*, s. 133.

⁷⁰⁵ Stvoření jako takové je odděleno od Boha, ona prvotní blaženost stvoření ještě není oním dokonalým stavem sjednocení stvoření s Bohem, který očekáváme na konci věků. Srov. LOSSKY, V. *The Mystical Theology of the Eastern Church*. Crestwood : St. Vladimir's Press, 1976, s. 99.

⁷⁰⁶ MOLTSMANN, J. *Trinity and the Kingdom*, s. 113.

⁷⁰⁷ Je třeba poznamenat, že posledních letech se protestantští teologové přestávají pojmu θεωσις „bránit“. Mám na mysli finské luterské bohoslovce, kteří v Lutherově a luterské teologii nacházejí paralely k tomuto termínu a k učení, které na toto téma zastává pravoslaví. Srov. BRAATEN, C.; JENSON, R.

jen „čistou přírodou“, v aktu stvoření je přítomna milost. Dalším důvodem zbožnění je spolupráce vůle Stvořitele s vůlí (vůlemi) stvoření, neboť stvoření je povoláno k dokonalé jednotě s Bohem.⁷⁰⁸

Člověk je stvořen k obrazu sv. Trojice

V předešlé kapitole jsme hovořili o stvoření člověka k obrazu Božímu z perspektivy Ducha svatého. Pokusme se nyní doplnit náš výklad o perspektivu trinitární, i když není dost dobře možné oba náhledy od sebe zcela oddělit.

K obrazu Syna

Člověk byl stvořen Bohem, který je trojjediný. A proto tvrdíme-li, že je člověk stvořen k obrazu Božímu, nemáme zapomínat, že tento obraz zahrnuje pečeť a charakter všech osob sv. Trojice. Člověk není stvořen jen k obrazu Boha Otce, ale i k obrazu Syna. Vyplývá to již z principu perichoreze. Nový zákon hovoří o tom, že Kristus je obrazem Božím (2K 4,4 Ko 1,15). To znamená, že člověk, stvořený k obrazu Božímu, je zároveň stvořen k obrazu Kristovu.

Co může znamenat stvoření člověka k obrazu Kristovu? Celkově vzato – zkonkrétnění obrazu Božího. Kristus je zkonkrétněním a potvrzením obrazu Božího (2K 4,4; Ko 1,15). Na základě toho můžeme blíže porozumět charakteru Boha. S tímto potvrzením se pojí ono zkonkrétnění a zkonkréťňování Božího obrazu v nás. Proto můžeme říci, že stvoření k obrazu Kristovu znamená potvrzení osobního charakteru a etického zaměření člověka. (O těchto dvou prvcích jsme hovořili v kapitole o pneumatologickém řešení spásy nekřesťanů.) Tak jako Ježíš z Nazareta konkrétním způsobem realizoval svou svobodu, svůj osobní charakter, podobně stvoření člověka k obrazu Krista znamená, že

(eds.). *Union with Christ. The New Finnish Interpretation of Luther*. Grand Rapids : Eerdmans, 1998, s. 25-41.

⁷⁰⁸ LOSSKY, V. *The Mystical Theology of the Eastern Church*, s. 97. Toto vyjádření je možné jen v pravoslavné teologii, která pracuje s pojmem nestvořených energií, které z Boha emanují, představují způsob existence sv. Trojice mimo její esenci, pronikají do všech stvoření a jsou v nich přítomny, přičemž stvoření v různé míře na těchto energiích participují. Vidíme zde neoplatonizující představu Boha a vztahu Boha ke stvoření, kdy božská přirozenost postupně přechází do stvoření. To je protestantismu a vůbec biblickému učení o stvoření cizí. Protestantismus má také mnohem radikálnější pojetí hříchu než pravoslaví: celý člověk se stal v důsledku prvotního hříchu porušeným. Porušenou je i jeho vůle; člověk ve svém chťení není zaměřen na Boha a službu jemu, ale proti Bohu a na své sobecké zájmy. Prvotní hřích přechází na všechny lidi a smrt je trestem za hřích. V pravoslaví je smrt(elnost) projevem tyranie, kterou Satan nad lidstvem vykonává po Adamově pádu. Na půdě protestantismu je proto je lepší hovořit o tom, že člověk působí v rámci Božího působení (Inwirken im Gottes Wirken), než o spolupůsobení člověka s Boží milostí (Mitwirken des Menschen mit der Gnade); srov. JOEST, W. Synergismus In *RGG*³. Band VI, s. 562.

má konkrétním způsobem, v různých životních situacích, událostech a etapách realizovat to, že je osobou s etickým předznamenáním své identity.

Kristův obraz v člověku se projevuje také konkrétní realizací hodnot v jeho životě, které byly stěžejními v životě Ježíše z Nazareta. Základní důraz Ježíšova příběhu můžeme vystihnout slovem obět'. Je-li člověk stvořen také k obrazu Kristovu, je povolán k tomu, aby se různým způsobem obětoval za druhé, což také dělá. Již od dětství je veden k tomu, aby se něčeho vzdával – kvůli svému sourozenci, kvůli rodičům. Později se jako rodič obětuje pro své děti. Život vyžaduje, aby člověk jednal podle principu oběti, aby se zříkal něčeho svého v zájmu druhých lidí. Lidská obětavost je nedokonalá, deformovaná např. sobectvím, jež je projevem lidské hříšnosti, nicméně se v dějinách lidského rodu projevuje. Zdá se, že obět' v malých i větších věcech je podmínkou jeho trvání. Člověk má v sobě zakódovanu schopnost a zaměření přinášet oběti.

Podobně bychom mohli klást do souvislosti Kristovu a lidskou lásku nebo usilování o smíření atd. Člověk je povolán k tomu, aby miloval a v jeho životě můžeme najít snahu smířit se s někým nebo smířit někoho s někým. Úsilí o smír se realizuje v různých oblastech v jednání člověka a lidských kolektivů.

K „obrazu“ Ducha?

Je těžké hovořit o stvoření k obrazu Ducha svatého, protože pojem „obraz“ vyvolává představu něčeho konkrétního, viditelného, nesoucího jasné rysy. Naopak slovo „duch“ vyjadřuje imanenci a Duch svatý představuje imanentní rozměr božství. To neznamená, že se Duch v Písmu neprojevuje konkrétním někdy i opticky zaznamatelným způsobem. Z Písma zmiňme symbol ohně a holubice. Oheň znázorňuje očištění od hříchů a také Boží soud, který Duch vykonává; holubice je symbolem pokoje, který Duch přináší.

Chceme-li tedy uvažovat o stvoření člověka k „obrazu“ Ducha, je třeba konstatovat, že člověk má být podoben Duchu ve svém jednání: to co činí člověk, se má podobat tomu, co činí Duch. Zmiňme například skutečnost, že Duch je Duchem pravdy, uvádí do veškeré pravdy (J 14,17; 15, 26; 16,13), s čímž souvisí usvědčování z hříchu (J 16,7-8) a hlubší poznání víry (J 16,13). Duch, jenž uvádí do veškeré pravdy, tím současně rozptyluje a překonává všechno nepravdivé, vše, co zastírá a potlačuje pravdu o Bohu i o lidské hříšnosti. Člověk realizuje obraz Ducha svatého, k němuž byl stvořen, protiví-li se lži a nepravosti, kterou kolem sebe spatřuje, a usiluje-li o zviditelnění pravdy a o nápravu.

K účasti na díle a životě sv. Trojice

Člověk, který je stvořen k obrazu sv. Trojice, je stvořen k účasti na veškerém díle a na celém životě sv. Trojice. Tím, že je člověk stvořen k obrazu sv. Trojice, je zaměřen nejen ke vztahu se Stvořitelem, ale také k účasti na Kristově vykoupení a na díle posvěcení, jež je esenciální charakteristikou Ducha. Ve své stvořenosti k obrazu sv. Trojice člověk není určen a zaměřen pouze k první „fázi“ vztahu s Bohem danou stvořením a poznamenanou pádem člověka. Znamenalo by to, že člověk má mít vztah s Bohem, ale tato skutečnost je bržděna hříchem, takže člověk se nachází ve slepé uličce. V bytí člověka, stvořeného k obrazu sv. Trojice, je však zakódováno i (jeho zaměření k) překonání onoho zla skrze vykoupení a také (k) naplňování a (k pozdějšímu) naplnění jeho určení v eschatonu. V životě člověka existuje hledání smíření a vykoupení, člověk také vyhlíží a doufá v naplnění své budoucnosti. Sám Bůh jej svou milostí a skrze svého Ducha vykonávajícího jeho vůli ponouká k tomuto hledání.

Na jedné straně je Boží obraz něco, co bylo člověku dáno, něco přítomného, na druhé straně má člověk obraz, k němuž byl stvořen, stále uskutečňovat. Takže ani onen obraz není něčím pro jednou hotovým. Člověk tedy potřebuje (u)věřit v Boha, vzít vážně Kristovo dílo vykoupení a posvěcení jako dílo Ducha svatého, musí si najít vztah k Božímu dílu vykonanému pro jeho dobro, vztah k Bohu samotnému nebo lépe: potřebuje, aby Bůh na něj milostivě působil⁷⁰⁹ tak, aby se prohluboval jeho vztah k Bohu. Boží obraz v člověku bude definitivně uskutečněn až v době eschatologického naplnění.⁷¹⁰ Boží obraz je však v člověku přítomen již nyní a je mu přítomen od počátku jeho života.

Stvoření k obrazu sv. Trojice z hlediska nekřesťanů

U nekřesťanů není zjevné, jak jsou spojeni s Kristem a Duchem svatým. Nicméně je skutečností, že i oni byli stvořeni k obrazu sv. Trojice. Jejich spojení s Kristovým dílem spásy a posvěcením jako dílem Ducha je latentní. Znovu musíme zopakovat, že spása má také svou imanentní a eschatologickou dimenzi, a proto známky její přítomnosti nejsou a nemusí být vždy viditelné. Je třeba k této skutečnosti přistupovat s vírou, která vychází z toho, že každý člověk byl stvořen k obrazu sv. Trojice. J. Moltmann říká, že Bůh vládne skrze svůj obraz, kterým je Kristus, a usmiřuje a zachraňuje pro-

⁷⁰⁹ „Podobnost Bohu nejprve označuje vztah Boha k lidem a teprve poté vztah lidí k Bohu“... „Lidská podobnost Bohu proto spočívá v odpovídání Bohu.“ Srov. MOLTSMANN, J. *Bůh ve stvoření*, s. 175; *God in Creation*, s. 220.

⁷¹⁰ Opravdová podobnost Bohu nestojí na počátku, nýbrž u cíle dějin Boha s lidstvem a jako cíl je přítomný onomu počátku a v každém momentu těchto dějin.“ Viz MOLTSMANN, J. *Bůh ve stvoření*, s. 179; *God in Creation*, s. 225.

střednictvím svého obrazu na zemi.⁷¹¹ Bůh koná toto dílo záchrany a smíření i skrze skutečnost, že člověk byl stvořen k obrazu Kristovu. Bůh vede člověka ke spáse, ke smíření se sebou samým i s lidmi. Bůh může použít člověka, aby byl nástrojem spásy a smíření u druhých lidí. U nekřesťanů si spíše představíme onu lidskou stránku smíření, ale nemůžeme vyloučit, že ač neznalí křesťanského učení, mohou dojít ke smíření s Bohem. Bůh není ve své moci omezen a tento dar jim může ze své milosti poskytnout. Pokud jde o posvěcení, stojí za pozornost zamýšlet se nad etickou kvalitou života nekřesťanů mezi něž náleží: překonávání sobectví, láska k bližním, zvláště k potřebným, pracovitost, pravdomluvnost, úcta ke všemu živému, rodinný život, odmítání zla a nespravedlnosti, prosazování spravedlnosti atp. Tyto etické hodnoty mohou vykazovat afinitu s křesťanskými hodnotami praktického života. Mravní jednání nasměrovává člověka na absolutní dobro a může vést ke společenství s Bohem.⁷¹²

Kolektivní dimenze obrazu sv. Trojice v člověku

Nemůžeme ovšem zůstat jen u jednotlivce. Bůh v knize Genesis jedná s člověkem jako s mužem a ženou, člověk je stvořen k obrazu Božímu jako muž a žena. Nejde jen o ženský (anima) a mužský prvek (animus) tvořící obraz Boží v člověku, ale o to, že člověk je obrazem Božím, je-li ve vztahu ke svému protějšku, muž k ženě a naopak. „Boží obraz má odpovídat internímu plurálu Boha, a přece má být *jediným* obrazem.“⁷¹³ Společenství muže a ženy odpovídá analogicky trojičnímu společenství Boha ad intra.

V osobě Adama a Evy Bůh oslovuje celé lidské pokolení, předpokládá jeho rozmnožení a dává mu úkol panovat nade vším živým (Gn 1,27-28). Člověk je skutečně člověkem až ve vztahu k druhému člověku. Tím se v člověku a ve společenstvích, která vytváří, zrcadlí obraz společenství sv. Trojice. Rysem, jímž se vyznačuje sv. Trojice a který je patrný v lidských společenstvích, je vzájemnost. Tato vzájemnost je charakteristickým znakem imanentní Trojice, který se „přelévá“ do jejího vztahu ke stvoření, především k lidem. Bůh chce být ve společenství s J/jiným.

Řekli jsme, že člověk, stvořený k obrazu Božímu, je určen k participaci na životě a díle sv. Trojice. Podobně se Boží dílo stvoření, vykoupění a posvěcení promítne a má se promítat v životě v různých lidských společenstvích. V podstatě všechna lidská se-skupení mají odrážet obraz sv. Trojice, v první řadě ta náboženská, jelikož se zabývají

⁷¹¹ MOLTSMANN, J. *Bůh ve stvoření*, s. 179; *God in Creation*, s. 226.

⁷¹² DiNOIA, J. *The Diversity of Religions*, s. 96-97.

⁷¹³ MOLTSMANN, J. *Bůh ve stvoření*, s. 173; *God in Creation*, s. 217.

Bohem a/nebo otázkami nábožensko-existenciálního rázu, jako je mj. otázka původu a určení všeho, otázka správné životní orientace; obírají se také otázkou očištění od provinění, vysvobození od zla a jeho důsledků apod. Některá náboženství disponují konceptem spásy, záchrany před hříchem, smrtí, což koresponduje, aspoň zhruba, s konceptem křesťanské spásy. Mimokřesťanská náboženství nějakým způsobem reprezentují a realizují obraz sv. Trojice, například v nabádání k lásce a v její realizaci mezi jejich stoupenci, což lze považovat za znak díla posvěcení.

Ale Bůh nemusí být zaměřen pouze na náboženské skupiny. Podobně třeba mentálně retardovaní jako skupina odrážejí a mají odrážet obraz sv. Trojice, i retardovaní mohou prožívat určitý druh vzájemnosti. Není důvod se domnívat, že by toto seskupení nemohlo být nositelem Božího obrazu.

A. Yong, který se zabývá teologií mentálního postižení, preferuje relační pojetí Božího obrazu v člověku. Boží obraz to není především schopnost kognitivně uvažovat nebo svést něco vykonat, nýbrž dispozice být ve vztahu s Bohem a lidmi, tento rozměr v člověku rozvíjí Duch svatý. Ačkoli mentálně postižení postrádají některé kognitivní schopnosti, neztrácejí tím duchovní citlivost. Duchovní vnímavost totiž nelze redukovat na schopnost kognitivního uvažování. Člověk nestojí před Bohem jen jako nositel rozumu, ale jako celek, jako jednota. Jestliže člověk např. psychicky onemocní, dojde k vyřazení kognitivní mohutnosti, vstupují do hry jiné schopnosti vnímání: city, afekty.⁷¹⁴

Samozřejmě, že se bude lišit forma, jak, a míra, nakolik se realizuje obraz sv. Trojice v mimokřesťanských náboženstvích a u mentálně handicapovaných, navíc v porovnání s křesťanskými církvemi, kde je přítomno explicitní poznání Božího trojičného zjevení. Boží obraz však nemůžeme popřít ani u postižených, ani u pohanů. Biblická tradice nám nedává sebemenší důvod domnívat se, že Bůh působí a realizuje své spásné záměry pouze u kognitivně zdatných a s křesťanským pravověřím obeznámených jedinců a skupin.

Kenotický charakter stvoření

Kristovsko-spásný prvek můžeme nalézt v charakteru díla stvoření. Stvoření světa znamená Boží sebeomezení. Tím, že Bůh stvořil svět, přestal být „sám“, tím světu vytvořil „prostor“ a stáhl se, ustoupil, pokořil se. Jde o určitou formu Božího utrpení, strádání, protože ve svém vycházení vstříc a ze sebe potřebuje odpověď (protějšku) na

⁷¹⁴ YONG, A. *Theology and Down Syndrom*. Waco : Baylor University Press, 2007, s. 173, 189-190.

straně stvoření⁷¹⁵, které se od něj liší, je zcela jiné, není součástí jeho přirozenosti. Stejný princip registrujeme u Kristovy spásné oběti. Kristus vychází vstříc lidstvu s nabídkou spásy, pokořil se, nesnažil se lidi ovládat, nelpěl na své bohorovnosti a jejich (vnějších) znacích, vydal svůj život všanc lidem. Jeho pozemský život a jeho smrt se odehrávaly ve znamení „dávání“. Ježíš přinášel požehnání, přinášel útěchu slovem i uzdravením, Ježíš svou činností, svým životem, svou službou dával prostor druhým, prostor ke zlepšení a změně kvality jejich života, ať už skrze tělesné a psychické uzdravení a/nebo umožnění nového poznání víry a zakotvení života v Bohu, skrze přijetí daru věčné spásy. Ježíšovo dávání bylo oním „zmařením sebe sama“, kenozi (F 2,7).

Odvěká platnost inkarnace Kristovy

Sebeponížení Otce, patrné ve stvoření, se děje v inkarnaci Syna. Synovo vtělení však není něčím přechodným, ale zůstává navěky. Nebylo „chvíle“, kdy by se význam kříže nepromítal do charakteru imanentní Trojice. „Bolest kříže determinuje vnitřní život Boha ve sv. Trojici od věků na věky.“⁷¹⁶ Inkarnace Syna je naplněním Božího zámeru s člověkem jako Božím stvořením, jelikož Kristus je pravým člověkem. Bůh se vždy vztahoval k lidstvu a působil na ně jako Otec Ježíše Krista, i před Kristovým příchodem na tuto zem a také po jeho nanebevstoupení. V 2Tm 1,9-10 čteme o milosti, kterou Bůh daroval v Kristu Ježíši „před věčnými časy“ a kterou „nyní zjevil příchodem našeho Spasitele Ježíše Krista“.

Láska sv. Trojice

Láska sv. Trojice vystihuje perichorezi jednotlivých osob Trojice. Perichoretická láska vede k Bohu k tomu, že Bůh se chce z lásky sdílet s jiným, proto tvoří svět a vede jej ke spásě. Boží láska je významným biblickým termínem a představuje další prizma, skrze něž je možno nahlížet problém spásy nekřesťanů. Láska tvoří Boží podstatu. Bůh je láska (1J 4,16) a láska představuje zásadní přístup Bohu k lidstvu a ke světu.⁷¹⁷ Bůh stvořil svět z lásky, ale protože Bůh je a působí ve světě jako Trojjediný, jeho láska není

⁷¹⁵ MOLTSMANN, J. *Trinity and the Kingdom*, s. 58-59.

⁷¹⁶ MOLTSMANN, J. *Trinity and the Kingdom*, s. 161. Moltmann připomíná, že vtělení není pouze funkčním předpokladem Kristovy oběti, což by znamenalo, že po vykonání díla spásy by se Kristus stal nadbytečným. Nouze milovaného je pouze příležitostí (*occasio*) k lásce, a ne její příčinou (*causa*). Boží láska spásitelná láska ke světu tryská z perichoretické lásky imanentní Trojice. „Vztaženo na christologii to znamená, že inkarnace Syna je dokonáním sebesdělením Božím trojičního Bohu světu.“ Srov. MOLTSMANN, J. *Trinity and the Kingdom*, s. 115, 116.

⁷¹⁷ G. Aulén varuje před oddělováním Boží lásky od ostatních Božích atributů. Boží moc je mocí Boží lásky, stejně jako Boží svrchovanost je svrchovaností Boží lásky. AULÉN, G. *The Faith of the Christian Church*, s. 122-125.

jen láskou stvořitelkou, ale i vykupující a posvěcující. Není to jen láska, která dává život a udržuje při životě, ale láska, která vede ke spáse (ke smíření s Bohem, k odpuštění hříchů), láska, která vede k proměně lidského života – od sobectví k nezištnosti, k (větší) lásce k bližním atp. – ba až k proměně a obnově celého stvoření v době eschatologického naplnění (Zj 22,1.5). Jinak viděno, láska se projevuje přemáháním zlého, odpor proti zlu je nejhlubším vyjádřením Boží lásky.⁷¹⁸ To znamená, že Boží láska překonává hřích a jeho různé formy či důsledky, u nekřesťanů máme na mysli např. nevědomost, pýchu apod. Působení Boží lásky se nerealizuje pouze v životě jednotlivců, ale může se odrážet v životě společnosti, v jednotlivých náboženstvích, různých společenských strukturách.

6.6.4 Příklad trinitární perspektivy spásy nekřesťanů u J. Dupuise

Trinitární christologie J. Dupuise

Konstitutivní a relační význam Ježíše Krista

Důležitým prvkem trinitární teologie náboženství u J. Dupuise je jeho pojetí významu Ježíše Krista. Plnost zjevení Božího v Kristu nechápe ve smyslu kvantitativním, ale kvalitativním. Nikdo není s to sdělit skutečnost Boha tak jako Ježíš. Zjevení v Kristu je normativní, ústřední, ale ne absolutní. Zároveň však není relativní. Jedinečnost Krista je konstitutivní a relační (*relational*). Konstitutivní znamená, že to, co Kristus vykonal, má univerzální význam pro lidstvo, spojuje Boha a lidstvo; relační znamená, že univerzální význam události Krista zapadá do celkového Božího plánu pro lidstvo a jde v něm o rozvíjení dějin spásy.⁷¹⁹

Zjevení v Kristu není překážkou v tom, že by se Bůh nemohl zjevovat později skrze proroky jiných náboženských tradic. Ježíš byl člověkem a takto jeho poznání Boha nemohlo vystihnout tajemství Božího bytí v jeho úplnosti. Právě takto, díky své inkarnaci, mohl přinést zvěst o Bohu, která by byla lidem srozumitelná čili vyjádřena řečí a představami konkrétní epochy a její kultury. Zjevení Boží v Kristu tedy muselo být zákonitě omezeno, aby splnilo svůj účel.⁷²⁰

⁷¹⁸ AULÉN, G. *The Faith of the Christian Church*, s. 117, 121.

⁷¹⁹ DUPUIS, J. *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, s. 305.

⁷²⁰ DUPUIS, J. *Chrześcijaństwo i religie*, s. 186-188.

Zprostředkování spásy

J. Dupuis nekonstruuje pouze teologii náboženství, ale pouští se do otázky spásy nekřesťanů. Cestu spásy nekřesťanů spatřuje v trojiční christologii. Takto pojatá christologie umožňuje spojení mezi Ježíšem a Bohem, kterého Ježíš nazývá Otcem, a mezi Ježíšem a Duchem, kterého Bůh pošle. Ježíš odkazoval k Bohu a Bůh je nad Ježíšem. Mezi Otcem a Ježíšem v jeho lidském životě je odstup a rozdíl. Pouze Bůh je absolutním tajemstvím. Pokud jde o aspekt pneumatologický, Duch je Duchem Kristovým, a kde je Duch, tam je i Kristus. Západní teologie se v důsledku kritiky východních bohoslovců postupně vyprošťuje z christomonismu a začíná více akcentovat roli Ducha svatého v ekonomii spásy. Poslání Syna a Ducha však nelze směřovat. Mezi dílem Syna a dílem Ducha je komplementarita. Duch není podřízen Synu, Syn není podřízen Duchu. Trojiční christologie zachovává dialektické napětí mezi událostí zjevení Slova v Ježíši Kristu a dynamičností a neomezeností působení Ducha.⁷²¹ Je cestou *zprostředkování* spásy i za hranicemi křesťanstva. Toto zprostředkování se realizuje na třech rovinách.

1) **Inklusivní přítomnost tajemství Ježíše Krista.** Podle Dupuise spása přichází k nekřesťanům skrze jejich vlastní náboženské tradice. Jestliže nekřesťané mají autentickou zkušenost Boha, nemůžeme vytvářet dichotomii mezi subjektivním náboženským životem a objektivním náboženstvím (jako systémem), které vyznávají. Bylo by nepřiměřené a nerealistické se domnívat, že stoupenci jiných náboženství mohou být (jako jednotlivci) spaseni, aniž by jejich náboženství v tomto procesu nehrálo žádnou roli. Každá autentická zkušenost s Bohem je setkáním s Bohem zjeveným v Ježíši Kristu. V křesťanství je zprostředkování spásy explicitní, v mimokřesťanských náboženstvích implicitní a latentní. Je ovšem těžké přesně definovat, jakým způsobem dochází v daném náboženství ke zprostředkování spásy.⁷²²

2) **Univerzální moc Logu.** Působení Logu se nevyčerpává v události Krista. Slovo osvěcuje každého člověka (J 1,9), nejen jednotlivce, kteří se stali významnými národními nebo náboženskými vůdci (Sókratés, Buddha), a působí i skrze lidské myšlenkové úsilí vtělené do řecké filozofie nebo asijské filozofie. Logos i v dnešní době rozsévá semena zjevené pravdy a spásonosné milosti. Tato moc Logu není nikterak limitovaná partikularitou historické události inkarnace.⁷²³

⁷²¹ DUPUIS, J. *Chrześcijaństwo i religie*, s. 141-143.

⁷²² DUPUIS, J. *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, s. 316-319.

⁷²³ DUPUIS, J. *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, s. 321.

3) **Neomezené působení Ducha svatého.** Duch svatý nepracuje pouze v životě jednotlivců, ale působí rovněž v strukturách mimokřesťanských kultur a náboženství. Duch, stejně jako Logos, plní poslání zprostředkovat spásu, milost a s nimi hodnoty, které dokládají přítomnost spásy (*salvific values*).

Hodnoty dokládající přítomnost spásy

Dupuis v tomto bodě vychází z H. Künga. Hodnoty spásy musí mít všelidský, nejen křesťanský charakter. Patří k nim

- a) *humanum* – základní lidské hodnoty, z nichž vyplývá důstojnost člověka jako taková a rozlišování mezi dobrem a zlem;
- b) všeobecné náboženské kritérium – loajalita stoupenců daného náboženství vůči jeho učení a praxi;
- c) křesťanské kritérium – hodnoty ducha Ježíše Krista v učení i praxi příslušného náboženství;⁷²⁴

Dupuis rozvíjí své úvahy na téma křesťanského kritéria, křesťanských hodnot. Mohli bychom hovořit například o ovoci Ducha (Ga 5,16-24), ale shrňme, že jejich základem je *agapé*, láska k Bohu a láska k bližním. Za jakých podmínek je možno tuto lásku považovat za spasitelnou lásku *agapé*? Musí být nezištná a bezpodmínečná; musí se vztahovat nejen na přátele, to znamená její univerzalitu. Posvátné spisy některých náboženství vyzývají k takovéto lásce – v první řadě hebrejská Bible, ale také Korán a některé tradice hinduismu, buddhismu a konfucianismu. Dupuis dochází k závěru, že *agapé* je znakem působení tajemství spásy v každém člověku: „Bůh je láska a kdo zůstává v lásce, v Bohu zůstává a Bůh v něm.“ (1J 4,16). Mimokřesťanská náboženství obsahují prvky milosti a jsou anticipací plnosti zjevení Boha v Ježíši Kristu.

„V Kristu, Božím Synu, který se stal člověkem, se Bůh spojil s lidstvem nezrušitelným poutem. Díky tomu spasitelná *agapé* nachází v Kristu své finální zakotvení. Jestliže láska přináší spásu, posledním důvodem toho je, že v nás napodobuje a odráží onu lásku, kterou si nás Bůh prvně zamiloval ve svém vtěleném Synu.“⁷²⁵

Náboženství jako cesty ke spáse

I náboženství jsou cestou ke spáse, a to nejen ve smyslu hledání Boha člověkem, ale především jako hledání člověka Bohem, který zve stoupence jiných náboženství k účasti na spáse. Náboženství jsou cestami ke spáse, nejsou dílem lidským, nýbrž Bo-

⁷²⁴ DUPUIS, J. *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, s. 321-322.

⁷²⁵ DUPUIS, J. *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, s. 325-326.

žím nástrojem k realizaci jeho záměru. Ačkoliv se pojetí spásy v různých náboženstvích liší, přece jen je zde společná struktura: hledání a dosažení naplnění a integrity života.⁷²⁶

Ústřední význam Boží vlády

Dupuis následně pracuje s pojmem Boží vlády, a to zejména pro její eschatologický charakter. Boží vládu nelze ztotožňovat s (danou) historickou podobou Církve. Církev je zárodkem, znamením a nástrojem Boží vlády, která se prosazuje v dějinách za hranicemi viditelné C/církve. Církev existuje v rámci Božího království a pro Boží království, které je uskutečňováno Duchem svatým všude tam, kde jsou přítomny evangelijní hodnoty, kde panuje úcta k životu. Boží vláda má univerzální charakter. Spočívá v tom, že křesťané i jiní věřící mají podíl na tajemství spásy Ježíše Krista, byť rozdílnými způsoby. Ty však můžeme shrnout do pojmů: víra v Boha, obrácení k Bohu. Náboženství dokonce přispívají k šíření Božího království, jestliže jejich stoupenci kladně reagují na prvky milosti přítomné v jejich tradicích.⁷²⁷

Kritika trinitární teologie náboženství J. Dupuise

Trinitární teologie náboženství J. Dupuise je dosti propracovaná, není hrubozrná. J. Dupuis ji formuluje v korespondenci s prohlášeními Svatého stolce. Je třeba docenit, že se snaží vyhnout dřívějším jednostrannostem, například christomonismu, a zároveň hermeneuticky zhodnotit dříve nevyužívaná témata, jako např. pojem království Božího/ Boží vlády nebo christologii Ducha⁷²⁸ čili význam působení Ducha svatého během pozemské činnosti Ježíše Krista i po jeho zmrtvýchvstání. Domnívám se však, že zatlačuje do úzadí božskou přirozenost Ježíše Krista a poukazuje příliš na Ježíše jako na člověka – ve vztahu k Bohu Otci anebo k Bohu jako k absolutnímu tajemství.⁷²⁹

Stojí za to zmínit některé výhrady V.M. Kärkkäinena, který trinitární teologii náboženství J. Dupuise věnoval jednu kapitolu ve své knize *Trinity and Religious Pluralism*. Finsko-americký teolog nachází v jeho díle subordinaci Syna Duchu⁷³⁰, oddělování Ducha od Syna, příliš automatické ztotožňování Boha křesťanství, judaismu a (zejména) islámu, podceňování role církve ve vztahu k Božím království, jehož význam je naopak přexponován.⁷³¹ Je škoda, že Kärkkäinen neuvádí konkrétní místa, kde

⁷²⁶ DUPUIS, J. *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, s. 307.

⁷²⁷ *Tamtéž*, s. 330-346.

⁷²⁸ DUPUIS, J. *Chrześcijaństwo i religie*, s. 141.

⁷²⁹ *Tamtéž*, např. s. 141.

⁷³⁰ Naproti tomu A. Yong nachází u Dupuise pneumatologii náboženství sice avizovanou, ale v důsledku zdůrazňování christocentrismu nedostatečně rozvitou. Srov. YONG, A. *Beyond Impasse*, s. 101-102.

⁷³¹ KÄRKKÄINEN, V.M. *Trinity and Religious Pluralism*, s. 65.

zmíněné nedostatky nachází. Osobně s ním v těchto bodech nesouhlasím, zdá se mi, že Dupuisova argumentace, nakolik jsem ji prostudoval, je vyvážená. Mezi Duchem a Synem zdůrazňuje komplementaritu, autor se explicitně staví proti subordinacionismu.⁷³² Jasně také hovoří o rozdílech mezi pojetím Boha ve třech abrahamovských tradicích s tím, že konstatuje konvergenci na rovině mystické zkušenosti.⁷³³ Také pojednání o církvi je vyrovnané, střízlivé a subtilní.⁷³⁴ Kärkkäinen nepíše, v čem přesně Dupuis snižuje roli církve. Možná v závěru podkapitoly *C. Reign of God and Eschatology*⁷³⁵ mohl Dupuis více docenit eschatologický a univerzální charakter oslavené Církve – jakoby opomněl domyslet důsledky spjaté s eschatologickou oslavenou Církví jako lidem Božím. Nesouhlasil bych s formulací, že Církev bude absorbována královstvím Božím. V knize Zjevení zřetelně figuruje shromáždění vyvolených (Zj 7,4-17), oslavená Církev, Nevěsta Beránkova (Zj 21,2,7,9) jako pospolitost spasených sdílejících obecnství s Beránkem. Boží království vnímám jako celou eschatologickou skutečnost zahrnující obnovené stvoření i oslavenou Církev. Ta jistě spadá „pod“ království Boží, ale tím se nevytrácí onen kolektivní rozměr království Božího, který je dán shromážděním vyvolených. Koneckonců přítomnost Božího lidu je potvrzením Kristova díla vykoupení. Pojem Církve vychází z dyadického osobního charakteru eschatologické skutečnosti dané vztahem Boha k vykoupenému lidstvu. „Církev“ vystihuje onen osobní kolektivní a lidský faktor spásy, označuje ty, kdo jsou „předmětem“, „účastníky“, „adresáty“ Božího spásného působení. Kdybychom měli ještě zmínit pojem „Boží vláda“, ten popisuje eschatologickou skutečnost z perspektivy Boha, popisuje určitý typ Božího postoje. Všechny Kärkkäinenovy výhrady poskytují vodítko, jímž se můžeme řídit v základním posuzování (trinitární) teologie náboženství.

6.6.5 Shrnutí

Pokud jde o zkoumání trinitární soteriologie spásy nekřesťanů v Písmu a teologické tradici, shledali jsme, že obsahuje motivy, které činí trinitární soteriologii nevěřících schůdnou. Tyto úvahy byly trinitární soteriologií „shora“, nahlíženou z perspektivy biblického zjevení. Častokrát se jednalo o prvky, které mají v křesťanském učení stěžejní význam. Týkaly se mj. i samotné Boží přirozenosti, což naznačuje, že podněty k tri-

⁷³² DUPUIS, J. *Chrześcijaństwo i religie*, s. 142-143.

⁷³³ DUPUIS, J. *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, s. 259-262.

⁷³⁴ DUPUIS, J. *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, s. 347-357.

⁷³⁵ DUPUIS, J. *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, s. 357.

nitární soteriologii nekřesťanů mají velmi hluboké základy. Budovali jsem částečně na příspěvcích pravoslavné teologie. Na jedné straně obsahuje postřehy, které protestantská teologie rozvíjela v menší míře. Na druhé straně je třeba pamatovat na rozdíly, které v některých bodech mezi oběma větvemi bohoslovecké vědy existují.

Pak jsme se zabývali příkladem současného trinitárního pojetí naší tematiky. J. Dupuis využívá univerzalisticko-soteriologických podnětů Starého a Nového zákona, vychází ze skutečnosti zjevení. Zároveň hledá v učení (nebo i v praxi) jiných náboženství prvky, které nějakým způsobem korespondují s naukou o sv. Trojici.

Je těžko vyhnout se určitému hermeneutickému manévru, který znamená převést učení daných mimokřesťanských náboženství na společný jmenovatel křesťanské nauky o sv. Trojici a křesťanství vůbec. I toto je legitimní postup, interpretujeme-li mimokřesťanská náboženství z křesťanské perspektivy, jež není perspektivou nezaujatou, nýbrž angažovanou.⁷³⁶

Zpracování trinitární teologie spásy nekřesťanů se pohybuje mezi Scyllou a Charibdou, mezi snahou učinit zadost specifickým a identitě mimokřesťanských náboženství a mezi snahou zachovat věrnost biblickému zjevení. Náboženství jsou skutečnostmi dynamickými a jejich vzájemné rozdíly nelze hladce převést na společného jmenovatele. Nicméně spásu je možno dovozovat oběma směry argumentace. Trojiční dogma umožňuje větší škálu přístupů k možnosti spásy nekřesťanů.

Teologové se však do trinitárního zpracování tohoto problému nějak zvlášť nehrou (až na výjimky: J. Dupuis, J. DiNoia, S.M. Heim), příliš se k němu nevyjadřují, a když ano, pak o něj jen letmo zavadí a při uplatňování trinitárního dogmatu setrvávají v teologii náboženství, u otázek mezináboženského dialogu atp. Možnost spásy v mimokřesťanských náboženstvích spíše připouštějí a předpokládají, než rozsáhle analyzují a interpretují. Nakonec zopakujme staronovou skutečnost, že v oblasti spásy je těžko definitivně rozsuzovat, neboť spása je dílem Božím a eschatologickým. Navíc, pokud jde o spásu nekřesťanů, není to téma, které by bylo v Bibli zpracováno zvlášť podrobně. Jsme odkázáni na argumenty spíše nepřímé.

⁷³⁶ K tomu souhlasně DiNOIA, J. *The Diversity of Religions*, s. 160-161.

7 Závěr: shrnutí a pokusy o vlastní příspěvky ke kladnému řešení problematiky spásy nekřesťanů

7.1 SHRNUTÍ

Jsme na konci našeho zkoumání otázky spásy nekřesťanů. Lze ji přirovnat k určitému modelu, který tvoří několik základních teologických komponentů: Boží univerzální spásná vůle, Boží svatost a spravedlnost, lidská hříšnost, jedinečnost (a dosah) Kristova díla spásy, nutnost přijetí zvěsti evangelia, přítomnost církve. Připojme neteologické faktory: kognitivní schopnosti člověka, geografická znalost světa, (dětská) mortalita, společenské klima a politické okolnosti, setkávání křesťanů s nekřesťany apod. Mohli bychom také připojit psychologický faktor, o němž se zmíníme později. Všechny tyto činitele byly v různých dobách různě skládány dohromady a podle toho vypadalo i řešení nebo výsledný vektor, v jehož směru mělo být hledáno řešení naší otázky. Například tvář v tvář vysoké dětské mortalitě bylo nutno dát teologicky i pastoračně uspokojivou odpověď na otázku, co se děje po smrti se všemi nemluvnaty, jak je to s jejich spásou. Takováto situace si žádala zdůraznění Boží spásné vůle a určité potlačení a zjemnění faktoru lidské hříšnosti. Neteologické faktory ovlivňovaly zacházení s teologickými faktory a celkový směr teologické interpretace problému. Podle nich, na základě dané historicko-společenské situace, byla formována podoba (řešení) otázky spásy nekřesťanů, nyní nemluvnat. Samozřejmě, že oněch neteologických faktorů se většinou nahromadilo a spolupůsobilo více najednou.

Zmínili jsme psychologický činitel. Mám na mysli skutečnost, že povahové zaměření jednotlivých teologů má také vliv na jejich přístup k naší otázce a na formulaci odpovědi na ni. Někdo je svou povahou otevřený, inkluzivní, vstřícný, což jej může vést k pozici inkluivismu nebo pluralismu; jiný je spíše uzavřený, podezřívavý a má větší potřebu se vymezovat. Takový člověk se snáz ztotožní s exkluzivem. K vlastnostem u obou příkladů bychom mohli doplňovat další, aby obraz dané osoby nebyl zjednodušený. Také je třeba říci, že ono povahové zaměření může být ovlivněno jejími životními zkušenostmi. V tomto směru jsou nám v literatuře přístupná svědectví Johna Hicka nebo Paula Knittera. A hovoříme-li o působení životních zkušeností, jsou spjaty s výše uvedenými teologickými (učení církve a život v církvi) i neteologickými faktory, které se do nich promítají.

Úvahami nad neteologickými faktory však nechceme vyvolat dojem, že by měly nad teologickými činiteli vždy převahu a proto je ovlivňovaly více, než kolik formovala teologie společensko-historické danosti. Není to pravda. Teologické učení mělo rovněž velký vliv na představy o spáse nekřesťanů převládající v dané společnosti i v myslích jednotlivců. Zmíněné působení probíhalo oběma směry. To je další téma hodné zpracování.

7.2 POKUSY O VLASTNÍ VLASTNÍ PŘÍSPĚVKY KE Kladnému Řešení PROBLEMATIKY SPÁSY NEKŘESŤANŮ

V tomto oddíle představíme tři příspěvky ke kladnému řešení problematiky spásy nekřesťanů. První dva představují po formální stránce upřesnění, případně připomenutí komponentů, které se v diskusi na toto téma objevují. Ten druhý je možno považovat za řešení v pravém slova smyslu. Třetí část je syntetizujícím zamyšlením nad četností řešení spásy nevěřících a má rovněž podobu „řešení“. První dvě kapitoly nemají na onu poslední zvláštní návaznost, i když ji v jejím zaměření doplňují.

7.2.1 Spjatost člověka s Bohem

K této práci jsem již od počátku nepřistupoval s myšlenkou vynajít a rozpracovat nějaké nové, nejlépe univerzální řešení spásy nekřesťanů. Možná již z toho důvodu, že oněch řešení je tolik, že je patrně těžké dospět k něčemu originálnímu. Své přispění jsem vnímal spíše ve snaze organicky zpracovat dané téma do jeho jednotlivých částí, které mohou být v teologické diskusi již známy, a dodat, pokud to bylo možné, „své věci“, postřehy a hodnocení. Činil jsem tak z toho důvodu, že mnohé aspekty nejsou příliš podrobně zpracovány.⁷³⁷ Snad bych mohl upozornit na kapitoly v oddíle č. 6, které možná nesou více punc mého vlastního zkoumání, jako např. všeobecné zjevení a spása nekřesťanů, zvláště některé podkapitoly (svědomí), nebo i její pneumatologické pojetí. Dovoluji si tvrdit, že ačkoliv se o těchto prvcích v souvislosti se spásou nevěřících hovoří, existující pojednání jsou poměrně nesmělá a dotýkají se navíc spíše teologie náboženství než spásy nekřesťanů. Za vlastní přínos si také dovoluji považovat

⁷³⁷ Titulů na téma teologie náboženství, spásy nekřesťanů, jakož i na další příbuzná témata, stále přibývá. Je tedy pravděpodobné, že se v nich objeví i rozvedení aspektů analyzovaných v této práci.

syntetickou reflexi četnosti řešení našeho tématu opatřené několika hypotézami a upřesněními. Tvoří třetí část tohoto oddílu.

Nebudu nicméně skrývat, že jsem přece jen choval určitou naději, že snad nějaké (aspoň trochu) nové řešení objevím. „Aspoň trochu“ proto, že se takovéto nové řešení může více či méně otírat o řešení, které již existuje, anebo o tezi, která nemusí být vyřčena v souvislosti se spásou nekřesťanů a/nebo nemusí být míněna z hlediska dnešní diskuse, a přece k jistému řešení přivádí.

V tomto smyslu bych chtěl konstatovat, že určitým přispěním k celé otázce může být upřesnění, specifikace některých prvků a pojmového aparátu, který zde již je, ovlivňuje směr diskuse, a to v závislosti na míře pochopení toho kterého pojmu.

Proto bych nyní rád připomněl Althausův termín *Gottgebundenheit* a *Betroffenheit des Menschen von Gott*.⁷³⁸ V literatuře, zejména exklusivistické, se hovoří o člověku ve spojitosti s jeho pádem čili z hlediska hamartologie. Proto pohan, nezná-li evangelium, nemůže dojít spásy. To, že je veskrze poznamenán dědičným hříchem i dalšími konanými hříchy, to vše je hlavní a nepřekonatelnou překážkou jeho spásy, nesetká-li se s evangeliem. Z této perspektivy bývá ponejvíce představována nemožnost spásy pohanů. Althaus nám svými termíny připomíná ono zaměření na Boha, které bylo člověku dáno do vínku samotným Bohem, jeho Stvořitelem. Nelze je zrušit. Hřích neruší vztah člověka k Bohu a jeho zaměřenost na něj. Bezbožný člověk není od Boha oddělen⁷³⁹, ba naopak: jeho bezbožnost se nachází v rámci jeho nezrušitelného vztahu k Bohu. Hřích tedy nepřekrývá zaměřenost člověka na Boha. Jeho vztah k Bohu je onou základní „množinou“, zatímco jeho hřích „podmnožinou“. Milost je větší než lidská hříšnost a lidská hříšnost vyniká na pozadí milosti.

Z těchto řádek můžeme vyvodit, že hamartická definice člověka a jeho přirozenosti není ta prvotní ani základní a nemá být jediným a prvním východiskem duchovní diagnostiky člověka, pokud jde o spásu nevěřících. Měli bychom se na ni dívat s nadějí, s velkou nadějí, ne s beznadějí. Člověk je stvořen pro vztah s Bohem, je stvořen, aby žil podle Boží vůle, je stvořen k tomu, aby měl podíl na věčné spáse. Navíc toto „předznamenání“ je ukotveno v samotném základu jeho existence, jeho identity. Je něčím prapůvodním, neodvozeným. Ona „přivázanost“ k Bohu neznamená schopnost člověka

⁷³⁸ ALTHAUS, P. *Die christliche Wahrheit*, s. 58. Althausovy termíny jsme zmínili již v kapitole o všeobecném zjevení a spáse nekřesťanů, ale s ohledem na zachování její kompaktnosti nebylo na místě je více rozvádět, jelikož v ní nehrají hlavní a jedinou roli. Nyní je radno je připomenout a vyzdvihnout z hlediska celé diskuse o spasení nekřesťanů – jako její důležitý komponent.

⁷³⁹ „Der 'gottlose' Mensch ist gerade nicht los von Gott.“ Srov. ALTHAUS, P. *Die christliche Wahrheit*, s. 58.

„vyšplhat“ k němu o vlastních silách. Není důvodem k pýše ani triumfalismu. Naopak je důvodem k pokoře a vděčnosti. Znamená nezasloužený dar Boží, je projevem Boží milosti, která se takovýmto způsobem zavázala člověka trvale doprovázet; v tomto daru je přítomno stálé sklonění se Boha k člověku.

Tyto projevy vystihují podstatu Božího zjevení v Kristu, které je také znakem Božího sklonění se k člověku, Boží stále přítomné a působící milosti. Je možno zde uvažovat o přítomnosti Kristovy spásy v implicitní podobě? Ano, jelikož Bůh, k němuž je člověk „přivázán“, je Bohem trojjediným, který se zjevil v Ježíši Kristu. Proto je možno se domnívat, že tímto způsobem je každý člověk vystaven Kristově spásnému působení.

Hodnotu tohoto připomenutí (spíše než řešení) spatřuji ve skutečnosti, že přinejmenším nabízí jiné východisko pro diskusi o spáse nekřesťanů. A východisko je důležitým faktorem, který určuje další směr rozhovoru. Změna směru spočívá samozřejmě v tom vidět možnost spásy nekřesťanů reálněji a zároveň mít ji solidně podloženu, jelikož nemůžeme popřít Boží vklad při stvoření člověka.

7.2.2 Řešení: všudypřítomné evangelium

Náznak dalšího „řešení“ jsem „našel“ při čtení Melanchthonových „Loci Communes“ (1521) v kapitole *De evangelio* a *Quid evangelium*.⁷⁴⁰ Jeho jádro spočívá ve dvou základních tvrzeních. Za prvé: evangelium se nachází spolu se zákonem ve Starém i v Novém zákoně. (Zároveň se popírá, že by byl zákon přítomen pouze ve Starém zákoně a evangelium jen v Novém zákoně.)

Za druhé zákon a evangelium však také spolu figurují ve všech dějinných epochách. Nelze říci: zde je období zákona a zde fáze evangelia. Ve všech dobách Bůh realizoval ospravedlnění skrze zviditelnění hříchu a poskytnutí milosti a odpuštění.⁷⁴¹ Již v oznámení budoucí porážky hada skrze semeno ženy (Gn 3,15) máme zaslíbenou jistou naději spásy a také radost z ospravedlnění. Melanchthon vypočítává další příklady ze Starého zákona obsahující zjevení Boží milosti (Ex 34,6).

⁷⁴⁰ Stať o Melanchthonově přístupu ke spáse nekřesťanů jsem do kapitoly o reformaci a spáse nekřesťanů nezařadil jednak z důvodu rozsahu celé práce i dané kapitoly. Luther je reprezentativnější postavou.

⁷⁴¹ „Omne tempus, quod ad mentes nostras adtinet est legis, atque Evangelii tempus, sicut omnibus temporibus eodem modo homines iustificati sunt, peccatum per legem ostensum est, gratia per promissionem seu evangelium.“ Viz *Loci theologici. Philippi Melanchthoni quae supersunt omnia. Corpus reformatorum*. Volumen XXII, s. 139-140.

Základem a zárukou (*pignus*) těchto dvou tvrzení, onoho udílení milosti a odpuštění čili zjevování evangelia (mimo dobu Kristovy inkarnace), je Kristus. Na něj se vztahují všechna zaslíbení Starého zákona. S ohledem na Krista, na jeho inkarnaci, jejíž realizace je také předmětem zaslíbení, Bůh zaslubuje věčnou (i časnou) spásu.

Čtvrtým důležitým prvkem, s nímž Melanchthon pracuje, je klasické reformační rozdělení veškerého Božího působení na zákon a evangelium.⁷⁴² Kristovo dílo spásy je tak zařazeno pod působení Boží a je součástí celé linie Božího jednání. Není zde christomonismus. Díky Melanchthonově konstrukci vyniká jednota Božího působení, při uplatňování evangelia i zákona.

Uvedli jsme tedy čtyři důvody dokládající přítomnost spásy mezi těmi, kdo o Kristu nevědí. Melanchthon má na mysli výslovně postavy Starého zákona, včetně těch, které nepatřily k vyvolenému lidu Izraele. Svou interpretaci dvojího Božího působení neaplikuje přímo na pohany. Hovoří však o tom, že Bůh takto jedná ve všech epochách.⁷⁴³ Proto bychom se mohli domnívat, že je takto činný i mezi pohany v současnosti. Toto zdůvodnění spásy nekřesťanů nepodceňuje (ale ani nepřeceňuje) lidský hřích, vyzdvihuje Boží milost (v Kristu), Boží moc a jednotu Božího působení. Zároveň je to zdůvodnění luterské, což je zajímavé a překvapivé, jelikož rozlišování zákona a evangelia bývá zpravidla interpretováno v neprospěch spásy nekřesťanů čili tak, že spása přichází až s Kristovou inkarnací a hlásáním evangelia, takže pohané, kteří je neznají, nemají šanci, neboť znají jen zákon a skutky zákona.

7.3 SOUHRNNÉ ZAMYŠLENÍ NAD ČETNOSTÍ CEST SPÁSY NEKŘESŤANŮ

Nadešel čas zamyslet se nad teologickým významem skutečnosti existence více-
ra možných cest (nebo řešení) umožňujících spásu nekřesťanů.⁷⁴⁴ Početně jich není málo a v rámci nich jsou uplatněny poměrně vyčerpávajícím způsobem základní obsahové komponenty křesťanské teologie. Nakolik je mi známo, nenarazil jsem v literatuře na syntetizující teologickou reflexi samotného faktu, že existuje vícero způsobů, jak zdůvodnit možnost spásy nekřesťanů.

⁷⁴² „Sicut lex est, qua recta mandatur, qua peccatum ostenditur, ita Evangelium est promissio gratiae, seu misericordiae dei, adeque condonation peccati, et testimonium benevolentiae dei erga nos...“. *Loci theologici. Philippi Melancthonii quae supersunt omnia. Corpus reformatorum*. Volumen XXII, s. 140.

⁷⁴³ Příklady z Písma chápe jako klíč umožňující rozlišování Božího zjevení (na zákon a evangelium) přítomného ve všech časech.

⁷⁴⁴ Pod těmito cestami chápu teorie o spáse nekřesťanů představené zejména v oddílech 4-6, ale také v oddílech 2 a 3, kde jsou formulačně více rozptýleny, a/nebo nejsou vždy explicitně rozvedeny do formy „teorie“.

V podstatě se soustředíme na tři základní prvky, které se v naší diskusi opakovaně objevovaly jako její typické rysy. Je to četnost a propojenost cest spásy nekřesťanů; tu se pokusíme poněkud spekulativně interpretovat jako Boží záměr pomocí Písma, mj. pomocí podobenství o dělnících na vinici, o svatební hostině a o věrnosti služebníků. Nechceme říci, že půjde o alegorický výklad, jelikož ve zmíněných textech stejně jako v naší interpretaci jde o spásu a o ty, kteří stáli původně mimo její dosah. Bude to výklad metaforický, jelikož podobenství nepojednávají přímo o pohanech, kteří neznají (a z technických důvodů nemohou znát) evangelium, popř. zjevení Staré smlouvy. Pak následuje krátká hypotetizující reflexe nad určitou skrytostí řešení spásy nekřesťanů. Za třetí věnujeme pozornost tolikrát frekventovanému faktoru implicitnosti víry.

Jelikož Písmo neobsahuje souvislé pojednání o spáse nekřesťanů neznajících evangelium, zůstanou naše závěry v hypotetické rovině. To, co platilo o dosavadních analýzách, platí i o jejich výsledcích. A naše závěry budou mnohdy předběžné a zkusmé i kvůli spekulativnímu charakteru výkladu v této podkapitole, který k nim směřuje.

V následných úvahách se nebudeme zabývat námitkami proti spáse nekřesťanů, pakliže přišly ke slovu v některém z předchozích oddílů. Budeme předpokládat, že argumenty, které zde zmiňujeme a které hovoří pro spásu nekřesťanů, jsou platné, patřičně opodstatněné, a že diskuse o nich byla uzavřena.

7.3.1 Četnost a propojenost cest spásy nekřesťanů

Četnost a propojenost cest spásy nekřesťanů nás důrazně nabádá, abychom k faktu, že tato otázka může být zodpovězena kladně, přistupovali s větší vážností a nadějí.

Nejprve konstatujme, že spása nekřesťanů není krytá pouze jediným teologickým zdůvodněním. V takovém případě by se jednalo o pouhou okrajovou možnost, která by pravděpodobně zanikala mezi mnohými zdůvodněními nemožnosti spásy nekřesťanů anebo v bohaté spleti teologického myšlení vůbec.

Perspektiv spásy nekřesťanů je však vícero. To nás vede k uvědomění, že je třeba přisoudit jí v teologické reflexi významnější místo.

Zajímavá je nejen četnost, ale i různost probraných skutečností umožňujících spásu nekřesťanů. Lze k ní přistupovat z mnoha úhlů: z perspektivy učení o Bohu, konkrétně z hlediska přirozenosti Boha (jako sv. Trojice) a z hlediska vlastností Boha (všeobecné spásné Boží vůle, Boží lásky); z hlediska pneumatologie (ekonomie Ducha

svatého); z hlediska christologie (skrze své vtělení se Kristus jako Boží Syn identifikoval a spojil se stvořením a tak je posvětil; zároveň, jako božský Logos, působí všudypřítomně v celých dějinách lidstva); z hlediska soteriologie (univerzální charakter díla spásy); z hlediska eschatologie (posuzování člověka podle toho, zda pomáhal potřebným; zaslíbení konečné obnovy celého stvoření, *αποκαταστασις*, konečného a úplného Božího vítězství nad hříchem, smrtí, zvláště počítáme-li s konečnou spásou zatracených). Můžeme také uvést eklesiologickou perspektivu: T. Akvinský připouští implicitní touhu po křtu a Večeři Páně, která vytváří spojení mezi nekřesťanem a církví, aniž by došlo k explicitnímu zprostředkování těchto svátostí. Z hlediska antropologického je zde možnost implicitní víry, která je opět spojena s učením o Bohu: Bůh může promlouvat k člověku skrze jeho svědomí (Ř 2,14-15) a může se také zjevovat jednotlivcům, jako tomu bylo v případě starozákonních „světců“.

K tomu je třeba dodat, že zmíněné skutečnosti se navzájem doplňují, jsou součástmi jednoho celku, kterým je model spásy zjevené ve Starém a Novém zákoně. Mohli bychom hovořit o součástech dramatu spásy, které jsou navzájem komplementární a dotvářejí jeho metanaraci. Nechtěli bychom však říci, že každá „položka“ umožňující spásu nekřesťanů má jen svoji vymezenou roli a bez ostatních je nepoužitelná. Ačkoliv na sebe navazují, v Písmu figurují víceméně samostatně a v jednotlivých etapách Božího zjevení nevystupují všechny najednou. Například zjevení Boží v Kristu přichází až v Novém zákoně, ve Starém zákoně není známo, ale hovoří se v něm o působení Boží spásné vůle, která má na zřeteli i pohany.

Jednotlivé momenty, umožňující spásu nekřesťanů, se nacházejí ve všech základních etapách Božího (spásného) působení. Stojí na počátku dramatu spásy (před stvořením v Boží trinitární perichoretické přirozenosti a na počátku stvoření po pádu člověka jako zjevení Boží spásné vůle a zaslíbení vítězství nad hadem, Božím nepřítelem, srov. Gn 3,15), v jeho středu (v Božím spásném dění s pohany ve Starém zákoně, později v Kristu v Novém zákoně; po Kristově nanebevstoupení v díle Ducha svatého) i na jeho konci při posledním soudu. Zde máme na mysli již zmiňované kritérium pomoci potřebným anebo také absolutní univerzalismus – v případě těch, kdo jej zastávají.

Boží záměr obdařit spásou pohanů neznající evangelium

Hypotéza: Četnost a propojenost cest spásy nekřesťanů a její přítomnost ve všech etapách Božího zjevení může dokládat, že Bůh má na spáse pohanů mimořádný zájem.

Je-li možnost spásy zakódována ve všech etapách Božího zjevení, je-li v něm tato možnost přítomna vícekrát, různými způsoby, a navíc i z hlediska komplementarity ve vztahu k ostatním součástem Božího zjevení, je tato možnost velmi pevně „zajištěna“. Zdá se, že možnost spásy nekřesťanů je do komplexu Božího zjevení včleněna tak, aby v žádné z jeho součástí nevzniklo místo, kde by scházela.

Jestliže přijímáme (všechna) zdůvodnění spásy nekřesťanů, která jsme v naší práci představili, stěží se ubráníme závěru, že zde byl Boží záměr zakomponovat možnost spásy nekřesťanů do struktury zjevení jako její nedílnou součást. Nejde jen o to, že možnost spásy nekřesťanů je Božím záměrem jako takovým, ale jde o jeho „zabezpečení“. Tímto pomocným termínem chceme jaksi „po lidsku“ vystihnout pevné zakotvení záměru spásy nekřesťanů ve struktuře zjevení, jako by šlo o „preventivní opatření“ mající zabránit možným komplikacím realizace této spásy, zejména na straně lidí jako jejich příjemců, případně zprostředkovatelů zvěsti o spáse.

Bůh „zabezpečuje“ spásu již na samém počátku lidského života, vezmeme-li v úvahu umírající nemluvňata a mentálně handicapované. Pokud jde o osoby, které se dožily věku kognitivní zralosti, další překážkou může být skutečnost, že nebudou mít možnost setkat se zvěstí evangelia. I zde jsme poukázali na mnoha řešení. Dokonce jsme měli do činění s určitým východiskem v případě, že evangelium nebylo pohanům hlášáno dostatečně přesvědčivým a důvěryhodným způsobem. Dalším zamezujícím principem je opět smrt. V tomto směru jsme hovořili o teorii všeobecného zvěstování ve chvíli smrti. Dokonce i posmrtný stav je soteriologicky „zajištěn“ teorií kázání evangelia v říši smrti. Tato teorie je k útěše pro ty, kdo neznali nebo neuznávají teorii všeobecného zvěstování evangelia ve chvíli smrti. A mohli bychom jít ještě dál, do „samotného pekla“. I odsud vede cesta ven zvaná „absolutní univerzalizmus“, samozřejmě jen pro ty, kdo patří mezi její stoupence. Tolik k „zabezpečení“ z hlediska antropologie (a hamartologie). „Ohrožením“, na něž reaguje, je lidský hřích a jeho důsledky (nemoc a smrt, neznalost evangelia, odcizení Bohu a bližním, ztracení).

Co by bylo „ohroženo“, kdybychom ono „zabezpečení“ nazírali z perspektivy Boha, přesněji z perspektivy sv. Trojice, a shledali, že aspoň jedna osoba sv. Trojice

nevykazuje potenciál umožňující spásu nekřesťanů? S ohledem na neproniknutelnost Božích záměrů a na Boží svrchovanost je těžko odpovědět. Nemuselo by to znamenat, že Bohu na spáse nekřesťanů záleží jen do určité míry, ale ne stoprocentně. Nemuselo by to znamenat, že někteří lidé by mohli z dosahu Boží milosti vyklouznout, protože Boží spásný potenciál by je mohl dosáhnout „zbylými“ způsoby. Z našeho zkoumání však vyplynulo, že potenciál umožňující spásu nekřesťanů nacházíme v rámci specifického působení všech tří osob sv. Trojice. Z perspektivy lidí, nás hříšníků, je tato skutečnost znamením překypujícího Božího milosrdenství, které není jen „stoprocentní“, ale „třistaprocentní“.

O (zažehnání) „ohrožení“ z hlediska etap Božího zjevení hovořit nebudeme, jelikož ty jsou zahrnuty v působení sv. Trojice. Maximálně můžeme upřesnit, že nám představují Boží zjevení v dějinné a narativní podobě. Ukazují na konkrétní interakci Boha a lidí. Jestliže se Bůh zjevuje jako sv. Trojice a v působení každé z jejích osob nacházíme spásotvorný potenciál, pak bude nějakým způsobem přítomen v každém údobí Božího zjevení.

Trochu jsme se zastavili u kategorie „zabezpečení“, případně „zajištění“. Měli bychom ji uplatňovat jen z perspektivy lidské hříšnosti, která při spásném dění vstupuje do hry jako negativní faktor. Z pohledu Boha bychom mohli říci, že Bohu na spáse nekřesťanů velmi záleží. Označili jsme to jako „překypující milosrdenství“. Odpovídá to celkovému biblickému obrazu Boha, který nešetří svou dobrotou a zahrnuje lidi větším milosrdenstvím, než kolik by si „zasloužili“.

Je-li spása nekřesťanů součástí všech etap Božího zjevení, znamená to, že Bůh má na ní eminentní zájem: spása nekřesťanů není jen ojedinělou biblickou tezí, není jen zbožným přáním, „úletem“ heterodoxních bohoslovců, není jen projevem tlaku dnešní globalizační epochy.

Představa o tak mocně zakotveném Božím záměru zabezpečit možnost spásy nekřesťanů je svým způsobem velmi překvapivá. Zejména z toho důvodu, že spása nekřesťanů, zvláště těch, kdo neznají evangelium, je většinou považována za originální myšlenku, ale v Písmu trochu neobvyklou, ne příliš často a ne příliš zřetelně a podrobně vysvětlovanou. Málokdy se zamýšlíme nad jejím opakovaným výskytem ve struktuře Božího zjevení, nad tím, že je součástí jeho nejdůležitějších komponentů. Nutí nás to uvažovat o Bohu samotném. Překvapuje nás, že Bůh tolik myslí na pohany, na všechny, kdo se *nemohou* setkat s evangeliem, že tolik myslí na ty, kdo nejsou tak „viditelní“ jako křesťané, jako vyvolený lid Boží.

Subhypotéza: Bůh má na spáse nekřesťanů větší zájem než na spáse křesťanů

Vlastně bychom mohli říci, že Bůh má větší zájem na spáse nekřesťanů, než na spáse křesťanů (a židů), a to proto, že všechna zdůvodnění spásy nekřesťanů jsou nastavena tak, aby neobsahovala podmínku nutného explicitního poznání zvěsti o spáse v tomto životě. To znamená, že Bůh počítá s oním kognitivním handicapem nekřesťanů a uplatňuje vůči nim zvláštní starostlivost.

Dalším znakem, který je možno chápat tak, že Bůh má eminentní zájem na spáse nekřesťanů, je četnost, komplementárnost a různost oněch cest, které ji umožňují. U křesťanů je ta cesta v podstatě jediná: znají Boží zjevení v Kristu, patří ke společenství, jemuž bylo dáno, stojí před nimi úkol víry a poslušnosti, stojí před nimi odpovědnost jednat přímoúměrně tomu, co jim bylo o Bohu zjeveno. Křesťané se nemohou vrátit na nějakou nižší úroveň odpovědnosti, na nižší úroveň poznání Boha, zastřenému poznání, na úroveň, o níž bychom řekli, že je snazší, snesitelnější, méně náročná. Tak se to může jevit z křesťanské perspektivy. Avšak tato nižší úroveň poznání Boha, neznalost evangelia, neznalost Staré smlouvy zjevené Izraeli obnáší také větší nevědomost, větší tápaní, větší omyly i různá selhání a chybné kroky. Z toho pak může vyplývat, že se u pohanů zmenší pravděpodobnost spásy. Asi poklesne procento těch, kdo upřímně hledají Boha. Nicméně zde minimálně existují ony „záchytné body“, díky nimž mohou být spaseni i nevěřící.

Třetí argument bychom mohli formulovat negativně: Pro nekřesťany má Bůh v zásobě mnoho způsobů, jakými chce zabránit, aby propadli zatracení. Pro křesťany taková preventivní opatření ve struktuře Božího zjevení nenacházíme.

Pokus o zdůvodnění Božího záměru obdařit spásou pohany neznající evangelium

Skutečnost, že Bůh dává takto přednost nekřesťanům lze vysvětlit poukazem na princip: „poslední budou první“. Mezi spasenými nevyniknou ti, o kterých se to celou dobu „vědělo“ a kteří byli neustále „na výsluní“, ale ti, kdo se nacházeli na periférii. Ti jsou, svým způsobem, předmětem největšího Božího zájmu, výše zmíněné zvláštní starostlivosti. V evangeliích nacházíme dvě podobenství, která znázorňují výsledek budoucí spásy i překvapivé kroky a zvraty, které k ní vedou. Každé z nich vypovídá o principu „poslední budou první“ (a „první budou poslední“) trochu jinak.

V podobenství o dělnících na vinici, které bývá též označováno jako podobenství o dobrotivém hospodáři (Mt 20,1-16), vyniká Boží svrchovanost co do rozhodnutí, jak bude Bůh realizovat eschatologické „odměňování“. „Dělníky poslední hodiny“ můžeme chápat jako pohany, anebo i pohany neznající evangelium, zatímco ty, kdo pracovali nejdéle a vyzdvihovali své zásluhy, můžeme pokládat za stoupence „pravověří“.⁷⁴⁵ Nejdříve jsou vyplaceni ti, kdo pracovali nejkratší dobu, a přitom obdrží stejnou odměnu jako dělníci, kteří pracovali celý den. Bůh dává při odměňování přednost posledním a dokonce je hájí poukazem na své dobrotivé rozhodnutí. Ti, kdo si chtěli nárokovat vyšší odměnu a přednostní zacházení, ke svému vlastnímu překvapení, přišli zkrátka a na mzdu museli čekat nejdéle ze všech. Boží добрota převládá nad právní spravedlností. Důležité je ono hospodářovo „chci“ vyjadřující odhodlání Boha zahrnout spásou všechny. Naopak podceňování později zaměstnaných ze strany těch, kdo pracovali celý den, je zde kritizováno a představeno jako nesprávný a mylný směr uvažování. S ohledem na všeobecný charakter podobenství můžeme říci: je nesprávné mít za to, že nekřesťané neznající evangelium, nemohou být spaseni. V tomto podobenství jsou odměněny obě skupiny, a dokonce v opačném pořadí. Máme se proto ještě domýšlet, že Bůh povolá do nebeské slávy nejdříve pohany, kteří tak předběhnou „pravověrné“?

Druhé podobenství hovoří o pozvání na hostinu nebo na královskou svatbu (L 14,15-24; Mt 22,1-14). Zde už je prvek odmítnutí, ba vzpoury ze strany pozvaných. Na slavnost se nakonec dostane jen jedna skupina sestávající z lidí, kteří původně pozváni nebyli a s hostitelem neměli nic společného, nacházeli se někde na „periferii“. Opět zde můžeme vidět protiklad vyvolených Židů a „nevyvolených“ pohanů. V Lukášově evangeliu nacházíme určité odstupňování mezi těmi, kdo nebyli původně pozváni: nejprve je zde řeč o lidech nacházejících se „na náměstí“ a „v ulicích města“; posléze se zvoucí služebníci vydají za lidmi „na cestách“ a „u ohrad“. Tyto „nejposlednější“ můžeme přirovnat k pohanům, kteří neznají evangelium. (V této chvíli nepovažujeme za zásadní skutečnost, že i pro ty „nejvzdálenější“ bylo hostitelovo pozvání srozumitelné a posléze se během hostiny ocitli v jeho přítomnosti: věděli, kam jdou, jejich setkání s králem bylo explicitní. Nenacházíme zde prvek nevědomosti co do pravd víry, jaký přichází v úvahu například u nemluvnat anebo u nekřesťanů. Kdyby zde byl, podobenství by

⁷⁴⁵ Podobenství hovoří obecně. Varuje a vyvádí z omylu všechny, kdo by si z důvodu svých zásluh chtěli namýšlet, že mohou od Boha očekávat zvláštní přízeň a výhody v porovnání s jinými, kteří by podle jejich představ měli být určitě upozaděni. Přece však je možno se domnívat, že podobenství bylo namířeno na pýchu farizejů (a zákoníků), kteří se domnívali, že mají u Boha přednostní právo; srov. např. JEREMIAS, J. *Die Gleichnisse Jesu*. Berlin : Evangelische Verlagsanstalt, 1955³, s. 24.

zcela jasně promlouvalo ve prospěch spásy lidí, kteří evangelium neznají. Podle našeho názoru to však není nutné k tomu, abychom mohli konstatovat, že určitým vyšším stupněm oddálení od zvoucího hostitele je skutečnost, že někteří nebyli pozváni, o svatbě možná ani nevěděli a nacházeli se velmi daleko. Tuto úroveň oddálení nebo odcizení můžeme interpretovat jako neznalost evangelia. Hlavním motivem podobenství však není poznání, ale pozvání.) I těm nejvzdálenějším se dostane privilegia zúčastnit se královské hostiny. Hostitelovu příkazu „přinut' je, ať přijdou“ (Lk 14,23) můžeme rozumět tak, že Bohu za každou cenu záleží na spáse těch, kdo stojí *zcela* mimo. Za ně můžeme pokládat i ty, kdo neznají evangelium.

Skutečnost, že Bůh má na zřeteli spásu pohanů neznajících evangelium, je výrazem toho, že má zájem na spáse pohanů jako takových, nejen těch, kterým bude dáno dovědět se o Ježíši Kristu.

Nyní připojme argument spekulativního charakteru. Boží záměr obdařit spásou nekřesťany neznající evangelium můžeme dále podepřít poukazem na příčinu samotného Kristova příchodu. Kristus přišel proto, aby došlo k *rozšíření* záběru spásy: aby nebyli spaseni jen Židé, ale i pohané. Dalším nejlogičtější krokem v interpretaci onoho rozšíření směrem k pohanům je uvažovat o spáse pohanů neznalých evangelia. Zmíněnou dvoustupňovou amplifikaci bychom stručně vystihli následovně: nejen židé, ale i pohané; nejen pohané, kteří uvěří v Krista, ale i ti, kdo se o něm nedovědí. Toto rozšíření akčního rádiu spásy si dovoluujeme aplikovat i na pohany neznalé evangelia s ohledem na frekvenci výskytu možnosti spásy (těchto) nekřesťanů ve struktuře Božího zjevení.

Za třetí chceme připomenout motiv z podobenství o věrnosti služebníka (Lk 12, 41-48), který jsme zmínili v kapitole 1.2.5 Slyšení evangelia – podmínka spásy. Náležitým plněním povinností spjatých s péčí o podřízené spoluzaměstnance prokáže služebník-správce poslušnost vůli a nařízením svého pána. Vedle poslušnosti zde však také figuruje prvek *znalosti* majitelovy vůle. Je vlastně jejím důležitým doplněním, protože počínání správce není hodnoceno jen podle jeho poslušnosti. Obeznamenost s pracovní náplní funguje jako upřesňující kritérium. Máme zde představeny dva negativní případy neplnění hospodářovy vůle (v. 47 a 48). Provinivší se služebník, který ji neznal, bude trestán méně než ten, který ji znal: „Ten pak, který ji nezná a svým chováním si rány zasloužil, dostane jich málo.“ (Lk 12, 48; JB) V tomto verši nacházíme určité vodítko, jak chápat Boží jednání vůči nekřesťanům neznajícím evangelium. Podobenství sice nehovoří o zvěstování a přijímání dobré zprávy o Ježíši Kristu, ale zvláště jeho závěr

má všeobecný charakter, a proto umožňuje aplikovat uvedené pojetí spravedlnosti i na spásu nekřesťanů: lze doufat, že Bůh bude posuzovat osoby neznající evangelium s větší shovívavostí než ty, kdo je znají. Tuto interpretaci chápeme samozřejmě nepřímou, stejně jako v případě předešlých dvou podobenství, s vědomím, že nemáme dostatečné množství jasných biblických výpovědí o spásě nekřesťanů – proto hledáme alespoň nepřímé⁷⁴⁶ a obecné principy, které lze uplatnit i na naši problematiku. U nynějšího podobenství je významné, že obsahuje myšlenku *znalosti* (nebo *známosti*) jako měřítka spravedlivě odstupňovaného posuzování lidského počínání podle toho, zda člověku bylo svěřeno určité základní směrodatné poznání, či nikoliv. Ono posuzování má navíc eschatologický ráz.

7.3.2 Dočasná skrytost Božího záměru spasit nekřesťany

Hypotéza: Zdánlivá absence myšlenky spásy nekřesťanů ve struktuře Božího zjevení je výrazem Božího rozhodnutí skrývat dočasně své úmysly.

Proč je myšlenka spásy pohanů neznajících evangelium ve struktuře Božího zjevení skrytá a na první pohled nepřítomná? Možná to souvisí se skutečností, že Bůh se nejen zjevuje, ale někdy „zakrývá svou tvář“, někdy se odmlčí, svou vůli, své záměry odhaluje postupně, takže po nějakou dobu zůstávají zahaleny. Tak vykresluje Boha Písmo. Možná, že zdánlivá absence myšlenky spásy nekřesťanů ve struktuře Božího zjevení koresponduje s Božím záměrem zakrývat (na jistou dobu) určité aspekty spásy, např. před lidmi, již stojí v první linii náboženské ortodoxie a jsou z tohoto důvodu patřičně sebevědomí. Tuto tendenci pozorujeme u Krista (Mt 11,25). V jiných situacích je patrná jeho snaha skrývat své mesiášské poslání (Mt 9,30; Mk 3,11-12).

Od obecnějších projevů Boží skrytosti, která se vztahuje i na spásu, přejděme k otázce skrývání Božího záměru spasit nekřesťany. Pro Ježíšovy současníky a pro novozákonní církve byla tato představa cizí, ačkoliv se o ní Starý zákon zmiňuje. V Kristově působení zaznamenáváme určité průlomové situace, kdy vůči pohanům jedná vstřícně, ba s uznáním. Novozákonní církvi trvalo než pochopila, že evangelium není jen pro židy a že člověk se nemusí nejprve stát židem, aby mohl být křesťanem. Toto jsou skutečnosti, které novozákonní autoři *popisují*.

Vyjevení Božího spásného záměru s pohany je také výsledkem *interpretace* událostí spjatých s Kristovou působností. Takto *interpretuje* Kristovo dílo autor listu Efez-

⁷⁴⁶ Proto se již nepouštíme do interpretace skutečnosti, že i v případě osob neznajících hospodářovu vůli došlo k porušení její skutkové podstaty a k jejich následnému potrestání.

ským: „Z toho můžete vyčíst, že jsem porozuměl Kristovu tajemství, které v dřívějších časech nebylo lidem známo, ale nyní je Duchem zjeveno jeho svatým apoštolům a prorokům, že pohané jsou spoludědicové, část společného těla, a mají v Kristu Ježíši podíl na zaslíbeních evangelia.“ (Ef 3,4-6).

Subhypotéza: Jedním ze zakrytých a postupně odhalovaných aspektů spásy (pohanů) může být myšlenka spásy osob neznajících zvěst o Kristu.

V této souvislosti si dovolíme vyslovit domněnku, že jedním ze zakrytých a postupně odhalovaných aspektů spásy (pohanů) může být myšlenka spásy osob neznajících zvěst o Kristu. Tuto tezi však chceme podepřít i poukazem na postupné Boží zjevení. Tak jako ve Starém zákoně sem tam prosvítá šance na spásu pohanů a v Novém zákoně je zřejmější, i později, v době po jeho sepsání, vystupuje povlovně na světlo rovněž naděje spásy nekřesťanů neznajících evangelium. Tento proces probíhá během dalších staletí a, řekněme, až v posledních padesáti letech se dostává mnohem víc do popředí.⁷⁴⁷ V tomto smyslu představuje dnešní teologické poznání co do spásy nekřesťanů další etapu postupného vyjevování Božích spásných záměrů. Nasvědčují tomu i příklady náboženských zážitků a poznatků přítomných v životě a myšlení některých národů nebo jednotlivců, neznalých evangelia. Referovali jsme o nich v kapitole o mimobiblickém zjevení. Tyto zkušenosti a poznatky se velmi podobají křesťanskému zjevení, přičemž někdy na ně navázalo křesťanské zvěstování. Jejich nositelé je retrospektivně, poté, co k nim přišli kazatelé evangelia, identifikovali jako „přípravné“ Boží zjevení. Podobně je interpretují také autoři, kteří zmíněné jevy popisují.

⁷⁴⁷ Máme se ptát proč právě v posledních padesáti letech? Mohli bychom konstatovat, že tomu přeje kumulace mnohých historických, politických, existenciálních skutečností (z nichž některé jsme zmínili v Úvodu): bolestná zkušenost druhé světové války srážející sebevědomí „křesťanské civilizace“ a zakotvující nutnost spolupracovat i s nekřesťany; rozpad polarizovaného světa rozděleného na kapitalistický Západ a komunistický Východ, větší otevření hranic a vůbec všeobecný dlouhodobější jev imigrace stoupců mimokřesťanských náboženství na Západ; dále globalizace trhu, globalizační myšlení dané většími možnostmi cestování a komunikace elektronickou formou; postmodernismus vyznačující se zájmem o jiné kultury, zpochybňující jakoukoliv hegemonii jedné „pravdy“ nad ostatními a postulující rovnoměrnou validitu všech pravd; v církevní sféře je to překonávání předsudků vůči jiným křesťanům a vůči nekřesťanům, což bylo potvrzeno i událostně a eklesiologicko-dogmaticky konáním Druhého vatikánského koncilu, který dosavadní rozvíjející se otevřenost vůči nekřesťanům potvrdil a vytkl jako směr dalšího uvažování a jednání církve; a nezapomeňme na pokračující teologickou práci v oblasti teologie náboženství a v dalších příbuzných otázkách, díky níž se dochází k bližšímu a přesnějšímu poznání této problematiky. Vyjmenováním těchto jevů však netvrdíme, že jsou příčinou možného Božího záměru zjevit v posledním půlstoletí ve vyšší míře pravdu o možnosti spásy nekřesťanů. Bůh je svrchovaný a není na zmíněných fenoménech závislý. Nicméně Bůh je může k tomuto cíli použít.

7.3.3 Implicitnost

Horkým bramborem je v celé tématice otázka implicitnosti⁷⁴⁸, implicitnosti Božího působení, implicitní víry. Na jedné straně z Písma vyplývá, že ke spáse je třeba víry, která zahrnuje poznání (obsahu) spásy. Na druhé straně jsme i na základě Písma konstatovali, že explicitní známost obsahu spásy ještě není znamením víry a není ani zárukou spásy. Bůh působí rovněž tam, kde explicitní zjevení Boží smlouvy v Kristu, anebo v zákoně Mojžíšově, není přítomno. Člověk může mít víru, může „chodit s Bohem“. Pokud jde o nemluvnata, u nich vstupuje do hry, více než v jiných případech, skutečnost, že Bůh může dát člověku víru. To jsou základní příklady, když je podmínka explicitní víry vynechána, obejita.

Teologické zdůvodnění implicitní spásy a implicitní víry

Pokusme se nyní implicitnost Božího působení a implicitnost víry zdůvodnit. Proč explicitní poznání evangelia nemusí být jedinou cestou ke spáse? Předně proto, že Bůh je příliš velký, než aby se (ve svém spásném jednání) nechal (absolutně) omezit faktorem explicitnosti, což by v nesčetných případech znamenalo nechat se limitovat kognitivními schopnostmi daného člověka (např. nemluvněte nebo lidí, kterým evangelium nebylo náležitě vysvětleno). Bůh je též příliš velký na to, než aby se nechal omezit geografickým činitelem tak, že by nekřesťané, ke kterým se evangelium nedostane, byli en bloc odsouzeni k věčné záhubě.

Implicitnost je jednou ze základních vlastností působení i přirozenosti Ducha svatého (J 3,8). Podle Písma je působení Ducha mnohdy skryté, imanentní. Duch svatý zjevuje tajemství Boží tomu, komu je chce zjevit. Víme, že Duch působí v souladu s Božím zjevením daným v Písmu, ale častokrát nevíme, jak je činný v konkrétních situacích. Duch navíc působí v celém světě. Zjevení Boha v Kristu není imanentní, je explicitní a geograficky i historicky lokalizované. Duch svatý jako osoba sv. Trojice vyjadřuje svou podstatou její imanentní dimenzi, již proto by bylo třeba věnovat myšlenice implicitního Božího působení a implicitní víry více pozornosti i více naděje.

Spása má také implicitní, vnitřní charakter v tom smyslu, že když Bůh udílí svou milost, je to duchovní úkon, který „není vidět“, neregistrujeme všechno, co se děje mezi

⁷⁴⁸ Bylo by na místě najít rozdíl mezi námi prezentovaným jevem implicitnosti a mezi předchozí myšlenkou dočasně skrytosti Božích záměrů. Principiálně: skrytost znamená negativní stránku Božího zjevení, tu jeho část, kterou Bůh ještě nepřístupnil, kdežto implicitnost znamená to, co Bůh zjevil navzdory tomu, co ještě zbývá zjevit.

ním a Bohem. Spásu nemůžeme ztotožnit s výsledkem lidského pozorování, vidíme-li, že někdo správně odříká nějakou formulku, přesně provede příslušný obřad apod. Tím méně můžeme „rozhodovat“ o spáse lidí, kteří o Kristu nevědí, lidí, jejichž víra se tedy explicitně křesťansky neprojevuje, a které jsme třeba ani nepotkali. Na základě těchto skutečností je patrné, že spása není výlučně fixována na faktor explicitnosti.

Písmo samo nám připomíná, že explicitní a pravověrný náboženský život není absolutní zárukou spásy. Bůh přistupuje k víře a spáse lidí tak, že u nich vyhledává více než jen explicitní a formální pravověří. Bůh udílí spásu těm, kdo plní jeho vůli a pomáhají bližním (Mt 7,22; 25, 34-40).

Dále z různých situací vykreslených v Písmu je zřejmé, že spása, kterou Bůh přináší, nemusí být vázána na explicitní poznání evangelia. Enoch je příkladem toho, že člověk může mít vztah k Bohu, aniž by věděl o Kristu; Noe našel milost u Boha, byť neznal evangelium. Ani lotr na kříži, kterému Kristus přislíbil vstup do ráje, neznal raněkřesťanskou dogmatiku: prostě litoval svých hříchů a spolehl se na Kristovu milost.

Připomeňme některé obecnější pravdy. Na základě příslušných výpovědí Písma se můžeme domýšlet, že Kristus, jeho evangelium, obsah jeho evangelia (Boží milost, odpuštění a věčný život) jsou implicitně přítomny ve víře těch, kterým evangelium nebylo známo. Např. v 1Pt 1,10-11 čteme, že ve starozákonních prorocích byl přítomen Duch Kristův.⁷⁴⁹ Předpokládáme, že tato slova můžeme vztáhnout i na Enocha, Noema a další osoby, nám častokrát neznámé, které u Boha našly milost. Z toho, co jsme nyní řekli, vyvozujeme, že člověku, který prosí o odpuštění hříchů, může Bůh odpustit s ohledem na Kristovu oběť, ač mu o ní nikdo neřekl.

Dalším důvodem nutnosti implicitního rozměru víry a spásy je lidská hříšnost. Člověk je hříšný od základu, a to deformuje i jeho život víry. Její explicitní projevy mohou být v rozporu s jednáním člověka v jiné oblasti, s tím, co například zanedbává, mohou být poskvřeny jeho motivací nebo jeho vnitřním životem. I z tohoto důvodu explicitnost života víry ke spáse nestačí, není jeho jediným měřítkem. U jiné osoby naopak mohou scházet známky pravověrnosti, anebo projevy její víry mohou být veřejnosti skryté, ale ta může být upřímná a může nalézt zalíbení u Boha. V Mt 6,6 čteme o tom, jaký význam přikládá implicitní ryzosti víry sám Bůh, jaký význam přikládá oněm projevům zbožnosti, které jsou určeny jen Bohu a jsou realizovány mimo pozornost

⁷⁴⁹ Tuto skutečnost bychom mohli uvést i v předchozím odstavci o Boží velikosti anebo v pasáži o implicitním charakteru působení Ducha svatého.

druhých, u nichž by člověk mohl očekávat obdiv za svou víru. Bůh svým milostivým působením navazuje na onen skrytý rozměr víry v životě člověka.

Poukažme i na mimobiblické argumenty, jimiž lze vysvětlit platnost faktoru implicitnosti. Jsou to opět jevy, které lze interpretovat jako implicitní Boží zjevení v mimokřesťanských náboženstvích. Narazili jsme na ně v kapitole o mimobiblickém zjevení. Bůh může uplatňovat své milosrdenství u pohanských národů, jejichž náboženské učení a praxe (týkající se spásy) jsou velmi blízké křesťanské nauce.

Za zmínku stojí teologicko-antropologické zdůvodnění a zpracování významu implicitní víry v podání S. Weilové. Člověk je zavázán příkázáním milovat Boha. Toto příkázání však zahrnuje i lásku k Bohu, která je zde dříve, než se Bůh dá člověku poznat. Weilová ji nazývá „nepřímou“ nebo „implicitní“ láskou k Bohu. Realizuje se skrze lásku k náboženským obřadům (k náboženství jako k instituci), ke kráse světa a k bližnímu. (K tomu Weilová připojuje přátelství, jež odlišuje od lásky k bližnímu.) Spojení těchto lásek vytváří lásku k Bohu, jenže v zastřené podobě. Bůh je zároveň inspirátorem všech zmíněných lásek. Implicitní láska může být velmi vřelá, ryzí a dlouhodobá. Někdy může mít stejnou hodnotu jako explicitní, ba vyšší. Každé náboženství je kombinací implicitních a explicitních prvků. Bůh sám umí nejlépe posoudit všechna hnutí víry, zjevná i latentní.⁷⁵⁰

7.3.4 Implicitnost Božím nástrojem spásy nekřesťanů

Hypotéza: Implicitnost může být nástrojem, který Bůh používá k realizaci spásy nekřesťanů i ke zjevení a potvrzení tohoto svého záměru, zejména pro ty, kdo o něm pochybují

Když se podíváme na všechny teologické cesty spásy nekřesťanů, vidíme, že mnoho z nich je postaveno tak, že nějakým způsobem obchází „úsek“ explicitní víry.⁷⁵¹ Můžeme namítat, že všechno to jsou jen účelové konstrukce teologů, kteří se chtěli vyhnout představě věčného odsouzení všech, kdo neznali evangelium. S ohledem na naše předchozí úvahy se však také můžeme a máme ptát: Co když Bůh zakódoval tyto možnosti spásy do struktury svého zjevení a my je (až) nyní pouze objevujeme? Co když máme sklon považovat je za pouhé účelové spekulativní klíčky teologů proto, že nevě-

⁷⁵⁰ WEIL, S. *Waiting on God*, s. 94-96, 138, 164-166.

⁷⁵¹ Takovýto „obchvat“, byť „neúplný“ zaznamenáváme i u teorií zvěstování evangelia po smrti anebo ve chvíli smrti, jelikož u nich se „počítá“ s neznalostí evangelia po celý, nebo téměř celý pozemský život nekřesťanů různého typu.

říme, že by Bůh mohl být tak velkorysý, dobrotivý a důsledný? Proč by součástí objevování tohoto Božího záměru neměla být i fáze střizlivé konstatace, že jde pouze o svévolné obezličky? Proč by komponentem objevování Božího záměru neměla být i reakce pohoršení, která odmítá představu, že by jich Bůh mohl užít k realizaci a zjevení svých záměrů? Další fází může být zjištění, že za onou účelovostí se skrývá Boží úradek. Toto atypické rozhodnutí skrýt svrchovaný, spásitelný a nadmíru dobrotivý Boží záměr za to, co je „pohoršením účelových konstrukcí svévolných teologů“, toto divné uspořádání, kde na první pohled nenacházíme přítomnost Božího zjevení a známky Boží vznešenosti, krásy a úchvatnosti, toto atypické rozhodnutí lze přirovnat k „pohoršení kříže“. Kristův kříž, Kristova muka a smrt také nepřipomínají nic z toho, co bychom mohli považovat za Boží zjevení. Kristův proces a ukřižování byly také účelovým, zmanipulovaným postupem lidí, projevem „člověčiny“. Židé ani pohané v Novém zákoně nechtěli přijmout Kristův kříž jako zjevení Boží spásy, pro jedny byl pohoršením, pro druhé bláznovstvím (1K 1,22-23). A tak je tomu až podnes. Co když si Bůh vybral ke zjevení své vůle to, co je nízké a přízemní, aby nás učil pokoře a tím snaze nevnucovat mu, jakým způsobem by se měl zjevovat, pokoře, abychom se nepovyšovali nad ty, kdo uvažují o Božím zjevení jinak, než jak jsme zvyklí, ani nad ty, kdo o Kristu nic nevědí?

Implicitnost je neuralgickým bodem celého problému spásy nekřesťanů. Stačí ke spáse implicitní víra? Implicitnost víry a implicitnost Božího spásného působení je otázkou, kterou bude třeba do budoucna více prostudovat. Ano, jde o odlišení a zpracování těchto dvou základních aspektů implicitnosti. Domnívám se, že se jedná navíc o zajímavá témata již tím, že se od sebe různí. Jsou totiž součástmi dvou pólů interakce mezi Bohem a člověkem. Mohlo by se začít implicitností Božího působení. Jádrem tohoto pojednání by jistě bylo zmapování biblického chápání Božího implicitního působení, jeho forem, příčin i předpokladů. Dále by stálo za to prozkoumat teologické výpovědi na toto téma v dějinách i v současnosti. Podobným způsobem bychom mohli přistoupit k implicitnosti lidské víry a jejích projevů. Zde bychom mohli začít sondáží do psychologie člověka a patrně i do sekulární antropologie. Následně by stálo za to lokalizovat „průniky“ implicitního působení Boha a implicitní víry. Poté bychom již mohli přenést těžiště úvah do oblasti spásy nekřesťanů, kde bychom se zastavili u biblických signálů odkazujících k tomuto problému (z hlediska implicitnosti) a znovu bychom mohli přejít k autorům, kteří pohlížejí na (život a) spásu nekřesťanů – rovněž z perspektivy implicitnosti. Z těchto analýz bychom se mohli pokusit vyextrahovat určité závěry a hodnocení.

Je však otázkou, jak bohatý a kompaktní materiál nám k tomuto tématu předkládá Písmo. Půjde spíš o náznaky a narážky, které nám neposkytují dost jasný, ucelený a detailní obraz. Pravděpodobně v něm najdeme více o implicitnosti Božího působení a lidské víry než o implicitnosti spásy nekřesťanů. Bude proto dobré a potřebné, jestliže někdo tyto střípky poskládá, utřídí a zanalyzuje.

Na základě všech dosavadních i všech předchozích úvah o implicitnosti je třeba konstatovat, že implicitnost jako možná cesta spásy nekřesťanů je zde a váže se k ní několikero jejích zdůvodnění. Nelze ji šmahem zavrhnout. Nabízí se jako možnost, jako šance, představuje určité světlo naděje na spásu nevěřících neznajících evangelium. Jestliže tvoří osu většiny cest, vedoucích ke spáse lidí, již nevědí o evangeliu, nejde o možnost jako takovou, ale o možnost významnou a velkou. Proto také nechceme zůstat u fádni konstatace: je zde naděje. Jestliže implicitnost je kvintesencí tolika cest směřujících ke spáse nevěřících, měli bychom hovořit o velké naději. Na druhé straně, jak jsme naznačili výše, z důvodu fragmentárnosti výpovědi Písma, nechceme předstírat, že víme víc, než kolik nám sděluje.

Proto je třeba přistupovat ke spáse nekřesťanů dialekticky. Ukazovat na vyhlídky, naděje, na možné cesty a zároveň připomínat její legitimní překážky, to, co hovoří proti ní. Dialektické zobrazení spásy nekřesťanů je dalším námětem k zevrubnějšímu zpracování.

Co můžeme říci s jistotou je, že Bůh může použít faktoru implicitnosti ke spáse těch, již o evangeliu nevědí. A to, co jsem řekli o implicitnosti, platí o celém problému spásy nekřesťanů. Bůh si může použít všech popsanych cest majících vést nevěřící ke spáse. Pevně v to doufejme.

ZKRATKY

AV – Augsburgské vyznání

ČEP – Český ekumenický překlad

DS – DENZINGER, H.; SCHÖMETZER, A. *Enchiridion symbolorum*

EKL – Evangelisches Kirchenlexikon

GW – Gesammelte Werke

JB – Jeruzalémská Bible

KD – Kirchliche Dogmatik

KP – Kralický překlad

MW/HW – Main Works/Hauptwerke

NS – Překlad Nové smlouvy

RGG – Religion in Geschichte und Gegenwart

ST – Systematic Theology/ Systematische Theologie

WA – Weimarer Aufgabe

Z – Huldreich Zwinglis Sämtliche Werke

LITERATURA

Primární literatura: knihy

- ANDERSON, Norman Sir. *Christianity and World Religions. The Challenge of Pluralism*. Downers Grove : InterVarsity Press, 1984, ISBN 0-87784-981-1
- ARIARAJAH, Wesley. *The Bible and the People of Other Faiths*. Geneva : World Council of Churches, 1985
- BALTHASAR, Hans Urs von. *Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni?* Tarnów : Biblos, 1998, ISBN 83-86889-60-8
- BERGER, Peter L. (ed.) *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids : William B. Eerdmans Publishing Company, 1999, ISBN 0-8028-4691-2
- BRAATEN, Carl. *No Other Gospel!* Minneapolis : Fortress Press, 1992
- BRAATEN, Carl; JENSON, Robert. *Christian Dogmatics*. Vol. I. Philadelphia : Fortress Press, 1984
- CAPÉLAN, Louis. *Le problème du salut des infidèles. Essai historique*. Toulouse : Grand Seminaire, 1934
- CORDUAN, Winfred. *The Tapestry of Faiths. The Common Threads Between Christianity & World Religions*. Downers Grove : InterVarsity Press, 2002, ISBN 0-80308-2692-0
- CROCKETT, William V. (ed.). *Čtyři pojetí pekla*. Praha : Návrat domů, 2001
- ČERNÝ, Pavel. *Kristovo dílo spásy jako základ a imperativ misie. Aktivita Světové rady církví*. Brno : L. Marek, 2006
- DALTON, William J. *Christ's Proclamation to the Spirits. A Study of 1 Peter 3: 18-4:6*. 2nd ed. Roma : Editrice Pontificio Instituto Biblico, 1989
- DANIÉLOU, Jean. *Holy Pagans of the Old Testament*. London : Longmans, Green and Co, 1957
- DANZ, Christian; KÖRNER, Ulrich H.J. (eds.). *Theologie der Religionen. Positionen und Perspektiven evangelischer Theologie*. Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 2005, ISBN 3-7887-2096-4
- DI NOLA, Alfonso M. *Diabel*. Kraków : Universitas, 2004, ISBN 83-242-0333-8
- DUPUIS, Jacques. *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*. Kraków : Wydawnictwo WAM, 2003, ISBN 83-7318-151-2

- GARDAVSKÝ, Vítězslav. *Bůh není zcela mrtev*. Praha : Československý spisovatel, 1967
- HEGEL, Georg Wilhelm F. *Phänomenologie des Geistes. Werke 3*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1986
- HEIM, S. Mark. *Is Christ The Only Way? Christian Faith in a Pluralistic World*. Valley Forge : Judson Press, 1985, ISBN 0-8170-1027-0
- HEIM, S. Mark. *The Depth of the Riches. A Trinitarian Theology of Religious Ends*. Grand Rapids-Michigan, Cambridge-U.K.: William Eerdmans Publ. Company, 2001, ISBN 0-8028-4758-7
- HICK, John. *God Has Many Names*. Philadelphia : Westminster Press, (1980) 1982
- HICK, John. *The Rainbow of Faiths. Critical Dialogue*. London : SCM Press LTD, 1995, ISBN 0-334-02608-3
- HOŠEK, Pavel. *Na cestě k dialogu. Křesťanská víra v pluralitě náboženství*. Praha : Návrat domů, 2005, ISBN 80-7255-126-4
- HRYNIEWICZ, Waclaw. *Nadzieja zbawienia dla wszystkich. Od eschatologii lęku do eschatologii nadziei*. Warszawa : Verbinum, 1990, ISBN 83-85009-67-1
- KANE, J. Herbert. *Understanding Christian Missions*. 4th ed. Grand Rapids : Baker Book House, 1993, ISBN 0-8010-5344-7
- KÄRKKÄINEN, Velli-Matti. *An Introduction to the Theology of Religions. Biblical, Historical & Contemporary Perspectives*. Downers Grove : Inter-Varsity Press, 2003, ISBN 0-8308-2572-X
- KÄRKKÄINEN, Velli-Matti. *Trinity and Religious Pluralism. The Doctrine of the Trinity in Christian Theology of Religions*. Aldershot : Ashgate, 2004, ISBN 0-7546-3645-1
- KNITTER, Paul. *Jesus and the Other Names. Christian Mission and Global Responsibility*. Maryknoll : Orbis Books, (1996) 2001, ISBN 1-570575-053-X
- KNITTER, Paul. *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*. Maryknoll : Orbis Books, (1985) 1996, ISBN 0-88344-347-3
- KLUIJ, Wojciech. (ed.). *Odkupienie i dialog międzyreligijny. Materiały z sympozjum w Obrze 20-21 kwietnia 1998 roku*. Poznań : Uniwersytet im. A. Mickiewicza w Poznaniu, 1999, ISBN 83-86360-30-5
- LAPIDE, Pinchas; PANIKKAR, Raimon. *Mínime téhož Boha?* Praha : Vyšehrad, 2003, ISBN 80-7021-670-0

- LIPTAY, Lothar. *Vzťah kresťanstva k ostatným náboženstvám. Typy prístupu k téme v súčasnej kresťanskej teológii*. Bratislava : EBF UK, (1975) 2000, ISBN 80-88827-17-5
- LITTLE, Christopher R. *The Revelation of God Among the Unevangelized*. Pasadena : William Carey Library, 2000, ISBN 0-87808-339-1
- LOCHER, Gottfried Wilhelm. *Zwingli's Thought: New Perspectives*. Leiden : E.J. Brill, 1981
- MARSHALL, Molly Truman. *No Salvation Outside The Church ? A Critical Inquiry*, Lewinston/Queenston/Lampeter : Edwin Mellen Press, 1993, ISBN 0-7764-2854-2
- MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE. *Křesťanství a ostatní náboženství*. Praha : Krystal OP, 1999, ISBN 80-85929-33-3
- MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE. *Naděje na spásu pro děti, které umírají nepokřtěné*. Praha : Krystal, 2008, ISBN 978-80-887136-06-9
- MIGLIORE, Daniel. *Faith Seeking Understanding. Introduction to Christian Theology*. 2nd ed. Grand Rapids : Eerdmans, (1991) 2004, ISBN 0-8028-2787-X
- MOLTMANN, Jürgen. *The Trinity and the Kingdom. The Doctrine of God*. Minneapolis : Fortress Press, 1993, ISBN 0-8006-2825-X
- NASH, Ronald. *Is Jesus The Only Savior?* Grand Rapids : Zondervan Publishing House, 1994, ISBN 0-310-44391-1
- NETLAND, Harold. *Dissonant Voices. Religious Pluralism and the Question of Truth*. Grand Rapids : William B. Eerdmans Publishing Company. Leicester : Apollos, 1991, ISBN 0-8028-0602-3
- NETLAND, Harold. *Encountering Religious Pluralism. The Challenge to Christian Faith & Mission*. Downers Grove : InterVarsity Press. Leicester : Apollos, 2001, ISBN 0-8308-1552-X
- ODASSO, Giovanni. *Biblia i religie. Biblijne perspektywy teologii religii*. Kraków : Wydawnictwo WAM, 2005, ISBN 83-7318-447-3
- PANIKKAR, Raimon. *Trojice. O mystické sounáležitosti mezi lidmi*. Brno : Cesta, 1999, ISBN 80-85319-76-4
- PANNENBERG, Wolfhart. *Grundfragen systematischer Theologie*. Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht, 1967
- PARRY, Robin A.; PARTRIDGE, Christopher H. (eds.). *Universal Salvation. The Current Debate*. Grand Rapids : William B Eerdmans Publishing Company, 2003, ISBN 0-8028-2764-0

- PINNOCK, Clark. *Wideness in God's Mercy. The Finality of Jesus Christ in a World of Religions*. Grand Rapids : Zondervan Publishing House, 1992, ISBN 0-310-53591-3
- POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. Třetí upravené a rozšířené vydání. Praha : Krystal, 2006, ISBN 80-7195-000-9
- PÖHLMANN, Horst Georg. *Der Atheismus oder der Streit um Gott*. Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1977
- RACE, Alan. *Christians and Religious Pluralism. Patterns in the Christian Theology of Religions*. London : SCM Press Ltd., 1983
- RAHNER, Karl. *Základy křesťanské víry*. Svitavy : Trinitas, 2002, ISBN 80-86036-38-3
- RICHARDSON, Don. *Eternity in Their Hearts*. Revised edition. Ventura : Regal Books, 1984
- SANDERS, John. *No Other Name. Can Only Christians Be Saved?* London : Society for Promoting Christian Knowledge, 1994, ISBN 0-281-04744-8
- SANDERS, John. (ed.). *What About Those Who Have Never Heard? Three Views on the Destiny of the Unevangelized*. Downers Grove : InterVarsity Press, 1995, ISBN 0-8303-1606-2
- SENIOR, Donald, STUHLMUELLER, Carroll. *Biblické základy misie*. Levice : Ježíš pro každého, 2002, ISBN 80-968159-2-X
- SMITH, Wilfred Cantwell. *The Meaning and End of Religion*. Minneapolis : Fortress Press, 1991, ISBN 0-8006-2475-0
- STOTT, John R.W. *Christian Mission in the Modern World*. Downers Grove : InterVarsity Press, 1975, ISBN 0-87784-485-2
- SULLIVAN, Francis. *Salvation Outside the Church?* New York : Paulist Press, 1992, ISBN 0-8091-3304-0
- SUMNER, George R. *The First & the Last. The Claim of Jesus Christ and the Claims of Other Religious Traditions*. Grand Rapids : William B. Eerdmans Publishing Comp., 2004, ISBN 0-8028-2498-6
- ŠTAMPACH, Odilo Ivan. *Náboženství v dialogu. Kritické studie na pomezí religionistiky a teologie*. Praha : Portál, 1998, ISBN 80-7178-168-1
- ŠVARCOVÁ, Iva. *Mentální retardace. Vzdělávání. Výchova. Sociální péče*. Praha : Portál 2002. ISBN 80-7178-560-1

- TASCHNER, Karel; HOŠEK, Pavel. *Evangelikální fórum. Sborník evangelikálních teologů. Křesťané a jiná náboženství*. Praha : Sdružení evangelikálních teologů, 2004, ISBN 80-7255-040-3
- TIESSEN, Terrance L. *Who Can Be Saved? Reassessing Salvation in Christ*. Downers Grove : InterVarsity Press, 2004, ISBN 0-8308-2747-1
- TILLICH, Paul. *Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen*. Stuttgart : Evangelisches Verlagswerk, 1964
- TILLICH, Paul. *Biblické náboženství a ontologie*. Praha : Kalich, 1990, ISBN 80-7017-096-4
- TILLICH, Paul. *Die Frage nach dem Unbedingten. Schriften zur Religionsphilosophie. Gesammelte Werke. Band V*. Stuttgart : Evangelisches Verlagswerk, 1964
- TILLICH, Paul. *The New Being*. New York : Charles Scribner's Sons
- TILLICH, Paul. *Odvaha být*. Brno : CDK, 2004, ISBN 80-7325-016-0
- TROELTSCH, Ernst. *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*. Tübingen : Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1929
- TRUMBOWER, Jeffrey A. *Rescue the Dead. The Posthumous Salvation of Non-Christians in Early Christianity*. New York : Oxford University Press, 2001, ISBN 0-19-514099-0
- VITTO, Cindy L. *The Virtuous Pagan in Middle English Literature*. Philadelphia : American Philosophical Society, 1989
- YONG, Amos. *Beyond the Impasse. Toward a Pneumatology of World Religions*. Grand Rapids : Baker Academic. Carlisle : Paternoster Press, 2003, ISBN 1-84227-208-4
- ZACHARIAS, Ravi. *Jesus Among Other Gods. The Absolute Claims of the Christian Message*. Nashville : Word Publishing, 2000, ISBN 0-8499-1437-X

Primární literatura: části monografií

- ALTHAUS, Paul. *Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik*. 4., durchges. Aufl. Gütersloh : Carl Bertelsmann Verlagshaus, 1958, s. 336-347, 479-485, 670-671
- AURELIUS AUGUSTINUS. *O Boží obci II*. Praha : Karolinum, 2007, s. 350-373, ISBN 978-80-246-1284-3
- AULÉN, Gustaf. *The Faith of the Christian Church*. Philadelphia : The Mullenberg Press, 1960, s. 165-66, 196-210, 248-52, 377-78

- BALTHASAR, Hans Urs von. *Mysterium Paschale. The Mystery of Easter*. Edinburgh : T&T CLARK, (1990) 1993, s. 148-188, ISBN 0-567-09534-7
- BARTH, Karl. *Die kirchliche Dogmatik I/2*. Zollikon-Zürich : Evangelischer A.G. Verlag, 1948, s. 324-340, 356-379
- BOROS, Ladislaus. *The Mystery of Death*. New York : The Seabury Press, 1973, s. 1-10, 85-129, 141-169
- BOUBLÍK, Vladimír. *Teologie mimokřesťanských náboženství*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2000, ISBN 80-7192-481-4
- BULGAKOV, Sergej. *Nevěsta Beránkova. (O Boholidství)*. Velehrad : Refugium Velehrad-Roma, 2004, s. 577-601, ISBN 80-86715-21-3
- CAMERON, Nigel M. (ed.). *Universalism and the Doctrine of Hell. Papers Presented at the Fourth Edinburgh Conference in Christian Dogmatics*. Carslile : Paternoster Press. Grand Rapids : Baker Book House, 1992, s. 1-34, 73-138, 161-224, 257- 312, ISBN 0-8010-2576-1
- CARSON, Donald. (ed.). *Telling the Truth. Evangelizing Postmoderns*. Grand Rapids : Zondervan Publishing House, s. 19-28, 47-67, 384-398, ISBN 0-310-23432-8
- COBB, John, jr. *Christ in a Puralistic Age*. Philadelphia : The Westminster Press, 1975, s. 82-93
- CONGAR, Yves. *Vaste monde, ma paroisse. Vérité et dimensions du salut*. Paris : Les Éditions du Cerf, (1959), 2000, s. 108-173, 208-213, ISBN 2-204-06374-6
- D' COSTA, Gavin. (ed.). *Christian Uniqueness Reconsidered. The Myth of Pluralistic Theology of Religions*. Maryknoll : Orbis Books, (1990) 1996, s. 3-29, 81-106, 149-156, 175-191, ISBN 0-88344-687-1
- D' COSTA, Gavin. *The Meeting of the Religions and the Trinity*. Maryknoll : Orbis Books, 2000, s. 99-109, 127-142, ISBN 1-57075-303-2
- DI NOIA, Joseph. A. *The Diversity of Religions. A Christian Perspective*. Washington, D.C. : The Catholic University of America Press, 1992, s. 65-107, ISBN 0-8132-0769-X
- DI NOIA, J.A. Varieties of Religious Ends In MARSHALL, B.D. (ed.). *Theology and Dialogue. Essays in Conversations with George Lindbeck*. Notre Dame : University of Notre Dame Press, 1990, s. 249-269, ISBN 0-268-01873-1
- DOLISTA, Josef. *Misijní úsilí církve*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2001, s. 59-73, ISBN 80-7192-558-6

- DULLES, Avery. *Models of Revelation*. Maryknoll : Orbis Books, s. 174-192, ISBN 0-88344-842-4
- DULLES, Avery. Víra a zjevení In FIORENZA, Francis S.; GALVIN, John P. (eds.). *Systematická teologie 1. Římskokatolická perspektiva*. Brno : CDK, 1996, s. 105-114, 126-129, ISBN 80-85959-33-X
- DUPUIS, Jacques. *Toward A Christian Theology of Religious Pluralism*. Maryknoll : Orbis Books, 1991, s. 199-390, ISBN 1-570-75-264-8
- ECK, Diana L. *Encountering God*. Boston : Beacon Press, 1993, ISBN 0-8070-7302-4, s. 166-199
- ELERT, Werner. *Der christliche Glaube*. 3., durges. Aufl. Hamburg : Furche-Verlag, 1956, s. 138-155
- GÁBRIŠ, Karol. Trvalý odkaz jednej apoštolovej reči In *Tranovský evanjelický kalendár 1996*. Liptovský Mikuláš : Tranoscus, a.s., 1995, s. 64-67
- GLASER, Ida. *The Bible and the People of Other Faiths. Christian Responsibility in a World of Religions*. Downers Grove : IVP Academic, 2005, s. 48-53, 124-133, 175-182, 186-200, ISBN 0-8308-3304-8
- GRIEVE, Wolfgang, (ed.). *Der Absolutheitsanspruch des Christentums*. Loccum : Evangelische Academie Loccum, 1993, s. 12-25, 39-67, 126-139, ISBN 3-8172-0791-3
- HÁJEK, Daniel. *UFO. Tajemství a souvislosti*. Ostrava : JUPOS, 1998, s. 131-151, ISBN 80-85832-10-0
- HALÍK, Tomáš. *Oslovit Zachea*. Praha : Nakladatelství Lidové noviny, 2003, s. 318-328, ISBN 80-7106-547-1
- HÄRLE, Wilfried. *Dogmatik*. Berlin : Walter De Gruyter, 1995, s. 94-110, 611-615, ISBN 3-11-014895-1
- HEPPE, Heinrich; BIZER, Ernst. *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*. Neukirche : NeukirchenerVerlag, 1958, s. 224-226, 295-302
- HICK, John. *Death and Eternal Life*. London : Collins, 1976, s. 242-261, ISBN 0-00-215157-X
- HICK, John. *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion*. New Haven : Yale University Press, s. 183-196, ISBN 0-300-06505-1
- HICK, John. *Evil and the God of Love*. Thedford : Collins, 1975, s. 371-400
- HICK, John. *The Metaphor of God Incarnate*. SCM Press LTD, London, 1993, s. 80-88, 99-111, 127-139, ISBN 0-334-02541-9

- HICK, John. *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*. New Haven and London : Yale University Press, 1989, s. 299-335, ISBN 0-300-04248-5
- HICK, John; KNITTER, Paul. (eds.). *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*. Maryknoll : Orbis Books, (1987) 1989, s. 16-50, 69-116, 203-218, ISBN 0-883344-603-0
- HOUSE, Paul R.; THORNBURY, Gregory A. *Who Will Be Saved. Defending Biblical Understanding of God, Salvation, & Evangelism*. Wheaton : Crossway Books, 2000, s. 11-58, 84-110, 129-143, ISBN 1-58134-143-1
- JENSON, Robert. What a Full Doctrine of the Spirit Might Mean for the Doctrine of the Church In SIEGERT, R. Sibrand. (ed.). *Der Heilige Geist: Oekumenischer und Reformatorische Untersuchungen. Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg. Band 25*. Erlangen : Martin-Luther-Verlag, 1996, ISBN 3-87513-097-9
- KAUFMAN, Gordon. *God – Mystery – Diversity. Christian Theology in a Pluralistic World*. Minneapolis : Fortress Press, 1996, s. 17-41, 110-124, ISBN 0-8006-2959-0
- KRAEMER, Henrik. *Religion und christlicher Glaube*. Berlin : Evangelische Verlagsanstalt, 1959, s. 269-277, 296-307
- KÜNG, Hans. *Christ sein*. München : Deutscher Taschenbucher Verlag, 1978, s. 97-131
- KÜNG, Hans. *Die Kirche*. Freiburg : Herder, 1969, s. 371-378
- KÜNG, Hans. *Věčný život?* Praha : Vyšehrad, 2006 s. 145-166, ISBN 80-7021-836-3
- KUSCHEL, Karl-Josef. (ed.). *Teologie 20. století. Antologie*. Praha : Vyšehrad, 1995, s. 368-381, ISBN 978-80-7021-887-7
- KUSCHEL, Karl-Josef. (ed.). *Christentum und nichtchristlichen Religionen*. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994, s. 102-154, ISBN 3-534-80169-5
- LEHMANN, Karl; RAFFELT, Albert. (eds.). *Rechenschaft des Glaubens. Karl Rahner-Lesebuch*. Zürich : Benziger, 1982, s. 6-10
- LINDBECK, George A. *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*. Philadelphia : The Westminster Press, 1984, s. 46-72, ISBN 0-664-24618-4
- LOCHMAN, Jan Milič. *Krédo. Základy ekumenické dogmatiky*. Praha : Kalich, 1996, s. 153-156, ISBN 80-7017-960-0
- LOSSKY, Vladimir. *Dogmatická teologie*. 2. vyd. Praha : Pravoslavná církev v Českých zemích a na Slovensku, 1994, s. 40-45, 82-84
- LOSSKY, Vladimir. *The Mystical Theology of the Eastern Church*. Crestwood : St. Vladimir's Press, 1976, s. 54-66, 156-173, ISBN, 0-913836-31-1

- LUBAC, Henri de. *Katolicismus*. Kostelní vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1995, s. 111-129, ISBN 80-7192-017-7
- LUTZER, Erwin W. *Christ Among Other Gods. A Defence of Christ in Age of Tolerance*. Chicago : Moody Press, 1994, s. 179-194, ISBN 0-8024-1649-7
- MAJEWSKI, Józef. (ed.). *Puste piekło. Spór wokół ks. Wacława Hryniewicza nadziei zbawienia dla wszystkich*. Warszawa : Biblioteka „WIEZI“, 2000, s. 9-142, ISBN 83-88032-31-3
- McDERMOTT, G.R. *Can Evangelicals Learn From World Religions? Jesus, Revelation & Religious Traditions*. Downers Grove : InterVarsity Press, 2000, s. 45-119, ISBN 0-8308-2274-7
- MOLTMANN, Jürgen. *The Spirit of Life. A Universal Affirmation*. Mineapolis : Fortress Press, 1992, s. 160-167, 171-177, ISBN 0-8006-3424-1
- MOLTMANN, Jürgen. *God in Creation. A New Theology of Creation and the Spirit of God*. Minneapolis : Fortress Press, 1993, s. 9-13, 94-103, ISBN 0-8006-2823-3
- MORTENSEN, Viggo. (ed.). *Theology and the Religions. A Dialogue*. Grand Rapids : William B. Eerdmans Publishing Company, 2003, s. 336-352, 387-402, 409-456 ISBN 0-8028-2674-1
- NANDRÁSKY, Karol. Universalism of the Old Testament In *The Universality of Christians and Non-Christians. World Religions For Peace. Colloquium on Religious Questions*. Praha : Ecumenical Council of Churches, 1977
- NEILL, Stephen. *Christian Faith and Other Faiths*. Downers Grove : InterVarsity Press, 1984, s. 9-33, 159-219, ISBN 0-877784-337-6
- NEWBIGIN, Lesslie. *A Word in Season. Perspectives on Christian World Missions*. Grand Rapids : Eerdmans/Edinburgh: Saint Andrew Press, 1994, s. 66-79, 98-112, 121-176 , ISBN 0-7152-0704-0
- NEWBIGIN, Lesslie. *The Gospel in a Pluralist Society*. Grand Rapids : Eerdmans. Geneva : WCC Publications, 1992, s. 80-88, ISBN 0-8028-0426-8
- NEWBIGIN, Lesslie. *The Open Secret. An Introduction to the Theology of Mission*. 2nd ed. Grand Rapids: Eerdmans, 1995, s. 160-189, ISBN 0-8028-0426-8
- NICOLAS, Jean-Hervé. *Syntéza dogmatické teologie II. Vtělení slova*. Praha : Krystal, 2007, s. 172-176, 283-303, ISBN 978-80-85929-95-9
- O'COLLINS, Gerald. *Jezus nasz Odkupiciel. Chrześcijańskie ujęcie zbawienia*. Kraków : Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2009, s. 194-211, ISBN 978-83-233-2806-3

- PANNENBERG, Wolfhart. *Beiträge zur Systematischen Theologie. Band I. Philosophie. Religion. Offenbarung*. Göttingen : Vandhoeck & Ruprecht, 1999, s. 145-184
- PANNENBERG, Wolfhart. *Das Glaubensbekenntnis asugelegt und verantwortet vor den Fragen der Gegenwart*. 6., überarbeitete Auflage. Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus, 1995⁶, s. 99-104, ISBN 3-579-01292-4
- PANNENBERG, Wolfhart. *Faith and Reality*. Philadelphia : Westminster Press, 1977, s. 39-49, ISBN 0-664-24755-5
- PANNENBERG, Wolfhart. *Grundzüge der Christologie*. Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus, (1964) 1982, s. 160-168, 277- 281
- PANNENBERG, Wolfhart. *Systematische Theologie*. Band I. Göttingen : Vandhoeck & Ruprecht, 1988, s. 134-188, 207-234, ISBN 3-525-52185-5
- PANNENBERG, Wolfhart. *Systematische Theologie*. Band III. Göttingen : Vandhoeck & Ruprecht, 1993, s. 528-538, ISBN 3-525-52190-1
- PIPER, John. *Let the Nations Be Glad. The Supremacy of God in Missions*. Grand Rapids : Baker Academic, 2004, s. 111-154, ISBN 0-8010-2613-2613-X,
- PINNOCK, Clark. *The Flame of Love. A Theology of the Holy Spirit*. Downers Grove : InterVarsity Press, 1996, s. 49-70, 75-77, 185-214, ISBN 0-8308-1879-0
- PÖHLMANN, Georg. *Kompéndium evangelické dogmatiky*. Jihlava : Nakladatelství Mlýn, 2002, s. 25-44, 273-307, ISBN 80-86498-02-6
- POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Jako v nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie*. Praha : Krystal OP, Karmelitánské nakladatelství, 2007, s. 391-410, ISBN 978-80-7195-123-0
- RAHNER, Karl. *Schriften zur Theologie*. Band V. 3. Aufl. Zürich, Einsiedeln, Köln : Benzinger Verlag, 1968, s. 136-158
- RATSCHOW, Karl Heinz. *Die Religionen. Handbuch Systematischer Theologie 16*. Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1979, s. 15-19, 25-32, ISBN 3-579-04945-3
- RICHARD, Ramesh. *The Population of Heaven. A Biblical Response to the Inclusivist Postition on Who Will Be Saved*. Chicago : Moody Press, 1994, s. 31-41, ISBN 0-8024-3946-2
- SERRETTI, Massimo. (ed.). *The Uniqueness and Universality of Jesus Christ. In Dialogue with the Religions*. Grand Rapids : Eerdmans, 2004, s. 6-18, ISBN 0-8028-2212-6
- SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Über Religion*. Leipzig : Alfred Kröner Verlag, s. 174-223

- SCHMIDT-LEUKEL, Perry. *Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente*. Neuried : Ars Una, 1997, s. 65-97, ISBN 3-89391-451-X
- SCHMIDT-LEUKEL, Perry. *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus, 2005, s. 128-162, ISBN 3579-05219-5
- SIEGWALT, Gérard. *Dogmatique pour la catholicité évangélique I. Les fondements de la foi. 2. Réalité et révélation*. Paris/Genève : Labor et Fides/Cerf, 1987, s. 127-152
- SKALICKÝ, Karel. *Po stopách neznámého Boha*. Svitavy : Trinitas, 1999, s. 37-51, ISBN 80-86036-19-7
- SONG, Choan-Seng. *Jesus in the Power of the Spirit*. Minneapolis : Fortress Press, 1994, s. 80-94, 196-226, 314-321, ISBN 0-8006-2790-3
- ŠTEFAN, Jan. *Karl Barth a ti druzí. Pět evangelických theologů 20. století. Barth – Brunner – Tillich – Althaus – Iwand*. Brno : CDK, 2005, s. 168-201, 298-304, 341-348, 393-409, ISBN 80-7325-080-2
- THIELICKE, Helmut. *Death and Life*. Philadelphia : Fortress Press, 1970, s. 132-149
- TILLICH, Paul. *Main Works/Hauptwerke I*. Berlin/New York : Evangelisches Verlagswerk GmbH/de Gruyter, 1989, s. 411-420, ISBN 3-11-011533-6
- TILLICH, Paul. *Main Works/Hauptwerke 6*. Berlin/New York : Evangelisches Verlagswerk GmbH/de Gruyter, 1992, s. 431-441, ISBN 3-11-011539-5
- TILLICH, Paul. *Die Frage nach dem Unbedingten. Schriften zur Religionsphilosophie. Gesammelte Werke, Band V*. Stuttgart : Evangelisches Verlagswerk, 1964, s. 43-50
- TILLICH, Paul. *The Eternal Now*. London : SCM Press, (1963) 2002, s. 53-60, 76-83, ISBN 0-334-02875-2
- TILLICH, Paul. *Schriften zur Theologie II. Gesammelte Werke. Band VIII*. Stuttgart : Evangelisches Verlagswerk, 1970, s. 240-251, 276-284
- TILLICH, Paul. *Schriften zur Theologie der Kultur. Gesammelte Werke. Band IX*. Stuttgart : Evangelisches Verlagswerk, 1967, s. 246-275
- TILLICH, Paul. *The Shaking of the Foundations*. London : SCM Press LTD, 1954, s. 52-63, 87-103, 125-148
- TILLICH, Paul. *Systematic Theology I*. Chicago : The University of Chicago Press, 1951, s. 118 -159
- TILLICH, Paul. *Systematic Theology II*. Chicago : The University of Chicago Press, 1957, s. 118-125; 150 -180

- TILLICH, Paul. *Systematic Theology III*. Chicago : The University of Chicago Press, 1963, s. 141-144, 149-161, 277-282, 406-409, 415-418
- TILLICH, Paul. *Theology of Culture*. London, Oxford, New York : Oxford University Press, 1959, s. 40-51
- TILLICH, Paul. Being and Love In HERBERG, Will. (ed.). *Four Existentialist Theologians*. Garden City : Doubleday & Company, 1958, s. 332-346
- TRAKATELLIS, Demetrius Christ. *Pre-Existence of Christ in Justin Martyr: An Exegetical Study, With a Reference To The Humiliation and Exaltation Christology*. Missoula : Scholar Press for Harvard Theological Review, 1976, s. 93-135
- TROELTSCH, Ernst. Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen In HÜBINGER, Gangolf. (ed.). *Ernst Troeltsch. Kritische Gesamtausgabe. Band 17*. Berlin/ New York : Walter de Gruyter, 2006, s. 105-118, ISBN 13: 978-3-018232-3
- TROISFONTAINES, Roger. „*Je ne meurs pas ...*“. Paris : Éditions univesitaires, 1960, s. 120-151
- WEIL, Simone. *Waiting on God*. London-Glasgow : Fontana Books, 1959, s. 95-138
- YONG, Amos. *Discerning the Spirit(s). A Pentecostal-Charismatic to Christian Theology of Religions*. Sheffield : Sheffield Academic Press, 2000, s. 65-71, ISBN 1-84127-133-0
- YONG, Amos. *Theology and Down Syndrom*. Waco : Baylor University Press, 2007, s. 155-206, 233-239, ISBN 978-1-60258-006-0
- ZACHARIAS, Ravi. *Can Man Live Without God*. Dallas, London, Vancouver, Melbourne : Word Publishing, 1994, s. xiii-xix, 3- 61, 93-103, 181-194, ISBN 0-8499-3943-7

Primární literatura: časopisy

- BALABÁN, Milan. Ubíráme se všichni k vrcholům téhož duchovního horstva? *Křesťanská revue*. 2005. roč. 72, č. 1, s. 5-8
- BOUTIN, Maurice. Anonymous Christianity: A Paradigm For Interreligious Encounter? *Journal of Ecumenical Studies*. 1983, Vol. 20, No. 4, s. 602-629
- BRÄNDLE, Werner. Hinabgestiegen in das Reich des Todes. *Kerygma und Dogma*. 1989, Vol. 35, Nr. 1, s. 55-68, ISSN 0023-0707

- CRAIG, William Lane. „No Other Name“: A Middle Knowledge Perspective on the Exclusivity of Salvation Through Christ. *Faith and Philosophy*. 1989, Vol. 6, No. 2, s. 172-188, ISSN 0739-7046
- DANZ, Christian. Wahrnehmung von Religionen aus theologischer Perspektive. *Kerygma und Dogma*. 2005, Vol. 51, No. 2 s. 100-125, ISSN 0023-0707
- DUPUIS, Jacques, BONIECKI, Adam. Wszyscy zmierzamy do prawdy. *Tygodnik Powszechny*. 2002, No. 3, s. 11, ISSN 0041-4808
- GÁBRIŠ, Karol. „Apokatastasis pantón“ v Novej smluve. *Theologia Evangelica*. 1949, roč. 2, č. 2, s. 65-74
- JOHNSON, Todd M., BARRETT, David, CROSSING, Peter F. Status of Global Mission, 2010, in Context of 20th and 21st Centuries. *International Bulletin of Missionary Research*. 2010, Vol. 34, No 1, s. 36, ISSN 0272-6122
- JØRGENSEN, Jonas Adelin. Theology of Religions as Interreligious Hermeneutics. *Kerygma und Dogma*. 2009, Vol. 55, No. 2, s. 117-139, ISSN 0023-0707
- KHODR, George. Christianity in a Pluralistic World – The Economy of the Holy Spirit. *Communio Viatorum*. 1971, Vol. 14, No. 2-3, s. 133-142
- KOLB, Robert. Confessing the Creator To Those Who Do Not Believe There Is One. *Missio Apostolica. Journal of the Lutheran Society for Missiology*. 2002, Vol. 10, No. 1, s. 24-36, ISSN 1068-3151
- MOCKLER, Marcus. Die neue Atheisten kommen. *ideaSpektrum*. 2007, No. 29, s. 16-18, ISSN 0721-8796
- PANIKKAR, Raymond. L'eglise et les religions du monde. *Communio viatorum*. 1969, Vol. 12, No. 4, s. 197-201
- RAEDER, Sigfried. Luthers Verhältnis zum Islam. *LUTHER. Zeitschrift der Luther-Gesellschaft*. 2005, Vol. 76, No. 1, s. 11-27, ISSN 0342-0914
- RAJASHEKAR, J. Paul. Luther and Islam In *Lutherjahrbuch 1990*. Göttingen : Vanhoek&Ruprecht, 1990, s. 174-191, ISSN 0342-0914
- SANDERS, John. The Perennial Debate. *Christianity Today*. 1990, Vol. 34, No. 8, s. 20-21, ISSN 0009-5753
- SCHULZE, Klaus D. Universalism: The Urgency of Christian Witness. *Missio Apostolica*. 2006, Vol. 14, No. 2 (28), s. 86-96, ISSN 1068-3151
- SPRATEK, Daniel. Indiánský náčelník a Boží zjevení. *Přítel*. 2003, Příloha Virus, s. 1, č. 10, ISSN 1214-1321

TOEPLITZ, Karol. Socjologia piekła. *Myśl Protestantcka*. 2001, No. 3, s. 3-19, ISSN 1428-3697

Primární literatura: internetové zdroje

CRAIG, William Lane. Politically Incorrect Salvation. World Religions Index

<http://www.leaderu.com/offices/billcraig/docs/politically.html>

RATZINGER, J. Relativism, Central Problem for Faith Today.

http://198.62.75.1/www1/maracaibo/relativism_cardinal_ratzinger.htm

The Writings of James Arminius. Vol 1:

<http://www.ccel.org/ccel/arminius/works1.iv.xii.html>.

Sekundární literatura: knihy

ADAMS, James Luther, PAUCK, Wilhelm, SHINN, Robert Lincoln. (eds.). *The Thought of Paul Tillich*. San Francisco : Harper & Row, Publishers, 1985, ISBN 0-06-060072-1

ASSELT, Willem J. van. *The Federal Theology of Johannes Cocceius (1603-1699)*.

Leiden, Boston, Koln : BRILL, 2001, ISBN 90-04-1198-1

BEAVER, P. R., BERGMAN, J. et al. *A Lion HandBook : World Religions*. 2nd ed. Oxford : Lion Publishing, 1994, ISBN 0-7459-2745-9

ELIADE, Mircea. *Dějiny náboženského myšlení II*. Praha : Oikoymenh, 1996, ISBN 80-86005-19-4

FARNER, Oskar. (ed.). *Huldrych Zwingli. Seine Entwicklung zum Reformator 1506-1520*. Zürich : Zwingli-Verlag, 1946

GÁBRIŠ, Karol. *Dejiny novozmluvnej doby*. Bratislava : Vydavateľstvo ECM, 1994

HALÍK, Tomáš. *Co je bez chvění, není pevné. Labyrintem světa s vírou a pochybností*.

Praha : Nakladatelství Lidové noviny, 2002, ISBN 80-7160-628-1

HALÍK, Tomáš. *Prolínání světů. Ze života světových náboženství*. Praha : Lidové noviny, 2006, ISBN 80-7106-834-9

HANUS, Ladislav. *Princíp pluralizmu*. Bratislava : Lúč, 1997, ISBN 80-7114-204-2

HEIM, S. Mark. (ed.). *Grounds for Understanding. Ecumenical Responses to Religious Pluralism*. Grand Rapids/ Cambridge : Wiliam B. Eerdmans Publishing Copany, 1998, ISBN 0- 8028-0593-0

HELLER, Jan. *Starověká náboženství*. Praha : Kalich, 1988

- HELLER, Jan; MRÁZEK, Milan. *Nástin religionistiky*. Praha : Kalich, 1988
- HILLERBRAND, Hans. *The World of Reformation*. New York : Charles Scribner's Sons, 1973
- HINLICKY, Paul. *Teológia Nicejského kréda*. Bratislava : EBF UK, 1997
- KEGLEY, Charles W.; BRETALL, Robert W. (eds.). *The Theology of Paul Tillich*. New York : The Macmillan Company, 1961
- KIŠŠ, Igor. *Dogmatika. Časť pripravovaného kompendia*. Bratislava : Evanjelická bohoslovecká fakulta Univerzity Komenského, 1998
- LEWIS, Clive Staples. *Hovory*. Londýn : Nakladatelství „Nová Evropa“, 1945
- MOLTMANN, Jürgen. *The Way of Jesus Christ*. Minneapolis : Fortress Press, 1993, ISBN 0-8006-2826-8
- MOLNÁR, Amedeo. *Valdenští. Evropský rozměr jejich vzdoru*. 2. vyd. Praha : Kalich, 1991, ISBN 80-7017-384-X
- NEŠPOR, Zdeněk. *Jaká víra? Současná česká religiozita/spiritualita v pohledu kvalitativní sociologie náboženství*. Praha : Sociologický ústav AV ČR, 2005, ISBN 80-7330-061-3
- PRICE, James L. *Interpreting the New Testament*. 2nd ed. New York : Holt, Rinehart and Winston, (1961) 1971
- SKAZKIN, Sergej Danilovič. (ed.). *Abeceda ateisty*. Praha : Horizont, 1979
- WEILOVÁ Simone. *Dobro, mez a rovnováha. Výbor ze Sešitů*. Praha : Váhy-Mladá fronta, 1996, ISBN 80-204-0596-8

Sekundární literatura: části monografií

- ALTHAUS, Paul. *Die Theologie Martin Luthers*. 2. Aufl. Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus, 1963, s. 21-23, 27-34, 311-315
- BARTH, Karl. *Die kirchliche Dogmatik III/2*. Zollikon-Zürich : Evangelischer Verlag A.G., 1948, s. 769-772
- BENEDYKTOWICZ, Witold. *Co powinniśmy czynić. Zarys etyki ewangelickiej*. Warszawa : Chrześcijańska Akademia Teologiczna, 1993, s. 105-110
- BLOESCH, Donald. *The Christian Witness in a Secular Age. An Evaluation of Nine Contemporary Theologians*. Minneapolis : Augsburg Publishing House, 1968, s. 73-81

- BROMILEY, Geoffrey. (ed.). *The Library of Christian Classics. Vol XXIV, Zwingli and Bullinger*. Philadelphia : The Westminster Press, 1953, s. 13-23, 31-40
- BUDZISZEWSKI, J. *Written on the Heart. The Case for Natural Law*. Downers Grove : InterVarsity Press, 1997, s. 179-186, 207-212, ISBN 0-8038-1891-X
- BURI, Fritz, LOCHMAN, Jan Milič, OTT, Heinrich. *Dogmatik im Dialog. Die Kirche und die letzten Dinge. I*. Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1973, s. 307-318
- DAS, A. Andrew. *Baptized into God's Family. The Doctrine of Infant Salvation for Today*. Milwaukee : Northwestern Publishing House, 2008², s. 26-52, ISBN 978-0-8100-0409-2
- FINEGAN, Jack. *Myth&Mystery. An Introduction to the Pagan Religions of the Biblical World*. Grand Rapids : Baker Books, 1997, ISBN 0-8010-2160-X, s. 172-179
- FINSLER, Georg, KÖHLER, Walter, RÜEGG, Arnold. (eds.). *Ulrich Zwingli. Eine Auswahl aus seinen Schriften*. Zürich : Schultheß& Co, 1918, s. 813-814
- FRIEDRICH, Carl J. (ed.). *The Philosophy of Hegel*. New York : The Modern Library, 1954, s. 503-519
- GALLUS, Petr. *Člověk mezi nebem a zemí. Pojetí víry u P. Tillicha a K. Bartha*. Jihlava : Nakladatelství Mlýn, 2005, s. 9-20, ISBN 80-86498-11-5
- GIBELLINI, Rosino. *Teológia XX. storočia*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 1999, s. 174-184, 384-392, ISBN 80-7165-223-7
- JAMES, Edwin Oliver. *Christianity and Other Religions*. London : Hodder and Stoughton, 1968, s. 89-112
- JEWETT, Paul K. *God, Creation&Revelation. A Neo Evangelical Theology*. Grand Rapids : William B. Eerdmans Publishing Company, 1991, ISBN 0-8028-0460-8, s. 68-73
- KIJAS, Zdzisław. *Piekło. Oddalenie od domu Ojca*. Kęty : Wydawnictwo "M", 2002, s. 293-312, ISBN 83-7221-301-1
- KOL. *Apokatastasis nebo apokalypsis? Antické představy o konci světa*. Olomouc : Univerzita Palackého v Olomouci. Filozofická fakulta, 2001, s. 17-33, ISBN 80-244-0263-7
- KOŁAKOWSKI, Leszek. *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*. 2. vyd. Londyn : Aneks, 1984, s. 149-157, 174-193, ISBN 0-906601-13-4
- KUČERA, Zdeněk. *Pravda a iluze moderní teologie*. Praha : Blahoslav, 1986, s. 86-91
- LOCHMAN, Jan Milič, OTT, Heinrich. *Dogmatik im Dialog. Die Kirche und die letzte Dinge. 1*. Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1973, s. 307-318

- MARSHALL, Bruce D. (ed.). *Theology and Dialogue. Essays in Conversation with George Lindbeck*. Notre Dame : University of Notre Dame Press, 1990, s. 249-274, ISBN 0-268-01873-1
- MESSORI, Vittorio. (ed.). *Crossing the Threshold of Hope by His Holiness John Paul II*. London : Jonathan Cape, 1994, s. 69-100, ISBN 0-224-04015-4
- MILNE, Bruce. *Skúmanie pravdy*. Praha : Návrat, 1992, s. 181-183, ISBN 80-85495-10-4
- MORTENSEN, Viggo. Globalization, Civilisation and Reconciliation In BALSLEV, Anindita. (ed.). *Toward a Greater Solidarity. Options for a Plural World*. Kalkata : Dasgupta & Co. Pvt.Ltd., 2005, s. 141-160, ISBN 81-8211-007-6
- NASH, Ronald H. *The Word of God and the Word of Man. The Crisis of Revealed Truth in Contemporary Theology*. Grand Rapids : Zondervan Publishing House, 1982, s. 59-69, ISBN 0-310-45131-0
- NIEBUHR, H. Richard. *The Meaning of Revelation*. New York : The Macmillan Company, 1955, s. 156-175
- PANIKKAR, Raimundo. *Der Unbekannte Christus des Hinduismus*. Mainz : Matthias-Grünewald – Verlag, 1986, s. 52-97, 143-156, ISBN 3-7867-1217-4
- PEGIS, Anton C. (ed.). *Introduction to Saint Thomas Aquinas*. New York : The Modern Library, 1948, s. 634-638, 640-642
- PELIKAN, Jaroslav. *The Christian Tradition. A History of the Development of Christian Doctrine 3. The Growth of Medieval Theology (600-1300)*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1978, s. 229-267, ISBN 0-226-65375-7
- PELIKAN, Jaroslav. *The Christian Tradition. A History of the Development of Christian Doctrine 4. Reformation of Church and Dogma (1300-1700)* Chicago/London: The University of Chicago Press, 1984, s. 69-98, ISBN 0-226-65377-3
- PRZYBYLSKI, Bernard. *Ekonomia Boża według św. Ireneusza* In PRZYBYLSKI, Bernard. (ed.). *Drogi zbawienia. Od Bibli do soboru*. Poznań-Warszawa-Lublin: Księgarnia św. Wojciecha, 1970, s. 287-309
- RUSECKI, Marian. *Elementy zbawcze w religiach pozachrześcijańskich* In ZIMON, Henryk. (ed.). *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religio logicznej. Studia religioznawcze I*. Lublin : Towarzystwo naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 2000, s. 531-562, ISBN 83-8703-95-8

STROBEL, Lee. *The Case for Faith. A Journalist Investigates the Toughest Objections to Christianity*. Grand Rapids : Zondervan Publishing House, 2000, s. 13-18, 145-167, ISBN 0-310-23469-7

VIDMAN, Ladislav. *Od Olympu k Panteonu*. Praha : Vyšehrad, 1997, s. 60-74, ISBN 80-7021-221-7

WARD, Keith. *Revelation & Religion. A Theology of Revelation in the World's Religions*. Oxford : Clarendon Press, 1994, s. 111-192, 310-343, ISBN 0-19-826375-9

WEIL, Simone. *Intimations of Christianity Among the Ancient Greeks*. London, New York : Routledge 1998, s. 28-149, ISBN 0-415-18662-5

ŽILKA, František. *Člověk a Bůh*. Praha : Šolc a Šimáček, 1926, s. 3-14

Sekundární literatura: články z časopisů

Na Sibiři našli „divoké dítě“ vychované psem. *MF Dnes*. 6. 8. 2004, roč. 15, s. A10

ANTALÍK, Dalibor. Pořádání světa a tančící Moudrost. *Teologická reflexe*. 1997, Roč. 3, č. 2, s. 115-132, ISSN 1211-1872

KESSLER, Hans. Der universale Christus und die Religionen. *Theologische Quartalschrift*. 2001, Vol. 181, No. 3, s. 212-237, ISSN 0342-1430

LUDLOW, Morwenna. Universal Salvation and a Soteriology of Divine Punishment. *Scottish Journal of Theology*. 2000, vol. 53, Nr. 4, s. 449-471, ISSN 0036-9306

MATERA, Frank J. Acts 10,34-43. *Expository Articles*. 1987, Vol. 151, No. 1, s. 62-65

PETERSON, Robert A. Undying Worm. Unquenchable Fire. *Christianity Today*. 2000, vol. 44, No. 12, s. 30-37, ISSN 0009-5753

RAKOVSKÝ, Boris. Teologické koncepty vztahu křesťanstva k iným náboženstvám. *Křesťanská revue*. 2005, roč. 72, č. 1, s. 8-13

ŘÍČAN, Marek. Křesťanství, U.F.O. a mimozemské civilizace In SUCHANEK, Kazimierz, (ed.). *Evangelický kalendář-Kalendarz Ewangelicki 2001*. Český Těšín : Slezská církev evang. a.v., 2000, s. 172-179

SACHS, John R., S.J. Current Eschatology: Universal Salvation and the Problem of Hell. *Theological Studies*. 1991, Vol. 52, No. 2, s. 227-254, ISSN 0040-5639

Teologické texty. 1999, roč. 10, č. 4, ISSN 0862-6944 (celé číslo je věnováno mezináboženskému dialogu)

TOKARSKA-BAKIR, Joanna. Poszukiwacz złota. Teologia Waclawa Hryniewicza. *Tygodnik powszechny*. 2001, Nr. 43, s. 8-9, ISSN 0041-4808

Pomocná literatura:

AKVINSKÝ, Tomáš. *Theologická summa, 2. část, 2. díl*. Olomouc : Bohovědné učiliště, 1938, s. 26-32

Bhagavadgíta. Praha : Odeon, 1976

BÖCKEL, Ernst Gottfried Adolf. (ed.). *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-reformierten Kirche*. Leipzig : Brockhaus, 1847

CALVIN, Jean. *Institute. Učení křesťanského náboženství*. Přel. F.M. Dobiáš. Praha : Komenského evangelická bohoslovecká fakulta, 1951

DENZINGER, Henricus; SCHÖNMETZER, Adolfus. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Edition XXXIV. Freiburg : Verlag Herder KG, 1967

Dokumenty II. Vatikánského koncilu. Praha : Zvon, 1995, ISBN 80-7113-089-3

Katechismus katolické církve. Praha : Zvon, 1995, ISBN 80-7113-132-6

KALVÍN, Jan. *Učení náboženství křesťanského*. Přel. F. Šebesta. Pardubice : Firma F. Hoblík, 1890

Knihy svornosti. Symbolické čili vyznavačské spisy evangelických církví Augsburské konfese. Praha : Kalich, 2006, ISBN 80-7017-026-3

KOL. *Dějiny obyvatelstva českých zemí*. Praha : Mladá fronta, 1996, ISBN 80-204-0283-7

MIGNE, Jacques Paul. (ed.). *Patrologiae cursus completus. Series Graeca et Orientalis*. Paris, 1857-1886

MIGNE, Jacques Paul. (ed.). *Patrologiae cursus completus. Series Latina*. Paris, 1878-1890

PLATO. *Timaios*. přel. Fr. Novotný. Praha : OIKOYMENH, 2003, s. 29-58, ISBN 80-7298-067-X

Rozšířený Westminsterský katechismus. Praha : DINGIR, 2004, ISBN 80-902528-9-3

ŘÍČAN, Rudolf et al. *Čtyři vyznání*. Praha : KEBF, 1951

ZWINGLI, Huldrych. *Počet z víry a Výklad víry*. Praha : Kalich, 1953, s. 35-39

Pomocná literatura: internetové zdroje

http://www.reformed.org/documents/index.html?mainframe=http://www.reformed.org/documents/canons_of_dordt.html

Prameny:

Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih).

Český ekumenický překlad. Praha : Česká biblická společnost, 2001, ISBN 80-85810-29-8

Jeruzalémská Bible. Písmo svaté vydané Jeruzalémskou biblickou školou. Praha : Krys-
tal OP, 2009, ISBN 978-80-87183-11-3

NESTLE, Eberhard. (ed.). *Novum Testamentum Graece. Concordantiae Novi Testamen-
ti Graeci.* Stuttgart : Privileg. Württ. Bibelanstalt, 1953

KOL. (eds.). *Novum Testamentum Graece.* Stuttgart : Deutsche Bibelstiftung, 1981,
ISBN 3-438-05100-1

Nová smlouva. Praha : KMS, 1994, ISBN 80-901628-5-1

Nový zákon. Přel. F. Žilka. Praha : Kalich, 1970

Slovníky a encyklopedie:

DUFOUR, Xavier. (ed.). *Słownik teologii biblijnej.* Poznań : Pallottinum, 1990

KITTEL, Gerhard. (ed.). *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Band I.*
Stuttgart : Verlag von Kohlhammer, 1957

KOL. *Evangelisches Kirchenlexikon.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986-1997

KOL. *Encyklopedia katolicka. Tom I.* Lublin : KUL, 1973

KOL. *Religion in Geschichte und Gegenwart.* 3. Aufl. Tübingen : J.C.B. Mohr (Paul
Siebeck), 1957-1962

KOL. *Religion in Geschichte und Gegenwart.* 4. Aufl. Tübingen : J.C.B. Mohr (Paul
Siebeck), 1998-2007

MÜLLER, Bernard. (ed.). *Theologische Realenzyklopädie. Band IV.* New York/Berlin :
Walter de Gruyter, 1979

PARTRIDGE, Christopher. (ed.). *Encyklopedie nových náboženství.* Praha : Knižní
klub, 2004, ISBN 80-242-1605-1

Komentáře:

- BULTMANN, R. *Das Evangelium des Johannes*. Berlin : Evangelische Verlagsanstalt, 1963
- GÁBRIŠ, Karol. *Ježišove podobenstvá II*. Bratislava : EBF UK, 1991, ISBN 80-223-0442-5
- GÁBRIŠ, Karol. *Z Jeruzalema do Ríma*. 2. vyd. Bratislava : Tranoscius, 1989
- JEREMIAS, Joachim. *Die Gleichnisse Jesu*. 3. Aufl. Berlin : Evangelische Verlagsanstalt, 1955
- KOL. *Starý zákon. Překlad s výkladem. První kniha Mojžíšova. Genesis*. Praha : Kalich, 1968
- KOL. *Starý zákon. Překlad s výkladem. Jób*. Praha : Kalich, 1981
- KOL. *Starý zákon. Překlad s výkladem. Jeremjáš. Pláč*. Praha : Kalich, 1983
- LENSKI, R.C.H. *Commentary on the New Testament. The Interpretation of the Gospel of Matthew*. 2nd ed. Hendrickson Publishers, 2001
- LENSKI, R.C.H. *Commentary on the New Testament. The Interpretation of the St. Paul's Epistles to the Corinthians*. 2nd ed. Hendrickson Publishers, 2001, ISBN 1-56563-408-X
- LENSKI, R.C.H. *Commentary on the New Testament. The Interpretation of the Letter to the Romans*. 2nd ed. Hendrickson Publishers, 2001, ISBN 1-56563-408-X
- LENSKI, R.C.H. *Commentary on the New Testament. The Interpretation of the Acts of the Apostles*. 2nd ed. Hendrickson Publishers, 2001, ISBN 1-56563-408-X
- LENSKI, R.C.H. *Interpretation of St. Paul's Epistles to the Collossians, to the Thessalonians, to Timothy, to Titus and to Philemon*. 2nd ed. Hendrickson Publishers, 2001, ISBN 1-56563-408-X
- NANDRÁSKY, Karol. *Exegéza vybraných žalmov*. Bratislava : EBF UK, 1993, ISBN 80-223-0590-1
- RAD, Gerhard von. *Das Alte Testament Deutsch. Teilband 2/4. Der erste Buch Mose. Genesis*. 6. Auflage. Göttingen : Vandenhoeck&Ruprecht, 1961
- ROLOFF, Jürgen. *Das Neue Testament Duetsch. Teilband 5. Die Apostlegeschichte*. Berlin : Evangelische Verlagsanstalt, 1988, ISBN 3-374-00462-8
- SCHMIDT, Hans Wilhelm. *Der Brief des Paulus an die Römer*. Berlin : Evangelische Verlagsanstalt, 1966

SCHNIEWIND, Julius. *Das Evangelium nach Matthäus*. 13. Aufl. Göttingen : Vandenhoeck&Ruprecht, 1984

SOUČEK, Josef B. *Dělná víra a živá naděje. Výklad listu Jakubova a prvního listu Petrova*. Praha : Kalich, 1968