

V zápase s posvátmem (Závěr)

Karel Skalický

Nadešel čas krátce shrnout výsledky dlouhé diskuse, kterou jsme sotva nastínili. Dosáhli jsme však nějakých výsledků? Otázka by mohla čtenáře pohoršit, proto pospěšme s ujištěním: tato téměř jedno století trvající obrovská diskuse zajisté nezůstala zcela bez výsledků. Chtít je však v krátkosti zopakovat by znamenalo mluvit o obecně přijímaných věcech: že náboženská skutečnost doznala velikého rozšíření v čase a prostoru v takové míře, že již nelze mluvit o primitivním ateismu, protože náboženství se rodí s člověkem a ukazuje se tak jako čistě antropologický jev; že náboženská

skutečnost je skutečností nesmírně komplexní, čehož jsme si dnes díky fenomenologicko- historickému a morfologickému bádání daleko více vědomi než dřív; že v oblasti náboženské skutečnosti neexistuje lineární vývoj z jednoduchého a primitivního jádra, ale že se i v těch nejprimitivnějších společnostech - a jak vyplývá z etnologicko-historického bádání, právě v nich - setkáváme s pojmem božstva, který některé vedl k mluvení o "primitivním monoteismu"; že způsob, kterým si člověk obstarává nutnou obživu (Marx by to nazval "společenská praxe"), má hluboký vliv na religiozitu, protože určuje náboženské formy, které můžeme charakterizovat jako lesní náboženství lovců, polní náboženství rolníků a pastevecké náboženství chovatelů dobytka; že indický Dyaus pítar, perský Daiua pítar, řecký Zeus pater, latinský Jupiter, anglosaský Ibur a teutonský Tonar či Donar jsou jedním a tímtež nebeským božstvem různých indoevropských národů; že mýtus není žádným směšným nebo zavrženíhodným blouzněním, ale že i mythos má svůj logos; že náboženská skutečnost je hluboce vkořeněna do psychické tkáně člověka do takové míry, že některé vede k mluvení o "nevědomém bohu"; že náboženství je úzce spojeno se společenským vědomím a že tak významným způsobem přispívá k soudržnosti společnosti nebo naopak může být mocnou a velice nebezpečnou výbušninou atd.

Avšak kromě těchto několika věcí, které víceméně všichni přijímají, je zde ještě mnoho jiných, které nadále zůstávají předmětem diskuse: co je to přesně symbol? Jaká je jeho náboženská funkce a jak ji plní? Jak lze přesně definovat mýtus? Jaká je pravdivost mýtu? *Jak* kvalifikovat magii? Je nutné spojena s náboženstvím nebo ne? Z jakých psychologických podnětů se rodí? Jak kvalifikovat totemismus? Jedna se o náboženský nebo čistě společenský jev? Jak lépe definovat náboženství? Co člověka v jeho nitru nutí, aby se choval nábožensky? Jak přesněji popsat vznik monoteismu? A jak z tohoto hlediska interpretovat Nejvyšší bytosti primitivních národu, atd. atd. Bylo by možno se takto ptat donekonečna.

Tímto se zajisté zabývat nechceme. Závěrem našeho pojednání chceme spíše učinit krátkou reflexi o jednom nezvratitelném výsledku našeho badání ohledne náboženské skutečnosti, který *můžeme* vyjádřit několika slovy: náboženství je univerzální antropologickou daností a jako taková je projevem zvláštních kvalit člověka. Zvířat jak již řekli Hegel a Feuerbach náboženství nemají, náboženským může být pouze člověk. Náboženská skutečnost jako hierofanie je tedy epifanií člověka, neboli *antropofanií*. Jak řekl Eliade: "Posvátne je prvek ve struktuře vědomí, a nikoli stadium v dějinách tohoto vědomí."

Tento závěr ovšem naráží na náboženské vědomí, které je většinou víceméně jasně a výslovně přesvědčeno, že jemu odpovídající náboženství není produktem, a tedy projevem člověka, ale produktem a projevem božstva. Nikoli antropofanie, nýbž teofanie. Nikoli výtvar člověka, ale výtvar boží, nebo řečeno krajním způsobem: není to Bůh, kdo je stvořen člověkem, nýbrž člověk je stvořen Bohem. *Můžeme* se tedy otázat: "Má pravdu Mojžíš, či Xenofanes? Učinil Bůh člověka k svému obrazu, nebo spíš člověk Boha?" (H. de Lubac). Nebo by se ještě dalo říct: je Bůh symbolem a výrazem člověka a jeho tajemných (nebo zvracených) hlubin, nebo je člověk symbolem a výrazem Boha?

Je jasné, že badatel, který studuje člověka, zajímá se o člověka a vytvořil to, co je nazýváno společenskými vědami o člověku, se bude klonit k Xenofanovi. Musí předpokládat, že náboženské chování a všechno, co jim je vytvořeno (věronázory, obřady, instituce, teologie atd.), je projevem člověka. V tomto bode a na této metodologické pozici se *můžeme* všichni shodnout. Je však možné, a dnes netoliko možné, nýbrž také skutečné a

dosti rozšířené, že vědec učiní ještě krok dopředu a řekne: Běh nejen že je projevem člověka, ale není ani *ničím jiným, než* jen tím. Tento zdánlivě nepatrný posun však ve skutečnosti představuje nesmírný kvalitativní skok, protože se z úrovně vědy a její vlastní metodiky (věda je zde chápána ve smyslu K. Poppera) přechází na úroveň metafyzickou. Proti postoji transcendentní metafyziky (člověk sám není jedinou nejvyšší bytostí) se prosazuje postoj metafyziky imanentní (pouze člověk je jedinou nejvyšší bytostí). Stejně tak je ovšem jasné, že je-li imanentní postoj správným způsobem promyšlen až do posledních důsledků, znemožňuje nakonec interpersonální vztah, protože redukuje Ty na obyčejné Ne-já. Bez redukce bližního (včetně Boha) na pouhou projekci myslícího Já proto není udržitelná. Znamená to tedy, že vyvracením imanentní metafyziky se téměř automaticky potvrzuje platnost transcendentní metafyziky a její pravdivosti? Snad by tomu tak mohlo být, pokud by zde nebyli odpůrci. Ti namítají, že transcendentní metafyzika právě z opačných důvodů vede ke stejnému popření člověka a jeho svobody, protože sice neabsolutizuje lidský subjekt, jako to činí imanentní metafyzika, nýbrž *božský* "objekt". Člověk je v tomto případě redukován na iluzi, stín, či v nejlepší případě na loutku v božích rukou. V tomto okamžiku je zřejmé, že v diskusi mezi těmito dvěma postoji nemá cenu dále pokračovat. Uvažujeme-li totiž o obou společně, vykazují všechny znaky klamného dilematu. Jeho kořen spočívá v základní otázce: je náboženská skutečnost antropofanií nebo teofanií? O klamném dilematu se zde jedná proto, jelikož náboženská skutečnost není jedním ani druhým, nýbrž spíše: buď není ničím, nebo je antropofanií a v tom případě i teofanií, a naopak. Jinak řečeno, buď je popřením člověka, a tedy i Boha, nebo je projevem člověka, a tedy zároveň i zjevením Boha.

Tato odpověď dobře ukazuje dvojakost náboženské skutečnosti, jak jasně vyplývá z pozorné analýzy tohoto jevu. Ne všechno, co je náboženské nebo se takovým jeví, je současně dobré a lidské. Ne každá antropofanie *může* být zároveň teofanií. Počáteční otázka, otázka, zda-li je náboženská skutečnost antropofanií či teofanií, se tak mění v jinou: do jaké míry je náboženská skutečnost projevem lidství, které je zároveň projevem božství? Nebo jinými slovy, kdy se stane, že náboženská skutečnost není pouze antropofanie, ale také teofanie?

Je jasné, že tato otázka zavádí do náboženské skutečnosti rozdělení. Na jednu stranu se dávají náboženské jevy nebo dokonce celá náboženství, která jsou projevem degradovaného (dekadentní teorie), nebo zatím nedostatečně pokročilého (evoluční teorie) lidstva, a která proto nejsou „hodna“ být zároveň projevem božství, teofanií; na druhou stranu se dávají náboženské fenomény nebo náboženství (či pouze jediné), která jsou "hodnými" projevy lidstva do té míry, že se mohou stát i teofaniemi.

Budeme-li považovat toto řešení za neadekvátnější, spontánně se naskýtají alespoň dvě otázky. První se táže po kritériu tohoto dělení, neboli na základě jakého kritéria lze rozpoznat, že náboženský jev není dostatečně lidským, není dostatečnou "antropofanií" na to, aby mohl být i teofanií? Na základě kritéria morálního? Či snad racionálně-logického? Nebo kritéria estetického? Nebo ještě nějakého jiného? Pokud přijmeme, že takové kritérium existuje a že je lze použít, nabízí se další otázka ohledně toho, na čem se vlastně zakládá shoda mezi antropofanií a teofanií: jak a díky čemu je možné, že se antropofanie může stát nebo zároveň i je teofanií?

Na tyto otázky lze podle různých náboženských systémů odpovědět různě. Zastavíme se pouze u odpovědích, které dává (nebo se tak domnívá) teologické myšlení v rámci křesťanské víry a náboženství.

První typ odpovědi (viz např. P. de Broglie) považuje křesťanství za náboženství a nevyhýbá se proto mluvit o "křesťanském" nebo „Ježíšově“ náboženství (L. de Grandmaison). Náboženství je tedy více či méně výslovně považováno za určitý *genus*, zatímco buddhismus, hinduismus, islám, křesťanství atd. jsou *species*. A jelikož se předpokládá, že pouze jedno náboženství může být pravdivé a že pravdivé náboženství nemůže být než zjevené, otázka pravdivého náboženství se stává otázkou náboženství zjeveného, a tedy nakonec otázkou znaků nebo údajů tohoto zjevení (heroická morálka, vysoká úroveň učení, fyzické, morální a intelektuální zázraky). Jedná se o obvyklé klasické pojetí apologetiky, které je jasné, průhledné, lineární. Je ovšem stejně tak i přesvědčivé?

Námítky náboženských badatelů na sebe nedaly dlouho čekat.

Klasickým výrazem problémů, které v tomto pojetí spatřují, je text H. Spencera. "Je třeba učinit závěr," ptá se anglický sociolog, "že mezi početnými a tak různorodými a do různé míry vypracovanými náboženstvími, která mají společný původ, existuje jedno, které vzniklo jinak? Musíme učinit výjimku ve prospěch náboženství, které se prosadilo u nás? Pokud při hledání odpovědi na tuto otázku toto - předpokládáme výjimečné - náboženství porovnáme s ostatními, nezdá se nám natolik odlišné, aby to muselo implikovat rozdílný původ. Právě naopak, toto náboženství vykazuje význačně podobné rysy s ostatními. Pokud řekneme, že se za těmito podobnými rysy

ukrývá transcendentní nepodobnost, musíme přijmout několik postulátů. Jedním z nich je, že Příčina, která je neohraničená v Čase a Prostoru, ve kterém je náš sluneční systém jen poměrně velice malým produktem, na sebe vzala podobu člověka, aby mohla uzavřít smlouvu s náčelníkem pastýřů v Sýrii. Dalším by byl ten, že tato Síla, která se neustále projevuje všude, v minulosti, přítomnosti i budoucnosti, by si v této lidské podobě udělila nejen omezené vědění a omezenou moc, kterou některá biblická místa připisují Jahvovi, ale rovněž morální atributy, které by dnes znevažovaly lidskou bytost. netí by byl našemu morálnímu citění ještě odpudivější. Protože pokud fakticky dokázané početné podobnosti mezi křesťanským náboženstvím a jinými nejsou důkazem podobného vzniku a vývoje, bylo by zapotřebí předpokládat, že nadpřirozeno chtělo úmyslně předstírat přirozené, aby tak podvedlo ty, kteří kriticky zkoumají to, co je jim předkládáno. To, co se jeví navenek, by bylo uspořádáno tak, aby podvedlo upřímné hledače pravdy a za toto hledání je vystavilo věčnému zatracení. Ti, kdo tuto alternativu přijímají, nejsou přístupni žádným argumentům. My přijímáme první alternativu a s těmito nechceme mít nic společného. A jakmile ji přijmeme, hned zjistíme, že se církevní instituce v jejich původu i vývoji stávají srozumitelnými".

Zajisté se zde nyní nemůžeme zabývat všemi Spencerovými tvrzeními a předpoklady. Soustředíme se pouze na podstatné, což můžeme shrnout následujícím způsobem: jelikož je křesťanství náboženstvím vedle jiných náboženství a je s nimi v mnohém podobné, nemůže mít odlišný nadpřirozený zjevený původ, a je tedy podobně jako ostatní náboženství náboženstvím přirozeným.

Podobný, i když odstíněnější postoj zastává Martin Velasco. V závěru své fenomenologie náboženství píše:

„Křesťanská teologie velice často (...) popisovala nekřesťanská náboženství jako výraz hledání Boha člověkem v jeho tisíciletých dějinách. Křesťanské náboženství by oproti nim představovalo odpověď, kterou Bůh od doby Praotců a Proroků dával tomuto kolísavému hledání lidstva. Nedovolujeme si teologicky hodnotit tuto interpretaci náboženských dějin lidstva, ale na základě svých dřívějších fenomenologických analýz můžeme uzavřít, že tento úsudek není potvrzen fakty. Fenomenologie náboženství nemůže určovat, které náboženské formy jsou výtvořem člověka a které jsou „dílem božím“.

Její závěry však ukazují, že se všechny jeví jako dílo člověka, jímž se snaží odpovědět na iniciativu zpřítomňujícího se Tajemství. To znamená, že jsou všechny lidským dílem, určeným přítomností tohoto Tajemství. Řečeno z hlediska struktury, zjevené náboženství, které se staví vůči ostatním náboženstvím považovaným za přírodní, neexistuje. Všechna náboženství, která známe, v sobě nesou zjevení Tajemství (...)"

Problém zjeveného náboženství je tedy tímto postojem eliminován. Z tohoto hlediska se tedy nejedná o to hledat mezi tolika "přirozenými" a nezjevenými náboženstvími nadpřirozené, zjevené, a tedy "pravé" a "absolutní" náboženství, protože buď jsou všechna přirozená, nebo *vice* či méně zjevená.

Další typ odpovědi na shora uvedenou otázku, která se vyhýbá (nebo se tak alespoň domnívá) Spencerově námitce, představuje dialektická teologie Karla Bartha, kterou lze shrnout takto: křesťanství není náboženstvím, ale vírou a milostí. Náboženství je výrazem lidské touhy dosáhnout Boha vlastními silami, je výrazem lidské domýšlivosti a nadutosti, lidské *hybris*. Symbolem náboženství je babylónská věž, faraónovy pyramidy, které se tyčí ze země k nebesům. Výraz "křesťanské náboženství" je tím nejtragičtějším nedorozuměním. Křesťanství je milost a víra a je symbolizováno Jákobovým žebříkem sestupujícím z nebe na zemi je tedy v jasném protikladu k babylónské věži, která implikuje dynamismus v opačném směru. Mezi náboženstvím a křesťanstvím je proto stejně nesmiřitelný protiklad jako mezi Kristem a Belialem.

Zásadou tohoto řešení je zpochybnění příliš nekompromisního ztotožňování křesťanství s náboženstvím. Po Barthovi již nelze s takovou lehkostí mluvit o "Kristově náboženství". Avšak je možné křesťanství tak radikálně stavět proti náboženství? Nepopírají se tím celé dějiny křesťanství, které se utvářelo jako náboženství a během století na sebe bralo různé náboženské podoby? A pokud tento protiklad existuje, není úkolem křesťana křesťanství nikoli odmytologizovat, nýbrž "odnáboženštit" (*sit venia verbo!*)? A co by z křesťanství zůstalo, bylo-li by konečně zbaveno náboženského hávu a zcela "očištěno" od jakéhokoliv náboženského znečištění? Nepokoušela se již snad o tuto neblahou operaci teologie sekularizace a smrti Boha?

Toto řešení je však zatíženo ještě další hypotékou, pokud se vůbec o nějakém řešení dá mluvit. Je třeba se ptát,

zda se zde v podstatě nejedná o stejně domýšlivé a tupé odsouzení všech náboženství, jak se s ním nikoli bez určité nevole a omrzelosti setkáváme v marxismu-leninismu. Mezi tezí, podle níž jsou všechna náboženství výrazem lidské pýchy, a tezí, že všechna náboženství jsou výrazem společenské bídy, totiž není velký rozdíl. Odlišný je pouze princip, v jehož jménu je tento odpor vyslovován: tu "vědecká ideologie", tam křesťanská víra. Jak si přitom nevzpomenout na slovo evangelia „Jak to, že vidíš třísku v oku svého bratra, ale trám ve vlastním oku nepozoruješ?“ (Mt 7,3). Barth našťástí toto své radikální odsouzení náboženství později zmínil.

Jiní autoři však razí další cesty, jak je to v případě třetího typu odpovědi, kterou dává K. Rahner a někteří jeho žáci. Tito autoři berou velice vážně jeden prvek křesťanské víry a činí jej východiskem jejich hodnocení nekřesťanských náboženství. Jejím to, že člověk byl nejen Bohem stvořen, nýbrž byl stvořen k jeho "podobě a obrazu". Z toho vyplývá, že díky této podobě je člověk vždy určitou manifestací Boha, a tedy každá antropofanie je zároveň teofanií. Ale je zde ještě něco více. Stvoření člověka (společně s jeho světem) se podle křesťanské víry událo *prostřednictvím* Slova (jak říká Jan) nebo Krista, jak říká Pavel) a *vzhledem* ke Kristu. On je nejen účinnou, ale také vzorovou a finální příčinou stvoření. On je pravým *Obrazem (Eikon)* Boha. Pročež tvrzení Geneze, podle kterého "Bůh stvořil člověka, aby byl jeho obrazem" (Gn 1,27), je nutno interpretovat christologicky. Kristus jako dokonalý Obraz Boha je i jeho dokonalým zjevením; a člověk je stvořen vzhledem a směrem ke Kristu. Kristus-Obraz je tedy zároveň zjevením Boha i vzorem či archetypem člověka. Teofanie a antropofanie tedy směřují k setkání v kristofanii. Tento odkaz antropofanie na kristofanii, vtištěný v lidské přirozenosti, Rahner nazývá "nadpřirozeným existenciálem". Pokud jsme jeho myšlení správně pochopili, jedná se o jedinečnou otevřenost a schopnost pojmout to, co se v kristofanii nabízí: dokonalá teofanie. Proto tedy člověk, stvořený pro Krista a vzhledem ke Kristu, je *capax Dei*, je tím, který očekává a hledá boží zjevení, jeho Slovo. Očekává a hledá, ale "nevyžaduje". Jeho schopnost přijímat boží zjevení v Kristu tedy není požadavkem, jenž by si své naplnění vynucoval, nýbrž "požadavkem svobodným", je *potentia oboedientialis*, jak říká Rahner. Jedná se o schopnost postoje očekávání a naslouchání Bohu, pokud by se případně chtěl zjevit. Je schopností, která se díky přítomnému řádu spásy vztahuje k Bohu, ale vždy prostřednictvím Krista. Touha po Bohu, ukrytá a vždy působící v srdci člověka, je tedy ve skutečnosti vždy (můžeme říci ontologicky, díky "nadpřirozenému existenciálu") *orientovaná na Krista*, kristofinalizována. Je třeba si dobře uvědomit, že tato kristofinalizace, která je implicitně přítomná v náboženském dynamismu, se projevuje nezávisle na tom, zda si je toho člověk vědom. Čím tedy z tohoto hlediska jsou, nebo mohou být náboženství? Náboženství jsou určitými historicko-kulturními objektivacemi náboženského dynamismu, který je vrozen lidskému srdci, je to onen *instinctus Dei invitantis* sv. Tomáše Akvinského, kterým Bůh všechny lidi volá k sobě; jsou "způsoby a korporativními formami, ve kterých se shromažďují otázky a odpovědi člověka na náboženská tázání, která jím hýbají", jak říká P. Rossano.³ Jelikož však tento náboženský dynamismus objektivovaný v náboženstvích je podle věčného božího plánu kristofinalizován, tato náboženství, i když si této skutečnosti nejsou vědoma, nevědomě směřují svoje členy ke Kristu. Jelikož jsou všechna náboženství výrazem autentického náboženského hledání, je možno je nazvat "anonymně křesťanská" a jako taková mohou být hodnocena jako "řádné cesty" ke spáse (H. R. Schlette).

Toto řešení je nepochybně mnohem více ekumenické než řešení Barthovo, které jedním vrzem a bez výjimky odsuzuje všechna náboženství. Z teologického hlediska je pak bezpochyby mnohem elegantnější, než polemika a intolerantní požadavek zjeveného charakteru křesťanského náboženství, jak to více či méně markantně nacházíme ve scholastické apologetice. A domníváme se, že i Spencer by byl velice spokojen, když by viděl, jak jsou jeho obavy z velké části rozehnány, protože nadpřirozeno nechce v žádném případě předstírat přirozené, a tak podvádět kriticky přemýšlející lidi. Viděl by, že je v podstatě přítomné víceméně všude a že je dosažitelné všemi náboženstvími, protože ta jsou implicitně či anonymně všechna křesťanská. Toto řešení rovněž dává přijatelnou odpověď (rozuměj v křesťanské teologii) na otázku po podstatě shody mezi antropofanií a teofanií. Pojetí člověka jako božího obrazu a Krista jako dokonalého *Imago Patris* a současně vzorového obrazu člověka je velice pevným teologickým základem.

Některé teology a především misionáře však toto řešení neuspokojilo. Proč potom takové misionářské úsilí, nejde-li o jiného, než to, co je anonymní a implicitní učinit explicitním a vědomým? Teologicky lépe podloženým způsobem tento problém definuje Boublík a proti tezi anonymního křesťanství staví tezi anonymního katechumenátu. Podle jeho názoru jsou náboženství pro své členy přípravou na včlenění do církve.

Avšak nechceme se tu na závěr našeho pojednání, které nebylo a ani nechtělo být teologické, zaplést do teologických diskuzí. Pokud jsme se tohoto problému nakonec dotkli, je to především proto, že vlastně i teologie náboženství je náboženským fenoménem. Jak již vícekrát směrem k dnešním velkým světovým náboženstvím poznamenal P. Rossano, každé náboženství má svoji *teologii náboženství (teologia religionum)*. To znamená, že i způsob, jakým jedno náboženství pohlíží na náboženství ostatní, je náboženským fenoménem, a tedy součástí náboženské skutečnosti. Mohli jsme vidět, jaká nejistota v tomto ohledu mezi křesťany panuje. Všechna tato různá a někdy protichůdná schémata, jak nahlížet na vztah mezi křesťanstvím a náboženstvími, byla vytvořena křesťany, kteří se cítili náboženskou skutečností a její "jinakostí" vyzváni a pokusili se na tuto výzvu odpovědět, jak nejlépe uměli.

Jistě nám nyní nepřísluší nabídnout naše vlastní řešení, či se o ně alespoň pokusit. Nechceme se dopouštět nedovolených přechodů z jedné epistemologické roviny do jiné. Pokud jsme se během pojednání neustále pohybovali na úrovni věd o člověku (někdy s příležitostným odbočením do filozofie), nebylo by nyní na závěr správné změnit úhel pohledu a přejít do teologie. Sledujme proto až do konce hledisko věd o člověku a přesněji řečeno hledisko historicko-fenomenologické. Domníváme se, že právě odsud může vzejít světlo, jež může pomoci i teologické reflexi. Souhlasíme se Spencerem, že náboženské chování křesťana je v mnohém podobné chování příslušníků jiných náboženství. Souhlasíme rovněž s tím, že analogické nebo identické jsou také mnohé náboženské struktury. Přesto však existuje skutečnost, v níž se křesťanství nezaměnitelným způsobem odlišuje. Kdyby to již dnes neznělo staromódně, nazvali bychom ji "esencí" křesťanství. Z historicko-fenomenologického hlediska se křesťanství liší od všech ostatních náboženství tím, že se zrodilo a rozvíjí jako nevysvětlitelně silné, houževnaté a nakažlivé přesvědčení o tom, že Bůh Izraele a jeho otců Abraháma, Izáka a Jáкова třetího dne vzkřísil z mrtvých svého služebníka Ježíše z Nazaretu, lidmi souzeného, odsouzeného a ukřižovaného, a učinil jej Pánem, Pomazaným a Spasitelem lidí. Touto neporovnatelnou novostí křesťanství je "zvěst" vyhlášená anděly: "Byl vzkříšen, není zde. Hle, místo, kde ho položili." Mezi učedníky ji rozšířily ženy. Tito apoštolé ji potom roznesli po celém světě podle úkolu, který jim - jak sami tvrdí - uložil sám Vzkříšený, když se jim vícekrát za různých okolností zjevil.¹ Třebaže Ježíšovi přátelé tuto "zvěst" nepřijali hned a bez váhání a zdráhání, i přes jejich neochotu uvěřit si prorazila cestu.

Je pravda, že mysterická náboženství znají polobohy, kteří umírají a znovu se rodí. Avšak právě morfologické a historicko-srovnávací zkoumání s dostatečnou jasností ukazuje na hluboký rozdíl mezi smrtí a vzkříšením Osirida, Attise, Adona, Tammunza, Dionýza-Zagrea atd. a smrtí a vzkříšením Ježíšovým. V oněch případech se jedná o procesy kosmicko-naturistické, ahistorické a periodické. "Pokud je zde něco jasné," píše P. Grelot, "pak to, že vůbec nejde o transpozici lidské zkušenosti, ale o kosmický fenomén, jemuž je poplatná existence člověka: Osiridův rolnický mýtus, který umírá jako zrno v zemi, sezónní mýtus Tammunzův, Mardukův nebo Baálův, jejichž aktivita mizí s obdobím sucha. Pokud se v tomto rámci mluví o "vzkříšení" boha, je to ve stejném smyslu, v jakém mluvíme o "vzklíčení" semena, zasetého do země, nebo "vzkříšení" přírody na jaře".⁶ V případě vzkříšení Ježíšova se naopak jedná o událost, která i když se nedá jednoduše redukovat na prostý "historický fakt", má zcela přesné historické obrysy. Neoslavuje se zde totiž periodický kosmicko-naturistický proces, ale skutečná dějinná událost, které se má uvěřit. Abrahámová víra, podle které pro Boha není nic nemožné, dosahuje svého vrcholu ve velikonoční víře, že Bůh silou svého Ducha může vzkřísit člověka Ježíše a učinit ho zárukou, anticipací a příčinou vzkříšení každého člověka.

Je tato událost náboženstvím? Není. Nelze ji považovat za náboženství, ale za skutečnou, třebaže tajemnou událost. Tato událost se stává "zvěstí", radostnou zvěstí, *eu-angelion*, poselstvím a hlásáním. Teprve potom se stává náboženstvím, když v průběhu staletí přijímá rozličné náboženské formy nebo se v ně vtěluje. Domníváme se, že to dosti jasně vysvětluje z historicko-fenomenologického zkoumání raně-křesťanských pramenů. Originalita této víry stejně jasným způsobem vyplývá i ze srovnávacích badání. "Pravdu" této víry samozřejmě nelze "dokázat", jinak by se již nemohlo jednat o víru. Může ji pouze dosvědčovat ten, kdo věří. Ať již to však někdo věří nebo ne, tak alespoň z hlediska věd o člověku je v každém případě přinejmenším tím nejsilnějším, nejhouževnatějším a nejpodivuhodnějším protestem proti smrtelnému údělu člověka a jeho světa, což stojí za zamyšlení.

Věřící teologové by na základě tohoto tajemného zduchovnění smrtelného člověka v člověka nesmrtelného

mohli znovu promyslet vztah mezi křesťanstvím a náboženstvími tak, aby se neztratilo to podstatné, jež *nota bene* nespočívá *pouze* ve věrném přilnutí k pravdám víry, ale *také* v lásce, která nesoudí, nepohrdá, nepronásleduje a neutlačuje bližního a jeho náboženství. "Láska je trpělivá (...) nedá se vydráždit" (1K 13,4-5). Proto není snadné říct, který hřích je větší, zda všechno nivelizující, ale tolerantní relativismus, nebo in tolerantní, avšak pravdě věrný absolutismus. Pravdu nelze oddělit od lásky.

(Karel Skalický. *V zápase s posvátnem*, CDK: Brno 2005, s. 283 – 293)