

JIHOČESKÁ UNIVERZITA V ČESKÝCH BUDĚJOVICÍCH

TEOLOGICKÁ FAKULTA

DISERTAČNÍ PRÁCE

VNITŘNÍ DYNAMIKA KŘESŤANSKÉHO ŽIVOTA

**ASPEKTY FUNDAMENTÁLNÍ TEOLOGIE V DÍLE
KARDINÁLA AVERY DULLESE S.J.**

Mgr. František Štěch

2008

Prohlašuji, že jsem svoji disertační práci s názvem „**Vnitřní dynamika křesťanského života. Aspekty fundamentální teologie v díle kardinála Avery Dullese S.J.**“ vypracoval samostatně s použitím pramenů a literatury uvedených v příslušných seznamech.

Prohlašuji, že v souladu s § 47b zákona č. 111/1998 Sb. v platném znění, souhlasím se zveřejněním své disertační práce, a to v nezkrácené podobě elektronickou cestou ve veřejně přístupné části databáze STAG provozované Jihočeskou univerzitou v Českých Budějovicích na jejich internetových stránkách.

20. října 2008

.....
Mgr. František Štěch

„Pochválen buď Bůh a Otec našeho Pána Ježíše Krista, který nás v Kristu obdařil vším duchovním požehnáním nebeských darů; v něm nás již před stvořením světa vyvolil, abychom byli svatí a bez poskvrny před jeho tváří. Ve své lásce nás předem určil, abychom rozhodnutím jeho dobroty byli skrze Ježíše Krista přijati za syny a chválili slávu jeho milosti, kterou nám udělil ve svém Nejmilejším. V něm jsme vykoupeni jeho obětí a naše hříchy jsou nám odpuštěny pro přebohatou milost, kterou nás zahrnul ve vší moudrosti a prozíravosti, když nám dal poznat tajemství svého záměru, svého milostivého rozhodnutí, jímž si předsevzal, že podle svého plánu, až se naplní čas, přivede všechno na nebi i na zemi k jednotě v Kristu. On je ten, v němž se nám od Boha, jenž všechno působí rozhodnutím své vůle, dostalo podílu na předem daném poslání, abychom my, kteří jsme na Krista upnuli svou naději, stali se chválou jeho slávy. V něm byla i vám, když jste uslyšeli slovo pravdy, evangelium o svém spasení, a uvěřili mu, vtisknuta pečeť zaslíbeného Ducha svatého jako závdavek našeho dědictví na vykoupení těch, které si Bůh vydobyl k chvále své slávy.“

Ef. 1, 3 – 14.

OBSAH

OBSAH	1
PŘEDMLUVA	6
ÚVOD	8
1 ORIGINALNÍ SVĚDECTVÍ BOŽÍ MILOSTI (život a dílo kardinála Avery Dullese S.J.)	12
1.1 Politika, umění, filosofie a „deus ex machina“	13
1.2 Z popela materialismu vstává první modlitba	15
1.3 Křesťanství „zbrusu nové“ a další studium filosofie	15
1.4 Začátek akademického působení, kněžství a II. vatikánský koncil	17
1.5 Teologem na „plný úvazek“ a na cestě do Říma	20
2 TEOLOGIE, METODA A MODELŮ	23
2.1 Teologie a její metoda/metody	23
2.1.1 Transcendentální metoda (Karl Rahner, Bernard J. F. Lonergan)	27
2.1.2 Existenciální metoda (John Macquarrie, Paul Tillich)	32
2.1.3 Empirická metoda (David Tracy, Bernard E. Meland)	39
2.1.4 Socio-fenomenologická metoda (Edward Schillebeeckx, Jon Sobrino)	45
2.1.5 Závěrečné poznámky	55
2.2 Teologické použití modelů (Avery Dulles S.J. a metoda symbolického realizmu)	56
2.2.1 Model jako interpretace zkušenosti a myšlení v modelech	57
2.2.2 Teologická metoda využívající modely	62
2.2.3 Dullesovy modelové analýzy	68
2.2.4 Užití modelů v teologické metodě kardinála Dullese a její obecný náčrt	68

3	ZJEVENÍ	74
3.1	Zjevení jako téma fundamentální teologie	77
3.1.1	Teologie zjevení v dějinách	79
3.1.2	Teologie zjevení zorným úhlem kritiky	84
3.2	Od Dei Filius k Dei Verbum	88
3.2.1	Dei Filius	88
3.2.2	Dei Verbum	91
3.3	Modely zjevení	96
3.3.1	Zjevení jako nauka (doktrinální model)	99
	A. Konzervativní evangelikalismus	100
	B. Katolická neo-scholastika	102
	C. Zhodnocení	104
3.3.2	Zjevení jako dějiny (historický model)	107
	A. Zjevení jako událost (angloamerická teologie)	107
	B. Zjevení a dějiny spásy (Oscar Cullmann)	109
	C. Zjevení jako dějiny spásy (Heilsgeschichte)	111
	D. Zhodnocení	112
3.3.3	Zjevení jako vnitřní zkušenost (mystický model)	114
3.3.4	Zjevení jako dialektická přítomnost (dialektický model)	123
3.3.5	Zjevení jako nové uvědomění (awareness model)	128
3.4	Modely zjevení ve vzájemné interakci	137
3.5	Teologie zjevení – symbolická mediace	145
3.6	Apendix – fenomenologie zjevení v čase a za hranicemi křesťanství	150
3.6.1.	Zjevení v čase, který se počíná („ab origine“)	151
3.6.2.	Zjevení v čase ahistorickém	153
3.6.3.	Zjevení v čase cyklickém	155
3.6.4.	Zjevení v čase historickém	156
4	VÍRA	159
4.1	Víra jako téma fundamentální teologie	161

4.2	Modely víry	163
4.2.1	Víra jako výrok (propozicionální model)	164
4.2.2	Víra jako nový horizont poznání (transcendentální model)	165
4.2.3	Víra jako důvěra (fiduciální model)	167
4.2.4	Víra jako pocit a prožitek (afektivně-prožitkový model)	169
4.2.5	Víra jako poslušnost (obediencionální model)	170
4.2.6	Víra jako praxe (praktický model)	171
4.2.7	Víra jako životní modus (personalistický model)	174
4.3	Modely víry ve vzájemné interakci	175
4.4	Systematická teologie víry dle kardinála Dullese	177
4.4.1	Podstata víry	178
4.4.2	Atributy víry	179
4.4.3	Život víry	181
4.4.4	Všeobecné povolání k víře	183
4.4.5	Křesťanská víra	184
5	CÍRKEV	187
5.1	Církev jako téma fundamentální teologie	189
5.2	II. vatikánský koncil a jeho obrat k církvi	191
5.3	Modely církve	197
5.3.1	Církev jako instituce (institucionální model)	198
5.3.2	Církev jako mystické společenství (komunionální model)	202
5.3.3	Církev jako svátost (sakramentální model)	206
5.3.4	Církev jako zvěstovatelka (kérygmatický model)	210
5.3.5	Církev jako služebnice (diakonální model)	214
5.4	Modely církve ve vzájemné interakci (historická perspektiva)	220
5.5	Církev jako společenství učedníků (projekt)	225
5.5.1	Židovský král a jeho učedníci	226
5.5.2	Velikonoční proměna společenství učedníků	228
	A. Učedníci a christianizace	230
	B. Učedníci a svátosti	231

C. Učedníci a úřad	234
D. Učedníci a de-christianizace	235
E. Učedníci a misie	236
5.5.3 Model společenství učedníků silné a slabé stránky projektu	238
ZÁVĚR – VNITŘNÍ DYNAMIKA KŘESŤANSKÉHO ŽIVOTA	241
DOSLOV	251
SEZNAMY POUŽITÉ A CITOVANÉ LITERATURY	253
A. Seznam použitých monografií kardinála Avery Dullese S.J.	253
B. Seznam použitých studií a článků kardinála Avery Dullese S.J.	254
C. Seznam použitých disertačních a licenciátních prací zabývajících se teologií kardinála Avery Dullese S.J.	255
D. Seznam použitých a citovaných monografií – ostatní autoři	256
E. Seznam použitých a citovaných studií a článků – ostatní autoři	264
F. Seznam použitých a citovaných elektronických dokumentů	267
G. Seznam použitých a citovaných lexik (tištěných i elektronických)	268
SEZNAM POUŽITÝCH ZKRATEK	269
ABSTRAKT	270
ABSTRACT	271

PŘEDMLUVA

Co v dnešní době znamená být věřícím křesťanem? Jaké jsou základy mé vlastní víry? A proč je římskokatolická církev platformou, kde se jí snažím reflektovat? Jak prožívám svou vlastní víru? Jak se má víra vztahuje k víře druhých lidí? Jak se má víra k nevíře? Co má společného teologie s vědou? Jaký je smysl křesťanského života? Nic menšího než takovéto existenciální a podobné otázky stály mnoho let nazpět u zrodu mého zájmu o teologii a její principy. Jak se tento bytostný zájem vyvíjel, přivedl mne postupně až na práh předkládané práce. V magisterské diplomové práci jsem se na návrh a radu prof. Skalického zabýval ekleziologií v podání kardinála Dullese. Jak jsem postupně pronikal do tématu, ukázalo se, že v díle tohoto velkého teologa je mnohem více, než jsem si na počátku uvědomoval. Již na počátku doktorského studia tedy bylo jasné, kterým směrem se bude ubírat mé další zkoumání. Cítil jsem totiž, že právě setkání s Dullesovým dílem mi může pomoci vytvořit jakýsi základní teologický systém, o němž bude v budoucnu možné opřít mé další samostatné hledání. Teologie je totiž dle mého názoru především hledání, a to hledání velmi dobrodružné, v němž na cestu svítí jen naděje a tajemné ujištění o věcech, v něž doufáme. V předkládané práci jsem se tedy pokusil na základě rozsáhlého díla kardinála Dullese, zmapovat několik základních témat fundamentální teologie. Jedná se o teologickou metodu, zjevení, víru a církev. Celé této expozici předchází ještě krátká kapitola dávající celému příběhu lidskou tvář. Je to pokus o nástin životního příběhu autora myšlenek, které ožívají na stránkách této práce.

Na tomto místě bych však především rád poděkoval, neboť má práce by nevznikla, nebýt neustálé nadpřirozené pomoci působící Boží milosti, modliteb mých blízkých i jejich všestranné pomoci. Na prvním místě patří můj upřímný dík prof. Dr. Karlu Skalickému Th.D. Jako můj školitel a veliký učitel mi byl vždy nablízku motlitbou, radou i pomocí. Navždy zůstávám dlužen za jeho odborné vedení a otcovský přístup. Veliké díky patří rovněž Jeho eminenci kardinálu Avery Dullesovi, který mne přijal ve své rezidenci na Fordhamské Univerzitě v New Yorku a umožnil mi pod svou přímou patronací vykonat nezbytný průzkum svého díla. Dokonce otevřel pro mé potřeby svůj osobní archiv a i přes svůj vysoký věk a podlomené zdraví, mi udělil několik audiencí, při nichž se mnou diskutoval o mé práci. Její anglická shrnutí četl a komentoval. Díky jeho poznámkám jsem mohl vystihnout lépe a stručněji hlavní myšlenky jeho díla. Praktickou stránku mého pobytu v USA zajistila sestra Anne-Marie Kirmse OP, které děkuji za její neustálou pomoc a zájem. Za materiální zázemí v průběhu mého výzkumného pobytu a otevření knihovních fondů pak děkuji teologické fakultě Fordhamské university v New Yorkém Bronxu. V této souvislosti musím rovněž

vyjádřit svůj upřímný dík rodině Gallo, která mne přijala do svého středu během mého pobytu ve Spojených státech a svou pohostinností a přátelskou atmosférou přispěla nemalou měrou ke zdárnému vývoji této práce. Zvláštní dík patří slečně Marii Borinquen Gallo za neustále pokračující inspiraci.

Neuskutečnitelnou by byla tato práce bez lásky a podpory mé vlastní rodiny, jíž patří díky převeliké. Materiální zázemí pro práci v Čechách poskytla má mateřská instituce – Teologická fakulta Jihočeské Univerzity v Českých Budějovicích. Mým tamním přátelům děkuji též za velikou ochotu být vždy na blízku i za nekonečné diskuse, z nichž se rodily další a další řádky této práce. Děkuji i mnoha přátelům mimo fakultu. Speciální díky zasluhují Mgr. Jiří Krejčí Ph.D. a Mgr. Klára Krejčí, kteří jako korektoři českého jazyka zápasili se všemi „*ukrutnostmi*“ jichž jsem se na své mateřštině v zápalu práce dopustil. Mgr. Iva Žlábková přispěla cennými podněty k úpravě citací podle nejnovějších norem. Za pomoc při elektronickém zpracování grafických schémat děkuji Josefu Chrtovi. Nemohu zde jmenovat všechny, kdo se nějakým způsobem podíleli na vzniku mé práce... snad jen ještě jednou... Díky Vám všem!

Závěrem je ještě nutné zmínit jednu praktickou poznámku – veškeré přímé citace z cizojazyčných publikací jsou mým vlastním překladem, není-li uvedeno jinak. V citaci je pak vždy odkázáno k původní jazykové verzi.

V Českých Budějovicích 20. října 2008

ÚVOD

Fundamentální teologie je specifickou teologickou disciplínou, zabývající se základy veškeré teologie. Její hlavní otázkou je tedy samotná možnost teologie a jejího bádání. Teologie je totiž vědou rozvažující o víře v transcendentního Boha, který sdílí sám sebe i svou vůli mnohokrát v lidských dějinách a toto sdílení (zjevování) vyvrcholilo v Ježíši Kristu, který svěřil svůj odkaz do rukou své církve a ustanovil ji strážkyní pravdy o Božím zjevení. To ovšem neznamená, že by poznání Božího zjevení bylo dokonalé. Církev si velmi záhy po svém vzniku uvědomila, že být věřícím křesťanem znamená „vydat se na cestu“ – na cestu neustálého hledání plnější pravdy o Bohu, o člověku i o celém vesmíru a jeho zákonech. Současní fundamentální teologové se vesměs shodují, že základními tématy celé teologie (a tedy tématy vlastními fundamentální teologii) jsou především: *zjevení, víra a církev*.¹ Tato témata jsou vzájemně vnitřně propojena, neboť víra vyžaduje zjevení a zjevení zase odpověď víry. Církev je založena na víře ve zjevení a sama je zprostředkovatelkou (hlasatelkou) tohoto zjevení. Zde je třeba ještě poznamenat, že pro tuto práci byla zvolena logika postupu od zjevení přes víru k církvi, neboť mám za to, že první je základem druhé a ta je základem třetí. Avšak je jistě možné zvolit i jiné pořadí a také je možné celou fundamentální teologii postavit i zcela jinak.

Fundamentální teologie je však v každém případě velice důležitou disciplínou, neboť rozkrývá kořeny a motivy konkrétního lidského jednání inspirovaného vírou. Proto je relevantní jak pro věřící, jimž umožňuje plnější porozumění jejich vlastní víře, a současně i pro nevěřící, jimž umožňuje pochopit motivy jednání lidí křesťansky věřících, s nimiž mnohdy žijí a pracují. Fundamentální teologii bychom mohli v této souvislosti charakterizovat jako:

1. **Kontextuální**, poněvadž se v každé době a na každém místě ptá, v jakém vztahu jsou základy křesťanské víry ke konkrétnímu sociokulturnímu a dějinnému prostředí.
2. **Dialogickou**, neboť se pohybuje po hraničních stezkách teologie a mnoha dalších věd (sociologie, psychologie, historie, lingvistika... atd.). Není uzavřená vůči nekřesťanským náboženstvím ani rozličným sekulárním světonázorům.

¹ Srov. např. FRIES, H. *Fundamental Theology*, s. 3; O'COLLINS, G. *Fundamental Theology*, s. 22. Poněkud rozšířenou koncepci témat fundamentální teologie vypracoval Perry Schmidt-Leukel. Srov. SCHMIDT-LEUKEL, P. *Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens*, s. 17. Roger Haight rovněž v jedné ze svých studií identifikuje širší pole témat fundamentální teologie. Jsou to: víra, zjevení, Písmo, Ježíš Kristus, církev, svět, etika a spiritualita. Srov. HAIGHT, R. *Critical Witness: The Question of Method*. In O'DONOVAN, L. J. & SANKS, T. H. *Faithful Witness. Foundations of Theology for Today's Church*, s. 191.

3. **Kritickou**, neboť neustále kriticky zkoumá nejvlastnější základy křesťanské víry. S tím souvisí i její schopnost vědecky se tázat a odpovídat.

4. **Dynamickou a rozjímavou**. Fundamentální teologie je totiž také disciplínou s významným vnitřním nábojem. Není statická, nýbrž po výtce dynamická. Fundamentální teologie je vždy v pohybu, avšak prázdný hrob v Jeruzalémě je místem jejího spočinutí, místem, kam se neustále vrací a kde v tichosti rozjímá fascinující tajemství zmrtvýchvstání.

5. **Teologickou**. Z toho, co jsme řekli, je patrné, že fundamentální teologie je disciplínou přednostně metodologickou.² Určuje totiž základní principy další teologické práce. Vytváří půdu pro teologii dogmatickou. V tomto smyslu je fundamentální teologie disciplínou *predogmatickou* (nikoliv *preteologickou*),³ neboť není založena na hotové teorii zjevení a jeho zprostředkování věřícím (skrže Písmo a církevní tradici), ale sama tuto teorii vytváří. Dobré vědomí základů vlastní víry je předpokladem pro to, aby křesťané byli vždy připraveni vydat svědectví o naději, kterou mají.⁴ O nutné potřebě aktuální a ekumenicky orientované fundamentální teologie pro katolickou teologii současnosti hovoří i Joseph Ratzinger, nynější papež Benedikt XVI.⁵

Má práce se v této souvislosti pokouší o vlastní porozumění vzájemnému vztahu mezi zjevením, vírou a církví. Jako vodítko při svém hledání si zvolila dílo významného katolického teologa kardinála Dullese. To je určitým reprezentativním vzorkem současné katolické teologie a zároveň se zabývá do značné míry právě zmíněnými aspekty fundamentální teologie. I když kardinál Avery Dulles nikdy nevypracoval žádné souhrnné dílo zabývající se fundamentální teologií systematicky (jako to učinili např. Fries, O'Collins, Schmidt-Leukel, či Waldenfels), ucítil jsem již na počátku své práce mezi jednotlivými Dullesovými díly jakousi vnitřní souvislost. Zdálo se mi totiž, že tajemný vztah mezi zjevením, vírou a církví – reflektován teologicky (teologická metoda) by mohl v sobě skrývat jakýsi fundamentálně-teologický popis vnitřní dynamiky křesťanského života.

Co je to teologická metoda a jaké jsou její různosti? Čím je specifická Dullesova teologická metoda? Jak pohlíží na fenomén zjevení, víry a církve? Jaký je mezi nimi vztah, je-li nějaký? Má křesťanský život nějakou vnitřní dynamiku a pakliže ano, tak v čem spočívá? Na všechny tyto otázky se snaží odpovědět následující text, který hledá fundamentálně

² Srov. HAIGHT, R. *Critical Witness*, s. 190; JOEST, W. *Fundamentální teologie*, s. 11.

³ Zde hovoříme z pozice katolické, ale je třeba poznamenat, že i současná protestantská teologie se na fundamentální teologii dívá podobným způsobem. Srov. JOEST, W. *Fundamentální teologie*, s. 11-12.

⁴ Srov. 1 P 3,15

⁵ Srov. RATZINGER, J. *Principles of Catholic Theology*, s. 11.

teologické aspekty a souvislosti v díle významného amerického teologa, kardinála Avery Dullese S.J.

Perspektiva celé následující práce je nyní myslím dostatečně vysvětlena. Nezbývá tedy než zastavit se nad její vlastní strukturou, která ukazuje rovněž použitou metodu.

Celé pojednání bude rozděleno celkem do pěti částí, které postupně odpoví na výše uvedené otázky. První část představí kardinála Dullese jako člověka, myslitele, teologa, jezuitu a kardinála katolické církve. Toto vyobrazení nás uvádí do kontextu celého jeho díla, jímž se budeme zabývat v oddílech následujících, a zasadí jej do konkrétního osobnostně-dějinného rámce.

V druhém oddílu se pokusíme na příkladu několika autorů, vybraných podle návodu Jilla Muellera S.J., porozumět otázce teologické metody a její různosti. V návaznosti na to představíme Dullesovu vlastní metodu, kterou užívá ve svých pracech zabývajících se tématy fundamentální teologie. Na základě jejího určení pak přistoupíme k dalším oddílům této práce, které se jimi budou postupně zabývat.

Třetí část se bude zabývat teologií zjevení, jak ji vypracoval kardinál Dulles zejména ve svých „*modelech zjevení*“. Představíme dva, z hlediska teologie zjevení důležité dokumenty katolické církve, a totiž Dei Filius (I. vatikánský koncil) a Dei Verbum (II. vatikánský koncil). Ukážeme, jaký mezi nimi nastal posun v chápání křesťanského zjevení. Poté se budeme věnovat jednotlivým Dullesovým modelům zjevení, uvedeme je do vzájemné souvislosti a ukážeme Dullesovu vlastní pozici, která pojímá teologii zjevení především jako symbolickou mediaci. Jako jakýsi dovětek třetí části představíme koncepty zjevení v některých nekřesťanských náboženstvích.

Další, v pořadí již čtvrtá, část se bude zabývat fenoménem víry. Představí opět víru jako téma fundamentální teologie. Uvede výčet i vzájemné vztahy modelů navržených kardinálem Dullesem a v závěru se pokusí charakterizovat Dullesovu vlastní systematickou teologii víry v jejích hlavních rysech.

Stejně schéma aplikujeme i na pátý oddíl této práce. Ten se bude zabývat tématem církve. Zprvu opět obecně z hlediska fundamentální teologie. Poté se zmíní o prostředí II. vatikánského koncilu a posunutí církve do středu zájmu teologů. Dále představí Dullesových pět hlavních modelů církve, uvede je do vzájemné souvislosti a na závěr představí Dullesův projekt modelu církve jako společenství učedníků.

Všechny hlavní oddíly budou opatřeny vlastními úvody a závěry, abychom se ve vlastním závěru práce mohli věnovat především vzájemnému vztahu zjevení, víry a církve, i souvislostem, které z něj případně vyplynou.

1 ORIGINÁLNÍ SVĚDECTVÍ BOŽÍ MILOSTI

(život a dílo kardinála Avery Dullese S.J.)

Každý příběh má svou tvář, ať se jedná o příběh biblický, či běžný románový. Stejně tak je tomu i s myšlenkami. Každá myšlenka má rovněž svého autora. A hovoříme-li o autorovi, máme na mysli konkrétní osobní příběh člověka, jehož zážitky i prožitky jsou velmi těsně spjaté s jeho dílem. Chceme-li tedy dobře porozumět ucelenému myšlenkovému systému významného amerického teologa, bude užitečné přehlédnout významné události a mezníky jeho života, neboť tak můžeme později lépe číst „mezi řádky“ jeho prací, kterými se budeme dále zabývat.⁶

Avery Dulles se narodil 24. srpna 1918 Janet Pomeroy Avery Dullesové a Johnu Foster Dullesovi⁷ v městečku Auburn, které se nachází v rozlehlém údolí jezera Owasco na území státu New York. Averyho otec byl významný muž a diplomat. Mezi jeho hlavní zásluhy patří vyjednání americké mírové dohody s Japonskem, která definitivně ukončila 2. světovou válku. Poté se stal státním sekretářem prezidenta Dwighta D. Eisenhowera. Nejen otec mohl být vzorem pro svého syna, ale i strýc Allen Dulles,⁸ který vedl během tzv. „studené války“ americkou výzvědnou službu CIA. Tím však výčet úspěšných kardinálových předků nekončí. Ve čtyřicátých letech 19. století byl kardinálův dědeček John Watson Foster sekretářem prezidenta W. H. Harrisona a Dullesův dědeček z matčiny strany byl liberálním presbyteriánským teologem. Snad právě po něm zdědil jeho vnuk vlohy k teologické práci.

Z toho, co jsme uvedli, je zřejmé, že Dullesova rodina patřila ve své době ke společenské třídě, která psala dějiny amerického národa. Díky tomu mohl Avery Dulles později studovat na prestižních vzdělávacích institutech doma i v zahraničí. Dullesovi se tradičně hlásili k presbyteriánské konfesi,⁹ avšak počátkem 20. století již byla prakticky celá rodina úplně sekularizovaná a náboženství v ní nehrálo téměř žádnou roli. Syn z významné rodiny tedy nejprve absolvoval základní vzdělání v New York City, poté byl poslán na zkušenou na střední školy do Švýcarska a Nové Anglie, aby se v roce 1936 vrátil domů

⁶ Na tomto místě je třeba ještě poznamenat, že tato kapitola mé disertační práce vyšla ve své zkrácené formě v Teologických Textech 3/2006. Viz ŠTĚCH, F. Originální svědectví Boží milosti. Život a dílo kardinála Roberta Avery Dullese. *Teologické Texty*, 2006, č. 3, s. 152-155. Přítomný text prošel obsahovou revizí, je rozšířen a na mnoha místech upraven.

⁷ *25. února 1888 - +24. května 1959. Americký státník, antikomunista, 1953-1959 státní sekretář prezidenta D. D. Eisenhowera.

⁸ *23. dubna 1893 - +29. ledna 1969. Kariéra u amerických tajných služeb, 1953-1961 ředitel CIA. Organizoval mnoho tajných operací. Byl kritizován J. F. Kennedym za údajnou účast na přípravě tzv. „Operace Northwoods“, která měla za úkol připravit základ pro získání veřejné podpory války s Kubou.

⁹ Presbyterianismus = Od řeckého „presbyteros“ (starší). Druh křesťanské denominace, který pochází z idejí reformace (i když sami presbyteriáni se považují za přímou linii s novozákonní tradicí ve zdůraznění učitelského a vedoucího úřadu svých starších). Pro více informací viz *The Oxford dictionary of World religions*, s. 766-767.

a nastoupil na Harvard College. Zde začíná samostatná intelektuální pouť mladého muže směrem ke spirituální konverzi, ke katolickému kněžství, k jezuitství a profesní dráze katolického teologa.

1.1 Politika, umění, filosofie a „deus ex machina“

V době svého vstupu na Harvard byl mladý Dulles naprosto sekularizovaným mladíkem prožívajícím naplno tep moderní doby. Svět byl pro něj tehdy originální nestvořenou realitou zcela uspokojivě vysvětlitelnou fyzikálními zákony.¹⁰ Zajímal se o politiku, umění a filosofii. V rychlém životním tempu neměla myšlenka na náboženství, Boha, či víru téměř žádné místo. „Každé pojetí Boha bylo podle mého názoru jistým druhem „*deus ex machina*“ (...).“¹¹ Konečným cílem lidského bytí bylo pro mladého studenta tehdy „*štěstí*.“ Štěstí bylo tím „*univerzálním objektem lidského snažení*.“¹² Nejednalo se však o štěstí, které bychom mohli identifikovat s pouhým smyslovým prožitkem, nýbrž o jakýsi hlubší druh štěstí, ke kterému Dulles intuitivně směřoval. Bylo to nejspíše štěstí, které šlo ruku v ruce se zápasem. Zápasem člověka s posvátným i profánním, s jeho bohy a bůžky. Obraz věčně zápasícího Prométhea, který ukradl a přinesl boží oheň lidem na zemi, Dullese fascinoval a „*zdál se být platnějším konceptem věčnosti než věčná blaženost andělů. /.../ Prométheovské dědictví, totiž Boží oheň, se zdálo být „znesmrtelněno“ v umění*.“¹³ Přitahovalo jej obzvláště malířství a literatura, neboť, jak sám píše, k hudbě mu chyběl sluch.¹⁴ Kromě smyslu pro umění se začal formovat i smysl pro politiku.

Vedle politiky a umění začal Dulles studovat i filosofii. Nejvíce se cítil být zaujat Platónem a Aristotelem. Jejich filosofie mu byla sympatičtější než „*úzký matematicismus Descartesův a Spinozův nebo sterilní Humeův či Kantův skepticismus*“,“ neboť Platón s Aristotelem se „*dostali o mnoho dále v řešení problému bytí, aniž by zanedbávali problém vědění*.“¹⁵ Studium zmíněných antických filosofů jej naučilo respektovat finální příčiny a rovněž jej seznámilo s novým konceptem reality. Pod tímto tlakem pukly obruče předchozího zjetí materialismem a skepticismem.

¹⁰ Srov. DULLES, A. *A testimonial to Grace and Reflections on a Theological Journey*, s. 4. Poprvé dílo vyšlo již v roce 1946 pod názvem „*A testimonial to Grace*“. Autor jej však po půlstoletí aktualizuje o reflexi své životní teologické pouti, a tak vychází roku 1996 rozšířený výroční svazek, který ve své práci využívám. Původní verze této knihy vznikla během druhé světové války (1944), když autor sloužil na palubě amerického křižníku „*Philadelphia*“.

¹¹ Tamtéž, s. 5.

¹² Tamtéž.

¹³ Tamtéž, s. 6.

¹⁴ Srov. tamtéž.

¹⁵ Tamtéž, s. 11-12.

„Chaotický svět, ve kterém jsem až doposud žil, uvolnil místo Aristotelovu hierarchickému pojetí univerza /.../ najednou jsem se cítil ve vesmíru doma. Je naprosto nemožné vyjádřit tu radost a svobodu, která přišla z tohoto objevu.“¹⁶

Pod vlivem Aristotelových myšlenek začal Dulles číst katolické aristoteliky jako Jacquesa Maritaina a Étienne Gillsona. Podobně to bylo s Platónem, který zase poskytl mladému filosofovi přesvědčení, že morální kategorie mají objektivní báze. Od Platóna rovněž přijal teorii o existenci objektivních standardů krásy. Skrze to pak Dulles začíná tušit, že Platónova *idea Dobra*, je blízká jeho vlastnímu intuitivnímu pojetí krásy, ovšem transponovaná do vyšší sféry neviditelného.¹⁷ K tomu dodává: „*Jestliže má Krása byla jakousi předchutí věčnosti, pak tomu bylo stejně tak s Platónovým Dobrem.*“¹⁸ Největší dopad na jeho osobní filosofii pak mělo poznání Platónského ideálu ctnosti. Ten brzy přijal za svůj a hovoří o něm jako o „*přirozeném, objektivním a univerzálním.*“¹⁹ Etika antických filosofů zasáhla Dullese s takovou silou, že on sám může jen nečině přihlížet, kterak se bortí hradby jeho předchozího pohledu na svět. K tomu se ještě přidalo osudové setkání s Paulem Doolinem, katolickým konvertitou, který byl mladému studentovi přidělen jako osobní konzultant. Setkání s tímto charismatickým člověkem připisuje Dulles zásadní roli pro svou konverzi ke křesťanství, neboť právě tento muž mu podal první ucelený obrázek katolického křesťanství. Bezprostřední roli v jeho náboženském vývoji však hrály (možná paradoxně) politické úvahy.

Doba si žádala politické reflexe, a tak se Dulles zabýval marxismem, který vnitřně odmítl jako „*falešný a nebezpečný.*“²⁰ Stejně tak zhodnotil na Harvardu tehdy populární fašismus, který ho zaujal tím, že dával prostor pro lásku a obětavost. Avšak: „*/.../ jeho techniky davových akcí, dogmata rasy a krve a především jeho exaltace státu jako absolutního dobra byly pro mne nepřijatelné.*“²¹ Demokracii neodsoudil v jejím principu, ale její praxi nazval „*ideologií krutého devatenáctého století.*“²² Jeho hledání a hodnocení vyústilo do přesvědčení, že v otázce státu je nezbytné podřídit se autoritě nějakých kvalifikovaných arbitrářů.²³ Zde můžeme vidět rozhodné vykročení z liberalismu, který tehdy vládl na Harvardu, směrem k přijetí autority a to nejen v politice, ale také ve víře a morálce. Všechny tyto snahy najít nějaký politický ideál však selhaly. Stejně tak to bylo s pokusy zodpovědět pradávnu

¹⁶ DULLES, A. *A testimonial to Grace and Reflections on a Theological Journey*, s. 14-15.

¹⁷ Srov. tamtéž, s. 17.

¹⁸ Tamtéž.

¹⁹ Tamtéž, s. 21.

²⁰ Tamtéž, s. 31.

²¹ Tamtéž.

²² Tamtéž, s. 32.

²³ Srov. tamtéž, s. 33.

otázku po posledním zacílení člověka a jeho bytí. V duši mladého hledajícího studenta se rozprostřelo nehostinné ticho a dovnitř vplula prázdnota.

„Ve tmách mého vnitřního světa byly mé nejvyšší lidské instinkty konfrontovány z vakuem. Do tohoto vakua vstoupila Boží milost.“²⁴

1.2 Z popela materialismu vstává první modlitba

Destrukce Dullesova materialistického výkladu světa dala prostor pro Boží čin. Ten přišel v naprosto nevtíravé a té nejobyčejnější formě jednoho pošmourného únorového odpoledne, v knihovně nad četbou Augustinovy *De civitate Dei*, jež byla povinnou četbou pro kurz středověké historie. Do Dullesovy duše se však poznenáhlu vloudil nutkavý pocit opustit knihovnu a jít ven. Když tak učinil, loudal se v dešti blátem po proudu řeky (River Charles) směrem k městu (Boston). Pomalu míjel lavičky na nábřeží a vnímal studený déšť ve tváři. Bloumal bez cíle melancholickým dnem, až se zastavil před mladým stromkem. Jak je to možné, že tento strom vyrostl a vyvinul se v takový buněčný komplex, který mu dovolil vyrůst vzpřímeně, mít listy a květy? V tu chvíli se Boží milost projevila se vši svou silou. Náhle bylo jasné, že za tím vším stojí něco, co určuje řád. Řád, který má počátek a konec. To, co určuje řád, je přece inteligence; a fakt, že vše v tomto řádu je zacíleno k nějakému konci, přeci ukazuje na vůli. Intelekt a vůle pak jsou dva konstitutivní momenty osobnosti. Tato nečekaná evidence pronikla do všeho, co doposud četl a prožil. Všechny intuice z minulosti náhle vytryskly na povrch a bylo jasné, že začíná zcela nový život.²⁵

„Byl jsem přesvědčen, že jsem objevil něco, co by mne uvedlo do nového života (...). Tu noc jsem se poprvé za celá léta modlil. Klekl jsem si ve studené tmě u postele, jak mne to učila maminka, když jsem byl malý, a pokusil jsem se pozvednout své srdce a mysl k Tomu, o jehož přítomnosti a síle jsem začal být tak náhle přesvědčen. Recitoval jsem Otčenáš. Slova šla pomalu a já musel začínat znovu a znovu, než se celá modlitba uložila v mé mysli. Otče náš, jenž jsi na nebesích. Posvěť se jméno Tvé. Buď vůle tvá. Jako v nebi, tak i na zemi...“²⁶

1.3 Křesťanství „zbrusu nové“ a další studium filosofie

Po prvním náboženském zážitku již byla pro Avery Dullese cesta ke katolické křesťanské víře poměrně přímá, avšak dlouhá a někdy příliš strmá. Následovalo období

²⁴ DULLES, A. *A testimonial to Grace and Reflections on a Theological Journey*, s. 35.

²⁵ Srov. tamtéž, s. 37-38.

²⁶ Tamtéž, s. 38.

hledání denominace. Vycházejí z rodinné tradice, upřel nejprve svou pozornost k protestantským formám zbožnosti. Promyšlení právě nalezené víry bylo tedy vyplněno každodenním čtením z písma a objevováním Krista, který pro něj v žádném případě nebyl jen jemným a vždy tolerantním moralistou, nýbrž mnohými nenáviděným člověkem nestarajícím se příliš o vybrané chování, ale stavícím lásku a víru nade vše. „*Jeho učení nedostalo podobu suchých aforismů, jako tomu bylo např. u Konfucia (...), ale formu podobenství nabitých poetikou života.*“²⁷ Promyšlení osoby Ježíše Krista však bylo problematické a Dullesovi trvalo ještě dlouhou dobu, než mohl učinit závěrečný akt víry – vyznání Krista. Sám o tom říká: „*Ještě plný rok a půl uplynulo od doby, co jsem akceptoval božskost Krista jako pravděpodobnou, než jsem mohl učinit konečný akt víry.*“²⁸ Ač hluboce sympatizující s cudně studeným prostředím protestantských denominací, se kterými se nejprve setkal (presbyteriáni, episkopální církev, metodisté, baptisté, unitáři...), rozhodl se Dulles nakonec pro vstup do katolické církve, která jej přitáhla konsistencí své nauky.²⁹ S hluboce zakořeněným skepticismem a intelektuální poctivostí filosofa, který se snažil udělat subjektivní jistotu z objektivní pravděpodobnosti, stavěl Dulles neustále nové a nové bloky lavině víry, která se nezadržitelně řtila po svazích jeho duše. Svou bezmocnost proti ní komentuje o mnoho let později ve své autobiografii takto:

„*To, že jsem učinil tento akt víry, lze přisuzovat pouze Boží milosti. Nikdy bych tak nemohl učinit sám vlastní silou. Milost, kterou jsem obdržel, byla nesmírným a nedocenitelným privilegiem, nicméně skutečně věřím, že by Bůh ve své věrohodnosti takové privilegium neodepřel žádnému, který jej hledá v opravdové motlitbě. Shledal jsem jej (Boha) skutečně takového, jak jej popisuje náš Pán (Ježíš Kristus) – Otce, který by nedal kámen namísto chleba, a ne nic, ale svatého Ducha těm, kdo o něj žádají.*“³⁰

Avery Dulles tedy v roce 1940 (již jako křesťan) ukončil úspěšně studium na Harvard College a pokračoval ve studiu práv na Harvardské Univerzitě (1940 – 1942).³¹ Právo však studoval jen rok a půl. Poté byl nucen přihlásit se do služby u námořních sil Spojených států amerických.³² V roce 1946³³ byl propuštěn z aktivní služby a konečně si mohl splnit svůj sen,

²⁷ DULLES, A. *A testimonial to Grace and Reflections on a Theological Journey*, s. 50.

²⁸ Tamtéž, s. 59.

²⁹ Srov. tamtéž, s. 61-62 a 84.

³⁰ Tamtéž, s. 60.

³¹ Srov. Avery Cardinal Dulles S.J. Biographical informations. In *Fordham University. The Jesuit University of New York* [online]. New York: Fordham University. The Jesuit University of New York. ©2007. [cit. 2007-04-29]. Zde se uvádí pouze dokončený rok studia 1940-1941.

³² Zde sloužil od března 1942 až do srpna 1946 a dosáhl hodnosti poručíka. Operoval postupně v Atlantiku, Karibské oblasti a ke konci války ve středozezemním moři. Srov. tamtéž.

³³ Ve stejném roce publikuje poprvé své svědectví o konverzi ke katolické víře (*A testimonial to Grace*).

který měl již od doby, kdy se rozhodl konvertovat ke katolickému křesťanství. 14. srpna 1946 vstoupil do semináře Tovaryšstva Ježíšova pro provincii New York „*St. Andrew on Hudson*“, který se nachází na kopci nad řekou Hudson poblíž Poughkeepsie.³⁴ V tiché uzavřenosti jezuitského noviciátu rostla Dullesova zbožnost i vzdělání. Studoval latinu, písmo, historii řádu Tovaryšstva Ježíšova, životopisy svatých a asketiku.³⁵ Po dokončení noviciátu začal studovat na jezuitské koleji ve Woodstocku (stát Maryland), kde roku 1951 získal licenciát z filosofie.³⁶ Věnoval se především Tomáši Akvinskému a Petru Lombardskému. Nacházel v nich neuvěřitelnou hloubku i aktuálnost jejich myšlení. Studium filosofie jako takové pak bylo pro Dullese „*potěšením a cvičením v kontemplaci*.“³⁷ Filosofie pro něj byla něco jako užitečná pomůcka ve spirituálním životě.

1.4 Začátek akademického působení, kněžství a II. vatikánský koncil

Po dokončení základních vysokoškolských studií byl povolán, aby v letech 1951 – 1953 vyučoval filosofii na Fordhamské Univerzitě v New Yorku, která byla a až doposud je jezuitské provenience.³⁸ Živé akademické prostředí Fordhamské Univerzity bylo rájem pro nadšeného jezuitu a naprosto uspokojovalo jeho hlad po poznání. Kromě výuky se účastnil mnoha studentských akcí, navštěvoval diskusní kluby a v neposlední řadě profitoval z přednášek a kurzů domácích i zahraničních odborníků, kteří navštěvovali fordhamské letní teologické kurzy. Ve svých vzpomínkách uvádí přede všemi jezuitu Gustava Weigela, který jej nadchl pro ekleziologii a uvedl ho do četby Cypriána. V neposlední řadě jej seznámil s právě se formující Světovou radou církví (The World Council of Churches) a dílem Paula Tillicha. Zdá se, že toto byla ona důležitá výhybka v Dullesově životě, která určila jeho budoucí profesionální zaměření směrem k tématům fundamentální teologie. Četba autorů jako např. H. de Lubac, J. Daniélou či Y. Congar jej připravovala na příchod takových událostí, jakou byl II. vatikánský koncil.³⁹

³⁴ DULLES, A. *A testimonial to Grace*, s. 100.

³⁵ Srov. tamtéž, s. 100.

³⁶ Avery Cardinal Dulles, S.J. Laurince J. McGinley Professor of Religion and Society, Fordham University, Bronx, New York, Personal informations. In *Fordham University. The Jesuit University of New York* [online]. New York: Fordham University. The Jesuit University of New York. ©2007. [cit. 2007-04-29].

³⁷ DULLES, A. *A testimonial to Grace*, s. 102.

³⁸ Avery Dulles je až dodnes spjat s touto institucí, kde obdržel v roce 1988 emeritní profesuru Laurence J. McGinleyho pro obor „*Náboženství a společnost*“. Srov. Avery Cardinal Dulles, S.J. Laurince J. McGinley Professor of Religion and Society, Fordham University, Bronx, New York, Personal informations. In *Fordham University. The Jesuit University of New York* [online]. New York: Fordham University. The Jesuit University of New York. ©2007. [cit. 2007-04-29].

³⁹ Srov. DULLES, A. *A testimonial to Grace*, s. 103-104.

V roce 1953 se jako přesvědčený tomista s velkými sympatiemi pro tzv. „*nouvelle théologie*“ vrací do Woodstocku, kde je v roce 1956 (16. června)⁴⁰ vysvěcen na kněze kardinálem Francisem Speelmanem. Zajímavé je, že se Dulles ve svých pamětech vůbec nevěnuje svému svěcení. Zdá se, že je to pro něj, patrně stejně jako křest, pouze jen další logický důsledek silného zážitku konverze. Po vysvěcení je novokněz Dulles poslán do Evropy, aby v německém Münsteru dokončil poslední rok své pastorální a spirituální formace.⁴¹ Zde se seznamuje s ekumenismem, který v té době doslova hýbe křesťanskou Evropou. V létě 1957 a 1958 navštěvuje mnohá evropská „*ekumenická centra v Paříži, Amsterdamu, Berlíně, Heidelbergu, Mohuči a Niederalteichu.*“⁴² V roce 1959 měl to štěstí, že se zúčastnil ekumenické konference v Paderbornu, kde „*esa*“⁴³ tehdejší křesťanské teologie uvažovala o otázkách ekumenismu, z nichž mnohé pronikly do jednacího plánu, a pak i do výsledných dokumentů⁴⁴ II. vatikánského koncilu, který byl právě vyhlášen papežem Janem XXIII. To už byl ovšem doktorandem na papežské Gregoriánské univerzitě v Římě. V té době se velice zajímal o moderní ekumenismus a zároveň zůstával hluboce zakořeněn ve své staré lásce – středověké scholastice. To se promítlo i ve výběru tématu jeho doktorské práce. Původně plánoval zpracovat u profesora Bernarda Lonergana téma metafory „*iluminace*“ v náboženské epistemologii sv. Tomáše, avšak než se dočkal přijetí tématu své práce, už byl zapsaný u otce Jana Witte, holandského experta na ekumenismus, aby pracoval na tématu „*vestigia ecclesiae*“ – stopy církve. Tehdy se ovšem ještě jednalo o stopy „*zdanlivě nacházené mimo pravou církev Kristovu.*“⁴⁵ O výsledcích své disertační práce pak lakonicky píše: „*Jsem rád, že jsem svou disertaci nepublikoval, neboť byla o mnoho předstížena historickým vývojem událostí.*“⁴⁶ Nicméně práce byla úspěšně obhájena a Dulles obdržel v roce 1960 doktorský diplom a nic nebránilo jeho úspěšnému návratu do Spojených států, kde na něj čekalo místo asistenta (Assistant professor) na jezuitské koleji ve Woodstocku. První kurz, který začal profesor Dulles vyučovat, se týkal apologetiky a zjevení. Od samého začátku byl (zejména díky poznámkám z kurzů Reného Latourella, které si přivezl z Gregoriánské Univerzity) schopen vytvořit kurz, který již byl v intencích pozdější konstituce II. vatikánského koncilu „*Dei Verbum.*“⁴⁷ Během prvního roku vyučování vytvořil Dulles systém přednášek, který v roce 1963 publikoval pod názvem „*Apologetika a Biblický*

⁴⁰ Avery Cardinal Dulles, S.J. Laurince J. McGinley Professor of Religion and Society, Fordham University, Bronx, New York, Personal informations. In *Fordham University. The Jesuit University of New York* [online]. New York: Fordham University. The Jesuit University of New York. ©2007. [cit. 2007-04-29].

⁴¹ Srov. DULLES, A. *A testimonial to Grace*, s. 104.

⁴² Tamtéž, s. 105.

⁴³ Tamtéž Dulles zmiňuje jména: Jaeger, Willebrands, Congar, Dumont, Leeming a Küng.

⁴⁴ Zejména „*Unitatis redintegratio.*“ Dekret se nachází v českém překladu In *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, s. 433-457.

⁴⁵ Srov. DULLES, A. *A testimonial to Grace*, s. 105-106.

⁴⁶ Tamtéž, s. 106.

⁴⁷ Konstituce se nachází v českém překladu In *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, s. 101-123.

*Kristus*⁴⁸ V 60. letech však celý katolický (a potažmo křesťanský) svět bezpochyby žil koncilem a proto i Dullese můžeme směle zařadit ke generaci koncilních teologů. Ne že by se jej přímo účastnil, ale byl o jeho průběhu prostřednictvím svých kolegů (G. Weigel a J. C. Murray) velice podrobně informován. Mohl proto ze své perspektivy bezprostředně promýšlet jeho závěry.⁴⁹ Jak nadšeně souhlasil Avery Dulles s výsledky koncilu, tak těžce nesl absenci latiny v liturgii a jiné (především liturgické) důsledky koncilu.

V roce 1964 náhle zemřel otec Weigel a mladý teolog z Woodstocku byl jmenován místo něj do čestné funkce interpreta koncilu ve Spojených státech. Tím se stal provždy svědkem této veliké události a jeho dílo monumentem myšlenek koncilu. Velice zřetelně to můžeme vidět na jeho významné publikaci, jež nese název „*Modely církve*“.⁵⁰ Ta je pravděpodobně nejvlivnější anglicky psanou ekleziologickou studií od roku 1965 až do současnosti.⁵¹ Již první pohled na její stránky jasně naznačuje, že při jejich taxonomizaci vychází Dulles především z koncilních výpovědí o církvi. Přitom však stále silně cítí potřebu uvádět myšlenky II. vatikánského sněmu do kontextu s celými církevními dějinami. Poměrně záhy po koncilu (hned v 70. letech) začali katolíci (zejména ti mladí) ignorovat dědictví předchozích století. Dalo by se myslím říci, že myšlenky koncilu se stávaly nepochopenou módou. Stejně tak, jako není možné vymazat skutečnost stvoření v dějinách spásy, či událost kříže a zmrtvýchvstání Ježíše Krista, tak není možné opomenout žádný, ani ten nejnepatrnější bod v dějinách spásy. Celé dějiny se v křesťanském pohledu zdají být zacíleny k eschatologickému naplnění. Z toho plyne, že mají smysl pouze jako celek. Na počátku je dobré Boží stvoření (srov. Gn 1), které pokračuje jako „*creatio continua*“ dějinami zjevování se Boží vůle, jak to můžeme vidět třeba na příkladu teologie smlouvy ve Starém zákoně a vrcholí v centrálním bodě dějin, ke kterému se vše sbíhá, totiž v události Ježíše Krista. Věřící křesťané potom v každém momentu dějin [zcela konkrétní časo-prostorový kontext, zahrnující všechny myslitelné determinace (např. kulturní, antropologické a pod.)] svou každodenní praxí ve světle víry a evangelia předjímají druhý příchod svého Pána a Spasitele (Krista) a zároveň zpřítomňují jeho vykupitelské dílo, které se stalo oním centrálním bodem dějin spásy. Můžeme tedy říci, že v každém činu věřícího křesťana (potažmo celé církve) motivovaném vírou, a tedy prodchnutém působením ducha, jsou obsaženy oba extrémní spásně-dějinné elementy: událost Ježíše Krista (vrcholné zjevení Božího plánu spásy)

⁴⁸ DULLES, A. *Apologetics and the Biblical Christ*. Woodstock Paper No. 6; Westminster, MD: Newman, 1963.

⁴⁹ Dullesova vlastní reflexe II. vatikánského koncilu viz např. MADGES, W.; DALEY, M. J. (eds.) *Vatican II. Forty Personal Stories*, s. 116-119.

⁵⁰ První vydání „*Modelů církve*“ – DULLES, A. *Models of the Church*. Garden City, New York: Doubleday, 1974. Nejaktuálnější vydání pak DULLES, A. *Models of the Church*. 5th expanded edition. New York: Image Book/Doubleday Publishers, 2002. ISBN 0-385-13368-5. Pro účely této práce používám toto posledně zmíněné.

⁵¹ Srov. FAHEY, M. A. *Církev. Současný kontext ekleziologie*. In FIORENZA, F. S. GALVIN J. P. *Systematická teologie 2. Římskokatolická perspektiva*, s. 164.

a zjevený konec Božího plánu spásy (druhý příchod Krista a závěrečné oslavení veškerého stvoření). Ergo, stejně tak, jako nemůžeme zapomenout na první chvíle církve, nemůžeme zapomenout na žádné její chvíle, a proto je třeba vnímat církev jako „*semper reformanda*,“ vždy v konkrétním kontextu s konkrétní minulostí, zacílenou ke konkrétní budoucnosti. A právě to by, myslím, měl být její nejvlastnější úkol, totiž žít pod hlediskem eschatologického příslibu věčnosti oslaveného stvoření. Zdá se, že právě tímto způsobem se otec Dulles snažil (a dodnes se snaží)⁵² udržet povědomí o kontinuitě Božího plánu spásy a ukázat, že II. vatikánský koncil v něm má své přesné místo a pro jeho plné chápání je třeba vnímat jeho myšlenky nejen v kontextu doby, ale i v kontextu celých dějin.⁵³

1.5 Teologem na „plný úvazek“ a na cestě do Říma

V období, které následovalo po II. vatikánském koncilu se Avery Dulles věnoval spíše teologické než sociální a pastorační práci. Publikoval mnoho článků a několik knih, zabývajících se většinou problémem církve, dogmatu nebo katolictví. Dulles ve svých pracích řeší zejména otázky vztahu teologů a magisteria, pravomoci učitelského úřadu církve a církve obecně. Komerčně nejúspěšnějším titulem této doby byla právě jeho zmíněná ekleziologie. O knize „*Modely církve*“ píše: „*Nebyla zamýšlena jako systematická ekleziologie, spíše jako výčet dominantních myšlenkových škol, umístěných do rubrik modelů /.../.*“⁵⁴ V roce 1974 Avery Dulles přijal profesuru na Americké katolické univerzitě (*The Catholic University of America*) a přestěhoval se do Washingtonu, kde učil dalších čtrnáct let, tedy až do roku 1988. Tato léta můžeme snad směle označit za vrchol jeho teologické kariéry, neboť se v letech 1975 – 1976 stal prezidentem Katolické teologické společnosti Ameriky (*The Catholic Theological Society of America*) a v letech 1978 – 1979 prezidentem Americké teologické společnosti (*American Theological Society*). Od roku 1971 se rovněž intenzivně věnoval ekumenickému dialogu, zejména s luterány. Zdá se, že nejvýznamnější prací washingtonského období a samotným autorem velmi ceněnou knihou byly „*Modely zjevení*“.⁵⁵ Ve svých „*druhých modelech*“ využívá metodologii, která se osvědčila v jeho předchozím přehledu ekleziologických paradigmat. V roce 1985 pak vyšla ještě „*Katolicita církve*“.⁵⁶ Ta je komplementárně spojena s předchozími „*Modely církve*“, avšak vyjadřuje více Dullesovu vlastní ekleziologii.⁵⁷

⁵² Srov. DULLES, A. Druhý vatikánský koncil-mýtus a realita. *Teologické texty*, 2003, č. 1, s. 32.

⁵³ Srov. DULLES, A. *A testimonial to Grace*, s. 110; s. 131-141.

⁵⁴ Tamtéž, s. 117-118.

⁵⁵ První vydání knihy *Models of Revelation* spatřilo světlo světa v roce 1983.

⁵⁶ Srov. DULLES, A. *The Catholicity of the Church*, úvod ke knize.

⁵⁷ Srov. DULLES, A. *A testimonial to Grace*, s. 128.

Roku 1988 (po 37. let dlouhé profesorské kariéře, dosáhnuv důchodového věku) se profesor Dulles vrací na Fordhamskou Univerzitu, kde i přes svůj vysoký věk stále intenzivně pracuje. Dalo by se říci, že před více než šedesáti lety začala Dullesova teologická pouť směrem k novému poválečnému světu, směrem k II. vatikánskému koncilu a dál do časů nejistoty vedoucích k pádu většiny komunistických režimů. V těchto a mnoha jiných událostech setrval jezuitský kněz Avery Dulles vždy na cestě do Říma, kam symbolicky doputoval na samém počátku třetího tisíciletí, aby byl 21. února 2001 jmenován papežem Janem Pavlem II. za své celoživotní zásluhy na poli teologie do kolegia kardinálů.⁵⁸ Robert Royal podává svědectví o chvíli, kdy se profesor Dulles dozvěděl o svém jmenování:

„Když volal papežský nuncius, že byl (Avery Dulles) jmenován kardinálem, byl otec Avery Dulles S. J. ve své pracovně Fordhamské univerzity v rozmluvě s jedním studentem. Otec Dulles slyšel šumy ohledně jeho ještě nerozhodnutého jmenování, ale také dobře věděl, že je stejně snadné vypadnout z neoficiálního seznamu, jako se na něj dostat. Otázal se nuncia pouze na dvě věci: „Musím být ustanovený biskupem?“ Arcibiskup Montavio odpověděl že ano, ale prý může napsat papeži o dispens (což otec Dulles později učinil). „A byl otec Hans Kolvenbach, generální superior jezuitů, pro?“ „Ano.“ Tak to bylo vyřízeno. „Nezeptali se ani, jestli to přijímám,“ řekl otec Dulles v rozhovoru. „Jen mi řekli, že to bude oznámeno druhý den v Římě.“ Nuncius patrně věděl, že se nemusí ptát, neboť otec Dulles se ukázal možná jako jeden z nejdůležitějších amerických teologů současnosti, který je hluboce loajální katolické tradici i papeži Janu Pavlu II.“⁵⁹

Zde nezbývá, než uvést několik dat závěrem. Avery kardinál Dulles je držitelem mnoha čestných doktorátů a ocenění, publikoval celkem 29 knih, z nichž většina se dočkala několika vydání. Dále publikoval přes 800 článků v různých (i těch nejprestižnějších) odborných časopisech. Jeho život byl protkán usilovnou prací, která jako celek vydává upřímné svědectví Boží milosti, jež se prolomila do Dullesova života s nesmírnou intenzitou. Avšak jeho teologie není pouze výsledkem hlubokého existenciálního prožití onoho „Amen!“ či „Fiat!“ na Boží výzvu, nýbrž i výsledkem vyčerpávajícího studia, má tedy i veliký informativní potenciál a ústí do originálních teologických syntéz. Některé Dullesovy texty

⁵⁸ Fascinující fotoreportáž z celé události vytvořil fotograf Joseph Lawton. Viz fotokniha: LAWTON, J. *The Elevation of the Reverend Avery Dulles S.J., to Cardinal. A Photographic Essay by Joseph Lawton*. New York: Center Gallery, Fordham College at Lincoln Center, 2001.

⁵⁹ ROYAL, R. Avery Dulles's Long Road to Rome. *CRISIS magazine* [online]. July-August 2001. ©2001. [cit. 2007-04-29].

(např. již mnohokrát citované „*A testimonial to Grace*“) mohou sloužit i jako inspirace v duchovním životě křesťana.

„(...) Co by byl můj život mohl být, kdybych nestrávil jako chlapec několik let v Evropě, kdybych následoval rodinnou tradici a místo na Harvard šel na Princeton, kdyby 2. světová válka nepřerušila moje studia na právnické škole? Nikdo nemůže takové otázky zodpovědět. Mohu ale říci, že jsem byl i skrze spletitou síť událostí stále veden směrem k naplnění svých nejhlubších aspirací, což se opovažuji považovat za své povolání.

I jako jezuita jsem neplánoval své vlastní cesty. Studoval jsem tam, kde mi bylo řečeno, abych studoval, bral si předepsané kurzy a nikdy neměl speciální požadavky ve svůj vlastní prospěch (...).“⁶⁰

⁶⁰ DULLES, A. *A testimonial to Grace*, s. 141.

2 **TEOLOGIE, METODA A MODELY**

V předchozí kapitole jsme se zabývali autorem myšlenkového systému, který se nyní chystáme uchopit z pozice fundamentální teologie. Vyhledat fundamentálně teologické aspekty kardinálova díla není vlastně nikterak těžké, neboť všechna témata Dullesem zpracovávaná se fundamentální teologie určitým způsobem dotýkají. Metoda v teologii, církev a církve, modely zjevení, katolicita, magisterium⁶¹ – tolik jen krátký výčet. Nás však v rámci této kapitoly bude zajímat především teologická metoda obecně, a v závěru metoda, kterou používá přímo kardinál Dulles ve své teologii. Dříve, než se přiblížíme metodě symbolického realismu, která užívá modelové typologie, bude užitečné prozkoumat alespoň zevrubně téma metody v teologii obecně a zároveň upozornit na několik klíčových autorů, kteří nám pomohou usadit obraz Dullesovy metody do charakteristického, solidního a vědeckého rámu místa a doby. To jsou tedy úkoly přítomné kapitoly: ukázat kontext, v němž se Dullesova specifická metoda vyvinula, představit ji a zároveň poukázat na některé styčné plochy a vzájemné interakce Dullesova myšlení s myšlením jeho současníků.

2.1 Teologie a její metoda/metody

Co je to metoda v teologii? Na tuto zdánlivě prostou otázku není tak snadná odpověď, jak by se mohlo zdát. Téma metody je bezesporu jedno z nejožehavějších v teologii vůbec a mezi teology zde panuje shoda pramalá. Je tedy nasnadě, že teologie nebude mít metodu jednu, nýbrž nalezneme značnou pluralitu metod, mnohdy vzájemně dosti rozdílných. V rámci mé disertační práce bude téma metody zpracováno jen v hlavních rysech, nicméně jedná se o problematiku zásadní důležitosti (zejména co se týče fundamentální teologie). Povědomí o tom, který teolog užívá jakou metodu, vede k lepšímu porozumění celému jeho dílu i teologii jako takové. V českém prostředí bylo až doposud problematice teologické metodologie věnováno jen velmi málo prací, i když poslední vývoj dává jisté pozitivní

⁶¹ Například Dullesova zatím poslední vydaná kniha s názvem „*Magisterium*“ jasně deklaruje své paradigma, jímž přistupuje k učitelskému úřadu církve: „*Sledoval jsem kontury svého článku Magisterium pro německý Handbuch der Fundamentaltheologie původně publikovaný v roce 1988 a poté revidovaný pro vydání roku 2000.*“ Srov. DULLES, A. *Magisterium. Teacher and Guardian of the Faith*, s. viii.

přísliby.⁶² V cizině lze najít velice pestrou paletu publikací rozebírajících rozličné metodologické přístupy.⁶³ O některých bude ještě řeč dále.

Metoda je totiž především nástroj, a to rozhodně ne nástroj jednoúčelový nebo na jedno použití. Spíše by se dala přirovnat ke kapesnímu nožíku s mnoha funkcemi, který zvládne vše, na co by obyčejný nůž nestačil. Třeba pohodlně otevřít láhev vína nebo zastříhnout zlomený nehet. Stejně tak jako kapesní nůž i metoda rozšiřuje naše schopnosti vyrovnávat se s problémy, které nás obklopují – tedy i s těmi teologickými. Teologie se v současné době považuje za akademický obor a snaží se být skutečnou vědou, i když o tuto pozici díky svému úzkému vztahu k víře musí neustále bojovat.⁶⁴ To určuje jakousi obojetnou přirozenost celé teologie a fundamentální teologie je disciplínou zkoumající základy této dvojaké přirozenosti. Český teolog Karel Skalický nabízí v tomto ohledu, myslím, velmi přehlednou pomůcku pro uvědomění si tohoto vnitřního vztahu rozumu a víry v každé teologii tím, že podává přehled jejích definic v historii⁶⁵:

1. První je definice tzv. „*teocentrická*“, která upřednostňuje chápání teologie jako vědění nebo vědu o Bohu.
2. Následuje definice tzv. „*antropocentrická*“. Ta definuje teologii jako vědění či vědu o víře člověka (myšleno víře v Boha).

⁶² Z českých teologů se problematice metody věnuje výslovně jen C. V. Pospíšil ve své „*Hermeneutice mystéria*“ (POSPÍŠIL, C.V. *Hermeneutika mystéria. Struktury myšlení v dogmatické teologii*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005.) a Pražská teoložka Ivana Noble (NOBLE, I. *Po božích stopách*. Brno: CDK, 2004.). Překladová literatura je již poněkud bohatší a její výčet podává ve své zajímavé esejí o metodě v teologii Bernarda Lonergana český jezuita Jan Regner. Srov. REGNER, J. *Malý úvod do teologické metody*. [online], s.13, pozn. č. 9. [cit. 2008-01-09].

⁶³ Kardinál Dulles se metodě poměrně obsírně věnuje ve své knize „*The Craft of Theology*“. Viz DULLES, A. *The Craft of Theology*. From Symbol to System. New expanded edition. New York: Crossroad, 2000. Velmi důležitou publikací z hlediska metody je rovněž jeho teologie křesťanské víry, která je dle mého názoru jedinou anglicky psanou knihou svého druhu a to až dosud. Viz DULLES, A. *The Assurance of Things Hoped For. A Theology of Christian Faith*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1997. Dalšími důležitými díly jsou např. KAUFMANN, G. *An Essay on Theological Method*. 3rd edition. Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1995; LONERGAN, B. *Method in Theology*. Toronto: University of Toronto Press, [Reprinted for Lonergan Research Institut], 1990; NEWMAN, J. H. *An essay on the development of Christian doctrine*. 6th edition. Indiana: University of Notre Dame Press, 1989; STONE, H.W. & DUKE, J. O. *How to Think Theologically*. 2nd edition. Mineapolis: Fortnes Press, 2006; TRACY, D. *Blessed Rage for Order. The New Pluralism in Theology*. New York: The Seabury Press, 1975; TRACY, D. *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*. New York: Crossroad, 1981; Některé z těchto důležitých prací zahraniční provenience (i některé další) zmiňuje ve své esejí opět Jan Regner Srov. REGNER, J. *Malý úvod do teologické metody*. [online], s.13, pozn. č. 8. [cit. 2008-01-09].

⁶⁴ Do úvah o vědeckosti teologie se zde raději také nepouštím, byť se jedná o velmi zajímavé téma. Současnou diskusi k němu v českém prostředí nabízí: GALLUS, P & MACEK, P. *Teologie jako věda*. Brno: CDK, 2007. A dále velmi zajímavý sborník, který spatřil světlo světa díky stejným editorům: GALLUS, P & MACEK, P. (eds.) *Teologická věda a vědecká teologie*. Brno: CDK, 2006.

⁶⁵ Srov. SKALICKÝ, K. *Současná křesťanská teologie aneb Pokus stručně představit bohovědu*. *UNIVERSUM*, 2004, č. 1, s. 14. A také: SKALICKÝ, K. *Současná křesťanská teologie aneb Pokus představit bohovědu přírodovědcům*. *Teologické Studie*, 2002, č. 2, s. 33.

3. Poslední v řadě je definice tzv. „*teoantropická*“ soustředující se na fenomén zjevení Boha člověku a na lidské přijetí tohoto zjevení. Teologie je tedy vědění nebo věda o této interakci mezi Bohem, který se zjevuje, a člověkem, jež zjevení vděčně přijímá ve víře.

To bylo ovšem pouze první přiblížení k problematice. Skalický jde ve svém uvažování ještě dále. Teologie totiž není jen vědění nebo věda o něčem, nýbrž také vědění/věda něčeho! Posun od genitivu objektivního ke genitivu subjektivnímu má hluboký význam, poněvadž Bůh, víra a zjevení pak nejsou v žádném případě jen objekty vědeckého zkoumání, nýbrž i (a snad i přednostně) jejími subjekty. Proto Skalický záhy doplňuje předchozí schéma:

„Ad 1) Teologie je vědění-věda Boha v tom smyslu, že Bůh sám má skrze své Slovo-Logos, které v sobě plodí tím, že ho myslí a sám sobě vyslovuje, poznání sama sebe. Sama druhá božská osoba je THEOU-LOGOS, Slovo Boha, Boho-vědění, Boho-vědomí Boho-věda čili sebezjevování Boha sobě samému.

Ad 2) Teologie je vědění-věda víry, kde genitiv „víry“ je chápán subjektivně v tom smyslu, že víra usiluje o seepochopení, je fides quaerens intellectum.

Ad 3) Teologie je vědění-věda zjevení, kde zjevení jako genitiv subjektivní znamená, že samo Boží zjevení se v člověku (v jeho vědomí) uskutečňuje, prosazuje a tlačí na své plné pochopení a prosazení.“⁶⁶

Teologii tedy můžeme dnes považovat především za vědu o zjevení Boha člověku. Vrcholem tohoto zjevení je událost a nakonec sama osoba Ježíše Krista. Proto je zapotřebí předchozích rozlišení, aby nedošlo k degradaci osoby na pouhý předmět (či objekt) našeho zkoumání. Na to upozorňuje Skalický, stejně tak jako další český teolog Pospíšil, který jasně odmítá hovořit v rámci teologie o jejím „předmětu“. „*Hovořit o Bohu jako o věci je navíc velkým odchýlením se od pravé povahy reflektovaného mystéria.*“⁶⁷ Pospíšil navrhuje raději mluvit o jejím „*hlavním zájmu*“⁶⁸, s čímž nelze než souhlasit. Je tedy nasnadě, že teologie jako taková se odehrává uvnitř člověka. Člověk osloven a udiven tajemstvím zjevení odpovídá nejen vírou, ale i rozumem. Takový výklad by byl ale příliš antropologický. Nesmíme zapomenout, že zjevení je především Boží milostí člověku zdarma danou (*gratia gratis data*). Místem, kde se teologie odehrává, sice tedy je člověk a jeho konkrétní dějiny, ale jejím zdrojem je vždy tajemná a nanejvýš dynamická souhra Boha s člověkem – Boha, který

⁶⁶ SKALICKÝ, K. Současná křesťanská teologie aneb Pokus představit bohovědu přírodovědcům. *Teologické Studie*, 2002, č. 2, s. 33.

⁶⁷ POSPÍŠIL, C. V. *Hermeneutika mystéria*, s. 20.

⁶⁸ Tamtéž, s. 20.

se zjevuje a člověka, který se snaží stále lépe porozumět tomuto zjevení, aby se mohl neustále dokonaleji přibližovat vytoužené jednotě s tímto transcendentním, absolutním a tajemným.

Zatím jsme tedy určili pouze místo, kde se počíná teologie, a uvedli jsme přehled základní literatury k tématu. Nyní se pokusíme přistoupit blíže k samotné metodě a uvést několik příkladů. V minulosti byla systematická, a potažmo tedy i fundamentální teologie poměrně jednotná co se týče své metodologie. Scholastika a filosofie Sv. Tomáše Akvinského byly prakticky jediným paradigmatem pro formulaci teologického myšlení. Biblické texty se používaly jen jako dosvědčující argumenty, kterými byla celá stavba každé teologie podepřena. Kriticky studovat např. listy sv. apoštola Pavla či evangelia nepřipadalo v úvahu. Historický vývoj vědy v devatenáctém a první polovině dvacátého století však otevřel možnost určité různosti i v rámci katolického křesťanství. Spolu s II. vatikánským koncilem došlo k definitivnímu uznání plurality metod v teologii i ze strany učitelského úřadu církve. To spustilo jakousi lavinu rozličných „teologií“ v 70. letech 20. století. Kontextualizace a téměř „závody“ v originalitě cloumaly pokoncilní teologickou scénou. Pluralismus teologických metod brzy nahradil předchozí monopol scholastiky (neoscholastiky), což klade na současníky značné nároky, protože je nutné se v této situaci vyznat.⁶⁹

Dříve než přistoupíme k samotné metodě, kterou používá kardinál Dulles, ukážeme si alespoň ve zkratce čtyři základní metodologické systémy, vyskytnuvší se v teologii zhruba ve stejné době, kdy Dulles užívá svou metodu „modelů“ v teologii. Následná expozice čtyř metodologických přístupů k teologii bude svou strukturou sledovat zajímavou studii Jilla Muellera S.J., který je profesorem na St. Louis University v USA.⁷⁰

Mueller podává obraz čtyř zvlášť reprezentativních metod používaných v systematické teologii. Každou z nich demonstruje na příkladu dvou teologů, kteří mají rámcově stejnou metodu, ale vykazují značné rozdíly, jejího využití. Navíc se zdá, že všechny čtyři metody mají mnoho společných třecích ploch a na některých místech se snad i prolínají. Muellerem vybraní reprezentanti jsou vždy příkladem díla, v němž převažují určité tendence. Nelze myslím říci, že např. Macquarrieho teologická metoda je čistě existenciální nebo že Schillebeeckxova metoda vykazuje pouze sociofenomenologické rysy. Je třeba poznamenat, že i názvy jednotlivých uvedených metodologických přístupů jsou diskutabilní, nicméně rozhodl jsem se je převzít rovněž od Jilla Muellera, a to právě díky jejich přehlednosti. Jeho interpretace je totiž velmi dobrou platformou pro následné rozvažování o Dullesově teologické metodě.

⁶⁹ Tento pokoncilní teologický a filosofický pluralismus je výborně a přehledně popsán In DULLES, A. *The Craft of Theology*, s. 124-126.

⁷⁰ MUELLER, J. J. *What Are They Saying About Theological Method?* New York, Ramsey: Paulist Press, 1984.

2.1.1 Transcendentální metoda (Karl Rahner, Bernard J. F. Lonergan)⁷¹

V úvodu této kapitoly jsme určili místo teologie ve vztahu Bůh-člověk a tento vztah zakládá rovněž Rahnerovu⁷² i Lonerganovu⁷³ teologii. Je možné setkání Boha s člověkem i v dnešní době? A jestliže ano, jak takové setkání vypadá? Člověk v jejich pojetí je bytost radikálně otevřená svému přesahu (transcendenci). Odtud i název pro tuto metodu. Zatímco Rahner zdůrazňuje směřování člověka ke svým přesahům skrze proces poznávání a realizovanou lidskou svobodu, Lonergan vidí cestu k Bohu skrze pochopení základního zaměření člověka k transcendenci a následné konverzi.⁷⁴ Oba myslitele můžeme zařadit mezi reprezentanty tzv. neoscholastiky⁷⁵, kteří staví jednak na dobové filosofii a zároveň na základech Kantova transcendentálního postoje, nicméně v aplikaci své transcendentální metody se liší.⁷⁶ Rahner hovoří o své vlastní teologii jako o „*teologické antropologii*“, poněvadž právě lidskost člověka je místem, kde se odehrává setkání Boha s člověkem. Tím, že se zabýváme člověkem a pronikáme do hlubin tajemství lidskosti (antropologie), objevujeme zároveň Boží stopy v člověku (teologie). Prvním krokem pro teologii je lidská zkušenost jako taková. Konkrétní, kontextuální – odehrávající se v určitém sociokulturním, historickém a geografickém prostředí. Toto jsou koordináty určující člověka vzhledem k fenoménu „*svět*“ i vzhledem k hypotetickému fenoménu „*věčnost*“ (eventuelně transcendence). Veškeré naše poznávání je pak možné pouze z horizontu tohoto modu lidské existence. Avšak již tím, že člověk klade otázky, ukazuje svou schopnost překračovat hranice času, prostoru, kultury i společností v níž žije. Tím rovněž deklaruje schopnost transcendovat sebe sama. Člověk dokáže svým intelektem jít i za limity svých vlastních koordinát. Tento proces popsal vynikajícím způsobem ve svém díle „*L'Action*“ francouzský filosof Maurice Blondel, jehož stopy můžeme v přítomné metodě jasně rozeznat.⁷⁷ I když např. nestor

⁷¹ K transcendentální metodě obecně doporučuji čtenářově pozornosti MUCK, O. *The Transcendental Method*, s. 307-342. Otto Muck začíná svou knihu rozsáhlou expozicí transcendentální metody ve filosofii Josepha Maréchala a ukazuje, jak v reakci na Maréchala vytvořili své metody nejen Karl Rahner a Bernard Lonergan, ale i myslitelé jako např. Emerich Coreth. Avšak na konec své studie se vrací k základní struktuře transcendentální metody, kterou obohaten obsáhlou znalostí zmíněných autorů, reviduje až do brilantní jasnosti základů transcendentální metody.

⁷² K Rahnerově transcendentální metodě především RAHNER, K. *Základy křesťanské víry*, s. 28-52.

⁷³ Kromě Lonerganových vlastních prací se zabývá jeho metodou i mnoho publikací ostatních autorů. Za všechny bych rád uvedl jednu, kterou považuji za velmi přehlednou. BOLY, C. S. *The Road to Lonergan's Method in Theology. The Ordering of Theological Ideas*. Lanham, Maryland: University of America Press. 1991. České upozornění na Lonerganovu metodu vypracoval Jan Regner v již citovaném úvodu do teologické metody. Srov. REGNER, J. *Malý úvod do teologické metody*. [online], s.18, pozn. č. 58. [cit. 2008-01-09].

⁷⁴ Srov. MUELLER, J. J. *What Are They Saying About Theological Method?*, s. 5-6.

⁷⁵ Dulles označuje Rahnera i Lonergana jako „*transcendentální tomisty*“. Srov. DULLES, A. *The Craft of Theology*, s. 124.

⁷⁶ MUCK, O. *The Transcendental Method*, s. 307.

⁷⁷ BLONDEL, M. *L'action : essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*. Paris: F. Alcan. 1893. Blondelovo dílo se dočkalo v průběhu času mnoha svých překladů. V českém jazyce bych rád upozornil na knihu BLONDEL, M. *Logika činu*. Svitavy: TRINITAS. 2001; která spatřila světlo světa péčí českého filosofa doc. Karla Říhy S.J. Blondel formuloval své myšlenky na historickém pozadí doznávajícího jak idealistického, tak pozitivistického racionalismu a počátků tzv. modernistické krize v církvi. Ve své době nachází Blondel

transcendentální metody Joseph Maréchal hovoří o Blondelově pozici jako „*příliš voluntaristické*“.⁷⁸ Blondela si všímá i Dulles, souhlasí s jeho pojetím tradice jako nositelky základních principů víry⁷⁹ a ukazuje podobnost jeho myšlení s myšlením papeže Jana Pavla II. v zasazování se za spolupráci víry a vědy.⁸⁰ V rámci této práce však není možné dále diskutovat Blondelův vliv na teologickou metodu, ani jeho stopy v transcendentální metodě Rahnerově či Lonerganově. Zdá se tedy, že člověk, který objevuje své vlastní horizonty, zůstává před branami tajemství transcendence a tím zůstává také tajemstvím sám sobě, zejména co se týče smyslu vlastní existence. Celý život se pak pokouší odpovědět na tyto otázky, avšak zůstává sám jen s jakýmsi tušením a nesnesitelnou jistotou vlastního bytí k smrti (*zum Tode Sein*)⁸¹. Tušení o němž jsem se právě zmínil, je podle Rahnera vytvářeno skrze lidskou zkušenost. Každodenní starosti, radosti, smutky i výjimečné události v životě člověka jako může být narození dítěte, či smrt někoho blízkého, nebo prostá zkušenost s možnostmi vlastního pohybu, či přírodou: to všechno jsou události, skrze něž se Bůh sebe-sděljuje člověku a zároveň sděluje člověku kým je on sám. Právě pochopení lidství spočívá v pochopení tajemství vzájemného vztahu Boha s člověkem. Tento vztah byl jasně komunikován v události Ježíše Krista v níž se odhaluje fakt, že člověk jako stvořený je od samého počátku nerozvatelně spjat s Bohem stvořitelem tajemným poutem aktu stvoření.⁸² Sám Ježíš Kristus je tedy zářícím znamením toho, kdo je Bůh a zároveň toho, kdo je člověk a čím by měl být. On sám je jedinečným místem setkání Boha s člověkem.⁸³ Ježíš Kristus není v žádném případě jen někdo kdo přidává k lidskosti božskou dimenzi. Ježíš Kristus nakolik je zároveň precizací lidskosti a pravým Bohem, umožňuje člověku dneška životní orientaci na jaksi „*evoluční*“ vrůstání do Boha. Pro Rahnera antropologii chybí Christologie, nebo chcete-li Christologie teprve činí antropologii kompletní. Bytí člověkem nachází svůj pravý význam v Kristu. Z těchto důvodů vidí Rahner člověka jako „*posluchače slova*“⁸⁴. Slovem ovšem Rahner míní právě to, co Bůh člověku sděluje tak, jak jsme to právě popsali. Rahnerova metoda tedy postupuje od „*otázky člověka*“ jako teologické otázky,

východisko z rozporů tehdejších akademiků (racionalistů) a scholastických teologů v jednání. Toto povznesení se nad hladinu rozporů své doby mu paradoxně vyneslo kritiku z obou stran. Racionalisté mu vytýkali nesprávné pojetí imanence a stavění filosofie do područí teologie. Ze strany teologů se pak musel potýkat s nařčením z „*modernismu*“, neboť podle nich „*popřel*“ nadpřirozený řád a řád milosti. Svého docenění dosáhl Blondel až v druhé polovině 20. století. Interpretaci Blondelových myšlenek se v českém prostředí věnuje systematicky snad jen doc. Říha, nicméně zajímavé shrnutí principů Blondelova myšlení nacházíme u významného českého teologa Vladimíra Boublíka. Srov. BOUBLÍK, V. *Člověk očekává Krista*, s. 45-59.

⁷⁸ Srov. MUCK, O. *The Transcendental Method*, s. 49.

⁷⁹ Srov. DULLES, A. *The Craft of theology*, s. 9, 92.

⁸⁰ Srov. tamtéž, s. 136, 140.

⁸¹ MUELLER, J. J. *What Are They Saying About Theological Method?*, s. 8. Mueller zde zřejmě míří k Heideggerovu Sein und Zeit. České vydání: HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 2002.

⁸² Srov. Kol 1, 15-18.

⁸³ MUELLER, J. J. *What Are They Saying About Theological Method?*, s. 8.

⁸⁴ Srov. RAHNER, K. Hörer des Wortes. Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie. In *Sämtliche Werke. Band IV*. Solothurn, Düsseldorf: Benziger/Herder. 1997.

ke konstatování radikální lidské otevřenosti Bohu (transcendenci) poznávající ve svobodě pravdu o Boho-lidském vztahu skrze Ježíše Krista. Ten jako primární křesťanské zjevení odhaluje obé: Boží sebe-sdílení i lidskou odpověď. Boží zjevení je podle Rahnera dále zprostředkováno skrze společenství věřících, Písmo, učení církve, modlitbu i náboženskou zkušenost obecně.⁸⁵ Kombinací antropologického hlediska s teologickým dochází nakonec Rahnerova verze transcendentální metody k přesvědčení, že otázka po smyslu lidské existence má i dnes svou odpověď právě ve vzájemném komunikativním a dynamickém vztahu transcendentního Boha s imanentním člověkem. Směřování ke stále dokonalejší formě komunikace je Rahnerovi principem neustálé „*hominizace*“ člověka (směrem ke Kristu) i principem naděje, že Bůh je nám blíže, než bychom si snad mysleli.⁸⁶

Nyní obrátíme naši pozornost k Bernardu Lonerganovi, který je neméně zajímavým představitelem transcendentální metody. Teologie je pro něj nástrojem, reflektujícím dynamický vztah mezi kulturním prostředím člověka a specifickou rolí náboženství v něm. Teologická práce znamená intelektuální otevření zmíněného vztahu a právě zde vyvstává otázka po metodě. Jak dál? Lonergan definuje svou metodu jako:

„/.../ normativní strukturu opakujících se a vzájemně souvisejících (rozumových) operací přinášejících neustále úplnější a progresivní výsledky.“⁸⁷

Jde o to, aby se teologické myšlení vymanilo z prostého opakování a posunulo se směrem ke „*kumulativním a progresivním*“ výsledkům. Takové výsledky nejsou pak v Lonerganově pojetí vázané na žádnou specifickou oblast či zvláštní subjekt, ale naopak je možné je získat pokaždé, když daný problém uchopíme v transcendentálních (naprosto otevřených) pojmech. To znamená, že zatímco ostatní metody směřují k naplnění požadavků příslušné zkoumané oblasti, transcendentní metoda směřuje k naplnění požadavků a využití možností kladených ne zkoumaným problémem, ale samotnou lidskou myslí. Transcendentální metoda tedy přesahuje partikularitu zkoumaných problémů a obrací se směrem k člověku a jeho intelektu. Každý z nás do jisté míry používá transcendentální metodu a to vždy, když jsme pozorní, bystří, rozumní a zodpovědní, prohlašuje Lonergan,⁸⁸ ale jedním dechem dodává:

⁸⁵ MUELLER, J. J. *What Are They Saing About Theological Method?*, s. 11.

⁸⁶ Tamtéž, s. 13.

⁸⁷ LONERGAN, B. *Method in Theology*, s. 4, 13-14. Dále srov. MUELLER, J. J. *What Are They Saing About Theological Method?*, s. 14.

⁸⁸ LONERGAN, B. *Method in Theology*, s. 14.

„/.../ je poměrně obtížné osvojit si transcendentální metodu, neboť toho člověk nedosáhne čtením knih, posloucháním přednášek, ani analýzou jazyka. Je to otázka zvýšeného (po)vědomí skrze jeho objektivizování (zpředměťování), a to je něco, co musí nakonec každý udělat sám v sobě a pro sebe.“⁸⁹

Lonerganova metoda tedy principiálně spočívá v hledání porozumění skrze proces poznávání, který je vždy dynamický a probíhá podle dané struktury: zkušenost, porozumění, posouzení a rozhodování.⁹⁰ A jestliže je teologie vírou hledající své porozumění musíme se zabývat otázkami: Jak je možné, že něco víme? Jak víme, že něco víme? Co to znamená, že víme? Když víme, jak víme, to co víme? atd. Všechny části procesu poznávání, jak jsme je uvedli, se navzájem potřebují, neboť jedna doplňuje druhou. Zkušenost nemůže soudit, porozumění se nedokáže rozhodnout.⁹¹ Zkušenost sbírá pouze syrová data rozličných tvarů, barev, velikostí a kvalit. Porozumění zase určuje způsob, jakým bude naše mysl získaná data dále interpretovat. Zde leží odpověď na otázky typu: Proč jedni věří, že Ježíš je syn Boží, zemřel za naše hříchy a třetího dne vstal z mrtvých a druzí považují toto vyznání za nesmysl nebo (ze své perspektivy) dokonce za rouhání? Událost Ježíše Krista je sama o sobě souborem syrových dat, kterým musí každý nějak porozumět. Na každé porozumění má ovšem vliv celá spousta dalších dat, která nashromáždila naše zkušenost. Záleží na tom z jakého prostředí pocházíme, v jaké době sbíráme naše zkušenosti a tak podobně. Další stupeň procesu poznávání posuzuje, zda naše porozumění je dobré, adekvátní a smysluplné. Poslední stupeň pak rozhodne na základě třech předchozích fází o našem definitivním postoji. Pro Lonergana ovšem neexistuje definitivní postoj. Vždy je zde prostor pro to, co nazývá „konverzí“ – změna postoje, změna rozhodnutí, radikální přehodnocení dat a našeho porozumění jim. Tato otevřenost konverzi přivádí Lonerganovu epistemologii na půdu teologie. Konverze je opět komplexní proces odehrávající se na všech čtyřech stupních procesu poznávání. První je složka afektivní, která odpovídá zkušenosti, druhou složka intelektuální (porozumění), třetí morální (posuzování) a konečně čtvrtou složkou je ta náboženská odpovídající finální fázi rozhodování.⁹² Aby byl člověk koherentní bytostí, musí být všechny složky v souladu. Mueller uvádí velice jednoduchý příklad aplikace uvedeného schématu:

⁸⁹ LONERGAN, B. *Method in Theology*, s. 14.

⁹⁰ Srov. MUELLER, J. J. *What Are They Saying About Theological Method?*, s. 14. Lonergan se procesu poznávání věnuje ve své epistemologii. Viz LONERGAN, B. *Insight: A Study of Human Understanding*. Toronto: University of Toronto Press, 1992. Filosofickou reflexí Lonerganovi epistemologie se pak zabývá např. William A. Stewart. Viz STEWART, W. A. *Introduction to Lonergan's Insight: an invitation to philosophize*. Lewiston, NY: E. Mallen Press, 1996.

⁹¹ Srov. MUELLER, J. J. *What Are They Saying About Theological Method?*, s. 15.

⁹² Tamtéž, s. 16.

„/.../ někdo, kdo miluje (afektivní složka) a činí co je správné (morální složka) a také miluje Boha (náboženská složka), nicméně má za to, že vše se řítí do záhuby, je zralý pro intelektuální konverzi (obrácení).“⁹³

Analogicky může dojít k partikulární konverzi (obrácení) na úrovni každé ze zmíněných složek. Stejně tak je možné projít komplexním obrácením na všech čtyřech rovinách současně. Křesťanský život je pro Lonergana neustálým dynamickým procesem konverze, a proto musí člověk ve svém vývoji zůstat neustále otevřen všem možnostem obrácení.⁹⁴ Čtyři složky nastíněného procesu pak můžeme nazvat „funkcionálními specializacemi“⁹⁵, které v Lonerganově teologii určují osm úkolů pro každou teologii. Jsou to: výzkum, interpretace, historie, dialektika, základy, nauka, systém klasifikace (systematická teologie) a komunikace. Každý úkol koresponduje s určitým procesem lidské mysli, jak ukazuje následující tabulka⁹⁶:

FUNKCIONÁLNÍ SPECIALIZACE	OBEČNÁ ROVINA	TEOLOGICKÁ ROVINA
4. ROZHODNUTÍ	4. DIALEKTIKA	5. ZÁKLAD (FOUNDATION)
3. SOUD	3. HISTORIE	6. NAUKA
2. POROZUMĚNÍ	2. INTERPRETACE	7. SYSTÉM KLASIFIKACE (SYSTEMATICKÁ TEOLOGIE)
1. ZKUŠENOST	1. VÝZKUM	8. KOMUNIKACE

Vztahy jednotlivých veličin v tabulce můžeme popsat následujícím způsobem: Začneme s výzkumem. Ten koresponduje se zkušeností, neboť sbírá data, interpretace pak koresponduje s porozuměním, neboť rozumí tomu, co data znamenají. Historie koresponduje se soudem, poněvadž převádí konkrétní lidské jednání do určitého historického a geografického kontextu a stejně tak dialektika odpovídá rozhodnutí, neboť hledá komplexní pohled na zkoumaný problém. Tím se dostáváme na konec obecné epistemologické roviny a přecházíme na rovinu teologické epistemologie, jejímž obsahem je víra. Základ (obrácení), stejně jako dialektika, odpovídá funkci rozhodnutí. Obrácení je totiž horizontem, v němž se uskutečňuje porozumění křesťanskému učení. Nauka dále odpovídá soudu, poněvadž rozhoduje o jednotlivých hodnotách a skutečnostech v rámci křesťanské nauky. Stejně tak

⁹³ MUELLER, J. J. *What Are They Saying About Theological Method?*, s. 16.

⁹⁴ Toto přesvědčení s Lonerganem sdílí i Dulles. Srov. DULLES, A. *Models of Revelation*, s. 53.

⁹⁵ Srov. LONERGAN, B. *Method in Theology*, s. 125-144. A dále detailní rozbor každé kategorie s. 149-368.

⁹⁶ Srov. MUELLER, J. J. *What Are They Saying About Theological Method?*, s. 17.

jako historie se ptá po pravdivosti všech věroučných výroků a vytváří tak kontext pro křesťanskou víru. Systematická klasifikace pak uspořádá (jako interpretace) vzniklé prostředí (kontext) tak, aby mu teolog porozuměl, a proto odpovídá funkční specializaci porozumění. Nakonec komunikace, která koresponduje s výzkumem, a stává se tak teologovou zkušeností. Konverze podnítila snahu člověka o poznání kontextu vlastní víry a toto poznání zase snahu mu porozumět. Vnitřní porozumění vlastní víře vede přirozeně ke snaze je sdílet, a člověk tedy začíná komunikovat se světem, kde se jeho porozumění víře vystavuje neustálému dialogu s tzv. „*znameními doby*“.⁹⁷

Proces poznávání v Lonerganově pojetí, který jsme se právě pokusili stručně a přehledně představit, není a ani nemůže být univerzálně platný, neboť samotné poznávání je vždy součástí komplexní lidské bytosti, již Lonergan nakonec nevidí jako bytost poznávající, nýbrž jako bytost milující! „*Křesťan je pro Lonergana ten, kdo miluje.*“⁹⁸ Křesťan může milovat proto, že jeho láska je hluboce zakořeněna v Bohu, který sám je tajemným dárce lásky.⁹⁹

Lonergan tedy stejně tak jako Rahner zakládá svou teologickou metodu na člověku a jeho osobě, avšak zatímco Lonergan je především epistemolog, který založil své bádání na dynamickém aktu poznávání, Rahner se zdá být spíše praktickým teologem kladoucím důraz na náboženskou zkušenost člověka neustále osvětlovanou zjevením v Kristu. Rahner je proto velmi christocentrický, zatímco Lonergan odvíjí klubko své metody od „téměř magického“ aktu obrácení. Věřící křesťan je pro Rahnera především posluchač Božího slova a pro Lonergana spíše ten, kdo podstupuje neustálou multidimenzionální konverzi směrem k bytí v lásce. Rahner i Lonergan jsou bezpochyby jedněmi z největších postav teologie posledních desetiletí a i přes rozdílné důrazy je jejich transcendentální metoda dovádí ke stejnému přesvědčení o přirozené a radikální otevřenosti člověka Bohu – transcenci vlastní imanence.

2.1.2 Existenciální metoda (John Macquarrie, Paul Tillich)

Další metodou v řadě, která si zaslouží naši pozornost, je metoda existenciální, která představuje jakousi druhou stranu mince k metodě transcendentální. Spíše optimistické používání svobody a lidského poznávání k dokázání lidské otevřenosti Bohu u Rahnera a Lonergana je v přítomné metodě nahrazeno pohledem poněkud skeptickým. Existencialistická metoda vyvěrá ze samotné lidské existence, která není vždy růžová,

⁹⁷ Srov. GS 4.

⁹⁸ MUELLER, J. J. *What Are They Saying About Theological Method?*, s. 18.

⁹⁹ Srov. LONERGAN, B. *Method in Theology*, s. 363.

a proto se člověk často leččehos obává a tyto obavy ve světě (který hraje primární úlohu), tyto běžné existenciální starosti, jsou výchozími pozicemi existencionalistů. Dlužno ještě podotknout, že zatímco předchozí teologické metodě dominovali dva katoličtí teologové, tato je v režii anglikánského teologa Johna Macquarrieho a jednoho z nestorů protestantské teologie Paula Tillicha.

Prvním zkoumaným teologem je tedy John Macquarrie¹⁰⁰, jehož užití existenciální metody vyjadřuje posun od existenciálních k ontologickým kategoriím. Proto sám o své metodě mluví spíše jako o „*existenciálně-ontologické*“.¹⁰¹

*„/.../ teologie není nezaujatou filosofií náboženství. /.../ teologie postupuje z existence k víře a tam se také opět vrací, takže věřící společenství může lépe rozumět samo sobě a lépe se organizovat“*¹⁰²

Jestliže se zabýváme existencionálně pojatou teologií, je nasnadě, že zde důležitou roli budou hrát pocity jedince. Strach, obavy, slabost, odcizení, méněcennost, vědomí smrtelnosti atd. Důležitost těla, mezilidská komunikace, svoboda a možnost volby. To všechno jsou témata existencionalistů. Skutečnost prožívaná jedincem tady a teď, naprosto bez příkras. Macquarrie začíná svou teologii důkladnou analýzou žité reality, pro kterou hledá odpovídající vědecké popisy z hlediska křesťanské tradice. Tajemství této metody nám pomůže poodhalit následující příklad:

Současná věda umožňuje člověku nejen předpovídat, ale i ovlivňovat počasí. V minulosti byla tato vlastnost připisována výhradně Bohu. Můžeme tedy klidně prohlásit (snad i spolu s Nietzsche), že takový „*Bůh je mrtev*.“ I věřící křesťan musí přiznat, že dnes je to člověk, kdo je zde v pozici moci vůči přírodě. Pro Macquarrieho je ovlivňování počasí člověkem holý existenciální fakt, avšak právě zde začíná jeho teologické dotazování. Co nám k této situaci říká zjevení (resp. Písmo a tradice)? A tu Macquarrie objevuje neúplné porozumění konceptu „*Boha*“. Takový „*rodičovský Bůh*“, který bezprostředně ovlivňuje prostředí, v němž člověk jako „*boží dítě*“ žije a čeká, až člověk dospěje, je skutečně mrtvý. Ovšem právě zde místo tryzny za zemřelého Boha objevujeme fakt zcela jiný. Bůh nejen že nezemřel, ale naopak zdá se živější než předtím, neboť jsme právě pokročili o malý kousek

¹⁰⁰ Co se metody týče doporučuji čtenářově pozornosti zejména MACQUARRIE, J. *Principles of Christian Theology*. 2nd edition. New York: Charles Scribner's Sons, 1977. A dále diskusi celého Macquarrieho teologického díla z rozličných perspektiv v rozsáhlém sborníku MORGAN, R. (ed.) *In Search of Humanity and Deity. A Celebration of John Macquarrie's Theology*. London: SCM-Canterbury Press Ltd., 2006. Tam se nachází reflexe Macquarrieho díla z pera kardinála Dullese. Srov. DULLES, A. A Roman Catholic Response to Principles. In MORGAN, R. (ed.) *In Search of Humanity and Deity. A Celebration of John Macquarrie's Theology*, s. 76-82.

¹⁰¹ Srov. MUELLER, J. J. *What Are They Saing About Theological Method?*, s. 22.

¹⁰² MACQUARRIE, J. *Principles of Christian Theology*, s. 38-39.

blíže porozumění jeho záměru s námi, a tedy i porozumění Bohu samotnému. Zdá se, že právě na to totiž Bůh čekal, na to až člověk dospěje do stádia, kdy si uvědomí, že není dětinským konzumentem krás stvoření a bude připraven nést spoluzodpovědnost za jeho údržbu. Ontologickou realitou, kterou nacházíme na konci našeho teologického uvažování, není Bůh jako manager stvoření (tedy i nás a našich životů), ale právě naopak Bůh, který zve člověka k přímé účasti na dramatickém koncertě jménem život, kde sám je dirigentem a lidé nástroji orchestru. Krásný a plný bude koncert jen za všeobecné účasti celého ansámblu. V rámci takové aktivní participace se navzájem lépe poznají nejen hudebníci, ale je možné se osobně seznámit i s dirigentem, což ze zadní luxusní lóže možné nebývá.¹⁰³

Pro Macquarrieho je Bůh „Bytí“, které se manifestuje skrze „bytí“, a náš příběh je tudíž příběhem Božím a Boží příběh je příběhem naším. Existenciální analýza spočívá tedy v ontologickém pohybu myšlení od stvořeného „bytí“ k „Bytí“ samotnému.¹⁰⁴ Veškeré bytí, které nás obklopuje, ukazuje jistým způsobem na Boha. Existenciální teologie je proto teologií symbolickou nakolik vychází z této symbolické přirozenosti veškeré stvořené skutečnosti a víra v Boha spočívá na tomto faktu, tvrdí Macquarrie.

Tyto výroky, které spadají svou podstatou do teologické disciplíny, kterou nazýváme „*nauka o Bohu*“, se zdají kardinálu Dullesovi jak velmi originální, tak na výsost kontroverzní.¹⁰⁵ Dulles má za to, že Macquarrie odmítá Boha „*tradičního theismu*“ (sleduje učení Heideggerovo)¹⁰⁶ a nahrazuje jej konceptem „*existenciálně-ontologického theismu*“, kde Bůh již není „bytí“, ale „Bytí“, či dokonce „*svaté Bytí*“.¹⁰⁷ Taková teorie se Dullesovi nezdá vhodnou. Pro Macquarrieho je totiž Bůh jako „Bytí“ (či svaté Bytí) neslučitelné s pojmem osoba. Zcela jasně se to ukazuje, když diskutuje o problému Trojice. Zdá se totiž, že Macquarrie má za to, že koncept Boží trojice jako tří vzájemně se prolínajících osob (perichoresis), které jsou tři a přece jedna, je zavádějící. Místo užívání pojmu osoba proto navrhuje hovořit o Bohu Otci, Synu i Duchu jako o jednotlivých „*pohybech*“ Bytí či o rozličných „*modech*“ jednoho a toho samého Bytí.¹⁰⁸ Způsob, jakým Macquarrie tuto svou teorii prezentuje, se však zdá být dosti zmatený. Na jedné straně náš anglikánský teolog odmítá pojem osoba pro popis Boha, či jakékoliv jeho „*složky*“ a na straně druhé tvrdí, že Bůh

¹⁰³ Tento příklad je volnou variací na příklad, který uvádí Mueller. Srov. MUELLER, J. J. *What Are They Saying About Theological Method?*, s. 23.

¹⁰⁴ Srov. MACQUARRIE, J. *Principles of Christian Theology*, s. 104-122; MUELLER, J. J. *What Are They Saying About Theological Method?*, s. 24.

¹⁰⁵ Srov. DULLES, A. A Roman Catholic Response to Principles. In MORGAN, R. (ed.) *In Search of Humanity and Deity*, s. 78.

¹⁰⁶ Co se heideggerovské inspirace týče sám Macquarrie deklaruje: „*Mnoho z naší analýzy se opírá o filosofii Martina Heideggera, který přestože mluví o bytí náboženským, či kvazi-náboženským jazykem, vždycky jasně stanoví, že bytí není Bůh.*“ MACQUARRIE, J. *Principles of Christian Theology*, s. 115.

¹⁰⁷ Srov. tamtéž, s. 105, 116, 117 a dále.

¹⁰⁸ Srov. MACQUARRIE, J. *Principles of Christian Theology*, s. 193.

musí být zároveň transcendentní i imanentní. Bůh musí být Bytí samo v celé své šířce, délce i hloubce. Tudíž Bůh nemůže být osobou bez reálného těla! Tradiční theismus proto osočuje z nesprávného pojetí Boha jako „*podivné metafyzické osoby bez těla*“.¹⁰⁹ Macquarrieho myšlení je sice dosti hluboké, ale není dostatečně vysvětlující. Ve formě, v níž je podáno, se zdá příliš zavánějící dětskou religiózní představou „*starého pána na obláčku*“. Dulles vyjadřuje svou kritiku dosti vyostřeně:

„/.../ zdá se mi celkem evidentní, že Bůh je osobní; kdyby totiž nebyl jak by mohl vědět či milovat, odpouštět nebo vyslyšet molitby. Jestliže nikdy neudělal žádnou z těchto věcí, nevím, jak by mohl být Bohem, který se nám dává poznávat skrze Písmo, Bohem Ježíše Krista, Bohem tradičního křesťanství. Jsem zneklidněn Macquarrieho očividnou zdrženlivostí přisoudit Bohu jakékoliv osobní vlastnosti. Když jsem dočetl Macquarrieho knihu, cítil jsem jisté pochybnosti, jestli on sám věří v Boha, který je svobodným a svébytným subjektem. Když ne, obávám se, že se od něj musím v tomto jasně distancovat. /.../ Jak se zdá, Macquarrie míní, že Bůh by neměl být představován jako osoba bez těla. Trvá na tom, že taková osoba by pak musela být „podivnou metafyzickou osobou.“ Přiznávám, pro osoby mající přirozeně fyzické tělo může být obtížné představit si osoby, které tělo nemají, avšak nevidím žádné racionální podklady pro to, aby Bůh nemohl být takovou osobou. Neznám žádného křesťana, který by věřil, že Bůh má ze své podstaty tělo (taková představa by mohla vést téměř nevyhnutelně k pantheismu nebo jiným podobně neblahým důsledkům).“¹¹⁰

Dulles se tedy oproti Macquarrieho „*existenciálně-ontologickému theismu*“ velmi ostře zastává tzv. „*tradičního theismu*“ (a zdá se, že s ním i metafyziky jako takové), v němž vidí rozumnější a jasnější porozumění osobnímu pojetí Boha.

Ať již tak či onak, Macquarrie hovoří o své teologické metodě jako o „*via media Anglicana*“¹¹¹ a snaží se hledat rovnováhu mezi katolickými a protestantskými teologickými pohledy.¹¹² Macquarrieho Bůh není Bohem metafyzických univerzitních spekulací hrstky zasvěcených teologů, ale má být Bohem každého člověka, Bohem, kterého lze najít mezi dlažebními kostkami omoklé silnice uprostřed velkoměsta. Jeho metoda proto vyvěrá

¹⁰⁹ Srov. tamtéž, s. 116-118. A dále srov. DULLES, A. A Roman Catholic Response to Principles. In MORGAN, R. (ed.) *In Search of Humanity and Deity*, s. 79.

¹¹⁰ DULLES, A. A Roman Catholic Response to Principles. In MORGAN, R. (ed.) *In Search of Humanity and Deity*, s. 79.

¹¹¹ Srov. MACQUARRIE, J. *Principles of Christian Theology*, s. vi.

¹¹² MUELLER, J. J. *What Are They Saying About Theological Method?* s. 25.

z běžných existenciálních situací, teologický problém je dále posouzen věřícím společenstvím a jeho tradicí i učením. Proces teologické reflexe otevírá existenciální problém ontologické reality. A teologické odpovědi jsou zpátky nabídnuté věřícímu společenství k přijetí, či nepřijetí. Kromě pozorovaných nedostatků z pozice katolické teologie můžeme Macquarrieho metodu směle označit jako vhodnou a relevantní pro všechna období, neboť její hlavní přínos spatřujeme v připomenutí toho, že Boží Slovo se snaží vždy odpovídat na konkrétní existenciální situace každého člověka.

Druhým představitelem existenciální metody je významný protestantský teolog Paul Tillich.¹¹³ Narodil se v Německu, avšak v roce 1933 emigroval před hrozbou vzrůstající Hitlerovy nacistické moci do USA, kde vyučoval až do své smrti v roce 1965. Zde také v roce 1963 dokončil své nejvýznamnější třisvazkové dílo „*Systematická teologie*“¹¹⁴. Tillicha můžeme směle považovat, co do metody, za jednoho z pionýrů teologie, která vstupuje do úplného dialogu se světem i s ostatními vědami. Teologie, nechávající se poučit a inspirovat od nových vědeckých objevů, stejně tak jako odvažující se je smysluplně kritizovat ve světle evangelia. Stejně tak jako Macquarrieho je i Tillichova práce zaměřena výrazně existencialisticky, vyrovnává se tedy rovněž s pocity, a to zejména s pocity strachu, úzkosti a nepokoje.¹¹⁵ Naproti nim staví Tillich odvahu, která pramení právě z křesťanské zvěsti o smrti a zmrtvýchvstání Ježíše z Nazareta. A odvaha je zároveň klíčovým prvkem víry, kterou Tillich považuje za fenomén navýsost dynamický. Odvaha uvěřit – vstoupit do osobního vztahu s Bohem je principem žitého křesťanství. „*Není víry bez účasti!*“¹¹⁶ volá Tillich a míní tím účast na tajemné souhře Boha s člověkem. Bez Boží sebe-manifestace v člověku (Ježíši) by pro Tillicha víra v křesťanského Boha nebyla možná.

Co se týče metody, Tillich vyvinul tzv. „*metodu korelace*“¹¹⁷, která nabyla postupem času takového věhlasu, že inspiruje až do dnes mnoho Tillichových následovníků.¹¹⁸ Úkolem jeho metody je vytvořit teologii schopnou hovořit k lidem současnosti aktuálním způsobem, teologii zakořeněnou ve strukturách reálného světa a každodenního života. V Tillichově pojetí je teologie a její metoda neoddělitelná od širších myšlenkových a společenských systémů.

¹¹³ Vynikajícími úvody do Tillichova myšlení jsou např. MARTIN, B. *The Existentialist Theology of Paul Tillich*. New York: Bookman Associates, 1963; HOPPER, D. H. *Tillich: a theological portrait*. Philadelphia, New York: J. B. Lippincott Company. 1967. Kompletní představení Tillichova díla ze současné perspektivy lze nalézt v: HEYWOOD, J. T. *Tillich*. New York, London: Continuum, 2000.

¹¹⁴ TILLICH, P. *Systematic Theology*. Chicago: University of Chicago Press, 1951, 1957, 1963. Popřípadě ještě novější vydání „*tři v jednom*“ TILLICH, P. *Systematic Theology*. Three volumes in one. Chicago: University of Chicago Press, 1967. Zajímavou reflexí tohoto Tillichova epochálního díla je: McKELWEY, A. J. *The Systematic Theology of Paul Tillich. A Review and Analysis*. Richmond; Virginia: John Knox Press, 1964.

¹¹⁵ Srov. TILLICH, P. *The Courage to Be*. New Haven & London: Yale University Press. 1967.

¹¹⁶ TILLICH, P. *Dynamics of Faith*, s. 116. Dále srov. DULLES, A. *The Assurance of Things Hoped For*, s. 180.

¹¹⁷ Slovo „*korelace*“ bychom mohli nahradit všude českým výrazem „*souvztažnost*“.

¹¹⁸ MUELLER, J. J. *What Are They Saying About Theological Method?*, s. 28.

Mueller shrnuje, co vlastně „korelace“ v Tillichově provedení znamená následujícím způsobem¹¹⁹:

1. Korelace znamená, že rozdílná data si navzájem nějak odpovídají.
2. Korelace je rovněž logická, vzájemná závislost konceptů, které jsou si navzájem opačné (např. božské a lidské).
3. Korelace vyjadřuje také skutečnou provázanost věcí i událostí se strukturálními celky.

Tillichova teologie postupuje od apologetiky (obhajoby teologických základů) ke svým závěrům v neustálé korelaci s filosofií. Výsledkem jeho práce je snaha odpovídat teologicky (specifickým křesťanským způsobem) na běžné existenciální otázky každého člověka. Vyjádřeno slovníkem metody korelace: existenciální otázky a křesťanské odpovědi by mezi sebou měli korelovat. Úkolem křesťanského zjevení je přinášet do lidského světa smysl. Proto musí být komunikováno srozumitelným způsobem, aby mohlo odpovídat na vnitřní konflikty a napětí našeho rozumu.¹²⁰

Tillich dále myslí v konceptech vzájemných polarit. Polarita je něco jiného než protiklady. Hovoříme-li o protikladech, zahrnujeme do našeho povědomí pouze dvě krajní pozice. Ano-ne, světlo-tma, horko-zima atd. Vezmeme-li však tyto protiklady a začneme o nich uvažovat ve smyslu jejich polarit, zahrneme do našeho povědomí i široké spektrum (jakýsi přechodový prostor), které jednotlivé polarit spojuje. Zmíněné protipóly jsou totiž vždycky nějak propojené (srov. druhý význam pojmu korelace!). Právě v tomto mezaninu vzájemných opaků nacházíme dialektiku. Tillich si je všech těchto vlastností protikladů a polarit dobře vědom, a proto vidí jednotlivé opaky jako své vzájemné definice. Zima definuje horko a stejně tomu je i naopak.¹²¹ Do té míry se oba protipóly potřebují a jejich vzájemný vztah z nich činí jedinou skutečnost. Místo dvou perspektiv nacházíme náhle jednu. V jejím rámci ovšem musí být zachováno jasné rozlišení okrajů spektra, aby nedošlo k matení pojmů.

Paul Tillich nás upozorňuje ještě na jednu důležitou věc. Všechny lidské existenciální otázky jsou totiž kladené v určitém historickém kontextu a stejně tak kontextuální jsou i teologické odpovědi na ně. Do té míry je teologie Tillichem charakterizována jako „*neustále na cestě*“¹²², ovšem na této cestě je vždy osvětlována Božím zjevením v Ježíši Kristu, které je

¹¹⁹ Následující charakteristiky srov. MUELLER, J. J. *What Are They Saing About Theological Method?*, s. 29.

¹²⁰ Srov. McKELWEY, A. J. *The Systematic Theology of Paul Tillich*, s. 92.

¹²¹ Srov. MUELLER, J. J. *What Are They Saing About Theological Method?*, s. 29.

¹²² Tamtéž, s. 31.

nakonec poslední a úplnou odpovědí na otázku lidské existence. To je zároveň předpoklad Tillichovi teologie – podstata každé odpovědi může být nalezena v křesťanském zjevení Krista jako nového bytí (nového stvoření, nového Adama).

Tillichova metoda tedy předně analyzuje situaci, v níž jsou kladeny existenciální otázky. Při této analýze si bere na pomoc současnou vědu, filosofii i literaturu. Všechny tyto zdroje pomáhají k většímu objasnění přítomné situace. Z toho, co již víme o metodě korelace můžeme říci, že otázky i odpovědi jsou vzájemně propojené ve své dialektice. Každá otázka pak nachází svou teologickou odpověď v křesťanské zvěsti evangelia. Odpovědi musí být stále znovu a znovu reformulovány v závislosti na nejnovějších objevech analytické fáze. Takové úsilí o teologické odpovědi na existenciální situace vyžaduje odvahu a odvaha je podle Tillicha tou pravou křesťanskou spiritualitou. Tillichova metoda přivádí teologii do dialogu se současným světem a jednotu mezi světem a Boží milostí nachází skrze křesťanské symboly. Jeho metoda je ekumenicky otevřená a dává dostatek prostoru k dialogu s ostatními světovými náboženstvími. Zkrátka „*na světě záleží!*“¹²³

Dostali jsme se na konec rámcové expozice existenciální metody v teologii. Důležitým poselstvím tohoto teologického přístupu je orientace na každodenní lidskou zkušenost v tomto světě a snaha o její interpretaci ve světle evangelia. To umožňuje této metodě zahájit plodný dialog ze světem i s mnoha odvětvími moderní vědy a zpřístupnit tak obsahy křesťanského zjevení všem. Porozumění křesťanským odpovědím na existenciální otázky není výsadou intelektuální elity, ale je nabídnuto nejširší veřejnosti. Oba zmiňovaní autoři se zdají být zakořenění v existenciální filosofii (u Macquarrieho je toto zakořenění explicitně vyjádřeno), a proto je na Boha pohlíženo jako na základ všeho bytí či na Bytí samo (Macquarrie). Jako nedostatek obou myslitelů je možné uvést nejasnost v jejich užívání Písma pro teologickou reflexi. Možná je to dáno jejich snahou o moderní teologii, která je schopná vytvořit silnou filosofickou strukturu a nechce být spojována s „*tradiční*“ teologií, která často biblické texty používala jen pro doložení svých vlastních myšlenkových konstrukcí.

Bylo by možné samozřejmě dále hovořit o různých aspektech existenciální metody, a bylo by dokonce možné zahrnout i další autory, nicméně abychom udrželi konzistentní linii uvažování této práce, spokojíme se s touto povrchní sondou a přesuneme naši pozornost k metodě další, totiž empirické, která do jisté míry z přítomné metody vyrůstá. Zřejmou se jeví zejména souvislost Paula Tillicha s myšlením Davida Tracyho.

¹²³ MUELLER, J. J. *What Are They Saying About Theological Method?*, s. 32.

2.1.3 Empirická metoda (David Tracy, Bernard E. Meland)

Zatímco transcendentální metoda upoutala naši pozornost na otázku, zda je možné v dnešní době setkání s posvátnem (Bohem) a existenciální metoda nám připomněla, že svět, v němž žijeme, je prostředím, kde se toto setkávání dennodenně odehrává, přítomná metoda obrátí náš zájem směrem k otázce, zda naše zkušenost s posvátnem v tomto světě má vůbec nějaký smysl. Empirická metoda se ujímá zkoumání různých prostředí, která utvářejí to, čemu říkáme život.¹²⁴ Teologie adoptující tuto metodu se pak zabývá např. problémy ekologie, biologie, psychologie či spirituality.¹²⁵ Hlavní otázkou pro empirickou metodu pak zůstává smysl lidského života. Empiricky orientovaná teologie se pokouší najít odpověď na tuto otázku z perspektivy víry, ovšem ne víry ideální, ale víry skutečné, každodenní, žité a zakoušené. Nejde jen o odpovědi na otázky smyslu života jako celku, empirická metoda v teologii se snaží rovněž obhájit smysl naší náboženské zkušenosti. Křesťanství svědčí o tom, že Bůh miluje každého člověka. Ovšem co znamená pro konkrétního člověka to, že ho Bůh miluje?

Stejně jako tomu bylo u předchozích metod i zde uvedeme dva příklady významných teologů, kteří zakořenili svou metodu v tradici amerického empirismu (Ačkoliv sami nejsou čistými empiriky ve smyslu bezvýhradné orientace na lidskou zkušenost.)¹²⁶ a orientovali ji na běžnou lidskou (náboženskou) zkušenost. Prvním z nich je katolický teolog David Tracy a druhým presbyteriánský teolog Bernard E. Meland. Nejprve tedy přistupme k Tracymu.

David Tracy vstoupil na pole diskusí o teologické metodě hned dvěma důležitými díly: „*Blessed Rage for Order*“¹²⁷ a „*The Analogical Imagination*“.¹²⁸ Ve svém myšlení je Tracy ovlivněn zejména transcendentálním tomizmem svého učitele Bernarda Lonergana, ačkoliv později lne spíše k procesuální filosofii Hartshornově a Whiteheadově. Jeho postoj k moderní vědě je dosti podobný jako u Paula Tillicha. Je velmi dobře obeznámen se sociologií náboženství Petera Bergera i s dílem Clifforda Geertze. Přijímá procesuální pojetí Boha Schuberta Ogdena, Ricoeurovy hermeneutické teorie a jeho interpretace Písma (zejména nového zákona) spočívá na myšlení Roberta Funka, Johna Crossana, Dana Via a Normana Perrina.

¹²⁴ Zajímavou příručkou diskutující z mnoha pohledů empirickou teologie je sborník: MELAND, B. E. (ed.) *The Future of Empirical Theology*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1969.

¹²⁵ Srov. MUELLER, J. J. *What Are They Saing About Theological Method?*, s. 35

¹²⁶ Srov. tamtéž, s. 36.

¹²⁷ TRACY, D. *Blessed Rage for Order. The New Pluralism in Theology*. New York: The Seabury Press. 1975.

¹²⁸ TRACY, D. *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*. New York: Crossroad, 1981.

Teologickou metodu diskutuje Tracy spíše ze specifického hlediska fundamentální teologie, neboť fundamentální teologii považuje za samostatnou disciplínu do značné míry nezávislou na ostatních traktátech systematické teologie.¹²⁹ Tracy rozpoznává dva hlavní zdroje pro fundamentálně teologickou reflexi. Prvním je obecná (společná)¹³⁰ lidská zkušenost a jazyk, druhým pak jsou křesťanské texty.¹³¹ Metodologicky vzato obecná lidská zkušenost a jazyk vytvářejí dynamické prostředí, z něhož musíme vycházet na naší cestě za porozuměním vlastní křesťanské zkušenosti. Jestliže tato chce být autentická a opravdová, musí být potvrzena samotným křesťanským společenstvím. Jako měřítko pak slouží Tracymu křesťanské texty a z nich zejména Písmo. Můžeme tedy směle říci, že Tracyho metoda usiluje o dosažení „korelace“ mezi obecnou lidskou zkušeností a křesťanskými texty. V tom sleduje Tillicha, avšak považuje jeho důraz na hodnotu „křesťanských odpovědí“ za přehnaný.¹³² Na obecnou lidskou zkušenost nejprve aplikuje kritérium „upotřebitelnosti“ (adequacy) a na křesťanské texty kritérium „přiměřenosti“ (appropriateness). Významy rozpoznané jako „upotřebitelné“ pro naši obecnou lidskou zkušenost musí být vždy poměřeny s „přiměřenými“ významy odkrytými v křesťanské tradici, abychom byli schopni zjistit, zda si odpovídají nebo do jaké míry jsou si navzájem podobné či rozdílné.¹³³ Tento proces interpretace činí z Tracyho metody metodu po výtce hermeneutickou.

Křesťanské texty musí být vždy znovu a znovu přijaty jako normativní každou generací zakoušející Krista. Aby se mohlo tak stát, musí být křesťanské texty vždy proceděny jemným sítem generační obecné zkušenosti, jazykem, místem i dobou v níž se nacházejí.¹³⁴ To se týká bez výhrady všech textů, které si chtějí udržet svou autoritu, ovšem žádný jiný text vyjma Písma nemá v křesťanské tradici normativní charakter.

Obecná lidská zkušenost je místem setkání Boha s člověkem a počátkem každé teologické reflexe. Zde je Tracy v souladu s existencialisty. Bůh se objevuje v obecné lidské zkušenosti lásky, radosti, utrpení, smrti, zrození atd. Tracy však nepostupuje z nitra člověka a jeho osobní zkušenosti se zmíněnými fenomény, ale právě naopak zobecňuje tyto zkušenosti a teprve z jejich všeobecné a obecné formy přechází soustřednými kruhy k náboženské zkušenosti (lásky, radosti, víry, utrpení... atd.), zkušenosti obecně theistické, až

¹²⁹ To se stává rovněž předmětem kritiky, které Tracyho „*Blessed Rage for Order*“ podrobil Avery Dulles. Dulles staví proti Tracymu teorii neoddělitelnosti fundamentální teologie od dogmatiky. Srov. DULLES, A. *Method in Fundamental Theology: Reflections on David Tracy's Blessed Rage for Order*. *Theological Studies* 1976, č. 37, s. 311.

¹³⁰ V originále „*common human experience*“.

¹³¹ Srov. TRACY, D. *Blessed Rage for Order*, s. 64.

¹³² Srov. DULLES, A. *Method in Fundamental Theology: Reflections on David Tracy's Blessed Rage for Order*. *Theological Studies* 1976, č. 37, s. 307.

¹³³ Srov. TRACY, D. *Blessed Rage for Order*, s. 79.

¹³⁴ Srov. MUELLER, J. J. *What Are They Saying About Theological Method?*, s. 38.

ke zkušenosti typicky křesťanské. Např. z obecné lidské zkušenosti utrpení, můžeme tímto postupem přejít k náboženskému chápání utrpení jako součásti vyššího řádu skutečnosti (např. karmické zákony), theistickému chápání utrpení jako „*božího dopuštění*“ (Srov. biblická kniha Job), až ke křesťanskému chápání utrpení jako reálné lidské participaci na ukřižování Ježíše Krista. Vůbec celá událost Ježíše Krista je považována ze nejintimnější vztažení se Boha k člověku, kdy tragicky bolestivé noci kříže Bůh šeptá do ucha každému trpícímu „*Já jsem s tebou!*“, i když tento šepot je většinou přehlušen výkřiky „*Bože můj, Bože můj, proč jsi mne opustil!*“¹³⁵

V procesu interpretace zkušenosti hraje nejdůležitější roli jazyk a Tracyho metoda nám ukazuje, jak kriticky korelovat obecnou lidskou zkušenost a jazyk s křesťanskými texty. Tak provádí to, co bychom mohli nazvat fenomenologickou analýzou náboženské (křesťanské) dimenze lidské zkušenosti, čímž jaksi předznamenává poslední ze čtveřice právě zkoumaných metod a to metodu socio-fenomenologickou.

Tracy co do teologické pozice vidí sám sebe jako „*revizionistu*“¹³⁶. Tento zdánlivě dosti vágní pojem má pro Tracyho zásadní význam. V první řadě teolog revizionista nemůže být vázaný na žádné konkrétní náboženství, ani víru či denominaci. Revizionista musí být vždy připraven nechat se v rámci svého výzkumu posunout tam, kam si to dosažená evidence poznání žádá.¹³⁷ Tracy deklaruje revizionistu jako teologa oddaného především akademické obci či vědní komunitě a ne církvi nebo náboženské tradici. Díky tomu Dulles míní, že se Tracy nechal přespříliš ovlivnit Tillichovým pozitivistickým pojetím vědy. Celé své pojetí „*revizionismu*“ shrnul v posledním ze své škály pěti modelů současné teologie.¹³⁸

Závěrem je tedy možno říci, že v Tracyho metodě můžeme nalézt stopy Rahnerovy i Lonerganovy transcendentální metody (zejména v antropologickém přístupu), i když, jak nás opět upozorňuje Dulles, se distancuje od jejich pojetí Boha, totiž Boha klasického theismu.¹³⁹ V tomto bodě lze spatřit jeho jasné souznění s Johnem Macquarrie. Zatímco např. Rahner ve své teologii otevírá člověka myšlení a svobodě, která mu pak umožňuje vidět jeho vlastní přirozené zaměření k transcenci, Tracy otevírá člověka a jeho zkušenosti křesťanským textům. Neustálá reinterpretace historické zkušenosti Božího zjevení v Kristu utváří teologii

¹³⁵ Srov. Mt 27, 46.

¹³⁶ Srov. TRACY, D. *Blessed Rage for Order*, s. 34; DULLES, DULLES, A. Method in Fundamental Theology: Reflections on David Tracy's Blessed Rage for Order. *Theological Studies* 1976, č. 37, s. 306.

¹³⁷ Dulles se obává, že takto krajní odevzdanost vlastnímu výzkumu může vést i k odmítnutí křesťanství jako takového. Srov. Tamtéž.

¹³⁸ Srov. TRACY, D. *Blessed Rage for Order*, s. 43-63.

¹³⁹ Srov. DULLES, A. Method in Fundamental Theology: Reflections on David Tracy's Blessed Rage for Order. *Theological Studies* 1976, č. 37, s. 312.

a její tradici. Tracy nás tedy upozorňuje na důležitost vystavení naší aktuální náboženské zkušenosti hermeneutickému procesu interpretace v rámci její korelace s Písmem.

Druhým teologem, kterého můžeme označit jako empirika, je Bernard E. Meland. Jeho trilogie různých, avšak vzájemně souvisejících publikací zabývajících se křesťanskou vírou se stala opět ukázkou specifické teologické metody.¹⁴⁰ Ta se zdá být zajímavým doplňkem Tracyho revizionistické pozice, jak jsme se ji pokusili načrtnout v předcházejícím textu. Podobně jako Tracy staví Meland na americké filosofické tradici tzv. „procesuální filosofie“ Alfreda Whiteheada a Williama Jamese.¹⁴¹ V souvislosti s nimi je možné nazvat Melanda rovněž procesuálním teologem, který adoptoval empirickou metodu. A mnoho dalších nazývá Melanda též „kulturním teologem“ s odkazem na jeho přesvědčení o kultuře jako zdroji teologie.

„/.../ křesťané jsou lidé kultury a do té míry je kultura obsažena v církvích, i když ty jsou v kultuře zároveň obsažené. /.../ nicméně existuje rozdíl mezi lidmi kultury, kteří jsou v církvi, a lidmi kultury nacházejícími se mimo ni.“¹⁴²

Z toho rovněž vyplývá, že oproti již diskutovaným autorům bude Meland klást ještě větší důraz na kontext, v němž je rozvíjeno teologické myšlení. Žádný z nich (ani Tillich) totiž nerozpracoval tak důkladně vzájemný vztah náboženské zkušenosti a kulturních symbolů, které ji zprostředkovávají lidem. Kultura je podle Melanda proudem unášejícím sebou hodnoty, názory, pocity i různé symboly z minulosti do naší přítomnosti.¹⁴³ Lidé žijí v rámci kultury i jejím prostřednictvím a teologie se též nachází v dynamických proudech kultury, s níž od samých prvopočátků velmi živě reaguje. Příkladem nám může být návštěva některého z četných poutních míst v naší zemi, přičemž se často podivujeme i dnes nad ryzím lidovým svědectvím hluboké víry vytvořené před mnoha generacemi našimi předky. Dochází zde tak ke zvláštnímu propojení minulosti s přítomností skrze symboly, které působí na naše smysly tady a teď. Člověk je tak emocionálně i intelektuálně vtažen do zkušenosti otevřenosti lidí svému přesahu a to právě skrze symboly konkrétního materiálního projevu kultury (poutní

¹⁴⁰ Prvním „dilem“ je Melandova „*Víra a Kultura*“, která vyšla poprvé v roce 1953. V této práci ovšem používáme její novější vydání: MELAND, B. E. *Faith and Culture*. Carbondale: Southern Illinois University Press; London: Feffer & Simons, 1972. Druhým „dilem“ je pak MELAND, B. E. *The Realities of Faith*. New York: Oxford University Press, 1962. Poslední částí završující Melandovu trilogii je: MELAND, B. E. *Fallible Forms and Symbols*. Philadelphia: Fortress Press, 1976. Celou trilogii zajímavým způsobem zpracovává ve své knize jezuita Jill Mueller. Viz MUELLER, J. J. *Faith and Appreciative Awareness: the Cultural Theology of Bernard E. Meland*. Washington: University of America Press, 1981.

¹⁴¹ Srov. MUELLER, J. J. *What Are They Saying About Theological Method?* s. 46; MUELLER, J. J. *Faith and Appreciative Awareness*, s. xvi.

¹⁴² MELAND, B. *Fallible Forms and Symbols*, s. 169.

¹⁴³ Srov. MUELLER, J. J. *What Are They Saying About Theological Method?*, s. 47.

místo). Je samozřejmě rozdíl v reakcích na tyto podněty u lidí věřících (lidé kultury uvnitř církve) a nevěřících (lidé kultury vně církve). Meland však dále tvrdí, že Bůh mluví také skrze kulturu a její projevy a úplně každý (lhostejno zda vně či uvnitř církve či víry) může dojít obrácení na základě „kulturního zážitku“, který se může snadno změnit v „zážitek náboženský“.¹⁴⁴ Kultura se však v Melandově pojetí neomezuje pouze na svou materiální dimenzi, ale je komplexním životním prostředím člověka.¹⁴⁵

Setkání s kulturními projevy – jejími symboly, se člověka často ujímá a směřuje ho na jeho další cestě. Nakolik Bůh sdílí sám sebe skrze symboly kultury je člověk uchopen a směřován Bohem a na Boha. Proto setkání s takovými symboly vyžaduje odpověď celého člověka – „reagující uvědomění“¹⁴⁶, aby se tak člověk mohl stát úplným ve smyslu koexistence se svým stvořitelem.

Jasnost pojmů a symbolů však ještě neznamená jasnost pravdy. Meland připomíná, že realita je vždy skutečností hlubší, úplnější a pravdivější než jakýkoliv koncept jejího vyjádření. Symboly jsou silná média, nicméně nesmíme zapomínat na jejich slabé stránky a těch je mnoho. Hlavní slabinou je jejich stvořenost člověkem. Člověk používá symboly pro popis své vlastní zkušenosti a ta nemůže být nikdy plně vyjádřena. Je nemožné někomu vyznat lásku takovým způsobem, aby to přesně odpovídalo vnitřnímu prožitku lásky, který nás žene k jejímu vyjádření.

Melandova metoda dále volá k rovnováze mezi emocionálním a racionálním vnímáním (náboženských) symbolů. Jen tato středovost nás může zachránit od pádu do přílišného racionalismu, či naopak do pietistického emocionalismu. Obě krajní pozice jsou pro Melanda, zdá se, nepřijatelné. Lidské bytí nemůže být vytrženo ze svých kontextuálních vztahů s fyzickým i společenským prostředím. Bůh se pak angažuje právě v rámci sítě těchto lidských vztahů se světem svým charakteristickým empirickým způsobem, který vytváří „nové z minulého“, směřuje člověka do budoucnosti a upozorňuje ho na svou neustálou přítomnost.¹⁴⁷

¹⁴⁴ Srov. MELAND, B. *Faith and Culture*, s. 98-116.

¹⁴⁵ Srov. MUELLER, J. J. *Faith and Appreciative Awareness*, s. 68. Jednotlivé dimenze kultury byly myslím velmi dobře popsány Jensem Loenhoffem jako: 1. Ideacionální; 2. Performativní; 3. Materiální. Srov. LOENHOFF, J. *Interkulturelle Verständigung. Zum Problem grenzüberschreitender Kommunikation*, s. 144.

¹⁴⁶ „responsive awareness“ srov. MUELLER, J. J. *What Are They Saing About Theological Method?*, s. 49. Meland sám používá spíše termín „appreciative awareness“ (vděčné uvědomění) Srov. MELAND, B. *Fallible Forms and Symbols*, s. 28-33.

¹⁴⁷ Srov. MUELLER, J. J. *What Are They Saing About Theological Method?*, s. 51.

Základní charakteristikou existence je tzv. „*kreativní moment*“ (Creative Passage)¹⁴⁸, který se týká života všech lidí všech kultur, je to objektivní či empirická stránka reality. Bůh je pak naprosto konzistentní s tím, co Meland nazývá „*kreativním moment*“. Snad by se dalo i říci, že Bůh a „*kreativní moment*“ jako princip existence jsou jedno a totéž.¹⁴⁹

Co se týče exkluzivně křesťanské náboženské zkušenosti, rozeznává Meland celkem tři úrovně tzv. „*svědků víry*“.¹⁵⁰

1. Individuální křesťan i ostatní křesťané. V jejich víře je možné objevit víru vlastní, stejně tak jako Boží působení ve světě a jeho vůli k osobnímu setkání s každým jedincem.
2. Druhým svědkem víry je pro Melanda kultura, kterou sdílíme s ostatními. To ona dává možnost setkat se s Bohem skrze její struktury, symboly a hodnoty, v nichž propojuje minulost s přítomností.
3. Konečně třetím svědkem je celé křesťanské dědictví s Písmem i ostatními náboženskými texty, ale také s vírou předávanou z generace na generaci již po dvě tisíciletí.

Všechna tato tři Melandova svědectví mají obsah i směr. Svědčí o vlastním obsahu, kterým je víra ve zmrtvýchvstání Ježíše Krista, zaručují kontinuální růst povědomí o svém obsahu a tím ukazují směr do budoucnosti, kde bude možné setkání s Bohem všude tam, kam nás On sám vede.

Můžeme tedy shrnout, že Melandova metoda začíná u empirických dat shromážděných náboženskou zkušeností. K nim je ovšem zapotřebí přistoupit skrze „*vděčné* (či *oceňující*) *uvědomění*“ (appreciative awareness), jemuž předchází obecná otevřenost kontextu a jeho plné vědomí. Na úrovni tohoto prvního metodologického kroku je zapotřebí odstranit co nejvíce překážek, které nám brání nahlížet realitu takovou jaká je (např. různé předsudky, které předem vylučují některé možnosti). Dosáhnout čisté objektivity je však zhola nemožné. Druhým metodologickým krokem je identifikace. Totiž to, co si uvědomujeme, již vstupuje do vztahu s naším vědomím a nastává tzv. rozpoznání či identifikace. Skrze smysly si naše mysl uvědomuje jednotlivé sdílené významy, ale nepřestává o nich analyticky přemýšlet a skládat je opět do smysluplných celků. Při shlednutí

¹⁴⁸ Srov. MUELLER, J. J. *Faith and Appreciative Awareness*, s. 135; MELAND, B. *Fallible Forms and Symbols*, s. xiii.

¹⁴⁹ Srov. též s: MUELLER, J. J. *What Are They Saying About Theological Method?*, s. 51.

¹⁵⁰ Následující rozdělení srov. MELAND, B. *Fallible Forms and Symbols*, s. 179; MUELLER, J. J. *What Are They Saying About Theological Method?*, s. 51-52.

obrazu vnímáme vždy barvu, kontrasty i jednotlivé vyobrazené složky, ale přece nikdy nepřestaneme vnímat obraz jako celek. Stejně je to např. s poslechem hudby.¹⁵¹ Posledním krokem Melandovy metody je rozlišovací schopnost (discrimination). Mysl přestává formálně analyzovat vnímané celky. Skutečnost se rozpadá. Její kvantitativní i kvalitativní složky jsou nahlíženy v konkrétním kontextu a dochází k jejich kritice a k vynášení soudů. Jedinec si vytváří kritické porozumění vlastní zkušenosti. Sdílení zkušeností a další studium opravuje a vybrušuje naše porozumění.

Porozumění náboženské zkušenosti je pak zároveň porozumění Božímu plánu s člověkem i celým stvořením (plánu spásy) a vyžaduje od člověka odpověď. Tak se „*vděčné (oceňující) uvědomění*“ stává „*uvědoměním reagujícím*“ a uzavírá tak spektrum interakce mezi Bohem a člověkem. „*Láska usiluje více milovat, víra více věřit a naděje usiluje o větší naději.*“¹⁵² Všichni věřící, kultura i křesťanské dědictví nás inspirují ke stále novému hledání Boží přítomnosti v tomto světě. Mueller jako veliký sympatizant Melandova díla shrnuje jeho empirickou teologii do následující poetické věty:

„Život jako umění, jako symbolické a sakramentální vyzdvižení pravdy nalezené v kráse Boha a lidství.“¹⁵³

Tracy i Meland jsou teologové, kteří zdůrazňují důležitost a význam lidské zkušenosti. Zatímco Tracy uvádí lidskou zkušenost a jazyk do kritické korelace s Biblickými texty, Meland ji konfrontuje s bohatostí kulturních symbolů zakoušených a interpretovaných pocitovou složkou lidské osobnosti. Tracyho lingvisticky orientovaná hermeneutika zkušenosti a textu zde v rámci naší expozice empirické metody kontrastuje s Melandovou hermeneutikou kontextuálního pocitu a symbolických forem.¹⁵⁴ Empirická metoda nás upozorňuje na možnost setkání s Bohem i mimo rámec našeho nejniternějšího nitra všude v okolním známém světě.

2.1.4 Socio-fenomenologická metoda (Edward Schillebeeckx, Jon Sobrino)

Poslední zkoumanou metodou je metoda, jíž Mueller nazývá „*socio-fenomenologickou*“ a jejími představiteli jsou nizozemský katolický teolog, člen dominikánského řádu, Edward Schillebeeckx a latinskoamerický katolický teolog a jezuita Jon Sobrino, který zde reprezentuje v druhé polovině 20. století tolik diskutovaný diskurz tzv. „*teologie osvobození*“.

¹⁵¹ Srov. MUELLER, J. J. *What Are They Saing About Theological Method?*, s. 52.

¹⁵² Tamtéž, s. 53.

¹⁵³ Tamtéž, s. 55.

¹⁵⁴ Srov. tamtéž.

Již Bernard Meland nás upozornil na důležitost vztahu teologie a kultury, avšak až přítomní teologové nás upozorní na fakt, že náš svět není světem jedné, nýbrž mnoha kultur a od II. vatikánského koncilu je nejen dobré, ale spíše nutné tuto skutečnost teologicky reflektovat. V rámci zmíněné plurality kultur je nasnadě všeobecná soutěž rozličných hodnot a světonázorů, které s sebou každá kultura přináší. Kulturní diverzita moderního světa na sklonku 20. století inspirovala přítomné teology k vytvoření zvláštní teologické metody, kterou oba dva užívají opět z rozdílných perspektiv. Fenomenologická a sociální analýza společnosti a jedince je základním kamenem naší poslední metody. Může být Bůh nalezen v utrpení? Tuto otázku si pokládají dva různí teologové z opačných konců světa v poslední čtvrtině minulého století. Jejich odpovědi a metodou se budeme nyní zabývat.

Nejprve tedy Schillebeeckx. Jako důležitý teolog období II. vatikánského koncilu tvoří svou teologii v souladu s jeho dokumenty a zejména s věroučnou konstitucí o církvi v dnešním světě „*Gaudium et Spes*“.

„Radost a naděje, smutek a úzkost lidí naší doby, zvláště chudých a všech, kteří nějak trpí, je i radostí a nadějí, smutkem a úzkostí Kristových učedníků, a není nic opravdu lidského, co by nenašlo v jejich srdci odezvu. /.../“ [GS1]

A tak i pro Schillebeeckxe jsou všední starosti lidí dneška, a zvláště těch chudých či trpících, i jeho starostmi. Nezačíná proto svou teologii zjevením a rozborem jeho obsahů, které vyžadují přijetí vírou, ale fenomenologickým přijetím světa takového jaký je. A teprve z této fenomenologické analýzy dochází ke zkušenosti zjevení. Schillebeeckx se tedy zcela podle *Gaudium et spes* otevírá všem, poněvadž hned zpočátku nachází společnou řeč s lidmi celého světa i všech kultur a náboženství na základě společné lidské zkušenosti se světem. Vždy ale zůstává jasné, že zkušenost se světem takovým jaký je, vede ke zkušenosti s Božím zjevením v Ježíši z Nazareta. Moderní muži i ženy mohou ve svém hledání smyslu v životě stále následovat příklad povelikonočního společenství učedníků.¹⁵⁵ Období okolo II. vatikánského koncilu bylo velikou renesancí tradice křesťanských pramenů. *Ad fontes!* Znělo tehdy ze všech koutů křesťanského světa. I Schillebeeckx, který po 2. světové válce studuje v Paříži u J. P. Chenu a Y. Congara, vstupuje do proudu, který se nazývá „*nouvelle*

¹⁵⁵ Srov. McDERMOTT, B. Jesus Christ in Today's Faith and Theology. *Concilium* (153), 1982, č. 3, Edinburgh: T. & T. Clark Ltd. 1982; New York: The Seabury Press, 1982.

théologie“.¹⁵⁶ Zejména jeho disertační práce, kterou dokončil v roce 1951, se zabývá studiem patristiky a středověkých křesťanských pramenů.¹⁵⁷

V roce 1958 odchází Schillebeeckx do Holandska, kde začíná vyučovat na Katolické univerzitě v Nijmegen. Poměrně záhy se stává poradcem Nizozemských biskupů a s nimi se rovněž dostane na II. vatikánský koncil, i když oficiální status „perita“ nikdy nedostal. Hned po ukončení II. vatikánského koncilu zakládá spolu s Rahnerem, Congarem a Küngem časopis Concilium, který se stává jednou z nejvýznamnějších platform pro diskusi nad koncilními myšlenkami a reflexi nejnovějších objevů teologie.¹⁵⁸

Svou metodu, kterou jsme již nastínili, aplikoval Schillebeeckx zejména ve svém velkém teologickém projektu trilogie: „Ježíš. Christologický experiment.“(1974)¹⁵⁹; „Kristus. Zkušenost Ježíše jako Pána.“(1977)¹⁶⁰ a „Církev. Lidský příběh Boha.“(1989).¹⁶¹ Během delšího období, které od sebe dělí druhou a třetí část uvedeného cyklu, vydává Schillebeeckx ještě knihu, která je jakousi autoreflexí nad jeho „Ježíšem“ a „Kristem“.¹⁶² V ní hovoří o svém metodologickém přístupu následujícím způsobem:

„Jasněji než kdy jindy si dnes lidé uvědomili, že křesťanská teologie čerpá ze dvou, spíše než z jednoho pramene, a že tyto prameny musí být vždy uchopeny ve vztahu vzájemné kritické korelace. Na jedné straně tedy máme celou židovsko-křesťanskou tradici a na straně druhé současnou, novou lidskou zkušenost křesťanů i nekřesťanů. Psychologie, sociální i přírodní vědy přinášejí své vlastní příspěvky k této zkušenosti, neboť ji do značné míry rovněž formují. Můj přístup v obou knihách o Ježíšovi si všímá právě tohoto druhého pramene teologie. Aktuální situace, ve které nyní žijeme jako skutečný a ovlivňující element pro porozumění Božímu zjevení v historii

¹⁵⁶ Srov. SCHREITER, R. *The Schillebeeckx Reader*, s. 2.

¹⁵⁷ Schillebeeckxsova disertace byla publikována v roce 1952. Srov. SCHILLEBEECKX, E. *De sacramentale heilsekonomie: Theologische bezinning op St. Thomas' sacramentenleer in het licht van de traditie en van de hedendaagse sacramentsproblematiek*. I, Antwerpen: 't Groeit/Bilthoven: H. Nielsen, 1952.

¹⁵⁸ Detailní Schillebeeckxův životopis doprovázený základními orientačními směrníky je možné nalézt v: SCHREITER, R. *The Schillebeeckx Reader*, s. 1-24; SCHILLEBEECKX, E. *The Language of Faith. Essays on Jesus, Theology, and the Church*, s. vii-xiii.

¹⁵⁹ V rámci své práce používám její anglický překlad z roku 1979. SCHILLEBEECKX, E. *Jesus. An Experiment in Christology*. New York: William Collins Sons & Co. Ltd, and The Seabury Press, Inc. 1979.

¹⁶⁰ Rovněž používám anglickou verzi z roku 1980. SCHILLEBEECKX, E. *Christ, the experience of Jesus as Lord*. New York: Seabury Press, 1980.

¹⁶¹ S větším časovým odstupem publikoval Schillebeeckx poslední část své velké teologické trilogie, která uvádí do souvislosti christologii s ekleziologií. SCHILLEBEECKX, E. *Church. The Human Story of God*. New York: The Crossroad Publishing Company, 1990.

¹⁶² SCHILLEBEECKX, E. *Interim Report on the books Jesus & Christ*. New York: The Crossroad Publishing Company, 1981.

*Izraele i Ježíšovi, kterého křesťané prožili jako spásu danou od Boha všem mužům i ženám, tj. první zdroj teologie.*¹⁶³

Podle Schillebeeckxe dnes lidé nepřijmou křesťanství jen proto, že kdysi mělo nějakou autoritu. Chce-li si ji totiž toto náboženství udržet, musí být komunikováno ne v podivných „*nadpřirozených*“ pojmech, ale jazykem blízkým dnešním lidem a na místo přehnaného sebevědomí vlastní exkluzivity by měla nastoupit pokorná otevřenost k dialogu. Pojmy jako milost, spása nebo vykoupení mohou současného člověka oslovit pouze, jsou-li popisovány otevřeným jazykem aktuální lidské zkušenosti.

Poctivá fenomenologická analýza sociální situace současného světa vede nizozemského teologa k přesvědčení, že jestliže je evangelium radostnou zvěstí o smrti a zmrtvýchvstání Ježíše Krista, je také evangeliem o spáse člověka, kterou Bůh nabízí celému lidskému pokolení a proto musí teologie začít v místě zkušenosti trpícího člověka v současném světě. Utrpení je pro Schillebeeckxe obecnou lidskou zkušeností a dalo by se možná říci i denním chlebem. Co se utrpení týká, lze podle něj rozeznat jeho dva druhy – jedno může být smysluplné (např. porod, utrpení vyplývající z lásky nebo vlastního nasazení za životy druhých) a druhé, naprosto nesmyslné (např. všemožné druhy násilí, bída a hladomor, závislosti atd.). Zatímco první druh utrpení může být spásný a je jaksi „*humanizující*“, druhý způsob utrpení je „*dehumanizující*“. Spása v Ježíši Kristu pak není v žádném případě slučitelná s dehumanizací. Proto je nutné odsoudit každé utrpení vedoucí k dehumanizaci a neustále se zasazovat za jeho vymáčení. V tom je možné se shodnout nejenom mezi křesťany, ale na základě obecné lidské zkušenosti s utrpením i s příslušníky všech jiných světových náboženství a sekularizovanými „*atheisty*“.¹⁶⁴

Z křesťanského pohledu jsou všichni lidé povolání ke spáse, to znamená k odmítnutí všeho dehumanizujícího. Spása není jen prázdný náboženský koncept, je to plné nasazení člověka za změnu nespravedlivých struktur hříchu, které lidstvo neustále dehumanizují. Plné nasazení za humanizaci člověka je kladnou odpovědí na Kristovu výzvu ke spáse: „*Následuj mne!*“¹⁶⁵

S obecnou zkušeností člověka s utrpením se vyrovnávají různá světová náboženství po svém, ale vždy to má co dočinění se zjevením. Křesťané mají nabídku spásy skrze Ježíše Krista, která je motivuje k boji proti všem druhům utrpení, židé bojují proti utrpení skrze dodržování svých přikázání a v utrpení je utěšuje stálá přítomnost Boží, Muslimové se snaží

¹⁶³ SCHILLEBEECKX, E. *Interim Report on the books Jesus & Christ*, s. 3.

¹⁶⁴ Srov. MUELLER, J. J. *What Are They Saying About Theological Method?*, s. 58.

¹⁶⁵ Srov. např. Mt 16, 24; Mk 8, 34; Lk 9,23; J 1, 43 a J 21, 19.

překonávat utrpení vzájemným bratrstvím všech věřících, Hinduisté je považují za iluzi, Buddhisté se identifikují s Buddhou slitovným, i když jejich základní zkušenost se světem je právě „*utrpení*“. Specificky křesťanská pozice je tedy porozumění utrpení skrze utrpení Ježíše Krista, které bylo součástí celé události Ježíše Krista interpretované jako esence křesťanského zjevení, a proto je nutné porozumět komplexnímu konceptu zjevení (tedy zkušenosti Ježíše Krista). Tohoto úkolu se má podle Schillebeeckxe ujmout právě teologie.

Teologie se snaží promýšlet, interpretovat a vyjasňovat víru, avšak nikdy se nesmí omezit jen na „*hovory o víře*“. Abychom mohli vyvíjet takovou teologii o víře, musíme víru především žít. Ani když naše intelektuální úsilí vzbudí pochyby, není dobré přestat žít víru. Víra je totiž životním principem se vším všudy, a ne jasnou a jednou pro vždy danou jistotou. Žít víru znamená radovat se i truchlit, mít pochybnosti, padat a zase vstávat, zkrátka žít běžný lidský život z hlediska víry. Teologie tedy vyrůstá z běžného lidského života, který uvěřil a tím se zaangažoval v dynamickém vztahu s živým Kristem.

Zkušenost negativních dopadů a absurdity utrpení nutí každého teologa (i člověka obecně) k přesvědčení, že „*s tím musí něco udělat*“ – vede tedy k pozitivnímu přesvědčení na základě emotivní (negativní) dialektiky (rozporu mezi pozitivním a negativním pólem fenoménu utrpení). Schillebeeckx dále rozlišuje minimální a maximální porozumění konceptu spásy. Minimálně totiž spása znamená neutuchající nasazení člověka za eliminaci absurdního utrpení a maximálně spása znamená lásku k Bohu a bližnímu až do absurdního evangelijního extrému lásky k nepříteli (Mt 5, 43-44).¹⁶⁶ Díky křesťanské zkušenosti víry v Ježíše ukřižovaného se křesťané zavazují jak k minimálnímu, tak k maximálnímu významu konceptu spásy a ty pak splývají v jeden vírou žitý a teologií reflektovaný celek.

Jak jsme již zmínili, začíná Schillebeecksova metoda fenomenologickou analýzou utrpení a v odpovědi na své zkoumání prezentuje koncept Ježíše jako Pána. Takové porozumění Ježíšově osobě však není ze současného hlediska jednoduché, pakliže je vůbec akceptovatelné. Abychom mohli správně porozumět Ježíšovi jako Pánovi, musíme se vrátit k původním křesťanským textům a zejména k evangeliím.¹⁶⁷ Jak ale propojit texty z prvního století našeho letopočtu se současností? Schillebeeckx zde naráží na problém radikální odlišnosti kulturních kontextů. Symboly, termíny, jazyk i předporozumění biblických autorů – všechno je tak odlišné od současnosti, navíc nevyřčené je často skryté jako stín za vyřčeným a má mnohdy stejný, ba větší význam, než to co bylo řečeno. Proto Schillebeeckx neúnavně zkoumá nejen Písmo samotné, ale za pomoci všech dostupných moderních vědeckých metod

¹⁶⁶ Srov. MUELLER, J. J. *What Are They Saing About Theological Method?*, s. 60.

¹⁶⁷ Následující srov. SCHILLEBEECKX, E. *Interim Report on the books Jesus & Christ*, s. 20-49.

(literární kritiky, historie, archeologie atd.) i jeho historický a kulturní kontext. Tato snaha o propojení současnosti s minulostí (konkrétní historicko-kulturní kontext vzniku křesťanství) je ve Schillebeeckxově pojetí novinkou ve vodách dosud známých teologických metod.¹⁶⁸ Správné porozumění kontextu inspirovaných svatých textů (Bible) je nutným předpokladem pro správné prožívání víry dnes. Vědecké interpretace Písma jsou nutné, neboť mohou přispět k odvrácení některých nedorozumění, která mohou často při čtení Písma vzniknout, pokud nerozumíme kontextu jeho vzniku. Teprve když porozumíme zjevení v kontextu, v němž se událo, můžeme jej i s jeho významem posunout kupředu směrem k současnosti.¹⁶⁹

Schillebeeckxova metoda umožňuje biblickým textům i teologii hovořit k současným lidem, jejich současným jazykem a o jejich současných problémech. Tím zůstává zachováno primární poslání Božího zjevení zaznamenaného v Písmu a předávaného dál v tradici, totiž hovořit aktuálně k žijícím lidem v jejich době i životním prostoru. Ježíš totiž nehovořil o bídě v rozvojových zemích, neměl ani tušení o problematice globálního oteplování či jaderné energie. Dokonce nemluvil ani o celosvětových válečných hrozbách, kácení deštných pralesů, ilegálním lovu velryb, ani o problematických aspektech genetiky. I přesto má však křesťanské zjevení k těmto i jiným problémům co říci a je to právě díky snaze teologů porozumět zjevení v jeho vlastním historicko-kulturním kontextu a transponovat ho do jiné tóniny tak, aby naše současné ucho bylo schopné slyšet a ta melodie byla lahodná. Bůh je totiž neustále s námi v našem úsilí o vlastní humanizaci i v boji proti dehumanizaci, kde naší zbrojí je jeho milost.

Zde se náš pokus o expozici teologické metody Edwarda Schillebeeckxe chýlí ke svému závěru. Z toho, co bylo řečeno, je jasné, že poctivá reflexe jeho teologického díla by byla námětem na samostatnou disertaci a, ač toho lituji, musíme opět tohoto autora opustit a nechat logiku mé práce postupovat dál tak, jak byla stanovena. Předtím však ještě krátké shrnutí.

Můžeme spolu s Muellerem definovat tři hlavní přínosy Schillebeeckxovy teologické metody, avšak je třeba si uvědomit, že Mueller formuluje své teze ještě před tím, než Schillebeeckx vydal svou poslední část velké teologické trilogie, která se po dvou „Ježíšovských“ titulech zabývá fenoménem církve ovšem v christologickém světle dvojice

¹⁶⁸ Tento aspekt Schillebeeckxovi teologie oceňuje kardinál Dulles ve svém „*řemesle teologie*“: DULLES, A. *The Craft of theology*, s. 78, avšak jako problematický vidí koncept „náboženské zkušenosti“, neboť jej vidí rovněž jako sociální konstrukt závislý na historických a společenských faktorech, spíše než uvědomování si Boha v nitru naší duše. Tento „zkušenostní“ přístup k Písmu vidí jako přínosný, ale připomíná, že nikdy nesmí stát sám o sobě.

¹⁶⁹ Srov. MUELLER, J. J. *What Are They Saying About Theological Method?*, s. 62.

předchozích publikací. Nicméně nechme zaznít napřed Muellerovo shrnutí a pak se ještě pokusíme říci pár slov o přínosu Schillebeeckxovy ekleziologie.¹⁷⁰

1. Prvním přínosem, který Mueller oceňuje, je Schillebeeckxova ekumenická a mezináboženská otevřenost dosažená skrze výchozí bod – „*utrpení*“.
2. Písmo sice je normativním pramenem zjevení, ale transpozice jeho symbolů z kultury, kde vznikalo, do kultury současného člověka je vždy nezbytná. Historicko-kritická metoda interpretace biblických textů je velice přínosná, avšak je nutné, aby celý teologický proces byl viděn z perspektivy komplexního porozumění křesťanskému zjevení tady a teď. Všechna odvětví teologie by měla na tomto úsilí spolupracovat.
3. Třetím přínosem je podle Muellera důraz na performativní podstatu spásy. Mění proces dehumanizace v proces humanizace skrze život a nasazení pro Krista. Teologie je nasazena ve službě víře, která musí být vírou živou a žitou. To je možné skrze dar Ducha, jímž jsme motivováni, abychom se vydali po stezkách páně.

Co se týče Schillebeeckxovi ekleziologie, ta se dle mého názoru snaží prohloubit porozumění vztahu mezi prvotní církví a církví dnešních časů, vyjadřuje jasně deziluzi nad nenaplněním mnoha očekávání, která přinesl koncil a pokouší se vymezit církvi její místo v dějinách spásy. Osobní vztah každého člověka s Bohem je znovu zdůrazněn a uveden do vztahu s utrpením a spásou. Lidé, jako vrcholná konkretizace tvůrčího Božího slova, jsou jím pojati jako způsob, jímž Bůh vypráví svůj vlastní příběh.¹⁷¹ Jsem si jistý, že hlubší teologická reflexe přítomné knihy by odhalila mnohé další důrazy a v mnohém ohledu doplnila či dokonce opravila Muellerovo shrnutí, avšak spokojme se s těmito stručnými informacemi, které mohou být dále pozváním k individuální četbě tohoto velice významného nizozemského myslitele z generace tzv. teologů II. vatikánského koncilu.

Ačkoliv se Schillebeeckx věnuje problému „*utrpení*“ poměrně detailně, zdá se, že zapomněl jasně označit příčiny zla ve světě. Těmto strukturám se bude detailněji věnovat náš poslední teolog Jon Sobrino. Metoda tohoto představitele tzv. „*latinskoamerické teologie osvobození*“¹⁷² začíná rovněž analýzou konkrétního kulturního kontextu, v němž lidé žijí.

¹⁷⁰ Srov. MUELLER, J. J. *What Are They Saying About Theological Method?*, s. 62-63.

¹⁷¹ Srov. SCHILLEBEECKX, E. *Church. The Human Story of God*, s. xiii.

¹⁷² K základním informacím o „*teologii osvobození*“ v českém jazyce Viz CÁB, M. et al. (eds.) *Mezinárodní symposium o teologii osvobození-sborník příspěvků*. OPUSCULA 4; České Budějovice: Teologická fakulta Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích. 2007. Některé příspěvky se rovněž věnují otázkám teologické metody teologie osvobození.

Jon Sobrino se narodil v Barceloně roku 1938, v osmnácti letech byl vysvěcen na kněze v jezuitském řádu a byl poslán na El Salvador. Odtud se vrací do Evropy, aby v Německu studoval teologii. Po návratu na El Salvador zjišťuje, že tradiční evropská teologie neodpovídá situaci, ani kultuře v latinskoamerických zemích. Evropská teologie se mu zdá být příliš akademická a cizí „přízemní“ (grassroots) úrovni víry chudých obyvatel Latinské Ameriky. Chce proto vytvořit teologii, která by rozuměla jejich specifické životní situaci a odpovídala na ni. Celoživotní nasazení Jona Sobrina v boji za spravedlnost a práva těch nejchudších naší planety bylo málem přerušeno v roce 1989, kdy došlo k vyvraždění jezuitské komunity na San Salvadoru. Sobrino, jen náhodou tehdy nebyl přítomen, a tak jako jediný z komunity přežil a může proto dodnes pokračovat ve svém díle.

Diskutovat Sobrinovu metodu dnes, v roce 2008, téměř rok poté, co bylo zveřejněno (14. března 2007) sdělení kongregace pro nauku víry z 26. listopadu 2006, které shledalo v jeho díle „*důležité rozpory s vírou Církve*“,¹⁷³ se může zdát opovážlivé.¹⁷⁴ Nicméně i přes výhrady magisteria se jedná o metodu, která zasluhuje naši pozornost, neboť i ona byla jednou z výzev, s nimiž se ve své teologii setkal kardinál Dulles.

Sobrinova metoda se počíná opět uvědoměním si reality. Oproti dříve diskutovaným autorům si však Sobrino, ovlivněn kontextem, v němž sám žije, uvědomuje daleko intenzivněji rostoucí sociální rozdíl mezi miliony „*opravdu chudých*“ a několika „*opravdu bohatými*“,¹⁷⁵ situaci politického útlaku a systematického šikanování ze strany státní moci,¹⁷⁶ stejně tak jako bezohlednou politiku nadnárodních koncernů. Taková situace volá po „*osvobození*“. Jak hovořit o Bohu, který člověka miluje, před chudobou trpícími, frustrovanými lidmi s pocitem, že na ně celý svět zapomněl? Není proto divu, že radostnou zvěst evangelia interpretují v Latinské Americe politicky, ekonomicky a sociálně. Známa Marxova věta o náboženství jako opiu lidstva nabyla v kontextu latinské Ameriky, zdá se, nového významu. Náboženství (potažmo křesťanství) je tzv. „*teology osvobození*“ interpretováno jako nástroj k osvobození, jako lékař vzhledem k neutěšené politicko-socio-

¹⁷³ Pro účely své práce používám anglickou verzi tohoto sdělení, kde nacházíme obrat: „*notable discrepancies with the faith of the Church*.“ Srov. Kongregace pro nauku víry. *Notification on the works of Father Jon SOBRINO, SJ: Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret (Madrid, 1991) and La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas (San Salvador, 1999)*; [online]. [cit. 2008-01-22]. Dostupné na WWW: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20061126_notification-sobrino_en.html>.

¹⁷⁴ Avšak řada teologů se proti tomuto sdělení kongregace pro nauku víry ohradilo. Srov. např. redakce teologického časopisu *Concilium: Message Concerning Jon Sobrino's Christology*. In *Concilium*, 2007, č. 3, [online]. [cit. 2008-01-22]. Dostupné na WWW: <<http://www.concilium.org/english/intro073Sobrino.htm>>.

¹⁷⁵ Realita latinské Ameriky, kterou si člověk žijící v tzv. Euro-Americké civilizaci s rozvinutou střední třídou nedokáže uvědomit do takové hloubky.

¹⁷⁶ Státní šikana nemusí mít jen byrokratický rozměr. Vzpomeňme, co se přihodilo Sobrinovým spolubratrům z jezuitské komunity v San Salvadoru. Spolu s nimi byla brutálně zavražděna i žena starající se o domácnost a její patnáctiletá dcera.

ekonomické situaci. Osvobození od všech forem útlaku a násilí je proto cílem Sobrinovy metody, i metody dalších latinsko-amerických teologů osvobození (např. Gutierréz, Segundo, Boff, Casaldáliga, Vigil, Elacuría a další).

Uvědomění si nastíněné situace (která mimochodem není jen situací Latinské Ameriky, ale spíše všech tzv. „rozvojových zemí“ světa – někdy též nazývaných „třetí svět.“) je bezprostředně následováno analýzou sociální, ekonomické a politické situace, zejména co se týče tzv. „makrostruktur“, které jsou rozhodující silou ve vedení společnosti a nesledují zájmy většiny, nýbrž zájmy mocenské elity, prosazované často za použití otevřeného násilí proti civilnímu obyvatelstvu. Ekonomický, politický i sociální útlak motivuje Sobrina k identifikaci s neutěšenou situací lidí latinské Ameriky a jednoznačnému postavení se za jejich zájmy z pozice teologie i evangelia.

Prvním přínosem metody teologie osvobození je upozornění, že „*socio-ekonomicko-politický kontext v kultuře je nutný pro teologickou reflexi víry.*“¹⁷⁷ Teologové osvobození zvolili za centrum své práce christologii, kterou se rozhodli zpracovat z úplně nové perspektivy, než z té, jež byla do té doby vlastní ostatním (téměř výlučně evropským) teologům.¹⁷⁸ Zkušenost „*dehumanizace*“, kterou Sobrino nachází v žité realitě lidí, mezi nimiž se pohybuje, má svou příčinu zejména v sociálně-politicko-ekonomických makro-strukturách (např. vlády jednotlivých států, nadnárodní společnosti atd.). Ježíš Kristus je proto pro Sobrina především „*osvoboditel*“ a věřící křesťané následováním Ježíšova příkladu přispívají ke změně stvoření propadlého hříchu v žité předjímání eschatologického Božího království (dokonalého eschatologického osvobození) již zde v tomto životě. Stejně tak jako Marx nebo Mao Tse Tung má podle Sobrina i Ježíš svůj program a svou specifickou vizi společnosti. Křesťané by proto svůj život měli zaměřit na tuto Ježíšovu cestu, která je ve výsledku jediná osvobodivá.

Spásná událost Ježíše Krista, tedy jeho život, smrt a zmrtvýchvstání, je totiž teologií osvobození považována za konkrétní historizaci toho, co znamená Boží království. V teologii osvobození, stejně jako ve všech ostatních organicky promyšlených teologiích, je christologie

¹⁷⁷ MUELLER, J. J. *What Are They Saying About Theological Method?*, s. 66.

¹⁷⁸ Za všechny uvedme několik Sobrinových prací, které odrážejí velmi dobře metodu, kterou užívá a přitom se vždy jedná o christologii.

SOBRINO, J. *Christology at the Crossroads*. New York: Orbis Books, Maryknoll, 1978.

SOBRINO, J. *Jesus in Latin America*. New York: Orbis Books, Maryknoll, 1987.

SOBRINO, J. *Jesus the Liberator. A Historical-Theological View*. New York: Orbis Books, Maryknoll, 1993.

Co se týče dalších teologů osvobození za velmi zajímavý christologický počín považují např. BOFF, L. *Jesus Christ liberator*. Orbis Books, Maryknoll: New York. 1978. K metodě teologie osvobození srov. VIGIL, J. M. *Option for the Poor as Option for Justice: A New Theological-Systematic Framework for the „Preferential Option for the Poor“*. In TROCH, L. (ed.) *Rainbows on a Crying Planet. Essays in Honour of Tissa Balasuriya*, s. 86-100.

spjata nerozlučně nejen se soteriologií, ale i s ekleziologií. Ježíšova historická praxe totiž uvedla do pohybu proces osvobození. Dějiny jsou tedy teologií osvobození chápány právě jako „*proces osvobození*.“ Jsou to společné dějiny Boha, který kráčí s člověkem. Od události Ježíše Krista již nemůžeme mluvit jednoduše jen o lidských dějinách, ale musíme mluvit o dějinách boho-lidských, neboť v tomto centrálním bodě křesťanského pojetí dějin došlo k tajemnému prolnutí božského principu s lidským a to způsobem nejintimnějším – narozením, smrtí a vzkříšením člověka, který je zároveň Bohem a Boha, který se stal člověkem, a tím otevírá onen „*circulus vitiosus*“ lidského života směrem k věčnosti. Lidský život již není bytím pro smrt, ale bytím pro věčnost. Radikalita této zkušenosti by pak učinila zpupnou každou snahu vykládat dějiny jako „*bohapusté*“.

Ježíš ve svém kázání hovoří o Božím království jako o novém pořádku věcí a vyzývá k totální změně postoje ke světu – k tzv. *metanoi*. A tato výzva není nic jiného a menšího než vyhlášení *revoluce – revoluce Kristovské*. Té jde o totální, globální a strukturální proměnu řádu světa. Má počátek v srdcích lidí a šíří se skrze jejich působení do všech sfér světa. Dalo by se říci, že je „*utopií absolutního osvobození*“, která vyžaduje své anticipační historické konkretizace. Jako příklad můžeme uvést Ježíšovo působení, smrt a zmrtvýchvstání, které se událo v určitém čase a prostoru (čas a prostor jsou dvě základní složky historie). Ježíšův život a jeho praxe logicky vyústily do smrti na kříži. Tato potupná exekuce je teologií osvobození chápána podle schématu akce a reakce. Smrt je bezprostřední reakcí na Ježíšovu akci.

Zmrtvýchvstání je pak anticipované totální vtrhnutí definitivního osvobození – osvobození hmoty. Závěrečné a konečné eschatologické osvobození je umožněné právě svou vrcholnou anticipací eschatologického osvobození v konkrétní dějinné události Ježíše Krista.

To se zrcadlí v ekleziologii teologie osvobození, která klade církvi za její hlavní úkol pokračovat v osvoboditelských činech Ježíše Krista. Církev je zde chápána jako společenství, jež realizuje anticipaci Božího království. Tato anticipace překonává distanci mezi *U-TOPIÍ* Božího království a konkrétní historicko-geografickou *TOPIÍ* (kontextem).¹⁷⁹ Svou neustálou „*nedokonalou*“ akci zacílenou k neúplnému (částečnému) osvobození od ekonomického, politického či sociálního útlaku v konkrétním *kontextu* předjímá závěrečné „*dokonalé*“ osvobození v eschatologickém okamžiku spásy. Mezi *utopickou (bezmístní)*, eschatologickou realitou Božího království a *topickou (místní, kontextuální)* realitou konkrétní osvoboditelské akce je stejná duální jednota, kterou založil sám Ježíš Kristus, jenž se, díky svému božství i lidství v jedné osobě, mohl stát eschatologickým (utopickým) iniciátorem Božího království, spasitelem a zároveň kontextuálním (topickým) realizátorem Božího království –

¹⁷⁹ Srov. SOBRINO, J. *Jesus the Liberator*, s. 78.

osvoboditelem již zde na zemi. Církev se svou účastí na Kristově poslání v dějinách zaměřuje k absolutnímu uskutečnění Božího království na konci věků. Svým konkrétním činem zaměřeným na vytváření Božího království již v tomto časném světě (v dějinách) tedy jakoby zpřítomňuje událost Ježíše Krista a zároveň předjímá závěrečné přetvoření světa ve věčné Boží království.¹⁸⁰ Tato eschatologická perspektiva má zpětně vliv na konkrétní život křesťanů v dějinách, a tím zároveň věřící zpřítomňují univerzální spásný čin Ježíše Krista, který se realizoval rovněž v konkrétním bodě boho-lidských dějin, dějin spásy.¹⁸¹

Viděli jsme tedy opět dva rozdílné pohledy na teologii ze strany dvou autorů, kteří užívají tzv. socio-fenomenologickou metodu. Zatímco Schillebeeckx hovoří z perspektivy evropského teologa západní rozvinuté země (Nizozemsko), Sobrino přichází ze svým pochopením přítomné metody ze zakoušené bída a ohrožení v latinské Americe. Není proto divu, že první jmenovaný se fenoménu „*utrpení*“ věnuje spíše z filosofického a jaksi „*teoreticky teologického*“ hlediska, kdežto druhý se ujímá poměrně radikální kritiky konkrétní sociální situace a s Ježíšem ve znaku volá po její nápravě. Sobrino mluví za tzv. „*ukřižované lidi*“. Teologické adorace Krista zmrtvýchvstalého často idealisticky zastiňují horor kříže, který se odehrál v konkrétní historické situaci a v té samé konkrétní historické situaci se onen horor neustále opakuje v životech chudých a utlačovaných lidí dneška.¹⁸²

2.1.5 Závěrečné poznámky

Právě se před námi skončilo defilé celkem čtyř metodologických přístupů k teologii na příkladech osmi vynikajících teologů, jejichž výběr jsme převzali od Jilla Muellera a sledovali též logickou strukturu jeho, již mnohokrát citované, knihy. I přes tuto nepopíranou inspiraci jsem se pokusil všechny zmíněné teology představit po svém a většinu svých či Muellerových tvrzení konfrontovat s myšlenkami samotných autorů.

Ve všech případech můžeme najít mnoho společných důrazů (např. zdůraznění důležitosti symbolu), ale zároveň mnoho rozdílů a to ne toliko v teologických tématech, jako spíše ve způsobu (teologické metodě), kterým se s danou problematikou daný teolog vypořádává. Zároveň můžeme vidět, že zde hraje velikou roli i kontext, v němž se odehrává osobní příběh každého myslitele.

¹⁸⁰ Tento princip nazývá Sobrino „*utopickým*“ a jeho perspektiva (jak uvádíme dále) je eschatologická. Srov. SOBRINO, J. *Jesus in Latin America*, s. 27.

¹⁸¹ Předcházející text týkající se metody teologie osvobození srov. ŠTĚCH, F. Kdo (co) nás osvobodí? Christologie následování a praktická ekleziologie. In CÁB, M. et al. (eds.) *Mezinárodní sympozium o teologii osvobození-sborník příspěvků*, s. 40-41.

¹⁸² Srov. SOBRINO, J. A Crucified People's Faith in the Son of God. *Concilium* (153), 1982, č. 3, s. 23.

Je poměrně zřejmé, že na současné teologické scéně hraje prim nesmírný pluralismus. Jedním z důvodů je rozšíření teologického bádání z Evropy do všech koutů planety. Z mnohdy podstatně odlišných historických zkušeností konkrétních lidí se vytvořily dosti rozdílné teologické pozice, které se postupně tematizovaly v různých teologických metodách. Aby člověk vůbec porozuměl té které teologii, musí věnovat pozornost její metodě. Fundamentální teologie se zdá být teologickou disciplínou, která má v tomto ohledu unikátní schopnost pojmout zmíněnou pluralitu teologických metod, udržovat je ve vzájemném dialogu a přispívat k růstu teologického poznání. Fundamentální teologie může být podle mého názoru tou pravou platformou pro studium teologické metody jako takové.

Jsem si vědom toho, že přítomná kapitola se zabývá otázkou metody v teologii jen v hlavních rysech, a tudíž nebylo možné vyhnout se značnému zjednodušení probíraných témat. Nicméně rád bych, aby se tento rámcový přehled stal jakýmsi pozváním k hlubšímu studiu otázek metody v teologii. Označení jednotlivých teologů nálepkami uvedených metod se může rovněž zdát jako přílišné zjednodušení nebo nespravedlivé „škatulkování“. Jistěže, avšak kritérium přehlednosti a schematičnosti mě přesvědčilo o jejich užití. Je nemožné, aby některý z našich autorů používal jen jednu jedinou metodu a ostatní vyloučil jako nepotřebné. Použitá typologie je proto sestavena podle klíče jejich hlavních důrazů a přístupů k teologii. Neklade si žádné vysoké hodnotící ambice, ale přijímá svou instrumentální a přehledovou roli.

Z dnešního pohledu bychom dále mohli zcela jistě zaznamenat určité posuny v jednotlivých metodách a stejně tak bychom mohli načrtnout i několik metod nových, ale i přesto se podržíme těch, které jsme v předchozím textu představili, neboť právě v jejich kontextu, i v reakci na ně, se formovalo myšlení i specifická metoda kardinála Dullese, kterou se budeme zabývat na řádkách následujících.

2.2 Teologické použití modelů

(Avery Dulles S.J. a metoda symbolického realizmu)

Viděli jsme jasně, že k teologii můžeme přistupovat z rozličných úhlů a zkoumání provádět rozdílnými metodami, jejichž hodnota je opět různá a každá se hodí pro specifický okruh či způsob bádání. Tato kapitola si klade za cíl prozkoumat metodologii modelů v teologickém díle kardinála Dullese. Co je to vlastně „*model*“? Proč je užitečné používat modely zrovna v teologii? Jaké jsou výhody a nevýhody používání této metody? Jak se Avery Dulles dostal k vytváření modelů? Jak chápe koncept modelu? Liší se metoda vytváření modelů od metod, které jsme již zmínili? Jaké modely kardinál Dulles vlastně vytvořil? Tyto a další otázky můžeme položit do záhlaví této kapitoly.

Abychom se vymotali z takového víru otázek uspořádáme následující kapitolu do čtyř oddílů. První se pokusí odpovědět na otázku, co je to model a proč je užitečné modely vytvářet, popř. k čemu modely slouží. Přitom si podržíme teologickou perspektivu. Druhý oddíl pak ukáže Dullesův teologický obrat k metodě modelů, pokusí se jej zasadit do širšího kontextu myslitelů a upřesní jeho vlastní porozumění konceptu „*modelu*“. Třetí oddíl schematizuje, jaké modely kardinál Dulles vytvořil a nakonec oddíl čtvrtý se pokusí formulovat několik tezí charakterizujících specifické využití modelů pro teologii a pokusí se odhalit metodologii vlastní kardinálu Dullesovi.

2.2.1 Model jako interpretace zkušenosti a myšlení v modelech

Co jsou to modely? Čím se vyznačují? Proč je užitečné je používat? Jak mohou být užitečné pro teologii? Co to znamená přemýšlet v rámci modelů?

Model, tak jak je mu dnes běžně rozuměno, je vždy jistá abstrakce reality nahlížená z určitého úhlu pohledu. Na základě heuristického shromáždění co největšího množství informací o studovaném objektu či systému lze sestavit jeho model. Stejně tak je možné vytvořit model reality hypotetické. Takové modely jsou využívány například v architektuře. Na základě návrhů a propočtů se vytvoří model objektu určeného k realizaci. Může se ovšem vždy přihodit, že právě model ukáže nerealizovatelnost projektu, a proto je zavržen.

Model je rovněž pojem vlastní matematické logice. Pro ni je model významovým (sémantickým) pojmem umožňujícím určit pravdivost matematických tvrzení a má úzký vztah k pojmu „*teorie*“, který umožňuje zase určit dokazatelnost matematických tvrzení. Pojmy „*model*“ a „*teorie*“ spojuje tzv. „*Gödelova věta o úplnosti*“, která mimo jiné též říká, že každá konzistentní teorie má svůj model. Teorie modelů a jejich studium je pro matematickou logiku velmi významné, neboť často pomáhá určit dokazatelnost nebo též nedokazatelnost některých tvrzení v rámci konkrétních teorií.¹⁸³

Zejména ve svých „*Modelech zjevení*“ zmiňuje Dulles významného autora, který vstoupil do diskuse o užívání modelů mezi vědou a teologií zcela zásadním způsobem.¹⁸⁴ Je jím Ian G. Barbour, fyzik a teolog, věnující se především etice a dialogu vědy

¹⁸³ Matematickým chápáním modelů se zde ovšem zabývat nebudeme, ač by to mohlo být v dialogu s teologií velmi zajímavé a odkážeme zde na: ŠVEJDAR, V. *Logika: neúplnost, složitost a nutnost*. Praha: Academia, 2002. Švejdarova logika může být pro zájemce branou k bližšímu porozumění matematickému pojetí modelu a modelování.

¹⁸⁴ Srov. DULLES, A. *Models of Revelation*, s. 31-32.

s náboženstvím.¹⁸⁵ V jeho knize „*Myty, modely a paradigmata*“ můžeme pozorovat velmi přehledné rozdělení vědeckých modelů do čtyř obecných kategorií. Toto rozdělení nám poslouží k přesnému určení druhu modelů, které jsou použitelné pro teologii.¹⁸⁶

1. **Experimentální modely:** Jedná se o modely konstruované a používané ve vědeckých laboratořích. Dají se rozdělit do dalších tří podkategorií: a) *měřítkové modely* – repliky reprezentující prostorové vztahy (nejznámějšími měřítkovými modely jsou např. modely letadel, či železnice); b) *pracovní modely* – reprezentují časovou souslednost [tyto dva modely – (a, b) jsou aplikované například při vztlakových zkouškách při navrhování konstrukce křídla pro letadlo]; c) *analogické modely* – určité vlastnosti jednoho systému jsou odhadovány z chování jiného systému. V případě všech těchto modelů můžeme říci, že jeden fyzikální systém je vytvořen, aby posloužil jako model pro jiný.
2. **Logické modely:** Jsou modely aplikované logiky a matematiky. Zatímco experimentální modely vycházejí z praxe a v praxi rovněž slouží, logické modely jsou vytvářeny z axiomů a teorémů formálního a deduktivního systému. Například určitá sada bodů a čar v geometrii může být modelem Euklidových formálních axiomů. Matematik používá logické modely k popisu svých abstraktních systémů a jejich možných interpretací. Logické modely představují jakýsi opačný extrém k modelům experimentálním.
3. **Matematické modely:** Nacházejí se podle Barboura v prostoru mezi logickými a experimentálními modely. Jsou symbolickými reprezentacemi kvantitativních proměnných veličin ve fyzikálních či sociálních systémech. Matematický model může být vytvořen pro popis ekonomických vztahů mezi nabídkou a poptávkou nebo se může rovněž změnit v elektrické okruhy počítačového hardwaru. Matematické modely slouží rovněž pro vytváření počítačových programů a ty zase pro modelování vojenských, dopravních, politických, nebo ekonomických systémů. Jedná se o symbolické reprezentace konkrétních aspektů jednotlivých fyzikálních systémů, jejichž hlavním využitím je předpovídat jejich chování.
4. **Teoretické modely:** Poslední čtvrtou kategorií modelů jsou teoretické modely. Jsou to v podstatě tvůrčí myšlenkové konstrukty, které mají za úkol objasňovat pozorované fenomény. Jejich hlavním úkolem je přiblížit člověku složité procesy ve světě

¹⁸⁵ Z hlediska užívání modelů v teologii jsou důležité zejména jeho dvě práce: BARBOUR, I. G. *Myths, Models and Paradigms*. New York: Harper & Row, 1974; a BARBOUR, I. G. *Religion and Science. Historical and Contemporary Issues*. New York, San Francisco: HarperCollins, HarperSanFrancisco, 1997.

¹⁸⁶ Následující rozdělení modelů srov. BARBOUR, I. G. *Myths, Models and Paradigms*, s. 29-30.

jednodušší a pochopitelnou formou užívající hojně symboly a obrazy. Teoretickým modelům jde o to, aby člověk rozuměl prostředí a světu, v němž žije. Shodně s matematickým modelem je teoretický model rovněž symbolickou reprezentací reálného systému, avšak liší se od něj právě co se týče záměru popsat základní strukturu světa. Teoretické modely jsou používány k vytváření teorií, které vždy z určitého pohledu a na základě zvolených analogií popisují studovaný fenomén. Vytváření těchto teorií spočívajících na teoretických modelech vyžaduje tzv. „*kreativní imaginaci*“.

Tolik tedy přehled rozličných modelů, tak jak jej používá Ian Barbour. Teologické modely jsou právě konkrétní adaptací teoretických modelů ve vědě, jsou „*užitečnými fikcemi*“¹⁸⁷ sloužícími pro popis a porozumění reálných zkušeností člověka s posvátnem.

Zdá se, že termín „*model*“ je novější, než jeho užití. Odpradáva si totiž lidé vytvářeli obrazy, modelovali své okolí, snažili se postihnout prchavost okamžiku či momentálního vjemu obrazem. Prastaré jeskynní malby, sošky bohů a bůžků, a nakonec celé dějiny sakrálního umění jsou toho dokladem. Zpočátku člověk snad jen intuitivně chápal důležitost obrazů pro popis své nepochopitelné osobní zkušenosti s posvátnem a snažil se s jejich pomocí uzamknout svůj zážitek s posvátnem do obrazu či na řádky nějakého literárního díla, a tak mu lépe porozumět. Žádný obraz posvátna, byť sebedokonalejší, však nemůže plně vystihnout radikální odlišnost jeho reálného zážitku. Vzpomeňme jen na druhé přikázání židovského desatera,¹⁸⁸ které vystihuje nepopsatelnost zkušenosti s jediným Bohem Izraele (obrazem ani sochou). Řecké křesťanské myšlení pak převzalo židovské vyjádření, avšak rozlišuje mezi „*uctivým klaněním*“ (προσκύνησις τιμητική) a „*úctou v pravém smyslu*“ (λατρεία ἀληθινή)¹⁸⁹.

Zatímco tedy židovství smělo používat pro popis své náboženské zkušenosti pouze literární formy, křesťanství se otvírá i všem formám ostatním. Je totiž přesvědčeno, že skrze uctívání obrazu je uctíván i jeho vzor.

Ostatně určité modely, nebo chcete-li „*kořenové metafory*“, používá již Aristoteles, když se pokouší ve své první knize „*Metafyziky*“ schematizovat Platóna a presokratiky podle

¹⁸⁷ Srov. BARBOUR, I. G. *Myths, Models and Paradigms*, s. 38.

¹⁸⁸ Srov. Ex 20, 4-6; Dt 5, 8-10.

¹⁸⁹ Toto rozlišení definoval 2. nicejský koncil r. 787 po Kr., aby tak vymezil úctu, kterou je nutno prokazovat obrazům posvátna a pravou úctu, kterou je nutné prokazovat pouze Bohu. Takovým opatřením zabraňuje modloslužbě, ale oceňuje (v duchu nauky Sv. Basila Velikého a dalších) úctu k posvátným obrazům-ikonám. Srov. KARFÍKOVÁ, L. Úcta k obrazu přechází na jeho vzor. In MATOUŠEK, A.; KARFÍKOVÁ, L. (eds.) *Posvátný obraz a zobrazení posvátného*, s. 61.

jejich odpovědi na otázku po prvních příčinách jsou, aby se pak na základě tohoto přehledu mohl pokusit formulovat svou „první filosofii“.¹⁹⁰

Můžeme tedy vidět, že od samého začátku jsou v křesťanství i ostatních náboženstvích používány hojně symboly a metafory, které mají za úkol přiblížit člověka a jeho imanentní svět transcendentnímu Bohu. Jde o obrazy, které nejsou pouze explicitním ztvárněním lidské fantazie. Snahy o zobrazení posvátna ukazují do prostoru za sebe. Odrážejí nepopsatelné vnitřní zážitky svých tvůrců s radikálním přesahem lidského bytí.

Teologie mající za úkol reflektovat rozumově onu tajemnou souhru Boha s člověkem, souhru milosti a víry, je tedy již svou přirozeností odkázána k používání obrazů, symbolů či modelů. Zkušenost víry je velice osobní zážitek, a má-li se tento zážitek sdílet s ostatními lidmi, vyžaduje svůj „opis“, který je srozumitelný i ostatním lidem na bázi běžného úzu mezilidské komunikace. Náboženský jazyk vůbec je jazykem symbolů a teologické modely jsou povětšinou konstruovány okolo konkrétních symbolů.

„Vyjádření víry – jinými slovy jakýkoliv výrok víry hovořící o zjevení – zahrnuje vždy také teoretický model; jako takový zůstává tento model hypotetickým, avšak současně hovoří specifickým způsobem o tom, co je zakoušeno, a tedy i o tom, co je v té zkušenosti zjeveno.“¹⁹¹

Teologický jazyk, jenž vždycky hovoří z pozice víry v to konkrétní zjevení, z něhož vychází a právě o němž vypovídá, není tedy prostým sdílením zkušenosti s tímto zjevením, ale je především vyjádřením teoretickým, obrazným, snažícím se přiblížit reálnému zážitku. Jako takový je vždy závislý na určitých modelech a teoriích. Celé zjevení v dějinách spásy od počátku až do současnosti můžeme tedy popsat jako sled skutečných událostí, které jsou zakoušeny lidmi a posléze interpretovány v rámci určitých modelů či teorií.¹⁹² Ty jsou však dle mého názoru vždy ovlivněny určitým kontextem.

Můžeme tedy načrtnout následující schéma:

1. událost (zjevení)	2. zkušenost (zážitek)	3. paradigma (úhel pohledu)	4. interpretace (model, teorie)
--------------------------------	----------------------------------	---------------------------------------	---

¹⁹⁰ Srov. DULLES, A. *The Craft of Theology*, s. 46. „Root metaphors“ (tzv. kořenové metafory) jsou v podstatě konceptuální pohledy na realitu, které určují naše porozumění skutečnosti. Jsou to hypotézy o principu fungování světa. Teorii kořenových metafor a otázkou metafory ve filosofii vůbec se zabýval především americký filosof Stephen Pepper. PEPPER, S. *World Hypotheses: A Study in Evidence*. Berkeley, California: University of California Press, 1942.

¹⁹¹ SCHILLEBEECKX, E. *Interim Report on the books Jesus & Christ*, s. 18.

¹⁹² Srov. tamtéž, s. 19.

Základní událostí křesťanství je událost života, smrti a zmrtvýchvstání Ježíše Krista. Tato událost je považována za Boží zjevení. Pakliže člověk učiní zkušenost, která vede k vyznání Ježíše Krista (konverze), stává se věřícím, a sdílí-li dále tuto svou víru, interpretuje tak svou zkušenost se zjevením (událostí zjevení). Teolog pracuje podle stejného schématu, a proto můžeme říci, nutně pracuje s rozličnými obrazy, které používá pro popis studované problematiky. Ty jsou pak základem budoucích modelů. Některé obrazy jsou aktuální, jiné mohou být zase historicky či kulturně irelevantní. Badatel proto musí nakládat s obrazy velmi pečlivě a opatrně. Když totiž teolog užívá obrazy, dělá to proto, aby dosáhl lepšího porozumění studovanému fenoménu. Je třeba si ovšem vždy uvědomit, že obraz je užitečný jen do jisté míry. Když ji překročí, může se snadno stát obrazem klamným. Dulles uvádí příklad obrazu církve jako Kristova stádce. Ten může vést k různým konotacím. Kristus může být brán jako pastýř, který se stará o své stádo ovcí, z nichž každá představuje jednotlivého věřícího. Do této míry je obraz církve jako stádce Kristova užitečný. Zbytečným se stane, když překročí svou míru a začne vzbuzovat dojem, že členové církve produkují vlnu.¹⁹³

„Jako teoretik se musí teolog dotazovat sebe sama: Jaké jsou kritické principy vedoucí k přesnému rozlišování mezi platnou a neplatnou aplikací obrazu?“¹⁹⁴

Takovéto kritické a selektivní užívání obrazů za účelem prohloubení vlastního porozumění skutečnosti je pak právě to, co Dulles nazývá „model“:

„Když je obraz použit reflektivně a kriticky, aby prohloubil teoretické rozumění reality, stává se tím, co dnes nazýváme „model“. Některé modely jsou také obrazy, to znamená takové, které jsou snadno představitelné. Ostatní modely jsou povahy spíše abstraktní /.../. Některé modely, jako například ty užívané v architektuře, jsou měřítkovými reprodukcemi uvažované reality. Jiné jsou svou povahou více schematické a nechtějí být pouhými replikami. Jsou realitami, které dostatečně funkcionálně korespondují se studovaným objektem, takže zajišťují konceptuální nástroje a slovník; spojují dohromady to, co by se bylo jinak zdálo bez souvislosti, a naznačují konsekvence, které mohou být později ověřené experimentem.“¹⁹⁵

¹⁹³ Srov. DULLES, A. *Models of the Church*, s. 15.

¹⁹⁴ Tamtéž.

¹⁹⁵ Tamtéž.

2.2.2 Teologická metoda využívající modely

Pro náš následující výklad bude důležité zejména obecné pojetí modelu tak, jak ho chápe výtvarné umění – jako obraz reálné skutečnosti. Tam totiž, jak jsme viděli, zřejmě začíná příběh tohoto pojmu směrem k jeho současnému pochopení jako kriticky užitého obrazu k hlubšímu teoretickému porozumění skutečnosti. Zatímco přírodní i sociální vědy mají již dlouholetou zkušenost s používáním modelů pro svou práci, teologie se jimi začala (z hlediska vědy) zabývat teprve nedávno.

Snad prvním teologem, který se pokusil uceleně aplikovat metodu modelování, která spojuje jak metaforický, tak konceptuální (pojmový) jazyk v teologii, byl Ian Ramsey.¹⁹⁶ Jeho dílo do značné míry spočívá na pracích filosofů, jako byli Max Black, Ivor Richards a Peter Winch.¹⁹⁷ Ramsey, podobně jako Ricoeur,¹⁹⁸ klade ve svém díle důraz především na proces lidského zakoušení skutečnosti. Avšak zatímco pro Ricoeura je důležitý zejména specifický vztah mezi lidským a božským, pro Ramseyho je to empiricky založená smysluplná reflexe zkušenosti s posvátnem. Podle Ricoeura by se tedy teologické modely měly zaměřovat především na vztahy (boha s člověkem). Vztah je totiž pro Ricoeura „jazyk“, tedy to, co se nachází mezi dvěma nedosažitelnými extrémy: původní (syrovou – „raw“) zkušeností a úplnou srozumitelností. Jazyk je zároveň vždycky metaforický a modely jsou jakýmsi neustálým, dynamickým přeskupováním metafor určených k hledání lepšího porozumění realitě. Ve svém zápase o poznání opustil podle Ricoeura člověk ráj své „první naivety“ (first naiveté), která mu umožňovala věřit bez poznání. Uvěřit proto nyní znamená porozumět zjevení, které je sdělováno symbolicky. Porozumění symbolům zjevení umožňuje člověku znovu uvěřit – dosáhnout tzv. „druhé naivety“ (second naiveté).

Ramsey naproti tomu trvá na teologických modelech odvozených z konkrétní empirické zkušenosti, hovořících jazykem, který je srozumitelný a přiměřený opět pro tuto lidskou zkušenost.¹⁹⁹ A to je přesně to, oč Ramseymu jde: hovořit v dnešní době smysluplně a přiměřeně o Bohu. Vytváření modelů pak podle něj má být cestou k dosažení takto

¹⁹⁶ RAMSEY, I. T. *Models and Mystery*. London, Toronto, New York: University of Oxford Press, The Alden Press, 1964.

¹⁹⁷ Srov. tamtéž s. ix; McFAGUE, S. *Metaphorical Theology. Models of God in Religious Language*, 1982, s. 122.

¹⁹⁸ Jelikož Ricoeur chápe modely jako metafory, které stále znovu a přesněji popisují realitu, je možné vše, co říká o metafoře aplikovat konsekventně i na modely. K Ricoeurovu chápání metafoře: RICOEUR, P. *The rule of metaphor: Multi-disciplinary studies of the creation of meaning in language*. Toronto: University of Toronto Press, 1977.

RICOEUR, P. *Essays on Biblical interpretation*. Philadelphia: Fortress Press, 1980.

RICOEUR, P. *Hermeneutics and the human sciences: essays on language, action, and interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

¹⁹⁹ Srov. McFAGUE, S. *Metaphorical Theology*, s. 122-123.

stanoveného cíle. Např. označíme-li Boha výrokem „*nekonečné dobro*“, jedná se v Ramseyho pojetí již o „*model*“, který je smysluplný a přiměřený, poněvadž zahrnuje konkrétní empirickou zkušenost „*dobra*“, a zároveň vymezující přídavné jméno (qualifier) „*nekonečné*“, který zabraňuje tomu, aby model upadl do nezdravého antropomorfismu, a zredukoval tak Boha na úroveň vytvořeného modelu.

O Ramseyho, Ricoeura i již dříve zmiňovaného Barboura se opírá zejména tzv. „*metaforická teologie*“, která balancuje na hranicích teologie a literární vědy. Její představitelkou je již citovaná Sallie McFague. Cílem metaforické teologie, tak jak ji prezentuje McFague, je ovšem zejména obhajoba některých extrémních závěrů feministické teologie (modely jako: Bůh = matka; Bůh = přítel, milenec atd.) nebo diskuse nad tématy ekologické krize a tzv. „*jaderné nezodpovědnosti*“.²⁰⁰ I tak zůstává zajímavým impulzem zejména pro teologii, která se hodlá zabývat vytvářením konceptuálních modelů. Její hodnotu oceňuje i Ian Barbour: „*Dílo teoložky Sallie McFague je dobrým příkladem objevování modelů v křesťanském myšlení.*“²⁰¹

Dulles se (zejména ve svých modelech církve) opírá o některá Ramseyho pozorování, avšak samotnému Dullesovu použití modelů pro teologii předchází přímá inspirace tzv. „*typologickou metodou*“ tak, jak ji ve svých pracích použili např. Ernst Troeltsch²⁰² nebo Richard Niebuhr. Dulles se nechal nejvíce ovlivnit Niebuhrovou „*klasikou*“ „*Christ and Culture*“,²⁰³ která se snažila prozkoumat jak teologové různých historických epoch posuzovali vliv křesťanství na vztah mezi člověkem a kulturou. Niebuhr vytvořil celkem pět typologických modelů vztahu „*Krista*“ a kultury.²⁰⁴ Právě skrze ně si Dulles uvědomil, že každá typologie je zároveň již modelem.²⁰⁵ Úspěch zmíněných prací potvrdil zcela jasně legitimitu používání různých typologií i pro teologii. Dulles pak záhy objevil, že tato teorie typů (či modelů) užívaná převážně v exaktních vědách se nápadně podobá teorii analogií v neoscholastické teologii, a začal promýšlet výhody jejího užití pro teologické bádání. A jak se zdá o mnoho systematictěji než všichni jeho předchůdci.

V jedné linii s tradicí, sestupující již od Maxe Webera přes Troeltsche a Niebuhra, přivedl Dulles své „*modely*“ až do formy „*teologického umění*“, jak poznamenává Roger

²⁰⁰ McFAGUE, S. *Models of God. Theology for an Ecological, Nuclear Age*. Philadelphia: Fortress Press, 1988.

²⁰¹ BARBOUR, I. *Religion and Science*, s. 123.

²⁰² Srov. TROELTSCH, E. *The Social Teaching of the Christian Churches*. New York: Harper Torchbooks, Harper&Brothers, 1960. První vydání vyšlo německy v roce 1911.

²⁰³ NIEBUHR, H. R. *Christ and Culture*. New York: Harper&Row Publishers, Inc. 1st ed. 1951. Zatím poslední vydání: NIEBUHR, H. R. New York: Harper&Collins Publishers, Inc. 2001.

²⁰⁴ 1. Kristus proti kultuře; 2. Kristus kultury; 3. Kristus nad kulturou; 4. Kristus a kultura ve vzájemném paradoxu; 5. Kristus transformátor kultury.

²⁰⁵ Srov. DULLES, A. *The Craft of Theology*, s. 47; DULLES, A. *Models of the Church*, s. 3.

Haight.²⁰⁶ Metoda typů (či modelů) tak, jak ji koncipovali Niebuhr i Troeltsch, se Dullesovi zdála velmi hodnotnou, poněvadž vždy ukazuje základní problémy i možnosti preferenční volby spolu s teoretickými implikacemi krajních pozic.²⁰⁷ Umožňovala vytvářet široké referenční rámce pro jeho vlastní myšlení a rozhled, který se pak skýtal byl úchvatný oproti uzavřenosti tradičních neoscholastických kurikulí, která studenta prováděla za ruku úzkou uličkou vlastního (upřednostňovaného) systému. Jako začínající teolog cítil Dulles potřebu obeznámit se důkladně s historií svých vlastních disciplín, kterým se věnoval, neboť byl přesvědčen, že se má, v duchu prastarého hesla „*Historia Magistra Vitae*“, z minulosti mnoho co učit.²⁰⁸ Tak získal přístup k veliké sumě vědomostí a rozeznal také mnohost přístupů ke studovaným látkám. Při svých pokusech o syntézy myslitelů a škol Dulles zjišťuje, že všichni mohou být zařazeni do určitých typů, neboť se navzájem přibližují svým pojetím danému problému. A navíc toto zařazení může být učiněno i napříč dějinami.²⁰⁹

„/.../ Viděl jsem výhodu posunu za hranice metody tezí v systematické teologii a pokoušel se postihnout myšlení jednotlivých autorů a škol jako integrované celky, které musí být také viděny ve světle obecného pohybu celkové historie myšlení.“²¹⁰

V Dullesově myšlení se tedy nesmírně plodným způsobem snoubila scholastická tradice katolické církve spolu s novými trendy v teologii a snahami o její poctivou kontextualizaci. „*Širokouhlý*“ pohled na teologické problémy umožněný využitím metody modelů pak dal tomuto spojení směr a jeho zvláštní dialektiku, která je právě oním „*esprit*“ Dullesovi teologie.

„Můj vlastní obrat k metodě modelů je částečně návazností a částečně protireakcí na neoscholastický systém, v rámci kterého jsem byl vychován během svých filosofických a teologických studií.“²¹¹

Viděli jsme tedy jak užívání „*modelů*“ a metody vytváření typologií (či modelů – modelování) opustilo půdu exaktních věd a usídlilo se rovněž na poli jedné z nejstarších věd – teologie. Z toho, co již bylo řečeno, je jasné, že mezi způsobem jejich využití budou

²⁰⁶ Srov. HAIGHT, R. *Critical Witness*, s. 188.

²⁰⁷ Srov. DULLES, A. *Models of Revelation*, s. 25.

²⁰⁸ Srov. DULLES, A. *The Craft of Theology*, s. 45.

²⁰⁹ Dulles se pokoušel vytvořit historické přehledy jím studovaných fenoménů. Jedním takovým pokusem je kniha *A History of Apologetics* (DULLES, A. *A History of Apologetics*. New York: Wipf and Stock Publishers, 1999. První vydání: DULLES, A. *A History of Apologetics*. New York: Corpus Instrumentorum, 1971), která se zabývá historickým přehledem rozličných přístupů k apologetice od dob Nového zákona až po katolickou a protestantskou apologetiku 20. století.

²¹⁰ DULLES, A. *The Craft of Theology*, s. 45.

²¹¹ Tamtéž, s. 41.

významné diskrepance. Základním rozdílem oproti přírodním vědám je ovšem to, že objektem teologického zkoumání je tajemství. Božská realita, která je lidskému rozumu a pojmosloví nepřístupná. Křesťanství tuto nepřístupnost porušilo právě užíváním obrazů, metafor a modelů – pokusilo se tak postihnout nekonečno naším konečným projevem, a to i přes to, že nesmírná hloubka náboženské zkušenosti nemá ve fyzikálním vesmíru obdoby. Můžeme tak vidět silné i slabé stránky užívání metody modelů. Na jedné straně je užití metody modelů poctivou lidskou odpovědí na Boží výzvu obsaženou ve zjevním. Na straně druhé neustále padá do beznaděje a ve své touze po co nejpřesnějším vyjádření náboženského prožitku vytváří pestrou paletu obrazů, analogií a metafor. Metoda modelů v teologii se pak snaží tuto diverzitu překlenout, neboť rozličnost vyjádření závislá na kultuře a partikulárních vlastnostech jednotlivých osob, ve kterých se děje boží zjevení, vede nečastěji ke konfliktům. Metoda modelů se pokouší o syntézu jednotlivých reflexí zjevení, jejich objasnění a přehledné zařazení. Tím se snaží předcházet možným konfliktům.²¹²

Vezmeme-li v potaz nastíněnou povahu modelů můžeme rozdělit užívání metody modelů v teologii do dvou základních typů:²¹³

1. **Vysvětlující** (explanatory)
2. **Průzkumný** (exploratory)

V rámci vysvětlujícího užití metody modelů slouží modely k syntéze známých poznatků o studovaném problému pramenících z písma i historické tradice. Symboly a analogie jsou zde užívány ke konstrukci modelu již existující reality. Čím více dat z písma i tradice má daný model k dispozici, tím precizněji se může profilovat. Musí však vždy odpovídat tomu, co nám říká historie i vlastní zkušenost o křesťanském životě. Písmo, tradice, historická i aktuální zkušenost, to všechno jsou korektivy určující platnost daného modelu.

Druhý typ užití metody modelů vede podle Dullese k novým teologickým vhledům. Zde to má teologie podstatně těžší než experimentální vědy, neboť je determinována božím zjevením, které se událo jednou pro vždy v historické události smrti a zmrtvýchvstání našeho Pána a Spasitele. Radostná zvěst evangelia je proto normou a nemůže zde být žádné jiné evangelium.²¹⁴ Na této úrovni by nějaké objevování novinek bylo prakticky nemožné. Jednou zde zjevení je, a hotovo! Naštěstí církev v minulosti definovala nauku o tom, že zjevení se vyskytuje celé v písmu i v tradici. A právě díky této neustále pokračující zkušenosti člověka s Božím zjevením může teologie neustále objevovat nové a nové aspekty Božího zjevení,

²¹² Srov. DULLES, A. *The Craft of Theology*, s. 48-49.

²¹³ Tamtéž, s. 16-18.

²¹⁴ Srov. Gal 1, 8-9.

o kterých neměla dříve ani potuchy. Takto popsaná heuristická funkce obrazů má ovšem na poli teologie jednu velikou nevýhodu. Je těžké je verifikovat. Deduktivní ani empirická metoda nepřicházejí v úvahu a Dulles vidí jedinou možnost teologické verifikace ve společném duchovním vnímání – ve „společném rozlišování duchů“²¹⁵. Vždy je to totiž společenství věřících, z kterého teologická reflexe vychází a kam by se také měla vracet. Hlavní úlohou teologie by měla být tzv. „mystagogie“, neustálé a čím dál tím plnější uvádění všech věřících do tajemství, jímž se zabývá – tajemství zjevení Boha člověku.

Další významnou vlastností metody modelů je její otevřenost. V úvodu ke svým famózním modelům církve Dulles píše:

*„Věřím, že metoda modelů nebo typů může mít obrovskou hodnotu v tom, že pomáhá lidem překonávat limity jejich partikulárních názorů a umožňuje jim vstoupit do plodného dialogu s ostatními, kteří mohou být fundamentálně odlišného duševního založení.“*²¹⁶

Tuto vlastnost prokázal již Richard Niebuhr ve své knize „*Kristus a kultura*“. Když jej totiž vydavatel požádal, aby přidal na konec své knihy nějaké její shrnutí, očekával patrně, že Niebuhr pohovoří o svých navržených modelech a určí jeden, který považuje za nejdokonalejší. Epochální charakter tohoto díla je snad právě v tom, že Niebuhr tak neučinil. Místo toho znovu vyzdvihl pozitiva a negativa všech modelů. Naše historická situace totiž vyžaduje místo jednoznačného řešení a směru otevřenost existující pluralitě a to i co se týče víry. Můžeme se jen dohadovat, zda to byla reakce na všechny předchozí historické nabídky tzv. „*konečných řešení*“ (nacismus, komunismus), nebo již předjímání situace světa o několik desetiletí kupředu. Neexistuje již více jedna odpověď, ani jeden závěr. Důležitý je dialog a lidská svoboda v rozhodování. Rozhodování je něco, čeho se člověk nevyvaruje. Neexistuje možnost se „*nerozhodnout*“.²¹⁷ Naše svobodné rozhodování však není nikdy nezávislé, neboť se vždy uskutečňuje v rámci struktur našeho lidství i společnosti. Naše svobodné rozhodnutí nebylo příčinou toho, že jsme lidmi, ani toho, že jsme se narodili to konkrétní kultury. Ještě předtím, než jsme mohli učinit jakékoliv rozhodnutí ohledně našeho vlastního života, bylo rozhodnuto o naší existenci i o tom, že budeme příslušníky lidského rodu. Můžeme toto vše považovat za dílo náhody, avšak pro Niebuhra existuje ještě jedna možnost. Člověk může své rozhodování i uvažování realizovat pod hlediskem víry. Touto volbou člověk umísťuje sám sebe i kulturu v níž se realizuje do „světa Boží milosti“ – Božího království.²¹⁸ To je podle

²¹⁵ „*Corporate discernment of spirits*“. DULLES, A. *Models of the Church*, s. 18.

²¹⁶ Tamtéž, s. 5.

²¹⁷ Srov. NIEBUHR, H. R. *Christ and Culture*, s. 249.

²¹⁸ Srov. Tamtéž, s. 256.

Niebhura možná cesta umožňující nám přijmout relativitu světa, v němž žijeme i relativitu vlastní, aniž bychom upadli do tenat kultu relativismu či nihilismu. Tato pozice umožňuje rovněž dialogický diskurz nejen napříč názorovým spektrem našich současníků, ale i vůči rozličným historickým názorům.²¹⁹

Užívání metody modelů má bezesporu mnoho výhod, ale zároveň je třeba se mít při jejím používání na pozoru, neboť by se velmi snadno mohla stát příliš zjednodušující a generalizující. Lze jí vytknout neoprávněné „zařazování“ jednotlivých teologů, sklon k relativismu a agnosticismu nebo také strnulou nekreativnost a sepisování stohů knih o něčem, co již bylo dávno napsáno.²²⁰ Ať už tak či onak, užívání obrazů, analogií, modelů nebo metafor a jejich vzájemná interakce ukazuje na vitalitu teologie, která vždy dokáže poctivě reflektovat kontext víry vhodným obrazem. To se ukazuje jako vlastnost zásadní důležitosti zvláště v dnešní době, kdy se vědci celého světa potýkají s problematikou vzájemné konfrontace a míšení kultur. Každá kultura má totiž své specifické znaky (σημεία), které nesou poselství zakódovaná v jejích projevech. Cirkulace těchto poselství uvnitř kultury vytváří její identitu a identitu jedinců, kteří se s ní ztotožňují. Jelikož je křesťanství svým způsobem zakotveno ve všech kulturách současného světa, je tedy velmi důležité užití správných obrazů v teologickém jazyce.

Na závěr našeho pojednání o využití modelů v teologii a její metodě je třeba ještě zmínit, že Dulles není mezi současnými teology sám, kdo využívá modely pro svou teologickou práci. Dalšími teology jsou např. již zmínění David Tracy, který hovoří přímo o nutnosti používání modelů v teologické reflexi a sám určuje „*pět základních modelů současné teologie*“²²¹ a Sallie McFague se svými modely Boha. Dále jsou to John O'Grady a jeho několikrát vydané modely Ježíše²²² či Collins se svými modely teologické reflexe,²²³ v jehož případě se jedná o adaptaci metody užívající modely pro pastorální teologii. Bylo by jistě možné jmenovat ještě mnoho dalších autorů, avšak pro účely této práce se spokojíme s uvedeným výčtem.

²¹⁹ Srov. HAIGHT, R. *Critical Witness*, s. 185.

²²⁰ Srov. DULLES, A. *The Craft of Theology*, s. 50-52.

²²¹ Srov. TRACY, D. *Blessed Rage for Order*, s. 22-42. Tracy ovšem nenásleduje Niebhurova příkladu a označuje za univerzální a nejlepší svůj revizionistický model, o němž jsme se již zmínili v kapitole 2.1.3.

²²² O'GRADY, J. F. *Models of Jesus Revisited*. New York, Mahwah, New Jersey: Paulist Press, 1994.

²²³ COLLINS, R. F. *Models of Theological Reflection*. Lanham, London: University Press of America, 1984.

2.2.3 Dullesovy modelové analýzy

Předchozí kapitoly se zabývaly problematikou modelu jako takového i otázkou teologické metody, která je využívána. Nyní se v krátkosti pokusíme načrtnout plán dalších několika kapitol této práce. Ty zamýšlím koncipovat podle Dullesových tří modelových analýz, jež dohromady tvoří to, co bychom mohli nazvat „osou fundamentální teologie“.

Jako první ukážeme ve třetí kapitole modely zjevení a pokusíme se vysvětlit základy teologie zjevení v díle kardinála Dullese. Zjevení, jeho tematizace a prvotní reflexe je totiž výchozím bodem pro fundamentální teologii. Ta se dále zabývá vírou jako fenoménem lidské odpovědi na zkušenost zjevení, a proto i my v kapitole čtvrté ukážeme modely víry tak, jak je koncipoval kardinál Dulles ve své teologii křesťanské víry.²²⁴ Tato krátká kapitola bude určitým přechodem k obsáhlé kapitole páté, kde komplexně představíme Dullesovy modely církve a tím i jeho ekleziologii. Církev je totiž dalším tématem fundamentální teologie, kterého si v rámci této práce všimneme, poněvadž individuální víra ve zjevení, které se událo v Ježíši Kristu, je již svou povahou sociální (společenská), a nutně proto vyžaduje své sdílení. To se odehrává ve světě a svým specifickým způsobem zejména v církvi. Církev je nakonec právě tou platformou, z které (a pro kterou) vyrůstá sama teologie a o základy teologie, stejně tak jako víry a církve, jde fundamentální teologii především, pakliže chce dále smysluplně objevovat nové směry a stále preciznější porozumění tajemství křesťanského zjevení.

Dříve, než se však pustíme do expozice prvních konkrétních modelů, se ještě pokusíme formou několika tezí charakterizovat metodu užití modelů v teologii kardinála Dullese.

2.2.4 Užití modelů v teologické metodě kardinála Dullese a její obecný náčrt

Na úplný závěr svého výkladu o metodě modelů jsem se rozhodl vytvořit několik následujících tezí, kterými můžeme charakterizovat specifickou Dullesovu pozici ohledně užívání modelů v teologii. Zároveň ji bude třeba zasadit do obecného kontextu Dullesovy teologické metody jako takové. Nejprve tedy několik tezí k Dullesovu metodickému užití modelů pro teologii:

1. **Ukazuje řád v teologii.** Dullesovo používání modelů přispívá k rozpoznání teologie jako skutečné vědy, která má systém. Teologie není pro Dullese toliko mystickou disciplínou libující si především v exaltovaných duchovních projevech, nýbrž

²²⁴ DULLES, A. *The Assurance of Things Hoped For*, s. 170-184.

kritickou, rozumovou disciplínou mající své nezastupitelné místo na současné univerzitě.

2. **Umožňuje badateli obsáhnout velkou širší studované problematiky.** Zejména co se týče literatury a názorového spektra. To přispívá k objektivnosti zejména v hodnotící fázi každého tématu.
3. **Je pedagogicky efektivní.** Dullesovy modelové typologie jsou velmi dobře využitelné pro vzdělávací účely. Jasně schéma umožňuje studentům proniknout komplexně do problémů zjevení, víry i církve. Přehlednost je též velmi důležitá, neboť ze zapamatované struktury lze vždy odvodit komplexní obraz. Užití modelů zároveň stimuluje kritické myšlení studentů, a podporuje tak samostatné utváření názoru na studovaný problém. Šíře perspektivy vytváří u studentů otevřené postoje spíše než fundamentalistické pozice.
4. **Vytváří „animovanou“ diskusi.**²²⁵ Dulles vždy (snad inspirován metodou starých scholastiků, kterých si tak váží) nechává zaznít hlavní názory každého modelu, předkládá čtenáři jeho pozitivní stránky a uvádí argumenty na podporu daných tvrzení. Poté však zváží i negativní stránky každého modelu a nechává zaznít hlas kritiky. Všechny takto získané teze, tvrzení, či názory považuje pak za jakási vstupní data pro svou následující kritickou evaluaci každého modelu. Zhodnocení provádí vždy bez jakékoliv předchozí preference, ale přitom se nebrání vyslovení osobního názoru. Čtenář je tak svědkem jakési virtuální názorové výměny mezi jednotlivými myšlenkovými proudy v rámci jednotlivých modelů. V těchto diskusích je však vždy přítomen Dulles coby jejich moderátor, který relativizuje všechny názory, ale paradoxně tím dochází k jejich lepšímu zhodnocení – umožňuje odhalit různá negativa a upozorňuje na všemožná pozitiva.
5. **Je ekumenické.** Z toho, co již bylo řečeno, vyplývá, že Dullesova metoda užívající modely je vysoce ekumenicky otevřená. Nejenom, že se v rámci expozice jednotlivých modelů otevírá diskusi s rozličnými křesťanskými denominacemi (mnohdy se dokonce věnuje výlučně pozicím nekatolických teologů), ale je v mnoha svých aspektech velice ohleduplná a otevřená i směrem k pozicím různých světových náboženství.²²⁶
6. **Je historicky přehledné.** Model skýtá unikátní prostor k překračování hranic historických epoch. Můžeme tedy v rámci jednoho modelu nechat vedle sebe zaznít

²²⁵ Srov. HAIGHT, R. *Critical Witness*, s. 188.

²²⁶ Dulles se ve svých knihách věnuje rovněž souvislostem své látky v různých světových náboženstvích-
Judaismu, Islámu, Buddhismu, Hinduismu atd. Srov. např. DULLES, A. *Models of Revelation*, s. 174-192.

názory Yves Congara, Roberta Bellarmina i výroky I. nebo II. vatikánského koncilu,²²⁷ přičemž však přesné historické místo jednotlivých autorů i myšlenek zůstává nedotčeno a k zmatení čtenáře nedochází. Je tomu právě naopak – čtenář získává jedinečný dějinný přehled a uvědomuje si například, že v některých případech myšlenky, které původně považoval za naprosto nové, se již vyskytly mnohem dříve.

7. **Umožňuje vyrovnání se s pluralitou.** Dullesovy modely aplikované zejména na otázku metody v teologii umožňují vyrovnat se metodologickým pluralismem. Příklad takovéto aplikace jsem ukázal na počátku této kapitoly, kde jsem vybrané teology rozřadil spolu s jezuitou Muellerem do 4 metodologických typů (nebo chcete-li modelů). To samé platí, aplikujeme-li modely na jakýkoliv teologický fenomén, který se chystáme zkoumat.

Je tedy zřejmé, že díky souhrnu těchto vlastností můžeme o Dullesových modelech říci, že umožňují poměrně snadnou orientaci ve studovaném problému, ať už se jedná o zjevení, víru, či církev. Použití modelů ještě nemusí být samo o sobě specifickou teologickou metodou. Může se jednat jen o procedurální strategii komunikace v rámci některé z ostatních metod. Všechny Dullesovi modely jsou určitým způsobem generalizacemi konstruovanými z různých názorových pozic, které různí teologové v různých dějinných etapách zastávali (jde napříč historií – srov. teze 6 na této straně). Proto je jasné, že každý model můžeme rozkládat a dělit tak dlouho, až dojdeme k určitému jednotlivému teologovi, který se některým ze svých názorů „odsoudil“ k tomu být v budoucnosti přiřazen do té či oné skupiny tvořící základ pro konstrukci nějakého modelu. Každá typologická řada modelů je konstruována konkrétní osobou, tedy má svého autora a ten vždy rozhodne o kritériích, podle kterých se daná typologie vytvoří. I Dullesovi modely mají taková kritéria, o nichž se však zmíníme až v příslušných kapitolách představujících jednotlivé modely.

Je také třeba podotknout, že jednotlivé modely nejsou vyčerpávajícími popisy reality, ale spíše jejími zjednodušenými a schematickými připodobněními. Jednotliví teologové, uvedení jako představitelé určité myšlenkové školy a zařazení do konkrétního modelu, se v některých svých názorech mohou od takového modelu značně lišit.

Modely mohou být jak hodnotné, tak také velmi ošidné. Na jednu stranu dávají přehled o širokém spektru různých teologických pozic a umožňují vyrovnat se s existující názorovou pluralitou, na druhou stranu mohou však odvést naši pozornost od úkolu vytvořit si vlastní konstruktivní a kritickou pozici v současné situaci. Na místo toho je velmi snadné

²²⁷ Srov. např. model církve jako instituce: DULLES, A. *Models of the Church*, s. 26-38.

upadnout do tenat pluralismu a být dočista rozpuštěni v žíravém roztoku všech možností. Zarytí pluralisté, či postmodernisté by mohli namítnout, že i bezmezný pluralismus může být obhajitelnou pozicí ve výkladu světa. Takový názor je sice možný, ale důsledky jeho aplikace mohou být pro člověka a jeho osobnost katastrofální. Rozklad skutečnosti na prvočinitele prvočinitelů beze směru, žádná snaha o revoluci vlastního myšlení směrem k překonání dalších horizontů, to vše může člověka snadno uvrhnout do situace turisty stojícího zmateně v kotlině a neschopného rozhodnout se, který z okolních vrcholů zdolá. Taková se mně zdá situace některých postmoderních filosofů, oněch apoštolů rozkladu, kteří ví o všech okolních vrcholcích téměř vše, ale nedokáží se rozhodnout, na který se vydat. Ten, kdo se nedokáže rozhodnout, zůstane v údolí a nezdolá ani jediný, neprožije nikdy pocit, kdy mezi nebem a zemí je jen on sám.

Až doposud se ale jednalo jen o vytváření jednotlivých modelů a jejich skládání do určitých typologií. Ta pravá Dullesova teologická metoda začíná až o krok dále, ve chvíli, kdy odstraníme pomyslné bariéry mezi modely a necháme je spolu reagovat, začneme je jednotlivě i mezi sebou navzájem posuzovat. Ne ale proto, abychom určili, který z nich je lepší, nýbrž v duchu tzv. „*animované diskuse*“ (srov. teze 4 na straně 72).

Dullesova vlastní metoda totiž nespočívá toliko v použití modelů pro teologickou práci. To je jen jedním z jejích aspektů. Kdybychom měli zhodnotit Dullesovu metodologii z celkového pohledu, musíme se vrátit od modelů ke skutečnostem daleko prostším. Dříve než se Dulles stal teologem, stal se křesťanem a katolíkem. Být křesťanem a katolíkem předpokládá víru a teologie je pak jistým typem praxe víry. Vnímavý věřící si totiž vždy klade otázky týkající se obsahu, podstaty a důsledků jeho vlastní víry. To samé činí i Dulles. Ve své teologické práci (hledání odpovědí na vlastní otázky) se nejprve věnuje shromažďování rozličných odpovědí, které na konkrétní otázku podali již mnozí před ním. Ty všechny posléze organizuje podle nalezených podobností a neshod do určitých modelů, z nichž ty nejslavnější budeme prezentovat v následujících kapitolách. Tak vytváří unikátní a čtenářům přístupné systémy, které se mohou zdát spíše jako komentář k pozicím rozličných teologů než vlastní inovativní tvorba. V tom je však právě Dullesova síla. Jednoduše a výstižně zprostředkovávat myšlení ostatních, mnohdy značně temných, teologů. Užívání modelů může vést čtenáře k přesvědčení, že se Dulles snaží do značné míry všechno zahrnout do svých několika prefabrikovaných modelů. To je podle Anne-Marie Kirmse nejpatrnější v modelech zjevení.²²⁸ I přes tuto skutečnost, které si je ovšem kardinál Dulles velmi dobře vědom, zůstává při používání svých typologií, neboť studium jednotlivých myslitelů nekončí pouhou

²²⁸ Srov. KIRMSE, A-M. *The Church and the Churches: A Study of Ecclesiological and Ecumenical Developments in the Writings of Avery Dulles, S.J.*, s. 7.

prezentací jejich názorů a tezí. Dulles jednotlivé autory přivádí do vzájemné názorové konfrontace, pečlivě váží všechny jejich argumenty i odpovědi a až poté se obrací k vlastnímu hodnocení a k vlastní odpovědi. Hlavním kritériem je: „*Jaký soubor odpovědí koresponduje nejlépe s mou vírou a posiluje ji?*“²²⁹ Dulles pak upřednostňuje takový model, s nímž jeho vlastní víra nejvíce souzní. Jeho inklinace k určitému typu (či modelu) následuje vždy až po vyslechnutí všech (mnohdy značně protichůdných) hlasů. Dulles vyjadřuje svou vlastní obecnou tendenci k pozicím „*sakramentálního, či symbolického realismu.*“²³⁰ Věří totiž, že Bůh k nám přichází a promlouvá skrze znamení – události, která(é) se nacházejí v dějinách a jsou rozpoznávány lidským duchem vedeným působící Boží milostí. „*Jestliže aplikujeme tuto metodu na konkrétní otázky, rosteme v porozumění Božím cestám i pěšině, která k němu vede.*“²³¹ Ukončuje svědectví o své teologické metodě Dulles.

Centrem Dullesovy teologické reflexe není tedy nic více a nic méně než mystérium – věčné tajemství Boží velikosti par excellence, projevující se v Božím plánu spásy, který došel své konkrétní realizace v osobě Ježíše Krista.²³² Zakotvení Dullesovy teologie v mystériu je přirozené, poněvadž kde není tajemství, není ani teologie. Není to člověk, který by svým intelektuálním úsilím uchvacoval Boží pravdy, nýbrž je to vždy Bůh (Trojjedinný) sám, který uchvacuje a pohlcuje člověka svou láskou. Teologie je proto poznáním, které je nedílnou součástí společenství lásky Stvořitele a jeho stvoření, je disciplínou navýsost svobodnou, neboť je živena mystériem absolutně Svobodného,²³³ mystériem, vyzývajícím teologa, aby šel ve svém bádání vždy dál – za nové horizonty, avšak s jistotou, že zde bude vždy více, než dokáže obsáhnout, zjistit, vybadat či pochopit. Každý teolog se neustále noří hlouběji a hlouběji do mystéria skrze modlitbu, studium a dialog, aby po každé zdařilé reflexi mystéria vždy znovu zjistil, že stojí zase znovu před skutečností nekonečně přesahující jeho možnosti. Pro Dullesův případ to glosuje Robert Peter Imbelli ve své předmluvě k souboru kardinálových přednášek „*Church and Society*“:

„(...) kardinál Dulles hovoří o své neustále rostoucí důvěře k veliké tradici církve. Snažil jsem se nadnést (ve své předmluvě – pozn. aut.), že jeho přisvojení si této tradice je poznamenáno jeho osobitou ignaciánskou citlivostí k základním tématům, jako je vždy-přesažné tajemství Boží, Christocentrická orientace tohoto tajemství a neustálá ekleziologická soudnost.“²³⁴

²²⁹ Příloha osobního dopisu kardinála Dullese autorovi této práce ze 14. února 2008. Osobní archiv autora.

²³⁰ Srov. DULLES, A. *Craft of Theology*, s. 17-39, 50; DULLES, A. *Models of Revelation*, s. 131-154.

²³¹ DULLES, A. *Models of Revelation*, s. 131-154.

²³² Srov. DULLES, A. *Models of the Church*, s. 15.

²³³ Srov. POSPÍŠIL, C. V. *Hermeneutika mystéria*, s. 11.

²³⁴ IMBELLI, R. P. Foreword. In DULLES, A. *Church and Society. The Laurence J. McGinley Lectures, 1988-2007*, s. xviii.

Dullesova osobní zkušenost s „*vždy-přesažným*“ mystériem (ever-greater mystery) ústí do užívání analogií, které jsou voleny tak, aby vyjadřovali co nejlépe konkrétní dimenzi mystéria, což vede k jejich vyjádření v obrazech. Obrazy jsou důležité pro chápání mystéria, neboť ne všechna pravda může být vyjádřena pouze literární formou.²³⁵ Na základě těchto obrazů derivovaných z analogií (v nichž Dulles myslí Boha) následně vytváří své modely. Obraz a model jsou v Dullesově teologii neoddělitelně spjaty a umisťují tak našeho myslitele z hlediska metody do teritoria tzv. „*symbolického realismu*“.

²³⁵ Srov. KIRMSE, A-M. *The Church and the Churches*, s. 9.

3. ZJEVENÍ

Motto

Jako vzduch je živlem umožňujícím ptákům létat a voda rybám plavat, tak je Boží zjevení živlem umožňujícím teologii myslet, bádát, působit a být. Na Božím zjevení stojí, dýchá, z něho vyrůstá. V tomto smyslu by se snad dalo říci, že zjevení je cosi jako transkategorální, a tudíž transcendentálně-teologický pomysl (nechci říci pojem). Nu a právě proto, že zjevení se má k teologii jako vzduch k ptáku a voda k rybě, tak si teologie tento umožňující živl své existence nekladla za objekt svého kritického tázání. Boží zjevení jí zůstávalo mlčky přijímaným předpokladem, takže nebylo kriticky reflektováno, pojmově tematizováno, a tak vměstnáno do určitých pojmových kategorií či myšlenkových modelů. Propracovaný traktát o Božím zjevení chyběl. A kdo ví, zda nepřiznanou příčinou této lakuny nebyla též jakási podvědomá obava vždy trochu malověrných teologů, že by si takovou kritickou reflexí sami podřezávali větev, na které sedí.

Karel Skalický²³⁶

První Dullesovou typologií modelů kterou se budeme v této práci zabývat je soubor modelů zjevení. K tomu, abychom mohli opět zasadit Dullesovo pojetí celého tématu do širšího kontextu, rozčleníme tento oddíl následujícím způsobem. Nejprve v kapitole 3.1 ukážeme ve stručnosti vývoj teologie zjevení v historii až do dnešních dnů a poté načrtne zjevení jako téma pro fundamentální teologii. V rámci toho uvedeme rovněž některá zpochybnění legitimacy teologie zjevení ze strany různých vědních disciplín. Pro správné pochopení každé současné katolické teologie zjevení je velice důležité reflektovat i vyjádření učitelského úřadu církve. Magisterium je totiž důležitým svědkem zjevení v dějinách (DV10).²³⁷ Z tohoto hlediska jsou pro nás důležité zejména dvě věroučné konstituce zabývající se zjevením. První je věroučná konstituce I. vatikánského koncilu „Dei Filius“ a druhá věroučná konstituce o zjevení II. vatikánského koncilu „Dei Verbum“. Jimi i tím, co se přihodilo mezi nimi, se bude zabývat kapitola 3.2. Dullesovými kritérii aplikovanými při vytváření jeho modelu zjevení, bude uvozena kapitola následující, která se dále bude věnovat ve svých pěti pododdílech expozici jednotlivých modelů Dullesem navržených. Kapitola 3.4, věrná Dullesově metodologii, nechá všechny modely navzájem reagovat, pováží je a uspořádá do přehledné tabulky. Závěrem našeho pojednání o Dullesově teologii zjevení bude kapitola 3.5 v níž se spolu s Rossem Shecterle²³⁸ zamyslíme nad Dullesovou teologií zjevení jako symbolickou mediací. Shecterle ji totiž vnímá právě jako zprostředkovatelku mezi věřící komunitou a zjevením samotným.

²³⁶ SKALICKÝ, K. Teologie zjevení Prvního vatikánského koncilu a její dějinné přede hry a dohry. In *Dokumenty prvního vatikánského koncilu. Pracovní překlad*, s. 18.

²³⁷ Srov. DULLES, A. *Magisterium*, s. 6-7.

²³⁸ Ross Allen Shecterle je autorem velmi zajímavé disertační práce o teologii zjevení kardinála Dullese. Obhájl ji v roce 1994 na Katholieke Universiteit Leuven a hned dva roky poté se dočkala svého knižního vydání. SHECTERLE, R. A. *The Theology of Revelation of Avery Dulles 1980-1994: Symbolic Mediation*. Lewiston, Queenston, Lampeter: The Edwin Mellen Press, 1996.

Jako appendix této kapitoly (3.4) jsem se rozhodl přidat rovněž fenomenologickou typologii zjevení v rozličných světových náboženstvích, jak ji odhaluje Karel Skalický, neboť se jedná o unikátní koncept, který osvětluje rozdílnost kulturních kontextů v nichž byla/jsou různá zjevení prožívána.²³⁹ Zároveň vytváří širší perspektivu pro promýšlení křesťanského konceptu zjevení a jeho (nejen) „kulturních“ specifík.

Ještě než přistoupíme k otázkám vývoje teologie zjevení, bude myslím užitečné uvést některé existující odkazy na Dullesovy modely zjevení v českém prostředí. Na prvním místě je třeba zmínit článek Tomáše Machuly „*Modely zjevení v klasifikaci Avery Dullese S.J.*“, který je přehledným, uceleným, leč bohužel jen prvním přiblížením k Dullesovu pojetí teologie zjevení.²⁴⁰ Dále se mu věnuje ve svém článku „*Zjevení a čas*“ Karel Skalický, který používá Dullesových pět modelů jako základ pro svou vlastní typologii zjevení, o níž jsme se již zmínili. Kromě těchto článků se mi podařilo objevit ještě několik sporadických zmínek, ale všechny se týkaly více méně Dullesových modelů církve, či jeho metody (Regner). V anglicky hovořícím světě se Dullesovy modely zjevení (stejně tak jako modely církve) staly hojně citovanou teologickou klasikou. Nechci zde uvádět vyčerpávající výčet článků a knih, které se jim věnují, rád bych ale zmínil alespoň některé. První prací je již citovaná Shecterleho disertace „*Symbolická mediace*“. Dalším významným dílem je „*Metoda, význam a zjevení*“ Neila Ormeroda.²⁴¹ V ní se autor snaží především ukázat význam a funkci fenoménu zjevení v Lonerganově „*Metodě v teologii*“, avšak přitom provádí poměrně zajímavou kritiku Dullesových modelů zjevení. Ty nacházejí také svůj ohlas rovněž v narativní interpretaci zjevení Gabriela Fackreho.²⁴²

O Dullesově teologii zjevení bylo sepsáno též několik disertačních prací, o kterých bych se na tomto místě alespoň v krátkosti a podle abecedního pořádku zmínil. První z nich, nesoucí název: „*Revelation, Faith, and Mystery*“ byla podána na Papežské Gregoriánské Univerzitě v Římě roku 1983, jejím autorem je Francis J. McAree.²⁴³ Zabývá se postupně formativními elementy Dullesovy teologie, které vidí v zejména v pozornosti pro patristiku (Sv. Augustin), v Kardinálu Newmanovi,²⁴⁴ nebo Michaelu Polanyim. Pozorujíc tuto sestupnou tradici, nachází McAree jednotící prvek všech jmenovaných autorů s Dullesem ve

²³⁹ SKALICKÝ, K. Zjevení a čas. *Teologické Texty*, 2004, č. 5, s.180-183.

²⁴⁰ MACHULA, T. Modely zjevení v klasifikaci Avery Dullese S.J. *UNIVERSUM*, 2006, č. 4, s. 23-25.

²⁴¹ ORMEROD, N. *Method, Meaning and Revelation. The Meaning and Function of revelation in Bernard Lonergan's Method in Theology*. Lanham/New York/Oxford: University Press of America Inc., 1984.

²⁴² FACKRE, G. *The Doctrine of Revelation. A Narrative Interpretation*. Michigan: Grand Rapids/Wm. B. Eerdmans Publishing Co.,1997.

²⁴³ McAREE, F. J. *Revelation, Faith, and Mystery. The Theology of Revelation in the Writings of Avery Dulles*. Roma: Pontificia Universitas Gregoriana; Facultas Theologiae, 1983.

²⁴⁴ Dullesovým vztahem ke kardinálu Newmanovi se v této práci nezabývám. Důvodem je snaha o zachování původního plánu mé disertace. Proto zde jen odkáži na rozsáhlou biografickou studii o Newmanovi, kterou publikoval kardinál Dulles v roce 2002. DULLES, A. *Newman*. London, New York: Continuum, 2002.

společném důrazu na víru a poznání. Dalším tématem této disertační práce je vývoj teologie zjevení ve 20. století a diskuse nad neustálým zdokonalováním modelů užitých pro popis zjevení.²⁴⁵ Závěry z průzkumu koncepce zjevení, jsou pak hodnoceny ve vztahu k víře a církvi. Mystérium a symbol jsou dva koncepty skrze něž je nutné podle McAreeho přistupovat k Dullesově teologii zjevení. Stejně dva koncepty pak ukazuje v teologii Rahnerově a uvádí teologii obou významných katolických myslitelů do vzájemné interakce. Nakonec se zabývá ekumenickým rozměrem zjevení a jeho implikacemi pro jednotu křesťanství.

Tématem Dullesova konceptu zjevení a jeho vlivu na vztah mezi vírou a nadějí se zabývá licenciátní práce Davida Gordon Poeckinga nazvaná „*The Relationship between Faith and Hope in the Recognition of Revelation*“.²⁴⁶ V ní se autor snaží dojít k systematizaci Dullesovy teologie naděje pramenící z rozpoznání Božího zjevení a křesťanské víry, která Bohu s nadějí odpovídá.

Další disertací, která se (ovšem ne celá) věnuje Dullesově teologii zjevení je „*The Development of the Theology of Revelation in the United States in the Decade after Dei Verbum*“ Johna F. Russela.²⁴⁷ Komplexní expozici Dullesovy teologie zjevení se věnuje první kapitola této značně rozsáhlé práce (cca 330 stran). Začíná (stejně tak jako má práce) osobním příběhem Dullesovy konverze ke křesťanství, neboť právě tam má podle Russela kořeny jeho teologie zjevení. Význam teologie zjevení nejlépe pochopíme skrze zkoumání jejího historického vývoje. Zjevení je dále podle Russela v Dullesově teologii těsně spjata s vírou. Dulles se zasazuje za vzájemnou dialogickou interakci zjevení a víry. Tato interakce se odehrává nejen v nejhlubším nitru člověka, ale také v celém vesmíru a jeho historii. Právě tento aspekt dělá z Dullesovy teologie zjevení „*zprostředkovanou teologii zjevení*“ (mediating theology of revelation). Po Dullesově teologii zjevení promýšlí Russel ještě identické téma v díle Gabriela Morana a v závěru své práce přivádí teologické závěry obou autorů před věroučnou konstituci II. vatikánského koncilu o zjevení „*Dei Verbum*“ a zaměřuje se na shody a neshody obou autorů vzhledem k jejímu textu. Vše je aplikováno na kontext Spojených států Amerických.

²⁴⁵ Zde je třeba poznamenat, že McAree pracoval pouze s (snad ani ne úplným) manuskriptem Dullesových modelů zjevení, neboť v době, kdy připravoval svou disertaci, nebylo ještě jejich první vydání na světě. Zdroj: (soukromý archiv korespondence kardinála Dullese).

²⁴⁶ POECKING, D. G. *The Relationship between Faith and Hope in the Recognition of Revelation. An Analysis of the Theology of Avery Dulles, S.J.* Washington, D.C.: The Catholic University of America, School of Religious Studies, 1996.

²⁴⁷ RUSSEL, J. F. *The Development of the Theology of Revelation in the United States in the Decade after Dei Verbum: an Analytical and Comparative Study of the Theological Writings of Avery Dulles, S.J. and Gabriel Moran.* Washington, D.C.: The Catholic University of America, 1979.

Prací, která skutečně vyčnívá z řady disertací napsaných o Dullesově pojetí zjevení, je Shecterleho „*Symbolická mediace*“, kterou vypracoval na Katholieke Universiteit v Belgické Lovani. Její knižní vydání opatřil svou předmluvou sám kardinál Avery Dulles. Proč tomu tak je, se bude moci čtenář přesvědčit sám v následujícím textu (kapitola 3.5), neboť Shecterleho kniha je jedním z důležitých zdrojů některých aspektů této práce. Nyní se spokojíme jen s touto citační zmínkou.

Poslední prací zabývající se Dullesovou teologií zjevení je licenciátní teze slovenského teologa Michala Strížence, který v současné době působí na Trnavské univerzitě v Trnavě.²⁴⁸ Práce nese italský název, avšak je celá psána anglicky. V jejím úvodu se Stríženec věnuje vývoji Dullesova myšlení co se týče teologie zjevení a jeho obratu k použití teologických modelů. Následuje poměrně rozsáhlá expozice Dullesových modelů zjevení, po níž Stríženec hodnotí jejich vztah k Písmu. Vztah zjevení a církve spolu s otázkou symbolické mediace zjevení jsou tématy předposledního oddílu této práce. Celý opus uzavírá christologie zjevení. V celku se Strížencova licenciátní práce drží poměrně striktně struktury Dullesovy knihy „*Models of Revelation*“.

Tato krátká shrnutí disertačních prací napsaných až doposud o teologii zjevení kardinála Dullese se mohou zdát bezvýznamná, avšak rád bych upozornil na to, že osvětlují vnitřní logiku této práce. Za povšimnutí stojí především spojování témat zjevení, víry a církve. Disertačním pracím týkajícím se Dullesovy ekleziologie se budeme věnovat dále v úvodu ke kapitole páté.

3.1 Zjevení jako téma fundamentální teologie

„*Zjevení*“ je jedním z centrálních témat fundamentální teologie, neboť se nachází u samotného kořene náboženského jednání člověka. Uvěřit ve zjevení totiž znamená stát se věřícím člověkem. Uvěřit znamená být uveden do vztahu s posvátnem. Nadpřirozeno se zjevuje člověku a člověk na toto zjevení odpovídá vírou. Příslušnost k některému ze světových náboženství je poté konkrétním výrazem sociální dimenze fenoménu víry. Člověk, který učinil osobní zkušenost se zjevením, má přirozenou potřebu tuto svou zkušenost sdílet a náboženské skupiny či církve jsou shluky lidí sdílejících si své podobné vnímání zjevení.

Samotné slovo „*zjevení*“ [lat. *revelatio* (revelare); podobně např. ang. *revelation*] je slovesné podstatné jméno odvozené od slovesa „*zjevit*“ (zjevit se). Již samo slovo ukazuje, že jde o jakési odhalení dosud neznámých či ne zcela zřejmých skutečností. Latinské „*revelatio*“

²⁴⁸ STRÍŽENEC, M. *La Rivelazione nel Pensiero Teologico di Avery Dulles*. Roma: Pontificia Universitas Lateranensis; Facultas Theologiae, 1994.

znamená „odhalení něčeho co bylo zakryto“ [podobně jako řecké „apokalypsis“ (apokalyptein)].²⁴⁹ V náboženském smyslu se jedná o zjevení tajemství, které v sobě skrývá zpravidla řád fungování světa, smysl veškeré existence nebo jiné skutečnosti lidskému poznání běžně skryté.

Křesťanským jazykem proto můžeme zjevení velmi obecně charakterizovat jako Boží svobodnou aktivitu (srov. DV2), která odhaluje člověku to, co leží za hranicemi možnosti jeho poznání a zve ho tím do vztahu (srov. DV6). V podstatě bychom to mohli přirovnat k vyznání lásky, kdy jeden druhému sděluje své city a očekává kladnou, avšak může dostat i zápornou odpověď. Stejně tak i Boží pozvání člověka do vztahu vyžaduje lidskou odpověď – pozitivní odpověď víry či negativní odpověď nevíry (srov. DV5). Obě dvě varianty jsou v rámci realizace lidské svobody (jak věří křesťané zakotvené již v řádu stvoření) možné.

Lze tedy říci, že pro křesťanství (a jak uvidíme později nejen pro něj) má zjevení přímo konstitutivní charakter. „Zjevení je první pravda, první tajemství (mystérium) a první kategorie křesťanství.“²⁵⁰; píše ve své teologii zjevení René Latourelle a dokládá své tvrzení dalšími autory, kteří považují zjevení za jedno ze základních témat křesťanské teologie (J. Lebreton, A. Leonard). Bez zjevení by tedy nebyla možná ani víra. Jestliže jsme na počátku této práce zevrubně definovali teologii jako víru hledající porozumění sobě samé (zahrnuje rozum), pak musíme bez výhrady souhlasit s Latourellem a prohlásit zjevení za základní téma teologie. Jelikož se pak fundamentální teologie zabývá právě těmito „fundamenty“ bude zjevení patřit právě do pole jejího záběru. Werner Bulst S.J. formuluje úkol fundamentální teologie následujícím způsobem:

„Úkolem fundamentální teologie ve vztahu k celé teologii je zajistit její logické základy a dokázat je vědecky. Tohoto úkolu se musí zhostit, protože Bůh se kromě svého přirozeného zjevení v aktu stvoření zjevil rovněž nadpřirozeným způsobem: prozatímně ve „staré smlouvě“, definitivně v Kristu a toto zjevení bylo dále svěřeno církvi, aby je dále sdělovala lidskému pokolení. Toto zjevení je dále uloženo v těch „zdrojích“ zjevení (depositum fidei – pozn. aut.), v nichž je teologie povinna hledat své důkazy. /.../ Je proto

²⁴⁹ Re-velum (lat. *velum*, řec. *kalymma*); doslova „odstranit roušku“-odhalit to, co bylo zakryto. Srov. DULLES, A. *Revelation Theology. A History*, s. 9. Německý překlad této knihy vyšel v roce 1970 pod názvem „*Was ist Offenbarung?*“ DULLES, A. *Was ist Offenbarung?* Freiburg, Basel, Wien: Herder. 1970. V českém jazyce srov. DULLES, A. Víra a Zjevení. In FIORENZA, F. S.; GALVIN, J. P. *Systematická teologie 1. Římskokatolická perspektiva*, s. 105.

²⁵⁰ LATOURELLE, R. *Theology of Revelation*, s. 14.

*jisté, že fundamentální teologie by měla začínat své důkazy právě vyjasňováním tohoto konceptu (myšleno zjevení – pozn. aut.).*²⁵¹

Zjevení musíme však vždy nahlížet komplexně, neboť se odehrává v dějinách a teologie obecně nemůže být jen vědou o zjevení. Reflexe Božího zjevení v dějinách přitom zůstává jedním ze základních kamenů celé teologie.²⁵² Ustavující charakter zjevení pro křesťanství si rovněž uvědomují některé dokumenty magisteria. Víra jako kladná odpověď na výzvu Božího zjevení je považována např. Tridentským koncilem za „základ a zdroj veškerého ospravedlnění“ (DS 1532). Téměř stejnými slovy to opakuje I. vatikánský sněm (srov. konstituce Dei Filius 3; DS 3008) a II. vatikánský koncil věnoval zjevení celou věroučnou konstituci Dei Verbum.²⁵³

3.1.1 Teologie zjevení v dějinách

V rámci této kapitoly se pokusíme o schematické shrnutí křesťanské teologie zjevení v průběhu času. Sledovat budeme hned několik autorů. Primárním zdrojem bude opět Dulles a jeho monografie o zjevení, další inspirací bude teologie zjevení Reného Latourella a Wenera Bulsta. Mimořádným vzhledem do problematiky zjevení v dějinách mne při návrhu této kapitoly vybavil sborník „*Zjevení jako dějiny*“ editovaný Wolfhartem Pannenbergem.²⁵⁴

Chceme-li dále hovořit o dějinách teologie zjevení, musíme nejprve učinit několik poznámek o pojetí zjevení ve starém a novém zákoně. Biblické pojetí zjevení je totiž základem všech jeho dalších teologických reflexí.

1. Ve **starozákonním** pojetí zjevení je to JHVH, který se progresivně zjevuje skrze své činy a mluvení jako stvořitel a pán dějin.²⁵⁵ Bůh mluví, ať už sám (např. k Mojžíšovi Ex 3,1-4,17), nebo prostřednictvím vyvolených osob (proroci – např. Ez 3,1-4), avšak vždy v konkrétní historické situaci Izraele. Boží řeč je často doprovázena rozličnými theofaniemi, sny, vizemi a pod. Bůh manifestuje svou moc v dějinách Izraele tedy především svým slovem, které zajistí lidu Izraele požehnání, mír, prosperitu a svatost, pakliže ovšem bude zachovávat smlouvu, kterou Bůh Izraeli v dějinách starého zákona opakovaně nabízí. Její přijímání i porušování je charakteristické pro izraelský národ, avšak Bůh dokládá pravdivost svých zaslíbení stále novými a novými mocnými činy o nichž zpívají žalmy (např. Ž 111 a 118). JHVH se tedy sám stává viditelný

²⁵¹ BULST, W. *Revelation*, s. 12.

²⁵² Srov. DULLES, A. *Revelation Theology*, s. 10.

²⁵³ D2VK s. 101-123.

²⁵⁴ PANNENBERG, W. (ed.) *Revelation as History*. New York: The Macmillan Company, London: Collier-Macmillan Ltd., 1968.

²⁵⁵ Srov. DULLES, A. *Revelation Theology*, s. 20.

a poznatelný ve svých mocných činech [konaných zpravidla (stejně jako stvoření) pouze slovem]. Kdokoliv vidí nebo prožije mocné Boží činy, poznává v nich Boha a setkává se s ním. Bůh ve svých činech přestává být skrytý a je zjevený. Žalm 98 je podle Rolfa Rendtorffa takovým kompendiem takto chápaného Božího zjevení.²⁵⁶

2. **Nový zákon** především prohlašuje, že univerzální zjevení je lidem dáno v Ježíši. Tato pravda má být hlásána Ježíšovými učedníky všem národům až do konce časů (Mt 28,18-20). Bůh si pro tento úkol volí svobodně první apoštoly, kteří zaujímají místo starozákonních proroků. Svými slovy a skutky mají všem národům světa zvěstovat vyvrcholení Božího zjevení v události Ježíše Krista, která uzavírá a naplňuje celou starozákonní ekonomii. Zřejmě nejvýstižnějším shrnutím novozákonního pojetí zjevení nachází Dulles v listu židům: „*Mnohokrát a mnohými způsoby mluvíval Bůh k otcům ústy proroků; v tomto posledním čase k nám promluvil ve svém Synu, jehož ustanovil dědicem všeho a skrze něhož stvořil i věky.*“ (Žid 1,1-2).²⁵⁷

Teologie zjevení byla přítomna v církvi od samých počátků, avšak ne vždy jí byla věnována taková pozornost jako v současnosti. Naznačili jsme, jakým způsobem chápali zjevení autoři biblických textů²⁵⁸ a v návaznosti na ně uchopila zjevení rovněž středověká scholastika. Zjevení je považováno, zcela v intencích Augustinovského „*illuminatio*“, za konkrétní Boží sdělení, přičemž se důraz klade na to, co se děje s člověkem, který obdrží takovou „*illuminatio*“.²⁵⁹ V takovém pojetí pokračuje Bonaventura, neboť pro něho jsou proroci přímo osvícení Bohem a tím vybráni i disponováni k tomu, aby Boží zjevení sdělili lidem. Pro Tomáše Akvinského je pak zjevení Boží čin plný milosti, který dává člověku poznat veškeré pravdy nutné k jeho spáse. Primárním médiem těchto sdělení je sám Ježíš Kristus, před ním to byly proroci a po něm apoštolové. Tomáš jasně vyjadřuje, že Boží světlo předchází lidský akt víry, avšak tato „*illuminatio*“ nekoresponduje zcela s jeho pojetím zjevení. To můžeme spíše popsat metaforou „*učitel a žák*“. Bůh skrze praotce a proroky učí svůj lid a jeho vzdělávací proces je doveden ke svému dokonalému završení v Ježíši Kristu. Apoštolové jsou pak svědky tohoto završení. Pro Tomáše nelze po Kristu již nic přidat k tomu, co Bůh zjevil.²⁶⁰

²⁵⁶ Srov. RENDTORFF, R. The Concept of Revelation in Ancient Israel. In PANNENBERG, W. (ed.) *Revelation as History*, s. 31-32.

²⁵⁷ Srov. DULLES, A. *Revelation Theology*, s. 22.

²⁵⁸ Biblickým zjevením se zabývá detailně Dulles ve své knize „*Mýtus, biblické zjevení a Kristus*“. DULLES, A. *Myth, Biblical Revelation and Christ*. Washington & Cleveland: Corpus Books, 1969.

²⁵⁹ Srov. DALY, G. Revelation in the Theology of the Roman Catholic Church. In AVIS, P. (ed.) *Divine Revelation*, s. 24.

²⁶⁰ Srov. tamtéž, s. 25.

Dnešní obsah dostává pojem „zjevení“ až s příchodem tzv. „druhé scholastiky“²⁶¹, kdy se jím označuje tzv. „*depositum fidei*“ (písmo a tradice). K systematictější reflexi zjevení však došlo až v průběhu 19. století. Bylo to v návaznosti na výzvy, které přišli hned ze dvou stran. Na straně jedné to byl extrémní iracionalismus založený na Kantově filosofii a jejích agnostických interpretacích (Schleiermacher). Na straně druhé zase racionalismus vyrůstající z podhoubí francouzské revoluce a osvícenství a reprezentovaný filosofy (absolutního imanentismu) jako byl G. F. W. Hegel nebo J. G. Fichte.

Na jedné straně tedy vyzdvihování víry na úkor rozumu a na druhé pravý opak. Ústředním problémem se stalo právě zjevení. Zatímco fideismus a iracionalismus (či agnosticismus)²⁶² tvrdí, že zjevení je fakt, o němž není třeba přemýšlet, ale kterému je naopak potřebné pouze a jenom věřit, racionalismus uvažuje o zjevení výhradně v intencích rozumu. Co totiž nelze rozumem vysvětlit, to neexistuje. Zjevení tedy buď lze vysvětlit rozumem a tudíž mu není nutné věřit, anebo vysvětlit nelze, a tudíž neexistuje. To nejvyšší možné je podle racionalistů rozum, který pochopil sám sebe. Byla to tehdy teologická disciplína nesoucí název „*apologetika*“ (předchůdkyně dnešní fundamentální teologie), která měla za úkol odpovědět na výzvy racionalismu i iracionalismu. Tak se stalo, že apologetika rozlišila v rámci pojmu „zjevení“ dva jeho neoddělitelné aspekty. Zjevení jako fakt (to že se stalo) a zjevení jako obsah (co bylo zjeveno). Tato zásadní distinkce umožnila odpovědět adekvátním způsobem na obě zmíněné krajní výzvy. Zjevení jako fakt totiž lze dokázat, a tudíž nemůžeme zcela odepsat rozum a k věření je zde pak to, co bylo zjeveno, tedy jeho obsah.

Je jasné, že ve víru všech těchto diskusí začalo zjevení zvolna získávat prominentní místo v zorném poli katolických i protestantských teologů, kteří se spojili k obraně zjevení jako „*.../ autentického poznání (vědění) milostivě propůjčeného lidskému pokolení skrze nadpřirozené zásahy (intervence) potvrzené prorockými a zázraky.*“²⁶³ Jak jsme již zmínili, I. vatikánský koncil oficiálně podpořil rozvoj teologie zjevení na té nejvyšší úrovni. Dulles ve svých modelech zjevení uvádí následující osm hlavních teologických škol, které se vyskytly v průběhu 19. a 20. století, neboť právě ty posunuly teologii zjevení z ranku mystické psychologie nebo apologetické prolegomeny k teologii směrem ke komplexnímu systematickému pojednání, které se snaží vytvořit solidní základ pro celou dogmatiku.²⁶⁴

²⁶¹ Srov. MACHULA, T. Modely zjevení v klasifikaci Avery Dullese S.J. *UNIVERSUM*, 2006, č. 4, s. 23.

²⁶² Srov. DULLES, A. *Models of Revelation*, s. 21.

²⁶³ Tamtéž.

²⁶⁴ Následující klasifikaci srov. DULLES, A. *Models of Revelation*, s. 21-24 a její komprimovanou verzi srov. MACHULA, T. Modely zjevení v klasifikaci Avery Dullese S.J. *UNIVERSUM*, 2006, č. 4, s. 23.

1. **Liberální teologie.** Její vznik můžeme datovat na samý počátek 20. století. Je typická svým antimetafyzickým a agnostickým pohledem na tzv. „*nadpřirozený řád*“ (snad proto liberální). Na protestantské straně to byl např. Adolf von Harnack, nebo Wilhelm Herrmann, kteří považují Ježíšův výskyt (zjevení) v dějinách za důvod pro přijetí evangelijní zvěsti lásky praktickým rozumem. Religionisté jako Ernst Troeltsch, Rudolf Otto, nebo Nathan Söderblom srovnávají zjevení se zkušeností posvátného, kterou je možno nejdokonalejším způsobem učinit v Ježíši Kristu, avšak nábožensky založení nekřesťané mohou zcela jistě učinit zkušenost s posvátnem skrze jiné (náboženské) symboly.
2. **Katolický modernismus.** Zejména na přelomu 19. a 20. století katoličtí myslitelé jako George Tyrrel, nebo Alfred Loisy spolu s hegelíanskými idealisty (Dulles uvádí např. Edwarda Cairda) a liberálním protestantismem chápali zjevení jako jakousi „*kvazi-mystickou*“ zkušenost, která je vždy historicky podmíněna. Stejně tak považovali i každé dogma za historicky a kulturně podmíněné kontextem, v němž bylo formulováno.
3. **Konzervativní reakce na katolický modernismus.** V reakci na katolický modernismus se vyprofilovaly dvě teologické školy – jedna protestantská (protestantský fundamentalismus) a druhá katolická (katolický antimodernismus). Protestantský fundamentalismus byl velmi úspěšný zejména v prvních desetiletích 20. století. Jediným pravým Božím zjevením je pro něj Bible a její texty je třeba interpretovat doslovně, neboť jsou absolutně neomylné. Katolický antimodernismus se projevil na nejvyšší úrovni v prohlášeních svatého stolce, která zdůrazňují nadpřirozený charakter zjevení potvrzený naplněnými proroctvími a zázraky. Zjevení mělo jasný a neměnný obsah a ten je plně uchováván v církví vyhlášených dogmatech. Neoscholastika první poloviny 20. století významně podporovala tato prohlášení teologií zkoumající zejména Sv. Tomáše a další středověké scholastiky.
4. **Dialektická teologie.** V období mezi dvěma světovými válkami to byl zejména Karl Barth, Rudolf Bultmann a Paul Tillich, kteří specifickým způsobem přispěli do diskusí o zjevení. Podle Bartha je zjevení především eschatologická událost obsahující zvláštní dialektiku, neboť v něm se „*věčné*“ stalo součástí konkrétního „*časného*“, „*nekonečné*“ se stalo „*konečným*“ a Boží slovo se stalo tělem (hovořícím lidskými slovy). Bultmann pak vyvinul spíše existenciálně orientovanou „*teologii slova*“, která zdůrazňuje zjevení přicházející k člověku na základě „*hlásání slova*“ (evangelia). Toto hlásání (kérygma) je pak podkladem pro přijetí radostné zvěsti evangelia (existenciální

rozhodnutí pro víru). Dulles zahrnuje pod nálepku „*dialektické teologie*“ rovněž Paula Tillicha, ačkoliv si je vědom jeho přednostního zakotvení v německém idealismu (Schelling). I když má Tillich mnoho společného s Barthovým dialektickým postojem i s Bultmannovým existencialismem, považuje za nositele zjevení spíše „*symbol*“, než „*slovo*“.

5. **Zjevení v dějinách spásy.** V období okolo druhé světové války se díky velmi živé biblické teologii (zejména na protestantské, ale i na katolické straně) začíná uvažovat o zjevení jako nedílné součásti „*dějin spásy*“. Zastáncem tohoto pojetí byl především Oskar Cullmann. Dějiny spásy jsou chápány lineárně a progresivně v kontrastu s cyklickým pojetím dějin, které bylo běžné zejména v mnoha starých kulturách, nicméně je ve světě přítomné dodnes.
6. **Nová teologie.** Po druhé světové válce se katolická teologie snažila překonat příliš úzkoprsé dědictví scholastiky návratem k biblickým textům a zejména k patristice (*ad fontes*) a to se projevilo také v teologii zjevení. Církevními otcům se věnovali především Henri de Lubac, Jean Daniélou či Hans Urs von Balthasar a biblickou inspiraci využívali hojně autoři jako např. McKenzie, Alonso, Schökel. Součástí širokého proudu tzv. „*nové teologie*“ bylo i liturgické hnutí (Romano Guardini) nebo tzv. „*teologie kázání*“ (kérygmatická teologie – Jungmann, Semmelroth). Dá se říci, že všichni tito teologové svými myšlenkami „*připravovali*“ II. vatikánský koncil. Jejich reflexe zjevení pak měly povětšinou rovněž vliv na závěrečnou podobu věroučné konstituce o zjevení – *Dei Verbum*.
7. **Sekulární teologie.** Počátkem 60. let 20. stol. byla teologie zjevení ovlivněna mnoha rozličnými proudy. Nejvýznamnější z nich byla tzv. sekulární teologie, která se pokusila rozšířit svůj záběr ohledně zjevení. To už nebylo pouze otázkou „*posvátné*“ historie prezentované v Bibli, ale stalo se událostí ovlivňující celý vesmír i komplexní lidskou historii. V obou může být rovněž zjevení zakoušeno a nalézáno. Představitelem tohoto směru je zejména Piérre Teilhard de Chardin, který se od mládí cítil být přitahován dvěma póly, snad by se dalo říci i dvěma mystérii – mystériem hmoty a mystériem Ježíše Krista. Obě dvě Teilhardovy fascinace se v jeho díle snoubí v sevřený filosoficko-teologický celek, v němž Kristus je osou vesmírného vývoje a hmota něco téměř „*posvátného*“, tajemného a přitažlivého. Teilhard de Chardin se díky tomu stává přírodovědcem (paleontologem) a katolickým knězem, členem jezuitského řádu. Dále jsou to teologové jako Johann Baptist Metz (politická teologie), Edward Schillebeeckx, Wolfhart Pannenberg a Jürgen Moltmann. Ti, ačkoliv se jinak

ohledně pojetí zjevení významně liší, se shodují na sejetí teologie s běžným životem (veřejným i politickým) a světem. To samé platí o mnoha představitelích latinskoamerické teologie osvobození. V kapitole o metodách v teologii jsme již zmínili např. Jona Sobrina.

8. **Znovuzrození konzervativizmu v protestantské teologii.** Dullesův poslední teologický trend je přímou reakcí na předchozí progresivní teologické tendence sekulární teologie. Vyskytl se v 70. letech 20. století a „*v jistém smyslu byl paralelou ke konzervativní protestantské reakci na liberální teologii, ale je zde snaha o překonání fundamentalismu.*“²⁶⁵

Dulles reflektuje všechna uvedená hnutí ve své teologii zjevení a v kontinuitě s nimi vytváří svou vlastní. V následujícím oddíle se pokusíme podobným způsobem schematizovat jednotlivé kritické pohledy na teologii zjevení, které ji každý svým způsobem zotazňují.

3.1.2 Teologie zjevení zorným úhlem kritiky

Zejména ve 20. století je křesťanská teologie zjevení velmi často konfrontována s různými myšlenkovými proudy moderní vědy. V následujícím stručném výčtu sledují rovněž Dullesův úvod k jeho „*Modelům zjevení*“.²⁶⁶

1. **Filosofický agnosticismus.** Tento směr byl již rozšířen v 19. století a podle něj není lidský rozum schopen překročit hranice světa, ve kterém se nachází. Zjevení jako kategorie, která se snaží o spojení světa přirozeného s nadpřirozeným, je zcela mimo naše uvažování. Proto o něm není možné říci nic určitého. Zjevení je v pojetí agnostiků mýtus nebo nanejvýš symbol, který nemůžeme brát vážně.
2. **Lingvistická analýza.** Více méně podporuje stanovisko filosofického agnosticizmu. Analytická filosofie odmítá symbolickou a paradoxní náboženskou řeč zjevení. Zdá se, že spíše než takovou řeč zjevení upřednostňují Wittgensteinovo „*o čem nelze mluvit, o tom se musí mlčet*“. Analytičtí filosofové zpochybňují zejména kognitivní obsah řeči zjevení tak, jak ji prezentuje církevní nauka o zjevení.
3. **Moderní epistemologie.** Vychází z novopozitivistické a analytické filosofické tradice. Odmítá zejména možnost získat jakékoliv poznání prostřednictvím zjevení. Zdá se jí nemožné, že by lidská mysl mohla pasivně obdržet nějaké opravdové poznání od

²⁶⁵ MACHULA, T. Modely zjevení v klasifikaci Avery Dullese S.J. *UNIVERSUM*, 2006, č. 4, s. 23.

²⁶⁶ Srov. DULLES, A. *Models of Revelation*, s. 6-8. Českou terminologii srov. MACHULA, T. Modely zjevení v klasifikaci Avery Dullese S.J. *UNIVERSUM*, 2006, č. 4, s. 23.

nějaké nadpřirozené mysli. Podle epistemologů je zásadní rozdíl mezi poznáním zjeveným, které je v podstatě nemožné, a poznáním získaným díky úsilí lidské mysli. To je podle nich jediné možné a zároveň je jasně vymezené (a snad i omezené) možnostmi lidského subjektu. Církví hláсанé poznání (zjevení) opírající se o autoritu zjevovatele je proto epistemology zásadně zpochybněno.

4. **Empirická psychologie** se zaměřila především na kritiku a „*demytologizaci*“ různých vidění, slyšení a proroctví. Ty podle ní vycházejí z hlubin lidské psychiky a nemají zhora nic společného s jakoukoliv nadpřirozenou akcí. Extatické stavy popisované jako doprovodné jevy božího zjevení mohou být navozeny drogami nebo hypnózou a nejsou-li, pak se jedná nejspíše o příznaky patologického stavu lidské mysli, v žádném případě však o žádnou prokazatelnou „*nadpřirozenou aktivitu*“. Zjevení v éře racionálního myšlení je podle empirické psychologie pouhým přežitkem či reziduem pomýleného primitivního myšlení vynořujícího se tu a tam z hlubin našeho nevědomí. Zdá se tedy, že zjevení se dnes již nemusíme obávat, neboť jej lze léčit.
5. **Biblický kriticismus.** Kritika křesťanského konceptu zjevení nepřicházela však jen z tábora filosofů a psychologů. Sama moderní biblistika rovněž zásadním způsobem zpochybnila autenticitu biblických zázraků a proroctví. Mnoho biblických výroků týkajících se zjevení je třeba podle nich brát s rezervou, neboť nezřídka sledují plně konvence doby a místa svého vzniku a to zejména co se týče literární formy. Výroky typu „*Bůh pravil*“ jsou proto spíše literární konvencí, než autentickým uvozením božího zjevení. Stejně tak zázraky jsou biblickou kritikou zpochybněny jako historicky nejisté a nakonec i celé texty, dříve považované za autentické a připisované svým autorům, bývají často exegety odhaleny jako pozdější kompilace předešlých kompilací. Samotná božská inspirace textů Písma se pak ocitá pod palbou vědeckých otázek.
6. **Dějiny křesťanské nauky.** Dulles poukazuje především na řadu změn a omylů v nauce církve. Jako příklad slouží zejména odsouzení Mikuláše Koperníka a Charlese Darwina. Církev prohlásila v minulosti jejich názory za naprosto protichůdné k Božímu zjevení, neboť proti jejich vědeckým argumentům použila jako vědecký argument Písmo s jeho doslovným zněním. Dnes již nejsou biblické texty používány jako vědecké argumenty, snad kromě několika marginálních fundamentalistů nemajících mandát hovořit jménem církve. V souvislosti s těmito a podobnými kontroverzemi v dějinách křesťanského učení vyvstává otázka, zda je dobré věřit církevním prohlášením (třeba o neposkvrněném početí Pany Marie), když se mohou

později ukázat jako legenda či mýtus. Takové otázky vyvolávají skepsi ohledně zjevení jako takového, neboť se zdá, že hranice mezi tím, co bylo zjeveno a co ne, není stabilní. Rovněž některá zásadní dogmata (např. o trojici) byla definována se značným odstupem od doby prvních apoštolů.

7. **Srovnávací religionistika.** Pro srovnávací religionistiku je křesťanství i se svým zjevením jen jedno mezi celou řadou rovnocenných světových náboženství (i s jejich zjeveními). Co dává křesťanství právo myslet si, že jeho vlastní zjevení je tím jediným pravdivým a úplným zjevením? O co je lepší než zjevení v jiných náboženstvích? Srovnávací religionistika vidí křesťanský důraz na jediné a pravé zjevení spíše jako nezdravou fundamentalistickou a totalitní tendenci. Každé náboženství je totiž v pohledu tohoto směru pouhou formou vzruchu lidského ducha k vyšším hodnotám.
8. **Kritická sociologie.** Posledním kritickým směrem, který Dulles ve svých „*Modelech zjevení*“ uvádí, je sociologie. Ta chápe náboženství (a tedy i křesťanství) jako sociální konstrukty, a tudíž se dívá především na jeho institucionální stránku. Pohledem sociologické kritiky může být opírání se o autoritu božího zjevení velmi snadno ideologicky zneužito církevními autoritami k získání moci.

To je tedy velmi schematický náčrt některých kritik na adresu křesťanského konceptu zjevení. Dulles si ještě v této souvislosti klade otázku, jestli se může křesťanství obejít bez zjevení.²⁶⁷ Její závažnost pak ilustruje na příkladu existenciálního filosofa Karla Jaspersa, který ve své filosofii kategoricky odmítl zjevení jako „*přímou Boží manifestaci slovem, příkazem, akcí nebo událostí v konkrétním čase a na určitém místě.*“²⁶⁸ Jaspers dokonce odmítá i Boha jako skutečné osobní bytí a pojímá jej spíše jako „*šifru transcendence*“²⁶⁹, což samo o sobě vyřazuje ze hry samotnou možnost zjevení. Jestliže totiž víra v Boha a jeho zjevení je jen snaha o porozumění šifře transcendence, nemůže být možné, aby Bůh mluvil a jednal v dějinách. Hovořit o takových konkrétních Božích činech můžeme, jak se zdá, jen na rovině mýtu. Jaspers je dále přesvědčen o nemožnosti „*vtělení*“²⁷⁰ a praxe svátostí v církvi se mu jeví jako projev magie.²⁷¹

Můžeme shrnout, že pro Jaspersa je náboženský jazyk především jazykem šifer, to je jazykem, který postrádá reálného mluvčího i souvislost mezi šifrou samotnou a jejím významem. Transcendence jako obecný pocit člověka, že jej něco přesahuje, je uložena do

²⁶⁷ Srov. DULLES, A. *Models of Revelation*, s. 8-14.

²⁶⁸ JASPERS, K. *Philosophical Faith and Revelation*, s. 17.

²⁶⁹ Srov. tamtéž, s. 126, 141-145.

²⁷⁰ Boží vtělení v konkrétní historické osobě Ježíše Krista se Jaspersovi jeví jako „*filosofická nemožnost*“, ačkoliv dále oceňuje a rozebírá Ježíše jako „*unikátní a historicky nesmírně úspěšnou šifru*“ Srov. tamtéž, s. 145.

²⁷¹ Srov. tamtéž, s. 112.

šifer, které mají konkrétní podobu např. jediného Boha, kříže, Ježíše Krista (šifra inkarnace) atd. Šifra je totiž jen jazyk a jazyk je zároveň šifra pravého významu (esence) šifry. „Šifra je jazyk, kterým nikdo nemluví.“²⁷² Skrze naslouchání jazyku šifer a jeho vstřebáním přichází „existence“ sama k sobě – tím je umožněno naše stoupání k tomu, čemu říkáme realita. Skutečné významy nemohou být podle Jaspers vyjádřeny definicemi derivovanými z šifer, ale jen procesem komunikace. V definicích se totiž točíme jen v kruzích, pohybujeme se od jednoho kruhu k druhému a tato rotace nemá konce.²⁷³

Co se týče vlastní pozice, Jaspers se prohlašuje filosofem užívajícím biblické symboly pouze k tomu, aby je transformoval do podoby šifer, které hovoří svým vlastním jazykem o hloubkách lidské existence.²⁷⁴ Jsou zde totiž pouze dvě cesty promýšlení fenoménů ležících za hranicemi vědeckého zkoumání, říká dále Jaspers. První z nich je teologie, která vychází z historicky přesně určeného zjevení a druhou je filosofie mající svůj zdroj v samé podstatě lidství.²⁷⁵ Jaspers volí pro sebe pozici filosofie, a tudíž se v promýšlení křesťanství může klidně obejít bez zjevení.

Jaspersova kritika náboženství (a tedy i konceptu zjevení) je podle Dullese velmi závažná a vyžaduje svou poctivou reflexi, proto se také alespoň okrajově Jaspersem ve svých „*Modelech zjevení*“ zabývá. Je totiž jisté, že Jaspers nás svou kritikou vyzývá k jasnější prezentaci teologie zjevení a tím nám připomíná také fakt, že křesťan se dnes bez zjevení neobejde. Dulles totiž vidí Jaspersovy „šifry transcendence“ jako křesťanské „*symboly zjevení*“ (revelatory symbols), které nás upozorňují na tajemný proces, v němž se skrytý Bůh sdílí člověku a přitom stále zůstává plně transcendentní.²⁷⁶

Dulles se po Jaspersovi vypořádává ještě se spíše teologickou kritikou zjevení, jak ji představil F. G. Downing ve své knize „*Má křesťanství zjevení?*“²⁷⁷ Downing má za to, že Bůh stále trvá na své skrytosti a zanechává člověka v nejistotě. Víra je potom jakýmsi „*skokem do neznáma*“.²⁷⁸ Tento postoj mu umožňuje formulovat dvě zásadní námitky na adresu křesťanského konceptu zjevení. První je absence biblických základů a jejich nedostatečná reflexe a druhá se týká užívání pojmu „*zjevení*“, které považuje za nekoherentní a postrádající logiku.²⁷⁹ Křesťanství se v Downingově pohledu může rovněž bez zjevení

²⁷² Srov. JASPERS, K. *Philosophical Faith and Revelation*, s. 116.

²⁷³ Srov. tamtéž.

²⁷⁴ Srov. tamtéž, s. 336.

²⁷⁵ Srov. tamtéž, s. 9; DULLES, A. *Models of Revelation*, s. 11.

²⁷⁶ Srov. tamtéž.

²⁷⁷ DOWNING, F. G. *Has Christianity a Revelation?* London: SCM Press, 1964.

²⁷⁸ Srov. Tamtéž, s. 289.

²⁷⁹ Srov. DULLES, A. *Models of Revelation*, s. 12.

obejít, neboť v Ježíši Kristu neobdrželi lidé „zjevení“, nýbrž „spásu“ a pojem zjevení je podle něj možné použít jen na jasné a kompletní poznání.²⁸⁰

Viděli jsme tedy přehled kritických pozic vůči křesťanskému konceptu zjevení jak z vnějšku (filosofie, psychologie a sociologie), tak zevnitř (exegeze, teologie samotná). Žádné z uvedených námitek by teologie neměla podceňovat ani odsouvat stranou jako irelevantní. Nauka o zjevení by měla být schopná odpovídat jasně a koherentně na všechny námitky vůči ní kladené. Utvářet bázi pro takovou nuku (vytvářenou učitelským úřadem církve) by měl být právě úkol teologie zjevení v rámci fundamentální teologie. Aby byl kontext Dullesových modelů zjevení kompletní, obrátíme nyní ještě naši pozornost směrem k učení magisteria ohledně zjevení a povšimneme si především dvou zásadních dokumentů: *Dei Filius* a *Dei Verbum*.

3.2 Od *Dei Filius* k *Dei Verbum*

Každá současná teologie zjevení musí vycházet rovněž z tradice. Kromě biblických pramenů a výroků církevních otců jsou to dále církevní dokumenty, které reflektují víru celé církve a odrážejí neustálý zápas věřících za úplnější porozumění tajemství ležícímu v centru křesťanství – tajemství vtělení, smrti a zmrtvýchvstání Ježíše Krista, který je současně pravým Bohem a pravým člověkem. Zabýváme-li se zjevením, jsou pro nás z dnešního hlediska důležité především dva poslední dokumenty vydané magisteriem. Jedná se o věroučnou konstituci I. vatikánského koncilu o katolické víře „*Dei Filius*“ (DS 3000 – 3045) ze dne 18. července 1870 a věroučnou konstituci o Božím zjevení „*Dei Verbum*“ (D2VK s. 101 – 123) vydanou II. vatikánským sněmem 18. listopadu 1965. V této kapitole se pokusíme stručně nastínit jejich obsah a vystopovat jejich vzájemnou souvislost, která se odrazila ve vývoji teologie zjevení mezi těmito dvěma zlomovými dokumenty.

3.2.1 *Dei Filius*

Nejprve se tedy přeneseme do druhé poloviny 19. století a pokusíme se vystihnout charakter dokumentu „*Dei Filius*“. K tomu nám bude nápomocná především reflexe, kterou vypracoval Renné Latourelle²⁸¹, a dále původní české studie Karla Skalického²⁸² a Tomáše

²⁸⁰ Srov. DULLES, A. *Models of Revelation*, s. 13.

²⁸¹ LATOURELLE, R. *Theology of Revelation*, s. 259-266.

²⁸² SKALICKÝ. Teologie zjevení Prvního vatikánského koncilu. In *Dokumenty prvního vatikánského koncilu*, s. 18-31.

Machuly²⁸³ obsažené v knize pracovního překladu všech dokumentů Prvního vatikánského koncilu.²⁸⁴

Podle Skalického²⁸⁵ je věroučná konstituce o katolické víře I. vatikánského koncilu vůbec prvním dokumentem v historii, který představuje zjevení jako předmět víry. Až do té doby totiž termín „zjevení“ nebyl oficiálními církevními autoritami prakticky vůbec používán, nebo tedy alespoň ne v současném slova smyslu. Užívaly se spíše výrazy jako „spásná nauka“ (IV. lateránský koncil DS 800), „pramen veškeré spásné pravdy a mravního řádu“ (Tridentský koncil DS1501) a podobně se vyjadřovali i církevní otcové.²⁸⁶ Zjevení bylo až do doby I. vatikánského koncilu především zdrojem nauky víry i víry samotné, avšak nikoliv jejím předmětem. V tomto smyslu je přítomný dokument poměrně převratný a do značné míry určuje směr budoucího vývoje teologie zjevení, jak ještě naznačíme v oddíle 3.2.3.

Formálně je dokument rozčleněn do čtyř částí. První kapitola hovoří o víře církve v Boha stvořitele všech věcí, druhá o zjevení, třetí o víře a čtvrtá o jejím vztahu k rozumu. Nás bude v rámci pojednání o zjevení zajímat především kapitola druhá. Hned v prvním odstavci koncil rozlišuje dvě legitimní cesty, jimiž je možno dosíci rozpoznání Božího zjevení. Můžeme je spolu s R. Latourellem nazvat vzestupnou a sestupnou.²⁸⁷

1. Vzestupná cesta k poznání Boha (Božího zjevení): Vychází ze stvoření a je lidskou aktivitou. Bůh může být rozpoznán na základě světla přirozeného rozumu (Řím 1,20).²⁸⁸ Tato cesta objevuje Boha v jeho kauzálním vztahu ke světu.

2. Sestupná cesta k poznání Boha (Božího zjevení): Je svobodnou Boží aktivitou, jíž dává Bůh poznat člověku sám sebe i věčné úradky své vůle (Žid 1,1-2).²⁸⁹

Toto rozčlenění má hluboký věroučný dopad. Koncil v něm navazuje na čtvrtstoletí starou encykliku papeže Pia IX. „Qui pluribus“ (DS 2775-2786), v níž římský pontifex hovoří o stejné hodnotě víry a rozumu i o tom, že oba mohou být zdrojem poznání věčné pravdy, avšak jeden druhého musí podporovat a ne stát ve vzájemném protikladu.²⁹⁰ Šlo tehdy

²⁸³ MACHULA, T. Víra a Boží existence v konstituci Dei Filius. In *Dokumenty prvního vatikánského koncilu*, s. 32-38.

²⁸⁴ Bibliografická citace již byla odkázána, zbývá však ještě upozornit na zajímavou recenzi této knihy, kterou publikoval Bogdan Pelc v Polském periodiku *Resovia Sacra*. PELC, B. Dokumenty prvního vatikánského koncilu. Pracovní překlad. (recenze) In *Resovia Sacra* R. 13 (2006), s. 411-415. To svědčí o mezinárodním dopadu publikace, kterou autor polské recenze doporučuje pozornosti polských vydavatelů.

²⁸⁵ Srov. SKALICKÝ, K. Teologie zjevení Prvního vatikánského koncilu. In *Dokumenty prvního vatikánského koncilu*, s. 24.

²⁸⁶ Srov. tamtéž.

²⁸⁷ Srov. LATOURELLE, R. *Theology of Revelation*, s. 259; BOUBLÍK, V. *Teologická antropologie*, s. 145.

²⁸⁸ Srov. *Dokumenty prvního vatikánského koncilu*, s. 67.

²⁸⁹ Srov. tamtéž.

²⁹⁰ Srov. LATOURELLE, R. *Theology of Revelation*, s. 258.

především o reakci na situaci, kdy se nauka církve nacházela mezi „*Scyllou racionalismu a Charybdou fideismu*“.²⁹¹ Zatímco fideismus (a iracionalismus) tvrdil, že zjevení je fakt, o němž není třeba přemýšlet, ale naopak, kterému je potřeba pouze a jenom věřit, racionalismus uvažuje o zjevení výhradně v intencích rozumu. Co totiž nelze rozumem vysvětlit, to neexistuje. Zjevení tedy buď lze vysvětlit rozumem a tudíž mu není nutné věřit, anebo vysvětlit nelze a tudíž neexistuje. To nejvyšší možné je podle racionalistů rozum, který pochopil sám sebe. Katolická církev se zde ocitla v nezáviděníhodné situaci křížové palby, v níž obrana stala se úkolem velmi nesnadným. Jestliže totiž povedeme boj proti jednomu, může se stát, že se bezděky (aniž bychom to zamýšleli) přidáme k druhé straně a naopak. Jak si zachovat pozici „*via media*“? Jak smířit víru s rozumem? Jak nepošlapat víru a neztratit rozum? Řešení nabídla právě encyklika „*Qui pluribus*“ a po ní v bezprostřední návaznosti věroučná konstituce „*Dei Filius*“. Podle ní, jak už jsme ostatně uvedli výše, existuje dvojí řád poznání („*duplice esse ordinem cognitionis*“ – DS 3015) – přirozené světlo rozumu („*altera naturali ratione*“ – DS 3015) a nadpřirozené světlo víry („*altera fide divina*“ – DS 3015). Boží zjevení jako fakt je tedy možné poznat přirozeným rozumem ze stvoření, avšak hlubší poznání obsahu Božího zjevení (plán spásy) je možné jen skrze nadpřirozenou víru. Rozum a víra proto musí být ve správném souladu, aby rozum mohl vírou přijmout Boha jako Trojjediného Autora stvoření, Pána a Spasitele – Dokonavatele všeho stvoření.²⁹² Díky této zásadní distinkci je již možné vést boj na dvou frontách. Zjevení jako fakt totiž lze dokázat, a tudíž nemůžeme zcela odepsat rozum a k věření je zde pak to, co bylo zjeveno, tedy jeho obsah. Jako faktická znamení Božího zjevení jsou prezentována proroctví a zázraky (srov. DS 3009). „*Pozoruhodné je, že koncil, ač tvrdí, že základy víry lze rozumově dokázat, přesto nemluví o zázracích a proroctvích jako o důkazech, ale jako o znameních Božího zjevení*“.²⁹³ – dodává Skalický.

Základní charakteristika zjevení v konstituci „*Dei Filius*“ je tedy následující. Její text jasně proklamuje Boží zjevení jako nadpřirozený a jednoznačný fakt. Bůh je označován jako Autor a Příčina všeho stvoření. Příčinnou toho, že se Bůh zjevuje pak není nějaká externí potřeba zjevení, nýbrž Boží moudrost a dobrota (*sapientie et bonitati*).²⁹⁴ Bůh sám chce sdělit sám sebe (*seipsum*) obsah své moudrosti a dobroty, svůj záměr, svůj plán (srov. DS 3004).²⁹⁵ Toto Boží sebe-zjevení je obsaženo v Písmu a církevní tradici, zde se I. vatikánský koncil

²⁹¹ MACHULA, T. Víra a Boží existence v konstituci *Dei Filius*. In *Dokumenty prvního vatikánského koncilu*, s. 32.

²⁹² Srov. SKALICKÝ, K. Teologie zjevení Prvního vatikánského koncilu. In *Dokumenty prvního vatikánského koncilu*, s. 24.

²⁹³ Tamtéž, s. 25.

²⁹⁴ Srov. LATOURELLE, R. *Theology of Revelation*, s. 260.

²⁹⁵ Srov. SKALICKÝ, K. Teologie zjevení Prvního vatikánského koncilu. In *Dokumenty prvního vatikánského koncilu*, s. 25.

odvolává na prohlášení koncilu tridentského (DS 3006). Toto zjevení je dále určeno celému lidskému rodu (*humano generi* – DS 3004) a tím je univerzální. Co se týče způsobu nadpřirozeného zjevení Božího, koncil na základě listu sv. Pavla Židům jej deklaruje jako mluvení. „*Deus loquens ... locutus est (...)* – (Žid 1,1; DS 3004)!“ Toto vyjádření spojuje v jeden pevný celek slovo starozákonní a novozákonní smlouvy. Kristova slova jsou pokračováním a naplněním slov, která hovořil Bůh k lidu skrze proroky a praotce Izraele.

„Zjevení Starého zákona bylo postupné, útržkovité, polymorfní, zatímco zjevení Nového zákona je jedinečné, totální a definitivní. Na jedné straně je zde multiplicita inspirovaných proroků, na straně druhé jeden a jediný Syn Boží.“²⁹⁶

Koncil však netvrdí, že by se zjevení nemohlo uskutečnit jiným způsobem, než je Boží mluvení (*Locutio Dei*). Možnost dalších interpretací zůstává otevřená.²⁹⁷ Nakonec koncil naznačuje jednu z pozdějších významných interpretací zjevení jako Boží sebe-sdílení (*Autocomunicatio Dei*), o níž bude ještě řeč v dalším oddíle této kapitoly. Koncil se však neodvážil vydat cestou jiných teologií zjevení než cestou teologie Božího mluvení.

3.2.2 Dei Verbum

Takové pojetí zjevení zapříčinilo po Prvním vatikánském koncilu mohutný rozmach teologie zjevení jako Božího mluvení. Na přelomu 19. a 20. století slavilo toto pojetí zjevení v teologii svůj téměř absolutní triumf.²⁹⁸ Jeho rozvíjení se ujala především katolická apologetika, která ignorovala cesty otevřené I. vatikánským koncilem a soustředila se výlučně na pojetí zjevení jako Boží mluvení. Snad nejvýznamnějším představitelem tohoto směru byl Reginald Marie Garrigou-Lagrange OP (1877 – 1964), jehož pojetí křesťanství jako zjevené nauky se stalo téměř univerzální doktrínou. Pod krustou této všeobecnosti se však již připravovala erupce jiných pojetí zjevení. Tou erupcí byla však až rozprava nad první předlohou budoucí konstituce „*Dei Verbum*“, která nesla název „*De Fontibus Revelationis*“. Vypracováním předlohy byla pověřena komise pod vedením kardinála Ottavianiho. Sekretářem komise byl jezuita a profesor apologetiky na Gregoriánské univerzitě v Římě Sebastian Tromp, jehož spisy se podobaly spisům Garrigoua-Lagrange jako vejce vejci.²⁹⁹

²⁹⁶ LATOURELLE, R. *Theology of Revelation*, s. 261.

²⁹⁷ Srov. SKALICKÝ, K. Teologie zjevení Prvního vatikánského koncilu. In *Dokumenty prvního vatikánského koncilu*, s. 25.

²⁹⁸ Srov. tamtéž, s. 26.

²⁹⁹ Tamtéž, s. 27.

Není proto divu, že předloha „O pramenech zjevení“ byla teologicky dosti úzkoprsá, neboť se omezovala na tvrzení, že Kristus je pouhým prostředníkem, či nositelem zjevení (v žádném případě tedy ne samotným Božím zjevením), toto zjevení přichází pouze skrze mluvení (*viva voce*)³⁰⁰, ergo je tedy převážně naukou. Co se týče obsahu zjevení, to je podle naší předlohy pouze „*tajemství Božího království*“ (*arcana regni coelorum*), a tedy ne Bůh sám (*seipsum*), jak tvrdil I. vatikánský koncil. Z toho plyne, že Boží zjevení je naukou, o níž se mluví jako o Božím slově pouze proto, že je hlášána Kristovým jménem. Ani zmínka o tom, že by byl Kristus sám oním Slovem Božím. Zjevení tedy zde má povahu především naukovou, neosobní, instrumentální, doktrinní a juridickou. Tím se pojetí zjevení degraduje na „*předání nauky s příkazem šířit ji do celého světa jménem Předavatele*.“³⁰¹ Z hlediska ekumenismu glosuje tuto skutečnost kardinál Dulles následujícím způsobem:

„*Tato první předloha proto reprezentovala spíše překážku než pomoc směrem ke společenství (myšleno s jinými křesťanskými církvemi i jinými náboženstvími – pozn. aut.)*.“³⁰²

Dějinným paradoxem je, ukazuje dále Skalický, že ve stejnou dobu co Sebastian Tromp připravoval svou předlohu, sepisoval na gregoriánské univerzitě mladý teolog Renné Latourelle svou teologii zjevení, která je bohatým zdrojem hlubokých reflexí fenoménu zjevení i pro současného badatele, o čemž svědčí jeho hojné využívání kardinálem Dullesem v jeho vlastních teoriích týkajících se zjevení. Zatímco apologetický přístup profesora Trompa se omezil pouze na zkoumání faktu zjevení bez jakéhokoliv respektu k jeho obsahu, Latourelle se zaměřil právě na jeho obsah a na zkoumání toho, „*jak se Bůh zjevuje právě v obsahu Božího zjevení*.“³⁰³ Renné Latourelle však nebyl, jako tehdy poměrně mladý profesor, k přípravným pracem pro koncil vůbec přizván.

Je tedy poměrně nasnadě, že kvůli tomu, co jsme nadnesli, koncilní otcové povětšinou tuto osnovu odmítli a ta se vrátila ke svému přepracování, na němž se již podílela komise značně rozšířená o členy sekretariátu pro jednotu křesťanů.³⁰⁴ Tak se začal vyvíjet koncilní dokument o zjevení do své konečné podoby.

³⁰⁰ SKALICKÝ, K. Teologie zjevení Prvního vatikánského koncilu. In *Dokumenty prvního vatikánského koncilu*, s. 28.

³⁰¹ Srov. tamtéž, s. 28. Dále srov. SKALICKÝ, K. Geneze koncilního dokumentu o Zjevení. *Teologické Texty*, 2003, č. 1, s. 22.

³⁰² DULLES, A. *Revelation and the Quest for Unity*, s. 83.

³⁰³ SKALICKÝ, K. Teologie zjevení Prvního vatikánského koncilu. In *Dokumenty prvního vatikánského koncilu*, s. 30.

³⁰⁴ Srov. tamtéž, s. 31. Dále srov. DULLES, A. *Revelation and the Quest for Unity*, s. 83.

Ačkoliv je „Dei Verbum“ nejkratším z koncilních dokumentů, je mnohými považováno za jeden z nejhutnějších koncilních textů a za bránu ke všem dalším.³⁰⁵ Proces vzniku poměrně krátkého textu (pouze 16 stran v českém překladu) byl dlouhý a dramatický. Počátek tohoto procesu někteří autoři (Krejčí)³⁰⁶ kladou až do roku 1943, kdy papež Pius XII. vydal encykliku „Divino afflante Spiritu“ (DS 3825 – 3831), neboť již tam by měly být první náznaky učení budoucího koncilu o zjevení. Jiní autoři (Latourelle, Skalický) se spokojují s rozbohem vývoje od první předlohy „De Fontibus Revelationis“ (14. listopadu 1962), až do vyhlášení konečné podoby dokumentu 18. listopadu 1965. Celkem tedy tři roky a čtyři dny trvalo, než bylo definitivní znění věroučné konstituce o Božím zjevení oficiálně vyhlášeno. V našem pojednání se soustředíme především na samotné pojetí zjevení v tomto dokumentu.³⁰⁷

„Dei Verbum“ je členěna celkem do 6 kapitol. První se týká samotného zjevení, druhá hovoří o jeho předávání, třetí se zaměřuje na Písmo svaté, jeho inspiraci a výklad, čtvrtá osvětluje chápání významu Starého zákona církevní autoritou a stejně to činí kapitola pátá se zákonem Novým. Závěrečná kapitola pak uvádí Písmo svaté do těsné souvislosti se samotnou konstitucí církve a osvětluje všemožné aspekty jeho důležitosti v životě církve. Podle toho, co jsme řekli výše, nás bude zajímat především kapitola druhá, poněvadž vyjadřuje charakter zjevení typický pro II. vatikánský koncil. Z ní si pak spolu se Skalickým povšimneme odstavců 2 – 6,³⁰⁸ neboť právě tento český teolog podal hutné a výstižné shrnutí pojetí zjevení ve studovaném koncilním dokumentu.

Teologie zjevení obsažená v „Dei Verbum“ je podle Skalického „vyšší teologickou syntézou“³⁰⁹ rozličných modelů teologie zjevení, které se vyskytly již před koncilem a korespondují s pěti modely zjevení kardinála Dullese prezentovanými v následující kapitole mé práce (doktrinální, historický, zkušenostní, dialektický a awareness). Shrňme si tedy charakteristické znaky této syntézy teologií zjevení.

Zjevení je: 1. teocentrické, 2. osobní, 3. trojiční, 4. dějinné a svátostné, 5. christologické, 6. pneumatologické, 7. ontologicky transformující.³¹⁰

³⁰⁵ Srov. KREJČÍ, J. *Slovo Boží*, s. 13.

³⁰⁶ Srov. tamtéž, s. 14.

³⁰⁷ Ke koncilním rozpravám o zjevení – KREJČÍ, J. *Slovo Boží*, s. 13-21; SKALICKÝ, K. Teologie zjevení Prvního vatikánského koncilu. In *Dokumenty prvního vatikánského koncilu*, s. 27-31; DULLES, A. *Revelation and the Quest for Unity*, s. 82-84 a LATOURELLE, R. *Theology of Revelation*, s. 453-455.

³⁰⁸ Srov. SKALICKÝ, K. Geneze koncilního dokumentu o Zjevení. *Teologické Texty*, 2003, č. 1, s. 22.

³⁰⁹ SKALICKÝ, K. Teologie zjevení Prvního vatikánského koncilu. In *Dokumenty prvního vatikánského koncilu*, s. 31.

³¹⁰ SKALICKÝ, K. Geneze koncilního dokumentu o Zjevení. *Teologické Texty*, 2003, č. 1, s. 23.

- Ad. 1: Zjevení je teocentrické především proto, že pochází výhradně od Boha. Zjevení je svobodným aktem Boha Stvořitele, který se „*ve své moudrosti a dobrotě rozhoduje*“ (DV 2) odhalit svému stvoření tajemství své vůle.
- Ad. 2: Zjevení je také osobní, neboť Bůh se rozhoduje zjevit sám sebe konkrétním lidem. Bůh oslovuje lidi jako přátele, stýká se s nimi a miluje je (DV 2). Nakolik je zjevení osobní, má také komunikační dimenzi. Bůh komunikuje s člověkem a člověk odpovídá vírou a svou víru sdílí s ostatními lidmi. Z toho důvodu můžeme hovořit rovněž o společenském charakteru zjevení, neboť samotný jeho naturel je osobním pozváním pro veškeré lidstvo i stvoření do společenství se Stvořitelem – Zjevovatelem.³¹¹
- Ad. 3: Zjevení je dále trojiční. Je tedy dílem Trojjediného. Lidé mají přístup k Otci skrze Syna (který je Zjevovatel a zároveň Zjevení – vtělené Boží Slovo) v Duchu Svatém (*in Spiritu per Filium ad Patrem* – srov. DV 2).
- Ad. 4: Dějinnost a svátostnost zjevení je zakotvena v přesvědčení koncilu, že zjevení nepřichází jen skrze Boží mluvení, ale také skrze Boží jednání – činy. V osobní a komunikativní povaze zjevení proklamované koncillem je zakotvena zároveň i jeho dějinnost a svátostnost.

„Člověk například může komunikovat různými způsoby: gesty, slovem, gesty a slovem společně, ústními znaky i psanými symboly. Tak také může mnoha rozličnými způsoby komunikovat Bůh s člověkem.“³¹²

Zjevení se tedy konkrétně realizuje mluvením a činy v historii stvoření a to svátostným způsobem... symboly a gesty. Mysteriózní povaha zjevení se navýsost aktivním a skutečným způsobem prosazuje svátostně v dějinách v procesu, který nazýváme „*posvátná ekonomie*“, či „*ekonomie spásy*“.³¹³ Zde je ještě důležité zmínit, že v DV 6 je explicitně řečeno, že člověk může poznat „*počátek a cíl všech věcí*“ přirozeným světlem vlastního rozumu ze stvořených věcí.

- Ad. 5: Zjevení má také ráz christologický, neboť v Kristu je zjeveno, kdo je Bůh sám – milující Otec, který vše stvořil a nás miluje jako své dcery a syny, je také Syn a nebo Slovo zvoucí a volající nás do společenství života nejsvětější Trojice. Je to také Duch, který oživuje, posvěcuje a uschopňuje člověka k oslavenému životu v Božím

³¹¹ Srov. LATOURELLE, R. *Theology of Revelation*, s. 459.

³¹² Tamtéž, s. 460.

³¹³ Srov. tamtéž. Dále srov. SKALICKÝ, K. Geneze koncilního dokumentu o Zjevení. *Teologické Texty*, 2003, č. 1, s. 22.

království (DV 4).³¹⁴ Kristus je zároveň Zjevovatelem i plností Zjevení, neboť ukazuje vše, kdo je Bůh, jak jsme právě zmínili, i to, kdo jsme my – hříšníci volaní k věčnému životu. Kristus je Cesta k Životu a zároveň Život sám, co se zjevuje (srov. např. Jn 14, 6).³¹⁵

Ad. 6: Pneumatologický ráz zjevení souvisí s vírou, neboť je to právě Duch, který se dotýká srdce lidí, obrací jejich srdce k Bohu a svými dary neustále zdokonaluje víru lidí (DV 5). Boží Duch je hlavním pomocníkem při zprostředkování Boží milosti, jíž je zároveň svědkem (1 Jan 5, 6). Duch obrací pozornost lidského srdce ke Kristu – k životu (Jn 6, 63). Písmo na mnoha místech hovoří o Boží milosti, jež je dílem Ducha a uschopňuje člověka k přijetí zjevení.

„V ten čas řekl Ježíš: „Velebím, tě Otče, Pane nebes i země, že jsi ty věci skryl před moudrými a rozumnými a zjevil jsi je maličkým. Ano, Otče, tak se ti zalíbilo. Všechno je mi dáno od Otce; a nikdo nezná Syna než Otec, ani Otec nezná nikdo než Syn - a ten, komu by to Syn chtěl zjevit“.“ (Mt 11, 25 – 27).³¹⁶

Ad. 7: Posledním velmi důležitou charakteristikou zjevení v perspektivě posledního posvátného sněmu katolické církve je podle Skalického jeho ontologicky transformační potenciál. Zjevení přijaté ve víře nás totiž excituje směrem ke stavu nového stvoření, směrem k plnosti bytí. Zdá se mi, že velmi příhodnou teologickou reflexi tohoto ontologicky transformačního charakteru zjevení by mohl reprezentovat následující malý exkurz o transformaci prvního Adama v druhého.

Bůh tvoří na počátku vše (tedy i člověka – lidstvo) z ničeho (*creatio ex nihilo*), avšak toto tvoření není ukončeno v bájných sedmi dnech. Boží tvoření je proces, který neustále pokračuje (*creatio continua*). Na počátku se Bůh zjevuje jako **jednojedinný** tzv. „*prvnímu Adamovi*“. Tento první Adam, kterého můžeme chápat jako předobraz lidstva, má v sobě tzv. „*peccabilitas*“ – možnost hřešit (čili hřešitelnost). Právě proto první Adam pojedl ze stromu poznání a upadl do tenat hříchu. Začínají se odvíjet dějiny prvního stvoření. Již v jejich lůně se připravuje ovšem stvoření druhé – nové. Bůh si volí Abraháma, Mojžíše a proroky, aby je (nové stvoření) ohlašovali.³¹⁷ Na jejich konci se vtěluje Božské Slovo – Logos. Bůh se člověku zjevuje jako **jednodvojný**. „*Já a Otec jsme jedno*“ (J 10, 30 a také J 10, 38). Bůh-Syn

³¹⁴ Srov. LATOURELLE, R. *Theology of Revelation*, s. 462.

³¹⁵ Srov. tamtéž, s. 463.

³¹⁶ Dále např. Sk 16, 14; 2 Kor 4, 6.

³¹⁷ Srov. např. Iz 65, 17: „*Hle, já stvořím nová nebesa a novou zemi...*“, nebo Iz 66, 22: „*Jako nová nebesa a nová země, které učiním, budou stát přede mnou, je výrok Hospodinův, tak nepohnutelně bude stát vaše potomstvo a vaše jméno.*“

se zvláštním a tajemným způsobem identifikuje s člověkem Ježíšem z Nazareta. A tak, když nadešel předzvěděný čas, je Ježíš zabit a uložen do hrobu, aby po třech dnech vstal z mrtvých; „přetaven“ v temnotách smrti božím Duchem ve stvoření nové – v tzv. „druhého Adama“. Ježíš je milostí božího Ducha, toho Ducha, který vychází z Otce i/skrze Syna, vzkříšen jako nový Adam. Tím se Bůh zjevuje jako **jednotrojný (trojjediný)**! Zmrtvýchvstalý Ježíš je jakousi první vlaštkou druhého stvoření a začíná působit jako kvas v dějinách prvního stvoření. Začíná postupně přetvářet zevnitř první stvoření na stvoření druhé, které bychom mohli identifikovat s tzv. „Božím královstvím“. To je již nějak přítomné, ale ještě není uskutečněné ve své plnosti. Sv. Pavel k tomu říká: „Kdo je v Kristu, je nové stvoření. Co je staré, pominulo, hle, je tu nové!“ (2 Kor 5, 17). Kdo je v Kristu, má již podíl na novém stvoření. Přirozeno a nadpřirozeno je tu tedy v zásadní součinnosti. Mezi stavem prvního Adama a druhého Adama je proto zásadní rozdíl. Druhý Adam již nemá možnost hřešit – nemá peccabilitas. Zatímco tedy první Adam pojedl ze *stromu poznání*, nové stvoření pojí ze *stromu života*.

Na závěr tohoto krátkého pojednání o zjevení v teologii II. vatikánského koncilu bych rád doplnil ještě jeden aspekt, který mi přišel na mysl při studiu Skalického. Položil jsem si poměrně prostou, až dětskou otázku „Proč?!“. Ano, zjevení je teocentrické, je osobní, je trojiční, je dějinné a svátostné, je christologické, je pneumatologické a je dokonce i ontologicky transformující, ale proč to všechno? Jediná možná odpověď je následující: Protože je spásné! Důvodem zjevení je, myslím, především naše spása. Proto bych možná shrnul všech sedm Skalického charakteristik do tvrzení, že zjevení je především soteriologické, je zaměřeno na naši spásu. Bůh nezjevuje sám sebe jen proto, abychom jej poznali. Bůh „zjevuje sám sebe a svůj úmysl spasit nás, zjevuje sebe ve svém vztahu k lidem, nakolik je náš spasitel.“³¹⁸ A vlastně také spasitel celého vesmíru. Bůh je oslavitelem hmoty a vlastním smyslem jeho zjevování je spasení, i když je třeba říci, že spasení nevnímám odlišně od ontologické transformace hmoty prodchnuté Boží milostí do absolutní plnosti veškerého bytí v ohlášeném a stále ohlašovaném Božím království (De Lubac). Otevřenost a přístupnost zjevení není tedy pouze Boží aktivitou, která by měla za úkol ukojit zvědavost člověka a jeho hlad po poznání. Hlavním smyslem zjevení podle teologie II. vatikánského koncilu je, myslím, především spása.

3.3 Modely zjevení

V návaznosti na uvedené přehledy různých směrů i kritik teologie zjevení (3.1) a v tradici dokumentů „Dei Filius“ i „Dei Verbum“ (3.2) definuje Dulles svůj vlastní přístup

³¹⁸ KREJČÍ, J. *Slovo Boží*, s. 31.

ke zjevení. První Dullesovou premisou je odmítnutí filosofického přístupu ke zjevení.³¹⁹ Namísto toho volí perspektivu teologickou – katolický pohled tradice víry a rámec tradičních a závazných vyjádření víry v tradici římskokatolické církve. Předpokládá, že zjevení je vždy nějak obsaženo v biblické a církevní tradici, avšak nepokládá žádnou nauku o zjevení, která se vyskytla v tradici, za apriori správnou. Naopak se snaží vedle sebe naklást co největší možné množství perspektiv a pohledů na zjevení od počátku až do současnosti a kriticky je prozkoumat.

Dullesova teologie zjevení je především jakousi fundamentální teologií zjevení. V návaznosti na to, co jsme řekli v minulém odstavci, můžeme říci, že Dulles odmítá tendence postavit fundamentální teologii před celou teologií jako určitou kvazifilosofickou (preteologickou) disciplínu.

„Fundamentální teologie je teologická, protože není pouhým úvodem, ale integrální součástí kritické a metodické reflexe křesťanské víry.“³²⁰

Fundamentální teologie tedy podle Dullese rozhodně zůstává teologií, avšak je pre-dogmatická, poněvadž nestaví na žádné hotové teorii zjevení. Fundamentální teologie zjevení se pak zabývá čistě zjevením, které je specifickou oblastí fundamentální teologie, která se dále zabývá teologickou metodou, fenoménem církve a vírou.

O Dullesově metodologickém přístupu k teologii jsme již hovořili v závěru druhé kapitoly, nicméně nebude na škodu připomenout několik důležitých skutečností. Dulles používá metodologický přístup, který nesleduje především historický vývoj studovaných skutečností, ale všímá si především „typů“, či chcete-li „modelů“. Ty jsou jeho myšlenkovými konstrukty, do nichž shrnuje určité myšlenkové trendy, tak jak se vyskytly napříč dějinným spektrem. Každý model je konstruován (modelován) okolo nějaké „kořenové (centrální) metafory“ (root metaphor). Žádná metafora není absolutní, a proto má každý model své silné i slabé stránky.

Pro konstrukci a následnou reflexi jednotlivých modelů zjevení je třeba zvolit určitá kritéria. Ta by měla být co nejvíce otevřená a objektivní. Dulles vyzdvihuje důležitost nacházení takových kritérií, která by byla uznatelná co největším počtem teologů a sám se pokusil taková pro své modely zjevení vytvořit.³²¹

³¹⁹ Dulles si volí teologický přístup, zatímco např. u Jasperse můžeme vidět opačný kontrast. Filosofický přístup ke zjevení totiž není podle Dullese možný. Srov. DULLES, A. *Models of Revelation*, s. 14.

³²⁰ Tamtéž, s. 15.

³²¹ Následující přehled kritérií srov. tamtéž, s. 16-17.

1. **Věrnost Bibli a křesťanské tradici.** Každý teolog zabývající se zjevením by měl zůstat v kontinuitě s tím, co předchozí generace věřících považovali za slučitelné s vírou.
2. **Vnitřní koherence.** Teologie zjevení musí být pojmově formulována tak, aby byla pochopitelnou. Neměla by obsahovat žádné vnitřní rozpory, protože to, co samo sobě odporuje (self-contradictory), je zároveň sebedestrukční (self-destructive).
3. **Plausibilita** (přijatelnost – soudržnost s vnějšími fenomény). Žádná teorie zjevení by neměla být v zásadním rozporu s tím, co je v jiných oblastech lidského života považované za obecnou pravdu, aniž by nenabízela nějakou rozumnou alternativu.
4. **Přiměřenost vůči zkušenosti.** Každá dobrá teorie zjevení by měla osvětlovat hlubší dimenze profánní i náboženské zkušenosti v rámci i za hranicemi křesťanství.
5. **Praktická užitečnost.** Stejně tak by každá kvalitní teologie zjevení měla být použitelná pro praktický křesťanský život. Přispívat k udržování mravního úsilí, posilovat křesťanskou angažovanost ve světě a podporovat společenský život i misijní úsilí křesťanů, to je jen několik příkladů cílů, které by každý teolog měl mít na mysli při formulaci jakékoliv teologie zjevení.
6. **Teoretická plodnost.** Každá teorie zjevení by měla přispívat k hlubšímu náboženskému porozumění a podporovat ostatní teologické disciplíny v jejich vlastním vědeckém úsilí.
7. **Dialogická hodnotnost.** Posledním Dullesovým kritériem je dialog. Teologie zjevení bude tím hodnotnější, čím více bude schopná dialogu s představiteli jiných teologických škol, jiných křesťanských denominací, jiných světových náboženství i s představiteli významných sekulárních světónázorů.

Taková jsou tedy kritéria, která považuje Dulles za ryze teologické a přitom relativně neutrální co se týče nějaké předem dané konkrétní teorie zjevení. I přes to jsou tato kritéria spíše abstraktní a jako taková obsahují i značné nejasnosti. To ovšem neznamená, že by byla neúčinná. Každá teorie je totiž obhajována na základě nějakých kritérií a o tom, která teorie předčí jinou, často rozhodují lepší zvolená kritéria. Přijatelnost teorií rovněž závisí na aplikovaných kritériích. Užitečnost zvolených kritérií vidí Dulles především v tom, že provokují debatu a tím přispívají k větší objektivnosti v hodnocení a výběru jednotlivých teorií.

Myslím tedy, že kontext, v němž Dulles vytváří své modely zjevení, byl již objasněn dostatečně, a proto můžeme konečně přistoupit k jejich expozici. Dulles definoval celkem pět obecných modelů zjevení: doktrinální, historický, zkušenostní, dialektický a model nového povědomí. Z diskusí jednotlivých výhod a nevýhod těchto modelů pak vyšel jeho vlastní koncept zjevení jako symbolu. Teorii zjevení jako symbolické mediaci se budeme věnovat ve speciálním oddílu této kapitoly.

3.3.1 Zjevení jako nauka (doktrinální model)

Prvním Dullesovým modelem zjevení je model doktrinální, který se někdy též nazývá „*propoziční*“³²². Zjevení zde má tedy formu především biblických a doktrinálních výroků.³²³ Kořeny tohoto pojetí můžeme nalézt již ve staré rabínské tradici judaismu. Rovněž mnoho prvních církevních otců inspirovaných touto tradicí používá výrokovou metodu pro popis zjevení. Scholastika v návaznosti na to aplikovala na teologii (i teologii zjevení) výrokovou logiku. I přesto však propoziční teorie nebyla dominantní ani v patristice, ani v době středověké scholastiky. S nástupem humanismu (v 16. stol.) a jeho zájmem o textovou kritiku i staré texty jako takové, nabývá tento přístup opět na významu. Humanističtí teologové mají za to, že porozumění zjevení může být derivováno z průzkumu starých textů, které jsou chápány jako pokladnice prastarých výroků obsahujících zjevení. V 17. a 18. století, kdy bylo zjevení obhajováno proti kritikám deismu, zaznamenává přístup ke zjevení jako nauce veliký rozmach. Křesťanství se brání zpochybňování faktu i obsahu zjevení vytvářením systému pravověrných výroků. V 19. a 20. století pak zastánci propoziční teorie začínají být považováni za „*konzervativce*“, protože odsuzují liberalismus a modernismus jako elementy rozvracející pravou víru.³²⁴

Můžeme tedy vidět, že v případě pojetí zjevení jako nauky založené na biblických výrociích a výrociích velkých církevních učitelů v historii (tradice) byl poměrně důležitým a vlivným konceptem.³²⁵ Dulles ukazuje podstatu tohoto modelu na příkladu dvou významných teologických proudů 20. století, které podle mého názoru vplynuly volně rovněž do století jedenadvacátého. Prvním je konzervativní evangelikalismus a druhým katolická neo-scholastika.

³²² Srov. SHECTERLE, R. *The Theology of Revelation of Avery Dulles 1980-1994: Symbolic Mediation*, s. 31; Dále srov. DULLES, A. *Models of Revelation*, s. 36.

³²³ Závazné výroky (propozice) týkající se zjevení mohou být nalezeny v Bibli (především evangeličtí a evangelikální křesťané) nebo v tradici výroků magisteria (zejména katoličtí křesťané). Srov. ORMEROD, N. *Method, Meaning and Revelation*, s. 7.

³²⁴ Srov. DULLES, A. *Models of Revelation*, s. 36.

³²⁵ Toto rozdělení i celý model srov. s FACKRE, G. *The Doctrine of Revelation*, s. 16; ORMEROD, N. *Method, Meaning and Revelation*, s. 7-9; SHECTERLE, R. *The Theology of Revelation of Avery Dulles 1980-1994: Symbolic Mediation*, s. 31-32.

A. Konzervativní evangelikalismus

Dulles si je vědom šíře takové položky, avšak má za to, že i přes různost jednotlivých škol, které do ní zahrnuje, mají tyto přece jen několik společných důrazů. Všem jde především o biblické texty, jejich autenticitu a neomylnost. Proto bývá konzervativní evangelikalismus často zmiňován rovněž jako „*biblická, či evangelikální ortodoxie*“.³²⁶ Dulles opírá tento model o poměrně široký výčet především amerických (v Čechách ne příliš známých) protestantských (zejména presbyteriánských) teologů jako Gordon Clark, James Packer, John W. Montgomery, Carl Henry, Clark Pinnock, Abraham Calov nebo Benjamin Warfield.

Evangelikální zastánci propoziční teorie principiálně zastávají názor, že se Bůh zjevuje skrze přirozený řád bytí. Můžeme proto v určitém smyslu hovořit o přirozeném či obecném zjevení (*general revelation*)³²⁷, které je přístupné vždy a všude.³²⁸ Nicméně mezi lidskou možností rozpoznání Božího zjevení a jím samotným existují dvě významné překážky. První je Boží transcendence. Bůh je vůči imanentnímu stvořenému světu, v němž se lidé nacházejí, radikálně odlišným modem bytí. Druhým problémem je padlá lidská přirozenost, čili pokřivenost dědičným hříchem. Nicméně i přes tyto potíže je možné Božství i Boží moc nahlédnout či alespoň tušit skrze přírodu, skrze pozorování stvoření (srov. Řím 1, 20). Aby naše poznání bylo úplné, nestačí jenom naše pozorování stvoření, ale je zapotřebí dalších tzv. „*speciálních*“ zjevení. Těmi jsou v biblických časech rozličné theofanie a prorocství. Jak ovšem „*historie zjevování*“ postupovala, tvořila postupně stále ucelenější nauku, až nakonec vyvrcholila v události Ježíše Krista, která dokonalým způsobem uzavřela všechna předešlá „*speciální zjevení*“. Ježíš Kristus, vtělené slovo (inkarnovaný logos) je tou pravou nadpřirozenou epifanií Boha v dějinách, je absolutním prorokem – nositelem pravdy, je Synem, před nímž Otec nemá žádné tajemství.

Ježíš ve svém učení předává „*Boží zjevení*“, jehož je on sám hmatatelnou reprezentací, apoštolům. „*./.../ Vám je dáno znát tajemství Božího království, ostatním však jen v podobenstvích, aby hledíce neviděli a slyšíce nechápali.*“ (Lk 8, 10).³²⁹ U synoptiků uvádí Ježíš učedníky do tajemství „*božího království*“ (mystagogie), ti však nejsou k jeho pravému

³²⁶ Srov. DULLES, A. *Models of Revelation*, s. 37.

³²⁷ Warfield považuje poznání Boha skrze jeho přirozenou manifestaci ve stvoření za absolutně možné pouze pro Adama a Evu v zahradě Eden. Díky pokřivení stvořené lidské přirozenosti je zapotřebí vždy ještě dalšího „*speciálního*“ zjevení, aby člověk mohl dosáhnout takového poznání Boha, které je nutné ke spáse. „*Přirozené*“ poznání Boha skrze stvoření je i dnes možné, avšak pouze jako tušení, které je nutno dále zakotvit v tradici zjevení obsažené plně v Písmu. Srov. WARFIELD, B. B. *The Biblical Idea of Revelation*. In *The Works of Benjamin B. Warfield I*, s. 7-10.

³²⁸ Srov. DULLES, A. *Models of Revelation*, s. 37.

³²⁹ Dále srov. Mt 13, 11; Mk 4, 11.

významu příliš chápaví. Dvanáct je schopno interpretovat pravé obsahy Ježíšova učení až po tzv. „*seslání Ducha svatého*“. Podle Warfielda již dnes nemůžeme obdržet Boží zjevení skrze žádné žijící „*prostředníky*“ (proroci, žijící Ježíš, apoštolové), jedině, co zbývá, je Písmo, kde jsou pro nás shrnuta všechna proroctví, Ježíšovo učení i kázání prvních apoštolů. Bible, podle Warfielda, obsahuje úplné Boží zjevení a sama může být tedy nazvána jeho finální podobou.³³⁰ Inspirace Písma, i když není synonymem pro zjevení, je s ním velmi těsně spojená.

„Písmo zaznamenává všechna přímá zjevení Boha člověku v minulosti, která byla zamýšlena pro neustálé a univerzální použití. Avšak Písmo je mnohem víc než jen záznam minulých zjevení. Je samo konečným zjevením Boha, uzavírajícím celý proces odhalování jeho nepochopitelné lásky ke ztraceným hříšníkům, úplné vyřčení jeho milostiplných záměrů a úplné projevení jeho vlidných příkázání pro jejich spasení.“³³¹

V pohledu konzervativního evangelikalismu je tedy Bible materializovaným zjevením předaným lidmi biblických časů dalším generacím. Písmo proto interpretuje samo sebe, a proto je neomylnou normou, která nepotřebuje žádnou další externí interpretaci. K tomu je nutné interpretovat biblické texty doslovně, neboť kdyby byl i jen jeden biblický výrok byl „*omylný*“, celý základ této teorie by podlehl rozkladu. Přímá inspirace Bible jako celku (všech biblických textů) je tady základní premisou ortodoxního evangelikalismu. Písmo je souborem výroků, které jsou Božím zjevením (zjevení = význam Bible) – jsou pravdou, jíž je možné sdílet verbálně (skrze hlásání) ostatním lidem. Bible musí být vždycky čtena v celku a jako celek musí být i předávána, neboť je sama ucelenou naukou, pokladem, který byl dán lidem do vínku k jejich vlastní spáse. Zjevení je podle konzervativních evangelikálů především zapsaná Boží řeč. Boží skutky zjevením nejsou, ale často jej doprovází.³³² Dulles tak může prohlásit:

„Konzervativní evangelikalismus, v tom smyslu slova, jak je zde užitý, může být definován svou oddaností Bibli jako jediné neomylné příručce křesťanské víry a praxe.“³³³

Z toho, co jsme uvedli, jasně vyplývá určité kalvinistické dědictví odrážející se v konceptu zjevení konzervativního evangelikalismu. Narozdíl od některých neokalvinistů

³³⁰ Srov. DULLES, A. *Models of Revelation*, s. 38. Dále srov. WARFIELD, B. B. *Revelation and Inspiration*. In *The Works of Benjamin B. Warfield I*, s. 47-48.

³³¹ Srov. WARFIELD, B. B. *Revelation and Inspiration*. In *The Works of Benjamin B. Warfield I*, s. 47-48.

³³² Srov. MACHULA, T. *Modely zjevení v klasifikaci Avery Dullese S.J. UNIVERSUM*, 2006, č. 4, s. 24.

³³³ DULLES, A. *Models of Revelation*, s. 39-40.

však obhajují důležitost Ducha svatého v procesu inspirace biblických textů. Jejich pravému významu je možné porozumět skrze Ducha. Role třetí božské osoby je však pouze jaksi „osvěcující“. Evangelikální zastánci propoziční teorie zjevení totiž trvají na faktu, že zjevení je zpřístupňováno výlučně skrze biblické texty. Jakékoliv poznání zjevení prostřednictvím zkušenosti nebo Ducha není možné. Duch uděluje jen jakési milostiplné osvícení myslí k chápání, ovšem není zdrojem našeho poznání zjevení. Poznání zjevení skrze ducha bylo umožněno v minulosti totiž pouze prorokům a apoštolům.³³⁴

B. Katolická neoscholastika

Druhým významným směrem v rámci doktrinálního modelu zjevení je katolická neoscholastika, která vykazuje mnoho shodných rysů s konzervativním evangelikalismem. Období její vlády v katolickém prostředí datuje Dulles zhruba mezi roky 1850 – 1950.³³⁵ Její pojetí zjevení se stalo na dlouhou dobu dominantním a zavazujícím pro celou katolickou církev. Dokumenty magisteria³³⁶ spolu s předními katolickými teology (např. R. Garrigou-Lagrange, Ch. Pesch, nebo H. Dieckmann)³³⁷ dali oficiální punc neoscholastické nauce o zjevení. II. Vatikánský koncil se pak od této nauky spíše distancoval. Katolická neoscholastika tedy podobně jako konzervativní evangelikalismus rozlišila dva druhy zjevení: zjevení přirozené a zjevení nadpřirozené (speciální). V prvním případě se jedná o zjevení skrze činy a v druhém skrze slova. Nadpřirozené zjevení se může projevat pouze slovy, poněvadž je osobní a jedině skutečná osoba je schopna řeči. Pokud tedy neoscholastika používá pojem „zjevení“, činí tak pouze s odkazem ke zjevení speciálnímu – „nadpřirozenému“. Skrze pozorování přírody může prvotním hříchem pokřivená lidská přirozenost sice rozpoznat Boha jako jediného stvořitele všeho vesmíru, nicméně nemůže dosáhnout těsnějšího společenství s ním, které je nutné ke spáse. Proto je zapotřebí nadpřirozeného zjevení, aby mohl člověk rozpoznat důležité pravdy například o Trojici, nebo o vtělení. Takové zjevení je pro člověka podle neoscholastiky 19. a počátku 20. stol. naprostou nutností. Zjevení v takovém pojetí je nutné ke spáse.³³⁸

V události zjevení tedy Bůh předává (zjevuje) člověku něco z toho, co on sám ví. Jedná se tedy o pojmový a intelektuální proces, nikoliv o nějaké nejasné náznaky. Bůh mluví

³³⁴ Srov. DULLES, A. *Models of Revelation*, s. 41.

³³⁵ Tamtéž.

³³⁶ Jedná se především o konstituci o katolické víře I. Vatikánského koncilu, některé antimodernistické dokumenty (např. sylabus moderních omylů Pia IX. „*Sylabus Errorum Modernorum*“ (1864); apoštolské listy Pia X. proti modernismu: „*Vehementer*“ (1906); „*Pascendi Dominici Gregis*“ (1907); dekret „*Lamentabili*“ (1907); nebo apoštolský list Benedikta XV. „*Ad Beatissimi Apostolorum*“ (1914)-zejména čl. 25) a také apoštolský list Pia XII. „*Humani Generis*“ (1950).

³³⁷ Srov. DULLES, A. *Models of Revelation*, s. 41.

³³⁸ Srov. tamtéž, s. 42.

k člověku jasně, sděluje mu svou vůli tak, aby ji byl člověk schopen pochopit přesně tak, jak se to od něj očekává. Mnoho neoscholastických autorů odvozuje verbální charakter zjevení z teoretických analýz jeho obecného konceptu, jiní se zase opírají o vyjádření magisteria (viz. předchozí oddíl 3.2). Tzv. „*Antimodernistická přísaha*“, kterou zavedl v roce 1910 papež Pius X.³³⁹ jako povinnou pro všechny katolické duchovní a teology, rovněž vyjadřuje jasně verbální charakter zjevení:

„Za páté neochvějně věřím a upřímně vyznávám, že víra není slepým náboženským citem, vyvěrajícím z hlubokého podvědomí pod tlakem citu srdce a sklonu mravně utvářené vůle, nýbrž je skutečným rozumovým přisvědčením pravdě, přijaté zevně slyšením slova Božího, jímž pro autoritu nejvyšší pravdomluvného a věrného Boha uznáváme za pravdivé, co bylo od něho, Boha osobního, našeho Stvořitele a Pána, řečeno, dosvědčeno a zjeveno.“³⁴⁰

Tato přísaha je jasným dokladem stylu dobové interpretace zjevení neoscholastikou a oficiálním učitelským úřadem církve.

Poměrně příznačnou je pro neo-scholastiku velmi dobře strukturovaná argumentace, skrze kterou dochází k evidenci pravdivosti základů křesťanského učení. Již v předchozím textu jsme zmínily rozdělení fenoménu zjevení na jeho fakt a obsah. Zjevení, které se vrcholně událo v konkrétní historické osobě Ježíše Krista je vědecky dokazatelné a jeho obsah je předkládán k věření. Po této distinkci začíná postupné filosofické definování toho, co je zjevení jako fakt. Hlavní otázkou je tedy: Jak se Bůh zjevil? Neoscholastika dochází aplikací aristotelského principu definování věci skrze jejich čtyři příčiny k následujícímu schématu:

1. Od koho je zjevení? Zjevení je od Boha. (příčina účinná)
2. Komu je zjevení určeno? Zjevení je určeno lidskému pokolení. (příčina materiální)
3. K čemu je zjevení? Zjevení slouží k poznání Boha. (příčina účelová)
4. Jakým způsobem se zjevení událo? Zjevení má verbální formu. (příčina formální)

Zjevení je tedy podle klasické apologetiky „*Boží mluvení – Locutio dei*“. To je dokázáno filosoficky a Písmo je zde použito pouze jako potvrzení uvedené filosofické úvahy. Poté co neoscholastika určí formu zjevení, ptá se, jestli je zjevení možné a vhodné. Ze strany Boha je zjevení možné i vhodné, neboť Bůh je všemohoucím stvořitelem světa a nejvyšším dobrem a je jaksi v povaze dobra, aby se šířilo. „*Bonum est diffusivum sui*.“ – Dobro se šíří (má potřebu se šířit) – vyhlašují např. novoplatonici, či Bonaventura z Bagnoregia. Tomáš

³³⁹ Zrušena byla papežem Pavlem VI. v roce 1967.

³⁴⁰ SCHLEMMER, M. Hans Küng - Malé dějiny katolické církve [online]. *Glosy.info*, 14.červen 2006. [cit. 2008-02-07].

Akvinský ve své teologické sumě rovněž píše: „*Pertinet ad rationem boni ut sese aliis communicet.*“³⁴¹ Na samotnou možnost zjevení nemá člověk žádný vliv, neboť Bůh se člověku (jako jeho stvoření) může zjevit podle své libosti. Stejně je to s vhodností zjevení, neboť to je pro člověka nejen vhodné, ale přímo nutné (pro jeho spásu). Problémem zůstává otázka, nakolik je jisté a věřitelné to, co bylo zjeveno. Neoscholastika zastává názor, že věřit je rozumné, i když obsahy zjevení daného slovem lze těžko přímo potvrdit jako pravdivé. K tomu pak používají zázraky a naplněná proroctví. Pravdivost a věřitelnost (kredibilita) zjevení je dokazována skrze zmíněná vnější znamení (proroctví, zázraky). Pro neoscholastiku jsou důležitá především novozákonní proroctví a Ježíšovy zázraky. O nich se dozvídáme zejména z evangelií.

Další otázkou je tedy pravdivost evangelií. Jsou evangelia jako zpráva o Božím zjevení lidskému pokolení pravdivá? Neoscholastika provedla logicky poměrně přesný, leč celkem úzkoprsý (*narrowminded*) důkaz. Jestliže nám jde o evangelia, pak musíme prvně pohlédnout na jejich autory. Podle klasické apologetiky je třeba dokázat v případě autorů evangelií: 1. jejich pravdomluvnost a 2. jejich autenticitu. Na pilířích pravdomluvnosti a autenticity evangelistů spočívá pevně a neotřesitelně stabilní oblouk víry v to, že jsou zjevená a pravdivá. Co to znamená prohlásí-li neoscholastika evangelia nejprve jako autentická? Znamená to, že je napsali skutečně ti autoři, kterým jsou připisovaná, jsou tedy autentická. Pro to svědčí rovněž fakt, že jsou psána dobře informovanými autory. Buďto očitými svědky událostí, o kterých píší (Matouš, Jan), a nebo úzkými spolupracovníky očitých svědků (Marek, Lukáš). Zároveň je jisté, že autoři evangelií nemají důvod ke lhaní. Ve své době psát o věcech, o kterých píší, byla spíše nevýhoda (v mnohých případech možná i sebevražda). Vzhledem k uvedeným skutečnostem prohlašuje neoscholastika: Co píší je pravda! Evangelia jsou tedy i historicky spolehlivá a Ježíš je tedy tím pravým a vrcholným Božím zjevením v dějinách, které bychom, v návaznosti na to, co bylo řečeno, mohli definovat jako *možné, vhodné a rozpoznatelné (skrze naplněná proroctví a zázraky) Boží mluvení*.

C. Zhodnocení

Můžeme tedy shrnout, že pro katolickou neoscholastiku, stejně tak jako pro evangelikální protestantismus je „*nadpřirozené*“ zjevení předáváním vědomostí skrze Boží mluvení – médiem je tedy řeč.

³⁴¹ S. Th. IIIa, q. 1, a. 1. „*Přisluší k povaze dobra, aby se sdělovalo druhým.*“

*„Mnohokrát a mnohými způsoby mluvíval Bůh k otcům ústy proroků;
v tomto posledním čase k nám promluvil ve svém Synu,...“ (Žid. 1, 1)*

Schéma neo-scholastického myšlení je v zásadě prosté. Z Písma víme, že Bůh mluví, a jestliže Bůh mluví, tedy něco říká, a když něco říká, tak to, co říká, je tzv. „zjevená nauka“. Zjevená nauka může být sepsána a když je sepsána, tak činí knihu a tato kniha tedy obsahuje zjevení. Proto je Písmo prezentováno jako neomylné. Tím se kruh uzavírá a je jasné, že zjevení je primárně Boží mluvení.

Katolická neoscholastika však odmítla protestantský důraz na soběstačnost Bible a zastávala názor, že zjevení má dva zdroje: Písmo a tradici. Tradice vyjasňuje a podporuje zjevené pravdy obsažené v Bibli. Díky těmto zdrojům zjevení může pak magisterium vyhlásovati některé pravdy víry, i když tyto nejsou v Písmu jasně definovány. Nevýhodou toho je teoretická možnost mocenského zneužití Písma, velikou výhodou naproti tomu možnost pro biblické texty hovořit stále aktuálním způsobem k věřícím všech dob. V zájmu o Písmo se však evangelikální tradicionalismus shoduje s katolickou neoscholastikou.

Na závěr Dulles definuje různé silné i slabé stránky přítomného modelu. Pro větší přehlednost jsem se je rozhodl krátce shrnout do následujícího schématu. Uvedené charakteristiky platí pro katolickou i protestantskou formu doktrinálního modelu, není-li uvedeno jinak.³⁴²

Silné stránky:

1. Pevný Biblický základ. Bible je brána jako Boží zjevení sdělené lidským jazykem.
2. Je založen v tradici.
3. Nechybí mu vnitřní soudržnost (internal coherence). Připustíme-li ovšem úvodní premisy.
4. Jednoduchá teologická metoda. Zejména v případě konzervativního evangelikalismu. Úkolem teologie je systematizovat data rozpoznaná jako „zjevení“, obraňovat je proti jejich protivníkům a vysvětlovat jejich vnitřní logiku.
5. Praktická užitečnost pro růst církve v jednotě. Loajalita k písmu a tradici vytváří u příslušníků církve jasné vědomí identity a sounáležitosti.

³⁴² DULLES, A. *Models of Revelation*, s. 46-52.

6. Péče o misie. Doktrinální model nezanechává věřící ani chvíli na pochybách o tom, co mají hlásat. Ti, kdo přijmou doktrinální model zjevení, mají relativně jasný vztah k Písmu i církevní tradici a transparentnost nauky jim vždy umožňuje vydat jasný počet z jejich víry.

Množství zejména konzervativních církví se hlásilo a stále hlásí k tzv. doktrinálnímu modelu zjevení. Z toho, co jsme právě uvedli, myslím zcela jasně vyplývá jejich stálá popularita, nad níž někteří krotí hlavou. V rámci doktrinálního modelu zjevení mají církve a jejich věřící zcela jasno v tom, kdo jsou, v co věří, proč tomu věří, co mají dělat a navíc mají pocit silného společenství, které zejména v dnešní době, kdy se zdá, že se snad všechny tradiční hodnoty rozpadly, znamená pro mnohé životní nutnost. Evangelikální konservatismus je neustále populární a i v rámci katolické církve můžeme pozorovat určité návraty ke konzervativním postojům.

Slabé stránky:

1. Příliš upřednostňuje doslovný výklad biblických textů na úkor metaforického výkladu. Kritici doktrinálního modelu upozorňují na fakt, že Bible není pouhou sbírkou věroučných výroků, a tudíž nemůže být používána jako autoritativní zdroj vědeckých a historických informací.
2. Jestliže je zjevení komunikace, pak se zdají být výroky nepřiměřeným způsobem jeho sdílení. Jestliže máme pochopit nějaký výrok, musíme nejprve něco vědět o jeho autorovi a situaci, v níž danou věc vyřkl.
3. Nesprávné pochopení tradice. Na protestantské straně zejména té „*předreformační*“ a na katolické se zase může zdát, že se tradice skládá pouze z jasného ústního učení (*křesťanství jako nauka*). Proti tomuto pojetí protestoval např. Blondel, když proti statickému pojetí tradice navrhl své vlastní progresivní a dynamické.³⁴³ To mu ovšem tehdy vyneslo nařčení z „*modernismu*“.
4. Kritikům se rovněž zdá, že tento model hovoří jazykem na míle vzdáleným současnému člověku a je neadekvátní k jeho zkušenosti v současném světě. Doktrinální model málo dbá na evokativní sílu biblických obrazů a symbolů, téměř nemotivuje k hledání Božích stop v každodenním životě, zpochybňování doktríny se nedovoluje.

³⁴³ Srov. BLONDEL, M. *Letter on Apologetics and History and Dogma*, s. 221-287.

5. Téměř žádná otevřenost pro dialog s ostatními církvemi, natož s jinými náboženstvími. Doktrinální model vytváří u věřících pocit jejich nadřazenosti nad ostatními, proto bývá často kritizován rovněž pro svůj fundamentalismus. Konstruktivní dialog s vyznavači jiné víry není možný.

První model nám tedy připomněl zejména, že zjevení efektivně ovlivňuje člověka i jeho myšlení a může být zároveň člověkem nějak intelektuálně uchopeno. Doktrinální model také nepopřel, že by zjevení bylo historické. Historicitu zjevení bude hlavním tématem Dullesova druhého modelu.

3.3.2 Zjevení jako dějiny (historický model)

Zjevení se evidentně odehrává v dějinách. Události exodu, stejně tak jako událost Ježíše Krista jako vrchol zjevení jsou rovněž konkrétními historickými událostmi. Evangelium – poselství o události Ježíše Krista je svěřeno apoštolům a ti ho posléze předávají další generaci a tak se to děje až do dnešních dnů – opět historie. Do této míry by ovšem pravděpodobně souhlasili i příznivci předchozího modelu. V čem se ovšem liší je právě pojetí zjevení. Doktrinální model nepovažuje za zjevení žádnou událost v historii, pakliže to není Boží mluvení. V reakci na autoritářský postoj doktrinálního modelu někteří teologové 19. a poměrně větší množství teologů 20. století začalo tvrdit, že zjevení je spíše Božím jednáním, než jen mluvením. Tento přístup kráčí ruku v ruce s rozsáhlým zájmem o biblické texty a jejich původní kontext, stejně tak jako o patristickou literaturu. Protagonisté historického přístupu k teologii zjevení mají za to, že reflexe historie křesťanství osvětluje nejen křesťanskou víru, ale i charakter Boha samotného.³⁴⁴

Dulles pozoruje ve svých modelech zjevení zejména tři teologické školy, které můžeme zahrnout do rubriky přítomného modelu:

A. Zjevení jako událost (angloamerická teologie)

B. Zjevení a dějiny spásy (Oscar Cullmann)

C. Zjevení jako dějiny spásy (Heilsgeschichte)

A. Zjevení jako událost (angloamerická teologie)

Zastánci první školy v rámci historického modelu zjevení upřednostňují především samotnou událost před jakoukoliv její interpretací. Dulles zmiňuje anglikánského teologa Williama Temple, který vyjadřuje základní kostru pojetí zjevení jako události.³⁴⁵ Bůh totiž

³⁴⁴ Srov. HANSON, R. P. (ed.) *The Pelican Guide to Modern Theology*. Vol. 2. *Historical Theology*, s. 10.

³⁴⁵ Srov. DULLES, A. *Models of Revelation*, s. 54.

podle něj nakolik je osobní se nemůže adekvátně zjevit skrze nic jiného než zase skrze historickou osobu. Zdrojem zjevení jsou tedy konkrétní historické osoby a události, které tyto osoby prožily. Všechna církevní prohlášení a dokonce i Bible jsou dokonale závislá na těchto událostech a to, co může být o těchto událostech řečeno, je vždy jen jejich lidským, nedokonalým popisem. Písmo i učení jsou jen důležitými svědky těchto událostí, nemohou však být brána jako zjevení samotné. Toto pojetí tedy stojí radikálně v opozici proti propoziční teorii diskutované v Dullesově prvním modelu. Podobné pojetí, jen orientované více biblicky, můžeme nalézt u Ernesta Wrighta.³⁴⁶ Studium biblických textů dochází k přesvědčení, že Bůh se mohl zjevit jen skrze konkrétní historické události. Spásné Boží činy v biblické historii zjevují Boží záměr s celým lidstvem. Tato historie zjevování však není holou kronikou, ale již interpretovaný popis Božích skutků, který se stává jejich neoddelitelnou součástí. Bible pak není pravým Božím zjevením, nýbrž spíše záznamem o Božích činech a lidských odpovědích na ně. Kritikové Wrightovi později vyčítali, že nedostatečně vyjasnil co přesně míní „*Božími činy*“ a také nepopsal dostatečně proces, kterým se bibličtí autoři posouvají od samotných událostí zjevení k jejich interpretaci. Wright má totiž za to, že všechny Boží činy potřebují svou interpretaci, aby jim bylo možné správně porozumět, a proto každý svůj čin doprovází Bůh rovněž mluvením – svým vysvětlujícím slovem.

„Slovo nás vede, ne pryč od historie, nýbrž k historii a k naší odpovědné účasti (na dění) uvnitř dějin. Je (slovo) s ní neodmyslitelně spjato. V tomto smyslu není Bible především Boží slovo, ale spíše záznam Božích skutků spolu s lidskými odpověďmi na ně.“³⁴⁷

Jakkoliv jde o velmi zajímavé pojetí nepostrádající vnitřní logiku, přesto můžeme pozorovat jistou potíž zejména s Dullesem prezentovanou Tempelovou teorií, která se týká Boží všemohoucnosti. Proč se Bůh může zjevit jen skrze konkrétní historickou osobu? Není spíše možné, že se Bůh zjevuje, jak chce? U Wrighta zase není jasné, jestli můžeme skutečně poznat Boha skrze Písmo, jedná-li se jen o lidské záznamy „*jakýchsi událostí*“ (navíc dávno minulých). Kdyby tomu tak bylo, nemůžeme si být nikdy jisti, jestli Bůh v historii skutečně něco vykonal, či ne, popřípadě co vykonal a co ne. Tyto otázky zanechává Wright podle Dullese nezodpovězené.³⁴⁸

³⁴⁶ WRIGHT, G. E. *God Who Acts. Biblical Theology as Recital*. London: SCM Press Ltd., 1966.

³⁴⁷ Tamtéž, s. 107.

³⁴⁸ Srov. DULLES, A. *Models of Revelation*, s. 56.

B. Zjevení a dějiny spásy (Oscar Cullmann)

Další významný názorový směr říká, že nauka o zjevení je součástí tzv. „*dějiny spásy*“.³⁴⁹ Představitelem této školy je významný biblista 20. století Oscar Cullmann. Působil na Reformním semináři v Basileji. Byl významným propagátorem římskokatolicko-luteránského ekumenického dialogu. Účastnil se rovněž druhého vatikánského koncilu jako odborný pozorovatel.

Oscar Cullmann chápe tedy zjevení jako aspekt dějin spásy a v rámci zjevení rozlišuje jeho tři mody:³⁵⁰

1. Holý fakt události (jíž se vykladač – prorok musí stát svědkem)
2. Odhalení Božího plánu (prorokovi) skrze tuto událost
3. Spojení nové události s předcházejícími událostmi zjevení v dějinách spásy.

Podobně můžeme spolu s Cullmannem načrtnout komplexní schéma dějin (jako dějin spásy) jejichž jednotící linií je Kristus (*Christ-line of salvation*). Toto schéma má opět tři polohy, které srov. s předchozími mody zjevení u nichž lze pozorovat, že jsou odvozené z následujícího schématu:³⁵¹

1. Událost stvoření. Vše je stvořeno skrze Krista (Logos).
2. Událost Ježíšovy smrti a zmrtnýchvstání. Skrze zmrtnýchvstalého Krista celé stvoření nachází znovu svou rovnováhu a smíření s Bohem.
3. Událost eschatologického završení dějin. Vše je skrze Krista (druhý příchod) podrobena Bohu, který je všechno ve všem.

Zjevení je pro Cullmanna především Boží jednání. Zjevení ve formě Boží akce pak proměňuje dějiny na tzv. „*dějiny spásy*“. Pochopení lidských dějin a smyslu lidské existence vůbec je možné, ale různé filosofické koncepty to zbytečně komplikují. Dějinám chce Cullmann porozumět skrze Bibli, neboť ta zjevuje jejich pravý smysl a strukturu, právě nakolik hovoří o Božím jednání mimo sebe (*actio Dei ad extra*), o němž jsme právě řekli, že proměňuje dějiny na dějiny spásy. Smyslem a strukturou dějin je právě spása.

Boží konání mimo sebe se v Bibli nazývá „*Boží slovo*“ či „*Boží mluvení*“. Boží slovo je jak tvůrčí (*creatio ex nihilo*), tak spásné. Zcela podle Janova evangelia:

³⁴⁹ Dulles nás upozorňuje, že první zmínka o tzv. „*dějínách spásy*“ pochází z pera J. C. K. von Hofmanna (1810-1877) a z prostředí tzv. Erlangenské školy. Srov. DULLES, A. *Models of Revelation*, s. 56 a 58.

³⁵⁰ CULLMANN, O. *Salvation in History*, s. 90. Původní vydání v němčině: CULLMANN, O. *Heil als Geschichte*, s. 71.

³⁵¹ Srov. CULLMANN, O. *Christ and Time; the primitive Christian conception of time and history*, s. 179.

„Na počátku bylo Slovo, to Slovo bylo u Boha, to Slovo byl Bůh. To bylo na počátku u Boha. Všechno povstalo skrze ně a bez něho nepovstalo nic, co jest. V něm byl život a život byl světlo lidí. To světlo ve tmě svítí a tma je nepohltila.“ (Jn 1,1-5).

Dějiny mají smysl pouze tehdy, jsou-li dějinami spásy. Člověk se do těchto dějin zapojuje svým aktem víry.³⁵² Principem dějin spásy je „Logos“ – Boží slovo, které je zároveň činem. Bůh se zjevuje tím, že mluví a skrze své slovo také tvoří. Analogicky k tomu, co bylo řečeno o pojetí zjevení v katolické neo-scholastice můžeme říci, že pro Cullmanna: *Locutio Dei est Actio Dei*. Boží zjevení tedy není jen diktát, není to žádné našeptávání. Bůh v dějinách spásy především jedná, říká Cullmann. Svědectví o tom nacházíme např. v některých žalmech:

„Pojďte, pohled'te na Boží skutky, tím, co koná mezi lidskými syny, vzbuzuje bázeň.“ (Ž 66, 5).

„Chválu vzdejte Hospodinu a vzývejte jeho jméno, uvádějte národům ve známost jeho skutky, zpívejte mu, pějte žalmy, přemýšlejte o všech jeho dívech.“ (Ž 105, 1-2).

„Ti ať vzdají Hospodinu chválu za milosrdenství a za divy, jež pro lidi koná, ať mu obětují oběť diků, ať s plesáním vypravují o všech jeho skutcích.“ (Ž 107, 21-22).

Dalším představitelem této školy by mohl být podle Dullese katolický teolog Jean Daniélou.³⁵³ Ten to do jisté míry staví na Cullmannovi a obohacuje ho o poznání získané hlubokým studiem církevních otců. Specifičnost křesťanského zjevení pro Jeana Daniélou nespočívá v rozpoznání prosté Boží existence, ale spíše v rozpoznání jeho činnosti na jevišti dějin. Historie od stvoření po zmrtvýchvstání je posvátnou historií úžasných Božích činů. Bible proto není sbírkou doktrinárních výroků, nýbrž především příběhem. Příběhem, jehož hlavními hrdiny jsou Bůh a lidé. Kristus je pro něj stejně jako pro Cullmanna středem dějin spásy, avšak díky svému katolickému porozumění tradici se od Cullmanna liší zejména v pojetí vztahu zjevení a církve.

Teologie zjevení, tak jak ji vypracovala již Erlangenská škola (v téže linii pokračovali Wright, Cullmann, i Daniélou), byla záhy nařčena z vytváření paralelní historie k dějinám, tak

³⁵² Srov. CULLMANN, O. *Salvation in History*, s. 21.

³⁵³ K historicismu Jeana Daniélou viz. především DANIELOU, J. *The Lord of History*. Cleveland and New York: Meridian Books, The World Publishing Company, 1968.

jak je běžně chápe současná věda. Historie je síť vzájemně propojených událostí, a tudíž nelze žádnou partikulární událost absolutizovat a odtrhnout od ostatních. Jako první na tento fakt poukázal již počátkem 20. stol. zejména Ernst Troeltsch.³⁵⁴ Podle kritiků historicismu „*historické*“ = „*relativní*“.³⁵⁵

C. Zjevení jako dějiny spásy (Heilsgeschichte)

Troeltschova kritika konceptu zjevení jako aspektu dějin spásy byla spíše filosofická. Wolfhart Pannenberg, který je hlavním představitelem pojetí zjevení jako celých dějin spásy, kritizuje předchozí školu více teologicky. Jejich koncept se mu v podstatě zamlouvá, ovšem zdá se mu, že jeho autoři celý problém nedomysleli do konce. Dějiny spásy podle Pannenberga nemohou být v žádném případě odděleny od dějin běžných, neboť samotné vtělení ukazuje Boží přítomnost v celkových dějinách lidstva, které spíše zevnitř proměňuje, než že by z nich vytrhávalo určitou linku, která by byla „*dějiny spásy*“. Dějiny spásy jsou celé dějiny – „*Heilsgeschichte*“.³⁵⁶ Zjevení totiž může být nalezeno ne jen v určitém segmentu dějin, ale v dějinách jako celku. „*Zjevení není (nemůže být) pochopeno na začátku, nýbrž až na konci dějin zjevení.*“³⁵⁷ Zjevení je podle Pannenberga poznáváno stále úplněji a dokonaleji v průběhu celých dějin.

Události zjevení dále interpretují sami sebe, to znamená, že jejich význam je v nich již obsažen a nepotřebují tudíž žádné další vysvětlování. Když je totiž „*vezmeme vážně takové, jaké jsou a v jejich autentickém historickém kontextu, umožníme jim hovořit jejich vlastním jazykem, jazykem faktu,*“³⁵⁸ píše Pannenberg. Víře pak nepředchází jen prosté rozpoznání zjevení. Víra je zjevením (jako Boží manifestace ve veřejném prostoru dějin) přímo vyvolávána jako odpověď na ně ve smyslu žité víry a naděje v Boží spásnou moc. Boží zjevení zaznamenané v Písmu je pro Pannenberga vždy jen nepřímé. Boží slovo je podle něj totiž jen aspektem zjevení, který musí být vždy v těsném spojení s událostmi zjevení. Tím se také snaží přemostit určitou dichotomii mezi historickou událostí a její (verbální) interpretací, jak jsme se již zmínili v souvislosti s Wrightem.

Proti Pannenbergovi lze namítnout, že jeho koncept historických událostí skrze něž se zjevuje Bůh je nedostačující pro křesťanské pojetí Boha. Tuto námitku Pannenberg potvrzuje,

³⁵⁴ Dulles doporučuje k porozumění Troeltschově kritice historicismu: OGLETREE, T. W. *Christian Faith and History. A critical comparison of Ernst Troeltsch and Karl Barth*. New York, Nashville: Abingdon Press, 1965. Srov. DULLES, A. *Models of Revelation*, s. 58.

³⁵⁵ OGLETREE, T. W. *Christian Faith and History*, s. 37.

³⁵⁶ Srov. PANNENBERG, W. *Dogmatic Theses on the Doctrine of Revelation*. In PANNENBERG, W. (ed.) *Revelation as History*, s. 133

³⁵⁷ Tamtéž, s. 131.

³⁵⁸ Tamtéž, s. 137.

ale pouze pro případ starozákonních zjevení. Ve Starém zákoně se totiž Bůh zjevuje jen jaksi „provizorně“. Úplnou manifestací Boha je až „zmrtvýchvstání Ježíše Krista“, které v sobě spojuje tajemným způsobem počátek dějin s jejich koncem, profetické předpovědi příchodu mesiáše s apokalyptickým očekáváním konce dějin. Skrze tuto událost můžeme již nyní tušit závěrečné proměnění vesmíru (oslavení hmoty). Dulles k tomu dodává:

„Hegel měl v podstatě pravdu, když hájil, že význam univerzálních dějin nemůže být pochopen dříve než z pozice jejich konečného závěru. Křesťanské zjevení však umožňuje určité poznání tohoto závěru díky jeho předjímání v události Ježíše.“³⁵⁹

D. Zhodnocení

Dříve než opět uvedeme silné a slabé stránky přítomného modelu³⁶⁰ shrneme ještě jeho základní charakteristiku, která se možná roztříštila v širší teologických názorů, o nichž jsme se právě zmínili. Ohledně svého obsahu je zjevení historickým modelem portrétováno jako velké Boží činy v dějinách. Události, které viděny ve vzájemných souvislostech, ukazují Boha jako Pána a cíl dějin. Co do formy má zjevení v přístupu tohoto modelu opět charakter událostí a činů. Nejvýznamnější událostí je vtělení, smrt a zmrtvýchvstání Ježíše z Nazareta. Celé dějiny Božího zjevování lidu Izraele jsou v ní jednou provždy potvrzeny a reinterpretovány. Odpovědí na zkušenost se zjevením je pevná víra v Boha, který ukázal plně svou dobrotu, všemohoucnost a zjevil člověku své božství. Ti, kdo tímto způsobem odpoví na zkušenost Božího zjevení, dojdou konečné spásy. Nyní obrátíme naši pozornost k schematickému shrnutí pozitiv a negativ Dullesova druhého modelu.

Silné stránky:

- 1 Praktická náboženská hodnota. Jestliže činy vyjadřují lásku lépe než slova, je koncept zjevení jako „*actio dei*“ poměrně konkrétní, a tudíž široce pochopitelný. Umožňuje běžným věřícím navázat skutečně osobní vztah s Bohem.
2. Historický model vyzdvihuje některé Biblické texty, které byly představiteli doktrinálního modelu podceňovány. Jedná se např. o prorocké knihy Starého zákona, apoštolské skutky anebo apokalyptické spisy, které jsou nahlíženy jako interpretace historie. Není proto s podivem, že protagonisté tohoto modelu jsou většinou biblisté či exegeté. Historický model zjevení proto přispívá k propojování teologie zjevení

³⁵⁹ Srov. DULLES, A. *Models of Revelation*, s. 60.

³⁶⁰ Srov. tamtéž, s. 61-67.

(eventuelně fundamentální teologie) s teologií biblickou i k rozvoji obou jmenovaných disciplín.

3. Historický model je poměrně účelně uspořádaný a flexibilní. Zjevení jako čin či událost může být snadno rekontextualizováno v rámci jakékoliv kultury a popsáno slovníkem jí vlastním. Tato flexibilita ovšem nevede k relativismu. Jednotlivé události zjevení jsou přehledně uspořádané v dějinném přehledu a vzájemně propojené. Jejich komplexní význam je vždy jasný.
4. Konečně historický model není tak autoritářský jako model předchozí, a proto je pro mnoho našich současníků přijatelnější. Věřícím není explicitně řečeno, v co (čemu) mají věřit, a v co (čemu) ne, nýbrž jsou pozváni, aby sami ověřili tradiční učení ve světle událostí, které jsou jím popisovány a interpretovány. Dulles míní, že v době zvýšeného zájmu o historii může přítomný model nabídnout odpověď na otázky po smyslu a významu dějin.

Slabé stránky:

1. Některým kritikům (zejména protagonistům předchozího modelu) se zdá, že teologie zjevení pojatá z perspektivy historie příliš upřednostňuje zjevení jako Boží činy a věnuje nedostatečnou péči zjevení pojímanému jako Boží mluvení. Bible ukazuje Boha jako svobodné bytí komunikující s člověkem především slovem a jeho slovo je principem a první příčinou všech mocných činů, které Bůh koná.
2. Ne všechny biblické knihy jsou historií a ne všechny biblické knihy hovoří o Božích skutcích. Zejména mudroslovná literatura Starého zákona je toho příkladem.
3. Boží skutky mohou být nazvány historií v moderním (vědeckém) slova smyslu jen velmi těžko. Proto se kritikům historického modelu zdá nepřiměřené hovořit např. o potopě, starých dějinách Izraele (tak jak jsou načrtnuty v Bibli) a nakonec i o samotném příběhu Ježíše Krista jako o historii Božího zjevování.
4. Nedostatečná zakotvenost v ranně křesťanské tradici. Jeden z vlivných kritiků tohoto modelu James Barr³⁶¹ poukazuje zejména na nebezpečí kulturního imperialismu, který může vzniknout na základě přehnaného biblického historicismu. Ten může mít posléze neblahý dopad na ekumenismus a mezináboženský dialog.³⁶²

³⁶¹ BARR, J. *Holy Scripture: canon, authority, criticism*. Philadelphia: Westminster Press, 1983; BARR, J. *Old and new in interpretation: a study of two Testaments*. London: SCM Press Ltd., 1966.

³⁶² Srov. DULLES, A. *Models of Revelation*, s. 63-64.

5. Co se týče plausibility a koherence historického modelu, může být některým jeho představitelům vytknuta určitá nejasnost a těžkopádnost definice „Božího činu“ v historii (Wright) a jeho filosofickém zakotvení (Wright, Cullmann). Avšak autoři jako Rahner či Darlap se podle Dullese takové kritice vymykají (zejména Rahnerovo pojetí dějin spásy je hluboce zakořeněné v transcendentální filosofii).³⁶³ Dalším významným terčem kritiky co se týče koherence je Pannenberg. Jeho pojetí zjevení jako historicky ověřitelného faktu se mnohým kritikům (např. Moltmann) zdá nepřijatelné a celá jeho teologie nekompletní.
6. Proč by koncept zjevení skrze událost či Boží čin musel být nutně primární? Protagonisté historického modelu toto své tvrzení, zdá se, neobhájili. Striktní dichotomie mezi zjevením jako Božím mluvením a Božím jednáním, na níž mnoho teologů patřících do rubriky tohoto modelu trvalo, se ukázala jako nepřijatelná a mnoho teologů začalo hovořit raději o Božím zjevení sestávajícím se ze slov a činů (např. Schillebeeckx, Latourelle). Toto pojetí přijal za své rovněž II. vatikánský koncil (DV 2).

S touto závěrečnou kritickou poznámkou na adresu historického modelu jej opustíme. Následný vývoj zkoumání v oblasti teologie zjevení totiž ukázal, že ani jedna z krajních pozic, které představuje doktrinální a historický model, není úplně nejšťastnější a ovoce, které tyto přístupy dávají, není z nejšťastnějších. Boží mluvení a jednání je, jak se zdá, neoddelitelné. Janovské vyjádření „*a Slovo se stalo tělem*“ (J 1, 14) či svědectví prvního listu apoštola Jana o „*Slově života*“ dávají za pravdu smířčí (obojetné) pozici. Stejný charakter má i hebrejský termín „*dabar*“, nejčastěji překládaný jako „*slovo*“, avšak může být rovněž přeloženo jako „*událost*“.³⁶⁴

3.3.3 Zjevení jako vnitřní zkušenost (mystický model)

Další Dullesův model ztotožňuje zjevení s vnitřní zkušeností. Díky mezerám v systémech předchozích dvou modelů a jejich soustavným sporům se mnoho teologů ve 20. století jalo hledat princip pro novou teologii zjevení zcela jinde. Ten se mnohým zdál být přítomný v náboženské zkušenosti běžných věřících. Hned zde však narážíme na první problém. Jeho šíři si plně uvědomíme, položíme-li si otázku: Co je to náboženská zkušenost? Je jasné, že tento termín bude nesmírně těžké nějak definovat. Teologové zařazení Dullesem do tohoto modelu se o to různými způsoby pokusili.

³⁶³ Srov. DULLES, A. *Models of Revelation*, s. 64.

³⁶⁴ Srov. tamtéž, s. 66.

Hlavní charakteristikou zkušenostního modelu zjevení je Bůh, který navštěvuje svou přítomností lidskou duši každého individuálního člověka na jedné straně a na druhé straně stojí tento člověk, který na tuto vnitřní zkušenost s posvátnem odpovídá svou vírou a její praxí. Přítomné pojetí zjevení tedy minimalizovalo jakýkoliv způsob mediace mezi Bohem, který se zjevuje, a člověkem, který zjevení přijímá a na něj odpovídá. Dulles na počátku své expozice tohoto modelu uvádí několik významných teologických škol, které se v mnohém liší, ale ve svém pojetí zjevení se více méně shodují.³⁶⁵

1. **Liberální protestantismus.** V Německu to byl zejména Wilhelm Hermann (počátek 20. stol.) následující Schleiermachera a Ritschla, který rozvinul teorii zjevení jako vnitřního společenství s Bohem, do nějž člověk vstupuje pod vlivem „obrazu“ (zřejmě ve smyslu příkladu) Ježíše Krista. Francouzská větev této školy (Auguste Sabatier) vytvořila dosti modernistickou teorii zjevení, podle které dochází k Boží manifestaci skrze zbožnost, kterou ovšem Bůh sám v člověku podněcuje.
2. **Katolický modernismus.** Navazuje do jisté míry na francouzský liberální protestantismus (Sabatier) a portrétuje zjevení jako bezprostřední vnitřní zkušenost Boží výkupné přítomnosti (George Tyrell). O rovnováhu mezi mystickou složkou náboženství a jeho složkou institucionální a racionální se snažil německý katolický filosof Friedrich von Hügel.
3. **Anglikánská teologie.** Podle Evelyn Underhill, nebo Dean W. R. Inge je zjevení totožné s obecnou vnitřní mystickou zkušeností s posvátnem tak, jak ji můžeme nalézt ve všech náboženstvích.
4. **Nathan Söderblom.** Švédský luteránský arcibiskup osobně spjatý přátelstvím s F. von Hügelem vytvořil typologii mystické zkušenosti v různých náboženstvích. Dnes bychom mohli říci, že vytvořil určitou typologii zjevení. Nathan Söderblom je rovněž uznávaným autorem světové religionistiky.
5. **Anglická biblistika ovlivněná liberálním protestantismem.** Na základě svých biblických výzkumů se pokusili autoři jako např. H. Wheeler Robinson postihnout zkušenostní dimenzi prorockých zjevení.
6. **Filosofická teologie** (presbyteriánský teolog John Hick). Mystická zkušenost s posvátnem má podle Hicka rovněž určitou kognitivní důležitost. Zakladatelé náboženských tradic prožili mystickou zkušenost s posvátnem se zvláštní intenzitou,

³⁶⁵ Srov. DULLES, A. *Models of Revelation*, s. 69-70.

a poněvadž stejný duch působí rovněž na každého jedince (byť s menší intenzitou), mohou věřící podle Hicka nacházet smysl a význam v tom, co zakusili první mystikové.

7. **Katolická transcendentální teologie.** Aby se vyvarovala modernistického individualismu, snaží se katolická teologie poloviny 20. století vytvořit teologii zjevení jako teologii zkušenosti s Boží milostí. Karl Rahner hovořil o tzv. „*transcendentálním zjevení*“, neboť pro něj je zjevení především zkušeností, ne jedince, ale společenství (*communio*) s Bohem, kterého vyznávají. V jedné linii s Rahnerovým pojetím zjevení vytvořil rovněž Piet Fransen svou teologii milosti. Podle něj se zjevení nachází na rovině lidské „*vnitřní zkušenosti*“. Dotek Boží milosti člověk cítí vždy ve svém nitru. Rahner ani Fransen však nejsou podle Dullese typickými představiteli modelu zjevení jako „*vnitřní zkušenosti*“, neboť i když o ní hovoří, tak vždy doplňují, že každá vnitřní zkušenost s Bohem je „*neobjektivní*“ a je nutné ji vždy uvést do korelace s písmem a obecnou církevní zkušeností se zjevením (tradicí). Zejména Rahner proto tíhne spíše k pátému modelu zjevení pojímanému jako „*nové povědomí*“.

Je až s podivem, že tak pestrá paleta teologů a teologických škol, jakou jsme právě přehlédlí, se dokáže shodnout na základních principech svých teologických systémů. První společnou charakteristikou je názor, že Bůh je zároveň transcendentní a zároveň imanentní. Bůh jako absolutní bytí, jako Stvořitel, je vždy přítomen v každém momentě dějin, které nejsou pouze dějinami člověka, ale dějinami vztahu Boha s člověkem. Skrze principiální možnost náboženské zkušenosti je člověk schopen překonat propast zejíci mezi Boží transcendencí a svou vlastní imanencí. Lidská vnitřní zkušenost s posvátnem, nakolik se jedná o vnitřní proměňování lidského nitra samotným Bohem, bývá nazývána „*milost*“. Milost je vlastně zjevení Boží vůle člověku v jeho nitru, zjevení Boží vůle ke spáse celého svého stvoření včetně člověka. Zatímco hmota přirozeně tíhne ke svému spasení (pokud přijmeme její stvořenost a zacílenost k oslavenému Kristu), člověk jako bytí duchovní a hmotné má svobodu rozhodnout o své spáse. Milost je tedy také Boží nabídka spásy člověku, která se odehrává opět v jeho nitru.³⁶⁶ Zkušenost transformační síly Boží milosti v lidském nitru, nakolik přináší člověku nové poznání Božského, je zjevením.³⁶⁷

³⁶⁶ Srov. SCHILLEBEECKX, E. *Revelation and Theology*, s. 4-6. Schillebeeckx však nikdy nevidí zjevení jako vnitřní zkušenost samotnou, vždy ji spojuje s její interpretací. Srov. SCHILLEBEECKX, E. *Interim Report on the books Jesus & Christ*, s. 11. Proto rovněž není typickým představitelem tohoto modelu, a i když se ve svém díle (Jak jsme ostatně viděli již v kapitole o metodě.) zabývá vztahem zkušenosti a zjevení poměrně obsírně, patří spíše ke kritikům tohoto modelu. Srov. DULLES, A. *Models of Revelation*, s. 82. Považuje totiž pojetí zkušeností v rámci přítomného modelu za příliš úzké, jak ještě uvidíme dále.

³⁶⁷ Srov. DULLES, A. *A testimonial to Grace*, s. 60.

Mystický model odmítl jakýkoliv rozpor mezi přirozeným a zjeveným náboženstvím,³⁶⁸ neboť náboženství jako takové je vždy založeno na nějaké náboženské zkušenosti. Zjevení a náboženství jsou proto podle představitelů tohoto modelu naprosto neoddělitelné. Zdá se, že právě z toho důvodu rovněž odmítají jakékoliv ostré rozlišení obecného a speciálního zjevení. Obsahy zjevení jsou sice na počátku sděleny určité osobě, či osobám, avšak skrze hlásání dostává to samé zjevení obecnou dimenzi až k formě nejobecnější náboženské výzvy pro každého člověka. Vyhraněnou pozici nalezneme, zeptáme-li se na charakter zjevení. Většina sympatizantů Dullesova třetího modelu považuje zjevení za striktně vnitřní a osobní zkušenost. Tomuto pojetí se vymyká např. Rahner, jak už jsme se o tom zmínili, neboť trvá na potvrzení osobního zjevení učením a tradicí celého společenství. Avšak i on hovoří o mystické zkušenosti Boží milosti (transcendentní moment zjevení), neboť tradiční svědkové Božího zjevení (písmo a tradice) nemusí být vždy dostačujícími zdroji pro lidskou víru. I člověk důvěřující těmto svědectvím potřebuje dotek milosti, aby jeho víra byla vírou živou.

Doposud jsme hovořili o formě zjevení, nyní se pokusíme shrnout, jak vidí představitelé modelu zjevení jako vnitřní zkušenosti jeho obsah. Obsahem Božího zjevení může být podle nich opět jen a pouze Bůh, ve smyslu jeho přítomnosti v lidském nitru, Bůh probouzející nás svou milostí působící uvnitř naší duše k opravdovému životu a lásce (Sabatier).³⁶⁹ Zdůrazňující bezprostřednost Božího zjevení popírají představitelé zkušenostního modelu existenci tzv. „zjevené nauky“. Podle nich existuje veliký rozdíl mezi vírou, která přijímá zjevení (faith) a vírou (belief) jako souhlasem s učením církve. Učení je pravdivé pouze v symbolickém smyslu a jen do té míry, do které přijatelným způsobem vyjadřuje a vzbuzuje zdravé náboženské přesvědčení. Naproti tomu dogma jako racionální danost nemůže být identifikováno se zjevením, nemá-li se stát idolatrií. Identifikace víry s učením může způsobit pokřivení autentického náboženství. Učení je vždy totiž vytvořeno konkrétními jedinci pod vlivem jejich osobního náboženského zážitku zjevení. Je transformací osobních pocitů do slovní formy, která tyto pocity symbolicky komunikuje ostatním. Nemůže být pochyb o tom, že náboženská zkušenost je silným zážitkem potřebujícím své sdílení a své zachování, avšak jak to vyjadřuje Dulles citující Tyrella: „*církevní dogmata jsou ochrannou slupkou okolo jádra apoštolského zjevení.*“³⁷⁰ Taková slupka může být velice užitečná, ale rétorikou přítomného modelu nemůže být identifikována se zjevením samotným.

³⁶⁸ Srov. DULLES, A. *Models of Revelation*, s. 70.

³⁶⁹ Srov. tamtéž, s. 72.

³⁷⁰ Tamtéž, s. 73.

Co je dále podle Dullese specifického na zkušenostním přístupu ke zjevení, je určitá nejasnost v rozlišování jednotlivých náboženských směrů. Pro některé autory (Underhill) není rozdíl mezi „*Brahmánem, Súfím a křesťanským mystikem*“, podle jiných (Hermann) zase zaručená osobní zkušenost společenství s Bohem může být dosažena jen skrze otevření se „*vnitřnímu životu Ježíše, tak jak o něm svědčí písmo a křesťanská tradice*“.³⁷¹ Hermann se totiž stejně jako jeho učitel Ritschl obával nezdravého mysticismu, který by mohl přeskočit nezastupitelnou postavu člověka Ježíše směrem k nezprostředkovanému, přímému spojení s božstvem.

„/.../ Naše důvěra v Boha potřebuje ještě jinou podporu než je naše vzpomínka na takovou čistě emocionální zkušenost. Jsme křesťané, protože v člověku Ježíši jsme se setkali se skutečností, jejíž obsah je nesrovnatelně bohatší než jakýkoliv pocit, který vyvěrá z nás /.../“³⁷²

Dulles zmiňuje ještě Nathana Söderbloma, který se snažil najít rovnováhu mezi exaltováním mysticismu a naopak jeho popíráním tím, že rozlišil mysticismus na přírodní, či mysticismus obecné transcendence (přírodní národy) a mysticismus osobní. Ten je podle něj právě charakteristický pro biblickou víru. Bůh si vybírá konkrétní osoby, aby skrze ně sdělil svou vůli všem lidem (proroci), tito vybraní pak nedokonalým způsobem předjímají to, co bylo dokonale zjeveno v Ježíši Kristu. Totiž jeho společenství s Otcem, díky němuž a skrze nějž můžou i věřící být ve společenství s Bohem. Křesťanství je tedy založeno na osobní autoritě těchto božích vyvolených a osobní autoritě Ježíše.³⁷³

Třetí Dullesův model zjevení se dále odlišuje od těch předchozích svým trváním na konceptu stále pokračujícího zjevení (*revelation continua*). Ačkoliv představitelé tohoto modelu stále považují událost Ježíše Krista za vrchol Božího zjevení, připadá jim nemožné, že by zjevení nepřesáhlo biblickou dobu. Zjevení tedy stále pokračuje a může se, byť ne tak dokonalým způsobem jako v případě Ježíše z Nazareta, dostat komukoliv právě ve formě vnitřní zkušenosti s Bohem. Kritériem pro zjevení není, jako tomu bylo např. u doktrinálního modelu, proroctví či zázrak. Jediným racionálním rozlišovacím kritériem pravosti zjevení je kvalita vnitřní zkušenosti. Kritérium pro pravost zjevení tedy leží jen a pouze v nás. Söderblom připomíná v této souvislosti staré protestantské „*testimonium Spiritus Sancti internum*“.³⁷⁴ Duch ale v luteránské ani kalvínské tradici není zdrojem žádného mimobiblického zjevení. Duch zjevuje jen to, co je v Písmu.

³⁷¹ DULLES, A. *Models of Revelation*, s. 74.

³⁷² HERMANN, W. *The Communion of the Christian with God*, s. 36-37.

³⁷³ Srov. DULLES, A. *Models of Revelation*, s. 74-75.

³⁷⁴ Srov. tamtéž, s. 76.

Víme již dosti, abychom mohli opět shrnout všechny signifikantní znaky přítomného modelu zjevení.

Co se týče formy zjevení, to je považováno za aktuální vnitřní zkušenost s Bohem. Pro většinu autorů tohoto modelu je možné přímé setkání člověka s Bohem v nitru lidské duše. I přes to se najdou někteří autoři, kteří trvají na tzv. „*zprostředkované (mediated) aktuální vnitřní zkušenosti*“. Tvrdí, že pravé zakoušení Boha je možné pouze ve společenství s proroky a především Ježíšem a právě skrze ně a podle jejich příkladu, neboť to byl právě Ježíš, kdo měl jako celý člověk nepřekonatelně intimní vztah s Bohem. Jen díky následování jeho příkladu se mu můžeme připodobnit.

Obsahem zjevení potom není nauka, ani objektivní informace o minulých událostech, nýbrž raději Bůh sám, který se láskyplně sklání k člověku, naplňuje jeho nitro svou milostiplnou přítomností a v tichu chrámu lidské duše s ním rozmlouvá.

Zjevení je pro teology zabývající se jím jako vnitřní zkušeností zdrojem spásy. Zjevení umožňuje člověku ve zkušenosti setkání s Bohem cítit předchůt' „*věčného života*“. Ačkoliv by nemuseli, odmítají autoři tohoto modelu přijmout učení o nesmrtnosti a vzkříšení z mrtvých jako zjevené pravdy.

Nakonec je to ještě „*zbožný akt*“, „*motlitba srdce*“ či „*komplexní náboženský postoj*“³⁷⁵, jež jsou přiměřenou odpovědí člověka na zkušenost zjevení.

Z těchto charakteristik pak Dulles odvozuje svá další pozorování ohledně silných a slabých stránek svého třetího modelu, které dále opět pouze schematicky uvedeme v souladu s knihou *Modely zjevení*.³⁷⁶

Silné stránky:

- 1 První nespornou silou tohoto modelu byl ve své době jeho inovativní charakter. Po staletích vlády strohé scholastiky a v časech, kdy ve filosofii dominuje kantovská kritika poznání přichází, mystický model s osvobozujícím rozlišením mezi konkrétním pojmovým poznáním a zjevením. Unikátním způsobem se tedy vyvaroval nevítaným kolizím zjevení s vědeckým myšlením. Zejména tedy v kontextu kantovského agnosticizmu a pragmatismu požívá přítomný model značnou přijatelnost a věrohodnost.

³⁷⁵ DULLES, A. *Models of Revelation*, s. 77.

³⁷⁶ Pozitiva a negativa třetího modelu srov. tamtéž, s. 77-83.

2. Další výhodou je jeho nesporná podpora zbožného života a zbožnosti vůbec. Byly narýsovány nové spojnice mezi systematickou a asketickou teologií. Život z modlitby a zkušenost s posvátnem, dříve odsunuty na vedlejší kolej, vyskytly se opět v centru zájmu teologů. Zbožné knihy, spirituální autobiografie i duchovní literatura obecně začala sloužit jako zdroj pro teologické zkoumání zjevení.
3. Mystický model dále zaujímá poměrně otevřený postoj vůči mimokřesťanským náboženstvím. Je tomu tak zřejmě proto, že rozlišil mezi zjevením a učením o zjevení (doktrínou). Díky tomu byly položeny poměrně silné základy pro mezináboženský dialog na půdě křesťanství.

Slabé stránky:

1. Stejně tak jako předchozí modely ani tento není prost svých vnitřních slabostí. První z nich je příliš selektivní užívání biblických textů, které se na mnoha místech zdá být vůči nim dokonce v protikladu. Třetí model totiž opouští biblické kategorie Božích slov a činů směrem k psychologickým kategoriím nábožnosti a mystické zkušenosti. Tato selektivnost biblických textů a nezdravá psychologizace víry jako správného vnitřního života s Bohem inklinuje k pokryteckému „svatouškovství“ a opomíjí nedokonalost člověka. Dulles poznamenává, že to byl zejména C. H. Dodd, kdo kritizoval (ač původně sám jeho zastánce) kritérium nábožnosti v modelu zjevení orientovaném na zkušenost pro jeho idealizaci schopností člověka obdržet zjevení a přebývat ve společenství s Bohem. Lidé jsou totiž možná přirozeně otevření transcenci, ale v žádném případě nejsou přirozeně nábožní.³⁷⁷ Přítomný model může tedy také vést k určitému elitářství díky nesprávnému pochopení biblické kategorie „vyvolení“. Max Weberovo prohlášení o tom, že je „nábožensky amuzikální“ zde rezonuje se Schleiermacherovým rozlišením těch, kteří mají „náboženský talent“ a těch, kteří takovým darem obdaření nejsou.³⁷⁸
2. Poněvadž mystický model vytvářel své teorie v opozici k pojetím zjevení jako vnějších činů Božích, či zjeveného učení ocitá se v nemalém napětí s tradičním učením zejména katolické církve, ale i s mnoha konzervativními protestantskými církvemi. Neveliké sympatie sklidilo pojetí zjevení jako vnitřní zkušenosti u východní

³⁷⁷ Srov. např. Iz 1, 4: „Ach, pronárode hříšný, lide obtížený vinou, potomstvo zlovolníků, synové šířící zkázu! Opustili Hospodina, Svatého, Boha Izraele, znevázili, odcizili se mu.“ Stejně tak v novém zákoně Ježíš nepřichází stolovat se spravedlivými, ale aby pobuřoval a přátelil se s hříšníky. Srov. Mk 2, 17: „/.../ Nepřišel jsem pozvat spravedlivé, ale hříšníky.“

³⁷⁸ Srov. DULLES, A. *Models of Revelation*, s. 79.

ortodoxie. I když určitou podporu z kruhů mystické tradice východu i západu mu nelze odepřít.

3. Održení konceptu zjevení od církevního učení (doktríny) vedlo ke zklamání jistých očekávání ze strany běžných věřících, zejména v oblastech skrze něž obyčejní lidé většinou přistupují k náboženství. Mnoho věřících totiž hledá odpovědi na své existenciální otázky po smyslu, původu a cíli vlastního života i světa jako celku. Církev, která nenabídne nějaké zjevené učení, může podle Dullese jen těžko odpovídat na takové otázky, neboť postrádá „božskou“ záruku pravdivosti svých odpovědí. Lidská touha po nalezení smyslu tak zůstává neukojená.
4. I když je mystický model velmi dobře realizovatelný, zdá se Dullesovi nedostatečně praktický. Zdůraznění individuální zkušenosti může vyústit v nezdravý pietismus a individualismus, stejně tak jako v excesivní uzavřenost, sentimentalismus, a tak podobně. Prakticky to může mít ve svých extrémech za následek upadnutí do tenat agnosticizmu na jedné straně, nebo vágního synkretismu na straně druhé.
5. V návaznosti na předchozí kritiku bylo vzneseno rovněž mnoho kritických otázek ohledně zkušenosti jako takové a její věřitelnosti. Může zkušenost ukazovat něco jiného než zase vlastní zkušenost sebe sama? Kvalita náboženské zkušenosti jako kritérium pro určení její pravdivosti se zdá rovněž mnohým velice diskutabilní. Ani kvalita náboženské zkušenosti totiž nemůže říci nic o tom, jestli je Bůh skutečně zakoušen nebo ne.
6. Jestliže má přítomný model nějakou charakteristickou slabinu, tak to není jeho důraz na zkušenost, ale spíše jeho úzkoprsý koncept zkušenosti. Zkušenost je stavěna nade všechny další formy poznávání, je bezprostřední, individuální, okamžitá a samozřejmá. Tato teorie (vlastní britskému a americkému empirismu) aplikovaná na fenomén zjevení z něj učiní holou a neanalyzovatelnou danost naléhající na člověka, jehož mysl je v tomto pojetí spíše něco jako „*tabula rasa*“.³⁷⁹

Uvážíme-li všechny silné i slabé stránky zkušenostního modelu, můžeme říci, že teorie zkušenosti stojí v opozici s vysvětlujícími postoji zjevení skrze slova a skutky. Historicky byl důležitý zejména pro modernistické hnutí v katolické církvi na přelomu 19. a 20. století. Otevřel široce otázku možnosti individuální vnitřní mystické zkušenosti. Dosavadní důraz na náboženskou autoritu ve formě církevní instituce posunul směrem

³⁷⁹ Srov. DULLES, A. *Models of Revelation*, s. 81.

k individuální zkušenosti.³⁸⁰ Zjevení jako vnitřní zkušenost opomíjí obecně lidský a historický kontext, zároveň neuvažuje o žádných zprostředkujících fenoménech (mediátorech). Zjevení, nakolik je zakoušeno lidmi, je totiž také „sociální fenomén“ a jeho zakořenění v tradici, historii a společenském kontextu mu jeho „zkušenostní“ charakter nevezme. Zkušenost je tedy velmi důležitá, ale je třeba ji vidět v širších souvislostech a ne úzkým prizmatem přítomného modelu. Konkrétní aplikací širšího pohledu na vztah zjevení a zkušenosti se zabýval již zmiňovaný nizozemský teolog Edward Schillebeeckx. Zjevení se podle něj neobejde bez zkušenosti, nicméně zjevení každou takovou zkušenost se sebou samým vždy nesmírně přesahuje. Zjevení tedy musí být zakoušeno, aby mohlo být vůbec rozpoznáno, zároveň nás ale ani chvíli nenechá na pochybách, že naše zkušenost nikdy nebude dokonalá. Zjevení a jeho zkušenost nemohou dále existovat bez své interpretace říká Schillebeeckx. Každá zkušenost totiž obsahuje jakýsi „interpretativní element“.³⁸¹

„/.../ Proto je celé zjevení interpretováno v dlouhém procesu událostí, zkušeností a interpretací a ve vztahu k jeho interpretacím obsaženým v partikulárních, odlišných modelech nebo teoriích.“³⁸²

Schillebeeckx tedy volí sice cestu zkušenosti, ale poněkud odlišnou od autorů specifických pro Dullesův mystický model. Zkušenost zjevení v konkrétním životním příběhu člověka opřená o zdravé, nefundamentalistické pojetí Písma a církevních dogmat. I přes to, že Dulles považuje Schillebeeckxovu pozici za přijatelnou, zmiňuje dvě výhrady, které má k jeho výkladu zkušenosti francouzský filosof Jean Dupré.³⁸³ Za prvé to je nepřiměřené podřízení interpretace zkušenosti. Zkušenost je podle Duprého u Schillebeeckxe stále „sebeinterpretující“ (interpretace jsou vždy odvozovány od konkrétní zkušenosti) a za druhé typicky křesťanská zkušenost „původního setkání s Ježíšem“, kterou učinili apoštolové, ani původní zkušenost Velikonoc nemohou být považovány za jasně a kompletně danou zkušenost ani interpretaci, tvrdí Dupré. Přijatelnější by pro něj bylo pojetí zkušenosti s Ježíšem i její interpretace, které se stále vyvíjejí. Prvotní zkušenost a prvotní interpretace Ježíše i celé velikonoční události neskončila uzavřením Ježíšova pozemského působení ani smrtí posledních očitých svědků, ani kodifikací prvních textů interpretujících tuto událost, ale teprve přijetím některých z nich za texty kanonické. Tato druhá potíž je podle Dullese nesmírně důležitá v diskusi o Písmu a jeho statutu zjevení.

³⁸⁰ Srov. ORMEROD, N. *Method, Meaning and Tradition*, s. 11.

³⁸¹ Srov. SCHILLEBEECKX, E. *Interim Report on the books Jesus & Christ*, s. 13-19.

³⁸² Tamtéž, s. 19.

³⁸³ Srov. DULLES. *Models of Revelation*, s. 82.

3.3.4 Zjevení jako dialektická přítomnost (dialektický model)

Dalším, v pořadí již čtvrtým, modelem v Dullesově přehledu je model dialektický. Ze všech modelů zjevení, které Dulles představil, je tento snad nejkomplikovanější.³⁸⁴ Vyrůstá v reakci na liberální teologii přelomu 19. a 20. století, která dosáhla svého zenitu ještě před začátkem první světové války v roce 1914. Vědomí nedostatečnosti jejích postulátů prezentovaných v předchozím modelu, spolu s jistotou o problémech pramenících z přílišného zdůrazňování pevně daného učení (model 1) i nekritické prezentace „*nadpřirozené historie*“ (dějin spásy), přesvědčilo zástupce tohoto modelu o naléhavé potřebě nového přístupu ke zjevení. Hlavními protagonisty jsou zde především protestantští teologové jako: Karl Barth, Emil Brunner, Rudolf Bultmann,³⁸⁵ jejichž teologie často nesou díky snaze postihnout paradoxní skutečnost Boží přítomnosti a zároveň absence ve světě přídomek „*teologie krize*“ či „*dialektická teologie*“. Pouze současně probíhající *ano* a *ne* je podle nich pravým popisem podstaty „*Božího tajemství*“.³⁸⁶ Avšak například proti Hegelovi nedochází jejich dialektický rozštěp svého opětovného spojení nad hladinou původního rozporu. Můžeme tedy říci, že zatímco u Hegela nacházíme dialektiku jaksi „*triadickou*“,³⁸⁷ u zmíněných představitelů tohoto modelu jde o dialektiku, kterou se odvážím nazvat „*duální*“. To znamená, že „*dialektický přístup je přítomen v nazírání Boží přítomnosti, která je i není v nauce, dějinách, zkušenosti. Bůh je zároveň revelatus i absconditus.*“³⁸⁸

Dlužno dodat, že teologická díla autorů dialektického modelu jsou opět značně rozdílná, avšak co se týče konceptu zjevení docházejí k vzájemné shodě. Zjevení je pro ně „*tajemným, spásným setkáním s živým Bohem*“.³⁸⁹ Barth portrétuje zjevení podle Písma jako Boží slovo, které je ovšem totožné s Božími skutky, a proto se neliší od Boha samotného. Zjevení je pro Bartha „*Dei loquentis persona*“.³⁹⁰ Pro Bultmanna je potom Bůh především „*skrytým zjevovatelem*“³⁹¹ a Brunner tvrdí, že zjevení není ani objektivní, ani subjektivní, nýbrž subjektivní i objektivní v jednom – setkání lidského „*já*“ s božským „*Ty*“ v osobě Ježíše Krista.³⁹² Kristus je tedy prostředníkem setkání Boha s člověkem a zároveň jeho nejdokonalejší reprezentací. Z toho důvodu naši autoři ostře odmítly jakoukoliv možnost

³⁸⁴ Srov. ORMEROD, N. *Method, Meaning and Revelation*, s. 12.

³⁸⁵ Ormerod považuje za představitele dialektického modelu zjevení rovněž Hanse Urs von Bathasara, avšak Dulles tohoto autora ve svém modelu zmiňuje jen velmi okrajově v rámci své expozice kritiky dialektického modelu. Srov. DULLES, A. *Models of Revelation*, s. 94; ORMEROD, N. *Method, Meaning and Revelation*, s. 12.

³⁸⁶ Srov. DULLES, A. *Models of Revelation*, s. 85.

³⁸⁷ Srov. SKALICKÝ, K. *Theologia fundamentale*, s. 126-127.

³⁸⁸ MACHULA, T. *Modely zjevení v klasifikaci Avery Dullese S.J.*, s. 25.

³⁸⁹ Srov. DULLES, A. *Models of Revelation*, s. 85.

³⁹⁰ Tamtéž, s. 86.

³⁹¹ Tamtéž.

³⁹² Tamtéž.

přirozeného zjevení, obecně náboženskou zkušenost i skrze mimokřesťanské náboženské tradice. Ze stejného důvodu pak ztotožnili zjevení se spásonosnou milostí. Brunner dokonce tvrdí, že zjevení a odpuštění je jedno a totéž.³⁹³

Co se týče problematiky Písma a hlásání, dialektický model přijímá biblické texty i církevní hlásání Božího slova jako svědky Božího zjevení, avšak brání se jejich prohlášení za zjevení samotné. V Barthově pojetí se jím však může stát, avšak pouze pod podmínkou, že k nám skrze ně skutečně promlouvá živý Kristus. Psané a hláсанé slovo jsou tedy pouze sdělovacími prostředky. Obsahem zjevení proto není pojmový smysl jazyka, ale to, co Bůh sám pravdivě prohlašuje. Souvislost Božího slova a lidského slova je pouze paradoxní a dialektická. Lidská svědectví a záznamy o Božím zjevení zanechávají samotné Boží zjevení bez poškození, neboť díky Boží milosti může Bůh (kdykoliv a pakliže si to bude přát) hovořit k lidem pravdivě i skrze nepravdivé učení. Bible tedy není neomylnou knihou, ale spíše jen knihou, která musí být posuzována ve světle zjevení, které je ovšem skrze ni sdíleno lidem. V tomto paradoxu je ukryto to, co Bůh skutečně říká, a tedy obsah pravého křesťanského zjevení.

Ke zjevení dále dochází všude tam, kde je hlásáno Boží slovo takovým způsobem, že vyvolává u lidí odpověď víry; a zjevení je zjevením pouze tehdy, když k němu dochází. Proto můžeme říci, že zjevení se děje *tady a ted'* – vždy, když je na hláсанé Boží slovo odpovídáno vírou. Tím se dostáváme k víře a jejím základům. Z toho co jsme řekli, můžeme velice snadno odvodit, že víra rovněž neoddelitelně patří ke zjevení, stejně tak jako hlásání Božího slova, protože je to právě a pouze ve víře, kdy se Bůh odhaluje. Hodnověrnost křesťanského zjevení pak nemůže být prokázána žádným rozumovým argumentem, nýbrž zase pouze křesťanskou vírou, která rozumí zjevení jako něčemu, co leží daleko za horizontem lidského rozumu a jeho argumentů.³⁹⁴ Lidská víra je pro dialektické teology dosvědčením hodnověrnosti Božího zjevení. Obsah Božího zjevení je tedy poznatelný jen vírou a tato víra je zase jediným možným přístupem k Božímu zjevení.

Zdálo by se, píše Dulles, že radikální christocentrismus nutí autory dialektického modelu obhajovat historicitu události Ježíše Krista, ale není tomu tak. Událost Ježíše Krista je brána jako něco *ne-dějinného* (*mimo-dějinného* či *nad-dějinného*). Barth například hovoří o velikonoční události jako o „*a-historické*“ události, k níž je připoutáno a k níž ukazuje vše, co se událo před i stane po ní.³⁹⁵ Paradoxně je však opět nemožné o ní hovořit mimo běžné dějiny. Zjevení je tedy bezmístní a bezčasové a zároveň místní i časové. Rovněž Bultmann ve

³⁹³ Srov. DULLES, A. *Models of Revelation*, s. 87.

³⁹⁴ Srov. tamtéž, s. 90.

³⁹⁵ Srov. tamtéž.

svém „*demytologizačním programu*“ ostře oddělil zjevení i víru od běžných dějin. Víra jako osobní rozhodnutí nemůže být podle něj závislá na práci historiků. Biblická svědectví o Ježíšovi mají tak jen existenciální význam a nikoliv historickou skutečnost.³⁹⁶

Abychom se přiblížili opět závěrečnému zhodnocení Dullesova čtvrtého modelu, musíme opět krátce shrnout hlavní teze dialektické teologie. Předně je třeba říci, že ty svým způsobem připravily cestu pro následnou „*teologii slova*“ autorů jako: Fuchs, Ebeling či Jungel. Skrze jejich teologické systémy má dialektický model určitý dopad na teologii dodnes. Odhlédneme zde ovšem od tohoto pozdějšího vývoje dialektické teologie a pokusíme se spolu s Dullesem opět zodpovědět již tradiční otázky, tentokrát pohledem modelu zjevení jako dialektické přítomnosti.

Co do formy zjevení dialektický model hovoří o samotném Kristu ve formě Slova. Nic konečného nemůže být formou zjevení (ani Bible), pakliže skrze to nehovoří samotné Slovo = Kristus = Bůh. To samé platí pro církevní hlásání Božího slova. Církevní hlásání Božího slova (eventuelně i svátosti) musí být vždy podřízeno Božimu slovu tak, jak je zaznamenáno v Písmu, a Písmo (psané slovo) je podřízeno Kristu – Slovu zjevenému. Obsahem zjevení pro dialektický model je pak rovněž sám Bůh, který zjevuje sám sebe (skrze Slovo = Bůh „*mluvící*“). Většina diskutovaných teologů pak hovoří o zjevení v trojičních termínech. Zejména pro Bartha jsou „*Slovo*“ (Kristus) a „*Duch*“ komplementárně spojeny s Božím sebezjevováním.³⁹⁷

Všichni Dullesem diskutovaní autoři považují zjevení za nutné pro spásu a náležitou odpověď na zjevení není podle nich nic jiného, než víra. Ta je zakořeněna již v samotném zjevení, neboť je jím vyvolávána a vyžadována. Zjevení by nebylo zjevením bez své odpovědi ve víře. Víra člověku umožňuje nové poznání Boha i sebe sama. Ve víře si nově uvědomujeme sebe sama (hříšná nedokonalost) ve vztahu s Bohem (absolutní dobro a láska).

Nyní můžeme přistoupit opět k výčtu pozitivních a negativních aspektů přítomného modelu.³⁹⁸

Silné stránky:

- 1 Bezesporu velmi silnou stránkou dialektického modelu zjevení je jeho Biblické zakořenění. Barth i Bultmann jsou pro Dullese jakousi ozvěnou hlásání proroků a sami jsou vyznavači „*bláznovství kříže*“, jak o něm hovořil svatý Pavel ve svém prvním listě

³⁹⁶ Srov. DULLES, A. *Models of Revelation*, s. 91.

³⁹⁷ Srov. tamtéž, s. 92.

³⁹⁸ Srov. tamtéž, s. 93-97.

Korintským (1 Kor. 1, 18). Dále jsou zakořenění v myšlenkách velkých reformátorů 16. stol. (Luther) a vytvářejí podklad pro pozdější „*teologii slova*“ (novou hermeneutiku). Ve 20. a 30. letech 20. století, v době pozitivistické a scientistické exaltace dosažitelnosti objektivní a absolutní pravdy lidským intelektem, hájili teologové tohoto modelu zjevení tak, že křesťanští kazatelé a učitelé mohli znovu sebevědomě mluvit ve jménu zjevujícího se Boha.

2. Dalším poměrně silným bodem je christologické zaměření celého systému dialektické teologie. Kristus je výlučně identifikován se samotným Božím zjevením.
3. Jasně trojiční zaměření (zejména v Barthově teologii) zjevení: Bůh-Slovo-Duch.³⁹⁹ Díky tomuto a dvěma předchozím bodům prorazila dialektická teologie se svou vysoce kvalitní protestantskou systematickou teologií na špičku světových teologických diskusí.
4. Díky tomu, že autoři dialektického modelu popřeli potřebu dokazovat věrohodnost křesťanské víry, vyhnuli se tak mnohým námitkám poukazujícím na údajnou nepravděpodobnost křesťanské zvěsti. Odmítnutí apologetiky se paradoxně ukázalo apologeticky velmi výhodné. Nepřijetím vázanosti Božího slova na jakoukoliv historickou skutečnost či biblický výrok osvobodili běžné věřící od pocitu ohrožení radikální a liberální vědou.
5. Poslední, a znovu paradoxní, silnou stránkou dialektického modelu zjevení je pojetí náboženské zkušenosti. Snížením důrazu na náboženskou zkušenost ji učinila dialektická teologie znovu možnou jako skutečné setkání s transcendentním Bohem, který je absolutním tajemstvím.

Dialektický model měl tedy poměrně veliký dopad na teologii první poloviny 20. století. Tím si však samozřejmě nevysloužil jen pochvalu, nýbrž zcela okamžitě i kritiku zejména ze strany liberálů a tradicionalistů. Ti první jej kritizovali za snahu o obnovu autority Písma a návratu k tématům tradiční dogmatiky. Ti druzí pak viděli v dialektické teologii především zmatení jasného významu biblických textů i rozličných církevních prohlášení (na katolické i protestantské straně) a kritizovali ledabylé zacházení s „*fakty*“ biblické historie. Ať už považujeme takové kritické poznámky za oprávněné či nikoliv, nemůžeme jim upřít to, že odhalili rovněž četné slabiny dialektické teologie.

³⁹⁹ Neil Ormerod považuje trinitární zaměření (zejména Barthovi) dialektické teologie dokonce za její nejsilnější stránku. Srov. ORMEROD, N. *Method, Meaning and Revelation*, s. 12.

Slabé stránky:

1. Vnitřní nesoudržnost. Kritikům dialektické teologie se zdá nesmyslné postulovat Boží slovo jako normu, skrze kterou je nutné posuzovat vše lidské a současně trvat na tom, že Boží slovo je přístupné pouze skrze nedokonalé lidské slovo (tedy zprostředkovaně). Zdá se tedy, že výraznou slabinou tohoto modelu je setrvávání na rovině dialektického rozporu bez ochoty (nebo schopnosti?) jej překonat.
2. Nejasnost v rozlišení víry a pověry. Jelikož podle zastánců dialektického modelu je víra sebe-dokazující, tedy nezávislá na jakémkoliv vnějším svědectví, jak ji můžeme odlišit od pověry nebo víry fanatiků?
3. Kristologické nejasnosti. Jaký je vztah mezi historickým Ježíšem a Kristem víry? Tuto problematiku nedokáže dialektický model zjevení podle mnohých kritiků dobře vysvětlit. V praktickém důsledku, píše Dulles, je potom těžké vysvětlit, jak se liší oddanost křesťanskému kerygmatu od oddanosti mýtu.
4. Dialektický model není rovněž příznivě nakloněn mezináboženskému dialogu. Extrémní pozice dialektiků odmítala uznat mimokřesťanská náboženství jako náboženství v pravém slova smyslu a zároveň ostře kritizovala jakékoliv pojetí křesťanství, které by neuznávalo jako jedinou formu zjevení Ježíše Krista – Slovo Boží. G. E. Wright (srov. model 2) to nazýval „*Christomonismem*“.⁴⁰⁰
5. Komplikovaný jazyk metafor a paradoxů. V jazyce, který zvolili příslušníci dialektického modelu (zejména Barth) je velice těžké dobrat se nějakého sdělení. Vše je ukryto v květnaté, rétoricky špičkové mluvě paradoxů, neboť jen tak je podle protagonistů tohoto modelu možné mluvit o Bohu. Jakkoliv je dialektická teologie a její jazyk vrcholným a strhujícím výdobytkem teologie 20. století, pro Dullese stále zůstává otázkou, zda si tato „*tapisérie nekompatibilit smí činit nárok na to nazývat se teologií zjevení*“.⁴⁰¹

Aby totiž bylo zjevení skutečně zjevením, musí mu být ze strany člověka porozuměno. Zjevení není tématem pro teology, zjevení je pro člověka a má sloužit k jeho poznání Boha, sebe sama a k jeho nasměrování ke spáse. Současné ano i ne tedy nemůže být konečnou odpovědí na otázku zjevení. Stejně tak i pro zmiňované autory představovala dialektika jen určitou fázi jejich teologického vývoje. Není proto divu, že ve svých pozdějších obdobích inklinovali spíše k propozičnímu pojetí teologie, jak jsme jej popsali v prvním modelu.

⁴⁰⁰ Srov. DULLES, A. *Models of Revelation*, s. 96.

⁴⁰¹ Tamtéž, s. 97.

Zejména Bultmannově existencialismu a Barthově teologii smíření se podařilo překonat hranice dialektiky, nicméně stále u nich zůstává silně rezervovaný postoj k možnosti hovořit o zjevení a Bohu vůbec lidským jazykem.

I přes všechny uvedené výhrady a slabiny zůstává dialektická teologie užitečným korektivem všude tam, kde se teologie rozhodne zapomenout na svá omezení a prohlásit svou suverénní znalost zjeveného tajemství.

3.3.5 Zjevení jako nové vědomí (awareness model)

Posledním modelem Dullesova rozvrhu je pojetí zjevení jako nového vědomí či nového uvědomění (new awareness).⁴⁰² Zatímco všechny čtyři doposud zmíněné modely předpokládaly zjevení jako něco přicházejícího zvenku, Dullesův pátý a poslední model tento pohled obrací. Člověk již není pasivním příjemcem zjevení, jehož obsah leží daleko za možnostmi jeho poznání. V předchozích modelech je zjevení čistě Boží akcí a jeho obsah je přístupný člověku pouze díky Boží milosti.

Dulles vidí filosofické kořeny pátého modelu v Kantově transcendentálním a Fichteho subjektivním idealismu, který prosakuje do katolické teologie především díky Blondelovi, následovaném v jistém smyslu teologií Piérre Teilhard de Chardina.⁴⁰³ V intencích těchto myslitelů pak přítomný model považuje zjevení za vzájemnou interakci Boha a člověka. Bůh a člověk si vzájemně svou aktivitou krácejí v ústrety.⁴⁰⁴ Vnitřní puzení člověka ke stále dokonalejšímu sebeuvědomění vyžaduje své nadpřirozené naplnění, jinak vyzní naprázdno. Lidská akce a otevřenost nekonečnu se snoubí s Boží akcí a otevřeností člověku. To dává nový pohled na člověka i na jeho místo ve světě, odlišný od všech předchozích, které jsme spolu s Dullesem diskutovali. Na tomto místě si dovoluji malou odbočku od Dullesovy struktury myšlení, neboť myslím, že právě krátká expozice Blondelovy metody může ilustrovat samu podstatu modelu zjevení jako nového vědomí.

V poslední verzi své „*L'Action*“ použil Blondel schéma, které vystihuje velmi dobře podstatu jeho myšlení. Jedná se o schéma, které můžeme interpretovat jako soustředné vlny symbolizující naše konání. Vlny lidského konání se šíří a zabírají tak stále větší prostor na hladině našeho bytí. Těchto vln můžeme rozlišit celkem deset a to následujícím způsobem:⁴⁰⁵

⁴⁰² Skalický charakterizuje podstatu tohoto modelu jako „*vzrůstající uvědomování si božského*“. Srov. SKALICKÝ, K. Zjevení a čas. Pokus o fenomenologickou typologii zjevení. *Teologické Texty*, 2004, č. 5, s. 181.

⁴⁰³ Srov. DULLES, A. *Models of Revelation*, s. 99.

⁴⁰⁴ Srov. BLONDEL, M. *L'Action: essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, s. 388.

⁴⁰⁵ Srov. tamtéž, s. 144-388. Dále srov. BOUBLÍK, V. *Člověk očekává Krista*, s. 43-59. K Blondelově filosofii v českém jazyce dále srov. BLONDEL, M. *Pravda poznání a činu*. Vyšehrad: Praha, 1971; ŘÍHA, K. *Filosofie*

1. vlna: Jde o prosté vnímání vnějšího hmotného světa. Boublík má za to, že Blondelova 1. vlna je momentem, kdy se lidské jednání snaží sladit vztah mezi člověkem a veškerým hmotným vesmírem. Vztah Já ke hmotě. Uvědomění si vlastní hmotnosti. [PŘ. *Dítě zkoumá intuitivně, jak se může naklonit, aby neupadlo... kdy už upadne a kdy ještě ne. Nejprve se naučí vnímat vnější svět... naučí se říkat „máma, táta, bába, děda...“, ale ne „já“.*]

2. vlna: Na druhé Blondelově vlně začínáme vnímat svůj vnitřní svět. Člověk si uvědomuje, že je subjekt, je JÁ. Tehdy začíná náš vnitřní život. [PŘ. *Dítě přestane říkat „Fanoušek byl neposlušný.“ a začne říkat „Já jsem byl neposlušný.“*] Latinsky se tomu říká „*reditio completa*“ (bytí u sebe, nebo vědomí sebe sama) – umím říci „já“ a vím, že ostatní jsou „ty.“ Tato schopnost zakládá možnost reflexe.

3. vlna: S třetí vlnou přichází vnímání mezi-osobního světa. Člověk, když vyslovuje „já“, přichází do styku s ostatními „já“, které nazývá „ty“. Jedinec se setkává se sobě rovnými. [PŘ. *Setkáváme se s ostatními lidmi – rodinou, kamarády, ale i s nepřáteli.*]

4. vlna: Na čtvrté vlně je láska, která by měla být principem meziosobních vztahů, základem rodinných vztahů. Rodina je podle Blondela zvláštní kategorie pevných vztahů vyvýšených nad ostatní. Nesmí se stát společenstvím uzavřeným, poněvadž pak se stává zdrojem sociálně patologických jevů. Otevřenost rodiny vůči okolnímu světu i svým přesahům je určující.

5. vlna: O takový přesah jde vlně páté, neboť rodina zakládá pozitivní vztah ke společenskému životu a národnímu společenství. Národní společenství se ovšem také nesmí uzavřít do sebe sama – to se pak stává nebezpečným nacionalismem. Je potřebná opět otevřenost svým přesahům. Tedy i pátá vlna vyžaduje vlnu šestou.

6. vlna: Vlna šestá otevírá socializovaného člověka pocházejícího z určitého kulturního a národního prostředí oceánu všelidské společnosti. Člověk si uvědomuje své místo ve světě – jakožto člověk v kontextu lidstva.

7. vlna: Ani šestá vlna však není vlnou konečnou. Člověk uvědomující si sebe jako součást lidstva nachází přesah v rovině mravních zásad. Vzdech jednání na Blondelově sedmé vlně je snaha o překonání obzorů času a světa⁴⁰⁶ směrem k uskutečňování mravních hodnot, které jsou vzhledem k času a světu přesahné.

konání. K 100. výročí Blondelovy „*L' Action*“. Matice cyrilometodějská: Olomouc, 1993. Zajímavé pojednání o Blondelově filosofii má také FRIES, H. *Fundamental Theology*, s. 46-51.

⁴⁰⁶ Srov. BOUBLÍK, V. *Člověk očekává Krista*, s. 51.

8. vlna: Aktivní úsilí o překonání času a prostoru vede do roviny veškerého jsoucna. Vzedmutá osmá vlna přivádí člověka do oblastí mimolidských, do oblasti veškerého jsoucna časového i prostorového. Zde si člověk uvědomuje své dějiny i bezbřehost vesmíru. Avšak ani tato vlna není vlnou konečnou.

9. vlna: Vrcholem Blondelovy analýzy lidské činnosti je až vlna devátá a stejně tak jako pověstná vlna Dykova⁴⁰⁷ je „*osudová*“, je klíčová. Dochází zde totiž k zásadnímu rozštěpení člověka. Když si totiž člověk uvědomí „*bytí*“, uvědomí si i „*nebytí*“, když si uvědomí „*konečno*“ (např. smrt), uvědomí si i „*nekonečno*“ (např. nesmrtelnost) a nakonec si uvědomí i „*věčno*“ a „*časno*“. Devátá vlna se tedy na svém vrcholu jakoby tříští a člověk se dostává na samé hranice vzmachu své akce, ocitá se nad jícnem propasti, rozpolcen zmíněnými dialektickými protiklady. Na vrcholu deváté vlny tedy zůstává člověk osamocen, rozevřen do prostoru a času... hledící do jícnu všehomíra... Vstoupí něco do bezútěšnosti takového stavu? Nebo se člověk stane podoben Tantalovi odsouzenému k věčné žizni? Je člověk odsouzen k věčnému ustrnutí na hranici svého bytí rozevřeného všemu, přičemž nic nepřichází? Je člověk odsouzen k věčnému očekávání něčeho v naději na něco?

Závěr pojednání o deváté vlně Blondelova systému položil mnoho otázek zásadního významu. A skutečně, kdyby zůstalo pouze u vlny deváté, nebylo by pro člověka vysvobození. Věčně by žiznil jako Tantalos, věčně by očekával něco, v jistotě, že nic nepřijde. Vzdech lidského konání by byl jakoby zmražen ve svém letu, jako by narazil do pomyslné zdi stojící na samé hranici sebe sama. Toto je pro Blondela nepřijatelné, neboť jedinou možností by potom byl absolutní nihilismus. Lidské konání by nemělo smysl, kdyby ústilo do prázdna. Celá lidská existence a její konání by bylo absurdní, k ničemu. Musí proto existovat ještě nějaká desátá vlna, která překoná dialektiku mezi Bohem a člověkem (světem).

10. vlna: Na rovině Blondelovy desáté vlny se nekonečné prolne s konečným, věčné se protne s časným a božské se stane člověkem. Na otázky deváté vlny Blondelovy imanence lidského jednání může dát odpověď jen křesťanství. Právě v Ježíši Kristu se prolíná božské a lidské, Ježíš Kristus – vtělené Slovo je ten, v němž je dialektický rozpor lidského konání definitivně překonán. Přechod vzmachu lidského konání popsaného schématem devíti vln a jejich vyústění do vlny desáté je smyslem Blondelovy filosofie. Pravdivost křesťanské zvěsti vychází z nitra člověka, z jeho srdce. V lidském srdci je totiž založena touha po překonání dialektických rozdílů, které se otvírají na deváté vlně vzmachu lidského konání. Člověk po zkušenosti omezenosti a hranice vlastního konání otevírá své bytí nekonečnu, touží po překonání propasti mezi Bohem a člověkem. Do pusté tmy rozevřeného jícnu propasti

⁴⁰⁷ Srov. DYK, V. *Devátá vlna*. Praha: Maťa, 2002.

smrti zní výkřik lidské touhy – požadavek vtělení Boha. Díky tomu byl Blondel často kritizován ze strany tehdejší teologie, které vládl klasický tomizmus. Tomističtí teologové definovali nadpřirozený řád jako něco, co nepřísluší přirozenosti, jako něco co nemůže být:

„1. ani ustavující složkou přirozenosti (*nec constitutive*), 2. ani důsledkem přirozenosti (*nec consecutive*), 3. ani požadavkem přirozenosti (*nec exigitive*), 4. ani zásluhou přirozenosti (*nec meritorie*).“⁴⁰⁸

V návaznosti na to se tedy dá říci, že nadpřirozený řád není ustavující složkou lidské přirozenosti. Zkrátka přirozené a nadpřirozené je radikálně odlišné a je třeba tyto dvě kategorie od sebe odlišovat, aby se zachovala „*gratuitnost*“ (nezaslouženost) nadpřirozené milosti. Alergická reakce teologů vyškolených podle předešlé definice není tedy vůbec s podivem. Člověk podle klasických tomistů nemůže mít ve svém srdci požadavek Krista, jak tvrdí Blondel, poněvadž člověk je řádu přirozeného, zatímco Kristus je řádu nadpřirozeného. Člověk nemá právo Krista ani potřebovat, natož aby měl právo na to, aby se Bůh stal člověkem. Kristus – vtělené Slovo, nadpřirozený řád, je totiž milostivý Boží dar, který je lidem daný zdarma (*gratuitas*). Je to „*Gratia gratis data*“ – milost zdarma daná.

Celý nadpřirozený řád je tedy „*gratuitní*“ (zdarma) a jediný postoj, který k tomuto faktu může člověk zaujmout je postoj „*gratitudní*“ (postoj vděčnosti). Lidská přirozenost je podle klasického tomizmu uzavřenou kategorií, stejně tak jako řád nadpřirozený (Božský). Nemohou se tedy vzájemně nikterak setkat, neboť nadpřirozený řád nepřísluší řádu přirozenému. Jestliže se Bůh stal člověkem, tak to je jen a pouze jeho milost a nemá to vůbec co dočinění s přirozeným požadavkem Blondelovy desáté vlny. Tím podle nich Blondel buď strhl řád nadpřirozenosti do řádu přirozenosti, anebo lidskou přirozenost vyzdvihl do řádu nadpřirozenosti, což obé je naprosto nepřipustné. Hlavní výtkou proto bylo, že zrušil (svým pokusem o filosofické popsání přirozené otevřenosti člověka Kristu) rozdíl mezi přirozeným a nadpřirozeným řádem.

Někteří neotomisté (neoscholastici) se však vzápětí postavili za Blondelovy teze s argumenty samotného sv. Tomáše. Člověk totiž podle Tomáše touží poznat Boha takového jaký je a tato touha je zakotvena dokonce v lidské přirozenosti, avšak zůstává to pro ni stále něco nadpřirozeného. Podle nich je tedy zbytečné obviňovat Blondela z rušení rozdílu mezi přirozeným a nadpřirozeným řádem, poněvadž již sám Tomáš Akvinský měl za to, že v člověku je přirozená touha po nadpřirozenu.

⁴⁰⁸ SKALICKÝ, K. *Theologia fundamentale*, s. 168.

Významným autorem v této diskusi byl Henri de Lubac,⁴⁰⁹ který se do problému přirozeného a nadpřirozeném řádu vložil s průlomovou myšlenkou. Na adresu klasických tomistů namítá, že čistá přirozenost jako teologická kategorie neexistuje a ani nikdy neexistovala.⁴¹⁰ Vtělení Slova a vlastně celá událost Ježíše Krista je sice milost zdarma daná (*gratia gratis data*) a jako taková je „*gratuitní*“, avšak kdyby zde nebyla žádná otevřenost, žádná přirozená touha člověka po nadpřirozenu, nebylo by možno tento veliký dar člověku přijmout „*gratitudně*“ – s vděčností! Spásný dar Krista je tedy třeba přijímat s vděčností a vděčnost vyžaduje určitou otevřenost, určitou touhu. Přirozený a nadpřirozený řád je vždy tedy v určité součinnosti.⁴¹¹

Lidské jednání tedy pro Blondela ústí nikoliv do prázdnoty, ale do plnosti společenství bytí s Kristem. Tomuto konceptu zdá se odpovídá Teilhardův koncept vývoje hmoty směrem do tzv. „*Kristosféry*“.⁴¹² Viděli jsme tedy, jak Blondel vychází od člověka a jeho neustále se rozšiřující zkušenosti se světem směrem k rozpoznání zjevení. Dulles by možná poznamenal: „*Objekty zkušenosti se pro proměněnou subjektivitu příjemce zjevení stávají symboly zprostředkujícími kontakt s posvátnem.*“⁴¹³

Dalšími autory, které Dulles řadí do rubriky přítomného modelu, jsou v Čechách nepříliš známí, anglicky píšící teologové, jako např. Gregory Baum, William Thompson, Gabriel Moran či Ray Hart. Určité aspekty přítomného modelu můžeme podle Dullese nalézt rovněž v díle Paula Tillicha, nebo Karla Rahnera, ale jak jsme se již zmínili např. v modelu zjevení jako vnitřní zkušenosti, kombinují tito autoři pozice více modelů. Typickým představitelem na katolické straně pak zůstává např. P. Teilhard de Chardin:

Tento myslitel se nespokojil s tradiční katolickou naukou o zjevení přicházejícím k člověku shora a dosvědčovaném zázraky. Skutečnost považoval za poněkud komplikovanější. V Teilhardově pojetí je zjevení nerozlučně spojeno s „*humanizací*“ či určitou formou „*psychického růstu*“ – ergo s „*pokrokem*“.

„Jsem víc a více přesvědčen, že u nejhlubšího zdroje rozmanitých proudů a konfliktů, které dnes hýbou masou lidstva, je postupné probouzení naší generace k vědomí, že nás – ať chceme či nechceme – unáší jistý proud o vesmírných rozměrech a s vesmírnou organičností. Přes nezadržitelné

⁴⁰⁹ Srov. DE LUBAC, H. *The Mystery of the Supernatural*. New York: Herder & Herder. The Crossroad Publishing Company. 1998.

⁴¹⁰ Srov. tamtéž, s. 19-36. De Lubac hovoří v souvislosti s konceptem čisté přirozenosti o tzv. „*neadekvátní hypotéze*“.

⁴¹¹ Viz např. Ef. 1, 3-14.

⁴¹² Srov. TEILHARD DE CHARDIN, P. *Vesmír a Lidstvo*, s. 199-246.

⁴¹³ DULLES, A. *Models of Revelation*, s. 98.

*myšlenkové utváření společného náhledu na svět nás strhává stále kupředu k čemusi budoucímu – ultralidskému.*⁴¹⁴

Dalo by se tedy říci, že zjevení je pro něj určitou podmínkou pokroku (vývoje) v čase. Čas totiž není pro Teilharda vůči věcem vnější kategorií. Čas vstupuje do vnitřní konstituce všech věcí – je jim vnitřní. Když chceme nějakou věc definovat, musíme ji definovat v čase, kde se nachází. Čas je vnitřní dimenzí celé existence a je určen k jejímu zrání. Veškerá skutečnost (jsoucno) není fixní, není statické. Jsoucno zakoušíme jako něco navýsost dynamického, jako něco, co je v neustálém pohybu. Tento pohyb ovšem není jakési bezsmyslné kolotání, nýbrž právě naopak. Jedná se o vývoj! A když vývoj tak vždy nějakým směrem! Z toho vyplývá, že vývoj má svůj „telos“ = cíl, k němuž je neodvratně zaměřen. Svět není kruh, nýbrž úsečka běžící od svého stvoření až ke svému bodu Ω , který Teilhard de Chardin vidí v Kristu, jak už jsem ukázal výše.

Snad pod Teilhardovým vlivem koncipuje i Karl Rahner svou teologii zjevení, v níž samotné zjevení nechápe jako vtištění jasně vyjádřených posvátných pravd do lidského myšlení, ale spíše jako neustále sebezpřesahující pohyb stvořené skutečnosti směrem k plnějšímu životu ve stále dokonalejší svobodě.⁴¹⁵ Garantem takové evoluce je sám Trojjediný a jeho konkrétní činnost v dějinách. Kulminačním bodem zjevení (transcendentální Boží sebekomunikace) je pak pro Rahnera Ježíš Kristus a jeho přijetí v konkrétních dějinách. Zjevení je tedy jak antropocentrické, tak teocentrické, a proto ho nazývá transcendentálním. Dulles však upozorňuje, že teologii zjevení u Karla Rahnera nemůžeme porozumět pouze jako transcendentální. Pro Rahnera je „*neodmyslitelné, že zjevení je vyjadřováno konceptuálním jazykem, který má stále platný obsah. Rahner udržuje dvě dimenze – transcendentální a kritickou – ve vzájemné dialektické rovnováze (...)*“⁴¹⁶

Obecně stojí teologové přítomného modelu v příkré opozici vůči fideismu dialektické školy i vůči názoru považujícímu zjevení za projev náboženského sentimentu. Teologové „*nového uvědomění*“ či „*postupného narůstání*“ trvají na nezastupitelné roli rozumu v procesu přijímání zjevení; rozumu, který díky Božímu zjevení a v jeho procesu nabývá postupně svého osvětlení Pravdou. Z toho důvodu nemůže být zjevení nikdy umístěno pouze do minulosti. I když je (např. pro Teilharda de Chardin) konkrétní historická událost Ježíše Krista vrcholem a úplností Božího zjevení, neznamená to, že by proces zjevování nemohl pokračovat. Vtělení je totiž každodenní realitou, nakolik je „*Tělo Kristovo*“ budováno ve

⁴¹⁴ TEILHARD DE CHARDIN, P. Bůh evoluce. In KUSCHEL, K. J. *Teologie 20. století. Antologie*, s. 109-110.

⁴¹⁵ Srov. RAHNER, K. Zkušenost Boha v dnešním světě. In KUSCHEL, K. J. *Teologie 20. století. Antologie*, s. 87-88.

⁴¹⁶ DULLES, A. *Models of Revelation*, s. 100-101.

světě již od dob Ježíšových. A toto postupné prosazování se Slova, Pravdy či chcete-li Krista ve světě vyvrcholí definitivně v závěrečné Parúzii.⁴¹⁷ Takovéto historické schéma sledují i mnozí další teologové tohoto modelu. Většina jich směřuje k pojetí zjevení jako „*revelatio continua*“. Zjevení, které implikuje víru, není pro představitele Dullesova posledního modelu toliko souborem zjevených pravd, jak by například navrhoval doktrinální model, ale univerzálním Božím úmyslem, který neústí do doktrinálního učení, nýbrž do reality setkání a neustálého uvědomování si této skutečnosti, skutečnosti Božího spásného plánu pro celé jeho stvoření.

Co se týče víry, tak ta je pro všechny čtyři předcházející modely odpovědí na zjevení. Ne tak pro model pátý. Jeho protagonisté považují tvrzení, že víra je reakcí na dané zjevení, za příliš zjednodušené. Zjevení se pro ně zdá být jakýmsi rámcem, v němž se realizuje víra jako neustálé hledání transcendence – expanze našeho vlastního vědomí. Bůh je pokaždé novým horizontem odhalovaným postupně ve zjevení. Zjevení je vlastně pokračující proces odehrávající se uvnitř člověka tak, jak se přibližuje ke Zjevovateli; je to nikdy nekončící hledání se zásadně otevřeným koncem, kde víra tuší plnost bytí ve společenství Stvořitele se svým stvořením.

Co do formy je zjevení v perspektivě tohoto modelu především průlomem do vyšších sfér lidského vědomí. Příkladem může být zakoušení vlastního já ve vztahu k Bohu. Zjevení má tedy formu vnitřního ožívání určitých paradigmatických událostí v historii (např. událost Ježíše Krista), jež má za následek proměnu zakoušení samotného Zjevení a to vždy směrem do vyšší sféry jeho uvědomování. Jako neustále probíhající proces nemá zjevení žádný pevně daný obsah. Smyslem zjevení je totiž neustále plnější integrace člověka do božího království, stále větší svoboda, vždy nové a vyšší uvědomování si vztahu člověka s Bohem. Všechny minulé události i všechna věroučná vyjádření jsou zjevením jen pokud hovoří k přítomnosti, neboť je jisté, že budou v budoucnu přehodnoceny z hlediska současného stavu povědomí. Zjevení je dále spásné pouze pokud je součástí univerzální Boží aktivity směřující ke konečnému naplnění a oslavení celého stvoření. Jen jako takové přispívá k vnitřní proměně člověka i celého stvoření. Víru pak můžeme v rámci tohoto modelu ztotožnit s novým vědomím. Víra je vyvolávána Božím transcendentním sebesdílením a tudíž můžeme říci, že v jistém smyslu pramení ze zjevení. Není ovšem přímou odpovědí na něj, neboť nereaguje na zjevení jako předloženou danost. I když zjevení dochází svého naplnění na své antropologické úrovni, když vyústí do tzv. „*nového vědomí*“ (do víry). Když lidé mluví a jednají ve víře, užívají jazyk, který vyjadřuje jejich vlastní koncepty zjevení, jež jsou však

⁴¹⁷ Srov. DULLES, A. *Models of Revelation*, s. 104.

zpětně utvářeny jejich vlastní vírou. Jazyk, jímž hovoříme o zjevení, je však vždy nedokonalou lidskou snahou popsat vznik víry mající základ v nadpřirozeném Božím díle – Boží milosti.⁴¹⁸

V závěru si opět uvedeme výčet pozitivních a negativních aspektů aktuálního modelu, které před námi vyvstávají, porovnáme-li jej s modely již diskutovanými.⁴¹⁹

Silné stránky:

- 1 Důraz na otevřenost, svobodu, pokrok a rozum. Tyto vlastnosti zbavují teologii zjevení chápanou v intencích přítomného modelu nezdravého autoritářství a institucionální strnulosti. Je to především díky tomu, že zjevení umisťuje do nitra každého individuálního člověka. Zároveň jej charakterizuje značná flexibilita v interpretaci Písma a tradice. Nepovažuje za nutné rekonstruovat historické biblické události. Brání se přehnaně mystické, sentimentální religiozitě. Zkušenost se zjevením umisťuje do kontextu celých dějin, které chápe dynamicky ve smyslu reálného pokroku. Zdůrazňuje rozum a roli člověka v procesu zjevování jako aktivního příjemce schopného díky svému rozumu rozvíjet své vlastní porozumění zjevení.
2. Mnoho výhod užití modelu nového vědomí spatřuje Dulles zejména v jeho plausibilitě, praktické použitelnosti a dialogické hodnotě. Zdá se, že jeho celkové nastavení odpovídá velmi dobře současným podmínkám světa, v němž žijeme. Důraz na rozum, dynamiku a vývoj je vyjádřen jasně v GS 5.⁴²⁰ Minulé způsoby myšlení se v době představitelů Dullesova posledního modelu zdály být příliš statické, historicky překonané, zkrátka se zdálo, že přestaly odpovídat prožívané skutečnosti. Lidé sami si uvědomili více než kdy jindy svou vlastní zodpovědnost za budoucnost světa a svého vlastního rodu.

Co se týče pojetí zjevení jako „*revelatio continua*“ počítá se s tím, že vždy může přijít něco nového, že i člověk musí neustále usilovat o vždy plnější pochopení zjevení, které sice dosáhlo svého vrcholu v konkrétní historické události Ježíše Krista, ale nadále je přítomné a prolíná se celými dějinami až do jejich úplného završení. Osvobozením zjevení od konkrétních historických dogmatických pouček odstraňuje

⁴¹⁸ Celý odstavec vychází z Dullesova hodnocení jeho pátého modelu. Srov. DULLES, A. *Models of Revelation*, s. 109.

⁴¹⁹ Srov. tamtéž, s. 110-114.

⁴²⁰ „Lidský rozum rozšiřuje v jistém smyslu svou nadvládu i nad časem: /.../ Tok dějin se zrychluje tak, že ho jedinec sotva stačí sledovat. Lidská pospolitost začíná mít jeden společný osud a nerozpadává se v různé navzájem oddělené dějiny. A tak lidstvo přechází od statického pojetí řádu věcí k pojetí spíše dynamickému a evolučnímu. /.../“ D2VK s. 186. Srov. SKALICKÝ, K. *Radost a naděje*, s. 262.

tento teologický styl možné konflikty mezi vírou a vědou (zejména vědou historickou).

Díky zapojení hermeneutiky a nové textové kritiky, ve spojení s pojetím zjevení jako stupňů vědomí, se mnoho zdánlivě irelevantních a časově zatížených biblických textů dostalo opět do středu pozornosti, neboť začaly být chápány (dynamicky) jako paradigmatické směrem do budoucnosti. Skoncovat s pasivitou člověka (přináležitost k Blondelově filosofii konání), zdůraznit tvořivost člověka a jeho zodpovědnost i nutnost nasazení za humánnější svět, to jsou programové body Dullesova „*awareness*“ modelu. Proto o něm můžeme směle říci, že je velmi prakticky zaměřen. Stejně tak je otevřený dialogu ekumenickému, mezináboženskému i rozhovorům se sekulárními světonázory. Základní charakteristikou je přesvědčení o možnosti vývoje křesťanské víry univerzálním směrem skrze pochopení perspektiv lidí jiné víry.

Slabé stránky:

- 1 Významnou slabinou, která je často vytýkána tomuto modelu jeho kritiky, je jeho údajně nedostatečná věrnost Písmu a tradici. Neodporuje náhodou svým umístěním zjevení do nitra člověka samotnému biblickému poselství o radikálně transcendentním Bohu, Stvořiteli, který stojí mimo náš svět a jen do něj milostivě zasahuje? Jak mohou rozlišit mezi skutečným zjevením a výplody vlastního ducha. Tyto výplody mohou pak být na základě lidské nedokonalosti považovány mylně za zjevení. Otevřená interpretace Písma jako sledu paradigmatických událostí se zdá mnohým rovněž jako přílišné násilí páchané na nich samotných. Stejně tak tomu je i v případě tradice.
2. Další problematické téma je zmiňovaná „*revelatio continua*“. Zjevení, které neustále pokračuje, je pro tradičněji orientované věřící i teology doslova trnem v oku. Zdá se jim totiž, že popírá plnost a úplnost biblického zjevení. Problematické je rovněž přijmout, že by se Kristus nezjevoval jen skrze sebe samého, ale i skrze tzv. „*znamení času*“. Kristus přece nemůže být redukován pouze na jakousi šifru pro epochální pokrok lidského vědomí. Katolická, protestantské i ortodoxní církve tradičně lpí na konceptu zjevení, které se událo jednou a provždy v Ježíši Kristu, vtěleném Slově, tak jak dosvědčuje apoštolská tradice.⁴²¹ Z toho vyplývá, že mnohdy jsou příslušníci tohoto modelu v obtížné situaci vzhledem ke svým vlastním církevním autoritám.
3. Z hlediska toho, jestli zjevení jako nové vědomí odpovídá skutečné lidské zkušenosti, vyvstává rovněž mnoho otázek. Vnitřní náboženská zkušenost spatřovaná

⁴²¹ Srov. DULLES, A. *Models of Revelation*, s. 112.

v každodenní lidské činnosti a historických událostech moderní doby, zdá se, zapomíná na jiné druhy náboženských zkušeností spatřujících Boha za a nad světem, nebo jako „*mysterium tremendum*“ odlišující radikálně Boha a svět. Důraz na vnitřní zkušenost vynesl teologům tohoto modelu často nařčení z novodobého gnosticizmu.⁴²²

4. Smíšené pocity vyvolává tento model rovněž z hlediska teoretické plodnosti. Pro spekulativně založené myslitele je nepřijatelné omezovat kognitivní hodnoty samotného zjevení. Nechce se jim přijmout tezi, že správně pojímané zjevení zahrnuje pojmy jako „*pochybnost*“ a „*risk*“. Jasně svědectví o ukončenosti zjevení se zdá kritikům v pojetí posledního modelu zjevení jako příliš relativizované, ústící do situace, kdy křesťané hlásají své slovo místo Božího nebo nemají nic k hlásání.

Můžeme tedy vidět, že ani pátý model Dullesova výčtu předložených teologií zjevení není prost problematických zákoutí a je nasnadě, že jejich množství bude nutné krátce sumarizovat, aby po něm nezůstal jen myšlenkový chaos a úzkostný pocit z panující názorové roztržiténosti. To je už ale téma pro kapitolu následující.

3.4 Modely zjevení ve vzájemné interakci

Na úvod dlužno říci, že jsme se ještě nedobrali Dullesovy vlastní teologie zjevení. Zatím jsme se probrali tím, co Dulles považuje za status quo. Jeho následující shrnutí však bude naznačením cesty k Dullesově vlastní konstruktivní teorii zjevení, kterou pojímá jako symbolickou mediaci. Předtím, než se ji pokusíme odhalit, učiníme schematické shrnutí předešlého.

Pro text této krátké a shrnující srovnávací analýzy Dullesových modelů nám myslím velmi dobře poslouží přehledová tabulka ukazující charakteristiky jednotlivých modelů co se týče formy zjevení, jeho obsahu, spásného významu, odpovědi na něj (víra), jeho vztahu k víře a nakonec definice zjevení. Tuto tabulku přejímám ze schematického rozboru Dullesových modelů, který provedl českobudějovický teolog Tomáš Machula v rámci svého, v této práci již citovaného textu.⁴²³ Tabulka byla však pro naše potřeby upravena. Jednotlivé změny jsou patrné ze srovnání obou tabulek. Nicméně kde je to možné, ponechávám formulace Tomáše Machuly, abych se vyvaroval přílišného terminologického zmatení.

⁴²² Karl Barth např. nařkl Teilharda de Chardin z toho, že je „*obřím gnostickým hadem*“. Srov. DULLES, A. *Models of Revelation*, s. 113.

⁴²³ Srov. MACHULA, T. Modely zjevení v klasifikaci Avery Dullese S.J. *UNIVERSUM*, 2006, č. 4, s. 25. Charakteristiky v jednotlivých rámečcích pocházejí z DULLES, A. *Models of Revelation*, s. 118-120.

MODEL METEORIT					MODEL VULKÁN
	MODEL 1	MODEL 2	MODEL 3	MODEL 4	MODEL 5
FORMA ZJEVENÍ	Božská autoritativní nauka.	Dějinné události.	Vnitřní zkušenost Božího sebedílení.	Boží slovo skrze Krista prostřednictvím lidských slov.	Růst vnitřního vědomí.
OBSAH ZJEVENÍ	Nadpřirozené pravdy o Božské přirozenosti.	Skutky nepřímo dosvědčující vztahové vlastnosti Boží.	Bůh sám jako transcendentní a neomylný.	Bůh v Kristu transcendingící i samu zkušenost.	Nemá specifický obsah (pokaždé to může být něco jiného – otevřenost – <i>revelatio continua</i>).
VÝZNAM PRO SPÁSU	Má spásný charakter (informuje o Bohu říká co má člověk dělat aby byl spasen).	Spojený se spásou (vyvolává důvěru v Boží moc a dobrotu – důvěra v to, že Bůh chce člověka spasit).	Zjevení a spása jsou těsně spojené (vnitřní zkušenost ukazuje na společenství s Bohem).	Spásná síla zjevení spočívá ve zrušení lidské sebedůvěry a přijetí dialektické polarity mezi Božím odsudkem a odpuštěním; zjevení anuluje vinu stvoření před Bohem – tím je právě spásné.	Zjevení je spásné, nakolik angažuje své příjemce v budování Božího království, v němž je staré stvoření přivedeno ke svému nadpřirozenému naplnění a tím spaseno.
ODPOVĚĎ NA ZJEVENÍ – KONCEPT VÍRY	Souhlas se zjevenými pravdami obsaženými v psaném a předávaném Božím Slově – přitakání Boží autoritě.	Důvěra v Boha, který je Pánem dějin, jež jsou na něm plně závislé.	Víra jako láskyplná a oddaná odpověď na zjevení.	Přijetí role hříšníka jemuž bylo skrze Boží milost v Ježíši Kristu odpuštěno.	Zangažovanost na pohybu Ducha, který vše vede ke konečnému a nejvyššímu naplnění.
VZTAH ZJEVENÍ A VÍRY	Zjevení předchází víru.	Zjevení předchází víru.	Zjevení předchází víru.	Zjevení zahrnuje víru.	Zjevení podřizeno víře.
DEFINICE ZJEVENÍ	Zjevení je božsky autoritativní učení prezentované jako Boží slovo Biblí, či oficiálním církevním učením.	Zjevení je manifestace Boží spásné moci skrze jeho mocné činy v dějinách.	Zjevení je sebezjevení Boží skrze jeho intimní přítomnost v hlubinách lidského ducha.	Zjevení je Boží volání k těm, kteří se setkali s jeho Slovem v Písmu a křesťanském hlásání.	Zjevení je průlom do vyšších sfér vědomí, skrze něž je lidstvo vtahováno do plnější účasti na boží tvořivosti.

Shora uvedená tabulka vyjevuje již mnoho rozličných důležitých rozdílů mezi jednotlivými modely. Nyní je před námi úkol pokusit se je okomentovat. V horní části tabulky se objevily dvě symbolické metafory, a sice „*meteorit a vulkán*.“ Ty užívá jako dva generální modely křesťanského zjevení Skalický ve své vlastní teologii zjevení.⁴²⁴ Meteorit zde symbolizuje vpád zjevení z transcendence do pozemského imanentního světa, kde působí svým dopadem jako zmíněné vesmírné těleso. Do ranku metafory meteoritu spadají Dullesovy první čtyři modely. Druhým základním modelem je vulkán, který svým výbuchem chrlí ze svých útrob horkou lávu. Stejně tak jako se ve vulkánu hromadí láva, hromadí se

⁴²⁴ Srov. SKALICKÝ, K. *Theologia fundamentale*, s. 199-201.

v imanentních hlubinách lidství zjevení, které nakonec vyvře na povrch. Dějiny jsou symbolizovány stále rozsáhlejší erupcí neustále narůstajícího zjevení.⁴²⁵ Toto pojetí odpovídá Dullesovu pátému modelu.

Rozdílnost jednotlivých koncepcí zjevení patrná z naší tabulky je až zarážející. Snad proto se také Dulles ptá: „*Vztahují se ve skutečnosti všechny koncepce k té samé skutečnosti?*“⁴²⁶ Není tomu skutečně tak? Nebo je zjevení opravdu objektivní skutečností a všichni myslitelé hovoří o tomtéž, pouze však jiným jazykem? Má v tom případě ale vůbec smysl ptát se, co je to zjevení? Není zjevení prostě jen osobní zkušenost každého jedince a debata o něm je pouhé slovíčkaření nad bezbřehostí různosti těchto zkušeností, v níž je každý stejně přesvědčen o pravdivosti své interpretace?

Jediná cesta z této spletné situace zdá se vést právě skrze zmíněné debaty o zjevení, skrze dialog. Existuje-li dialog o tom, co je to zjevení, dialog v němž jedni nesouhlasí s druhými, musí existovat také něco jako objektivní pravda o zjevení. Tuto možnost dosažení skutečné Pravdy obhajuje český filosof Karel Říha následujícím způsobem:

„Absolutní pravda /.../ se ve svém konkrétním rozvoji ukazuje ne pouze jako pravda bytí chápaného jako princip nutnosti; tím, že sebeurčení ve svobodě chtění vstupuje stejně principiálně jako bytí do transcendentálních podmínek možnosti aktivity, je moment svobody v absolutní pravdě nepominutelný. Tím je toto pojetí naprosto otevřené požadavku radikální plurality, vznášenému postmoderním myšlením; každý má svou pravdu podle zaměření své vůle; toto individuální, předběžnou opcí zaujaté stanovisko však neruší komunikaci, neboť spolu s otázkou zaměření poznání k objektivitě bytí vstupuje do dialogu; pravý dialog totiž předpokládá nejen úsilí o společné zpřítomnění objektivní skutečnosti, nýbrž obsahuje i výzvu k překročení svobodně zaujatého subjektivně omezeného stanoviska, z něhož se skutečnost jeví v omezených souvislostech a perspektivně zkreslená, k vyšším úrovním reflexe; teprve takto chápaný a praktikovaný dialog je na cestě k jednotě myslí a snah. Toto pojetí ovšem implikuje určitou skromnost a ochotu k relativizování vlastního názoru, poněvadž připouští, že nevlastníme absolutní pravdu, nýbrž jsme na cestě k ní.“⁴²⁷

⁴²⁵ „/.../ vzrůstající uvědomování si Božského v kolektivním vědomí lidstva.“ SKALICKÝ, K. *Zjevení a čas*, s. 181.

⁴²⁶ DULLES, A. *Models of Revelation*, s. 115.

⁴²⁷ ŘÍHA, K. *Identita a Relevance*, s. 93-94.

Myslím, že by se Říhova apologie možnosti společné cesty k pravdě (v jeho případě Pravdě) dala dosti dobře vztáhnout i na náš problém hledání skutečné pravdy o zjevení. Nejde totiž o nahlédnutí plné pravdy o zjevení, ale spíše o nalezení nejpriměřenějšího modelu pro jeho pochopení.

Z toho, co víme o diskusi mezi jednotlivými modely a jejich sympatizanty můžeme myslím říci, že křesťané se shodnou na tom, že zjevení je jistou náboženskou realitou, avšak nemohou najít společnou řeč, pokud jde o jeho koncept, respektive nelze se dohodnout na tom, která z podaných definicí by měla být ta nejsprávnější. Dullesovi se však podařilo vyabstrahovat ze všech přístupů, které studoval, několik charakteristik zjevení, na nichž by se pravděpodobně většina teologů (ať už upřednostňují jakýkoliv z navržených modelů) shodla.⁴²⁸

- *Zjevení je Boží svobodná aktivita směrem k jeho duchovním tvorům. Ve svém zjevování poskytuje Bůh dar, který převyšuje a precizuje základní dar stvoření.*
- *Skrze zjevení Bůh sdílí pravdu o sobě samém i o svém vztahu s člověkem. Zjevená pravda je vždy, alespoň svou částí, za hranicí poznatelnosti lidskou myslí a jí vlastními silami.*
- *Pravda zjevení je duchovně důležitá. Má svou hodnotu pro spásu (to znamená, pro absolutní a konečné dobro jedince a společenství). Většina by považovala zjevení za nezbytné pro spásu.*
- *Zjevení přichází pro křesťany konečně rozhodujícím způsobem v Ježíši, vtěleném Slově Božím.*
- *Pro křesťany je normální cestou ke zjevení církev, která čte a hlásá biblické poselství.*
- *Zjevení vyžaduje pozitivní vnímání ze strany těch, k nimž přichází. Toto vnímání či odpověď se povětšinou označuje slovem „víra“.*

Z těchto výroků pak Dulles navrhuje následující definici zjevení akceptovatelnou pravděpodobně pro představitele všech pěti uvedených modelů:

⁴²⁸ Následující výpovědi srov. DULLES, A. *Models of Revelation*, s. 117.

„Zjevení je svobodná Boží činnost sdělující spásonosnou pravdu stvořeným osobám (myslím, duším – „minds“), především skrze Ježíše Krista, jak to přijala apoštolská církev a dosvědčuje Bible a trvajících společenství věřících.“⁴²⁹

I když jsme právě viděli, jak dokázal Dulles vytěžit s mnohosti modelů teologie zjevení určité společné rysy a víme, že existuje něco jako společný referenční rámec, zbývá ještě vyřešit mnoho otázek týkajících se vzájemné souvztažnosti navržených modelů. Jednou takovou by mohlo být dotazování po tom, zda jsou tyto modely vzájemně komplementární, nebo vzájemně se vylučující. I když by se mohlo zdát, že ve svých pozitivních tvrzeních jsou jednotlivé modely slučitelné, tak z výše uvedené tabulky zároveň vyplývají značné kontradikce. Dulles to ilustruje celou řadou otázek a uvádí rozličné odpovědi jednotlivých modelů.⁴³⁰ Tak například na otázku, zda dává zjevení neomylný pocit jistoty, odpovídá první model jednoznačným ano, ostatní modely se brání výrokům o neomylnosti, i když přiznávají zjevení menší, či větší míru jistoty (nepochybnosti – „*certainty*“). Na otázku, zda se zjevení završilo ve věku apoštolů (myšleno prvních apoštolů), říkají první dva modely s jistotou, že zjevení vyvrcholilo s Kristem a apoštolů a nemůže být k němu již nic přidáno. Možné jsou jen další vyjasňování, či interpretace jednoznačně daného. Podle třetího modelu je každá doba stejně blízko k Božímu zjevení, neboť ten sdílí sám sebe vždy znovu každému příjemci. Čtvrtý model vidí zjevení dějící se tady a teď, i když poselství evangelia zůstává nezměněné a nezměnitelné. A konečně podle modelu pátého zjevení neustále pokračuje a dokonce i narůstá to, jak se svět blíží svému eschatologickému završení.

Stejně tak bychom mohli položit mnoho dalších otázek (a Dulles tak činí), na kterých by se ukázaly jednotlivé protimluvy všech modelů. Nebyl by to ovšem Dulles, aby neopomenul uvést ještě v závěrečném přehledu jasné přednosti a nedostatky jednotlivých modelů. My jsme si spolu s ním uvedli mnoho kladů a záporů v závěrečném hodnocení každého probíraného modelu, ale myslím, že nebude na škodu ještě znovu zdůraznit ty nejdůležitější v následujícím schematickém přehledu:⁴³¹

⁴²⁹ DULLES, A. *Models of Revelation*, s. 117. Český překlad srov. MACHULA, T. Modely zjevení v klasifikaci Avery Dullese S.J. *UNIVERSUM*, 2006, č. 4, s. 25.

⁴³⁰ Srov. DULLES, A. *Models of Revelation*, s. 120-122.

⁴³¹ Srov. tamtéž, s. 122-124.

	Přednosti	Nedostatky
1. MODEL	Zaručuje význam a autoritu zjevení, které jasně odpovídá na hluboké a stálé otázky týkající se Boha, lidstva a vesmíru. Nabízí tak jasné vedení skrze spleť životní situace.	Interpretace významu zjevení je příliš úzkoprsá a redukována na explicitní výrokové učení. Takto pojímané zjevení neodpovídá na realitu tak, jak je lidmi běžně zakoušená. První model je příliš autoritářský a člověku odtažitý.
2. MODEL	Obhazuje skutečnost zjevení. Chápe zjevení jako manifestaci Boží moci a lásky v konkrétních dějinných událostech (exodus, událost JK). Tyto události jsou zjevením, protože jejich význam je vždy vyšší, než je možné pochopit a popsat, jsou znameními, jimiž Bůh ukazuje člověku svou vůli a záměr.	Nehledí na faktory, které ovlivňují interpretaci historických událostí v případě biblických autorů a církve.
3. MODEL	Trvá na bezprostřednosti a blízkosti zjevení, i na skutečnosti, že obsahem zjevení je Bůh sám. Drží, že zjevení nemůže být nikdy redukováno na to, co nám o něm tvrdí ostatní. Vždy je potřeba osobního setkání věřícího s Bohem	Není jasné jestli člověk může bezprostředně vnímat Boha (Boží zjevení), který je nepředmětný a transcendentní. Jestliže je takové vnímání možné, pak je nesdělitelné a tudíž nezpůsobitelné pro zachování společenství věřících, církve a jejího učení.
4. MODEL	Připomíná trvalou a nepřekonatelnou vzdálenost mezi Bohem a hříšnými bytostmi. Vštěpuje hlubokou úctu a vděčnost Bohu, který nám ve svém soudu odpouští. Zrazuje člověka od jakékoliv prométheovské pýchy a podřizuje nás výkupné moci Božího Slova.	Přílišný důraz na negativní pól vnitřní dialektiky zjevení (jeho nepoznatelnost a nepochopitelnost). Protichůdná vyjádření tohoto modelu (poznatelnost x nepoznatelnost zjevení) ohrožují smysl zjevení, jeho smysluplnost a věřitelnost.
5. MODEL	Zdůrazňuje smysluplnost zjevení vzhledem k lidskému úkolu. Podněcuje nasazení za mír, spravedlnost a vše, co může umožnit lidským bytostem účastnit se plněji na uskutečňování Božího království.	Je příliš relativistický. Neříká, jak si může konkrétní průlom, který se udál v určitém bodu vývoje vědomí, udržet svou platnost pro jiné časy a jiná místa. Jak se může takový koncept zjevení stát ustavujícím pro trvalé, transkulturní společenství vázané definitivními texty a vyznáními?

Je samozřejmé, že každý model má dále své specifické přednosti i nedostatky. Vzhledem k tomu, že již byly uvedeny v detailním rozboru každého modelu, není nutné je zde opakovat. Spíše se posuneme dále směrem k otázce: *Co má s takovou mnohostí modelů dělat současný teolog?* Právě díky výše uvedeným kontradikcím mezi modely je nasnadě, že není možné přijmout je všechny. Jaký model tedy zvolit? Kudy se dát?

Snad z těchto důvodů Dulles zařadil do svého hodnocení i pojednání o teologických opcích. Zdá se tedy, že existují celkem čtyři možnosti, které může teolog přistupující k daným modelům zvolit.⁴³²

⁴³² Srov. DULLES, A. *Models of Revelation*, s. 124-127.

1. Jasná volba

Každý z modelů představuje určitou typickou pozici a proto je nasnadě, že první možností je jasná volba. Teolog prostě přijme jednu z pozic za vlastní a tím se stane představitelem daného modelu – zaujme jasné a konzistentní stanovisko. Dulles má za to, že většina současných teologů může být zařazena přednostně do jednoho z modelů. I když je pravda, že někteří kombinují motivy dvou i více modelů. Existuje mnoho faktorů, které hrají roli v procesu výběru některého z modelů. Tyto faktory jsou jak „*teologické*“, tak i „*neteologické*“. Sociální i politická orientace, vzdělání, výchova, temperament i zkušenosti, to vše má vliv na výběr daného modelu. Všechny uvedené proměnné mají možnost precizovat konkrétní volbu, ale mohou ji také problematizovat. Přijetí jednoho modelu a vyloučení ostatních je velmi složitá volba a vede často k nezdravému exkluzivismu. Takové vyústění hovoří proti výběru této první možnosti.

2. Eklekticismus

Druhou pozicí je možnost eklektická, založená na skutečnosti, že všechny modely mají určité pozitivní stránky a je možné vybrat si vždy pozici toho kterého modelu pro řešení konkrétního problému či jako odpověď na aktuální situaci. I takové řešení je možné, ale Dulles upozorňuje, že takové tříštění problému zjevení do partikulárních otázek je nepřijatelné. Za každou takovou otázkou je totiž jedna komplexní *metaotázka* zjevení, která určuje koherenci celého konceptu, a proto je nepřijatelné probírat jednotlivé otázky jen podle vhodnosti daného případu, ale vidět je jako vzájemně souvislý celek. Čistě eklektický přístup by tak byl povrchní, plytký a v konečném důsledku dezintegrující a nezodpovědný.

3. Harmonizace

Třetí možností je pokus o harmonizaci některých nebo všech našich modelů. Kombinací silných stránek některých (nebo všech) modelů bychom mohli zkonstruovat jakousi harmonizující teorii zjevení, která by byla koherentní (harmonizace jde za eklektickou pozici) a integrovala v sobě hodnoty všech pěti modelů. To se Dullesovi zdá opět ne dosti dobře možné. Všechny modely obsahují totiž určité základní kontradikce, o nichž jsme se už zmínili výše, a proto by se museli zásadně změnit, aby je bylo možné harmonizovat v jeden celek.

4. Inovace

Poslední možností je proto inovace, která vnáší do každé teologie životní princip. Kdyby totiž inovace nebyla možná, byla by celá teologie mrtvou disciplínou. Všechny

modely, které jsme v předchozím textu viděli, totiž vznikly také skrze proces inovace. Ten můžeme spolu s Dullesem identifikovat s procesem křesťanské tradice. Tato tradice je tradicí žité a rozumově reflektované víry. Tradice se přátelí s inovací a je nepřítelkyní revoluce. Inovace respektuje své předchůdce, zatímco revoluce ani v nejmenším. Revoluce je radikální změnou, která se snaží svrhnout staré pořádky a založit od začátku tradici novou, tím se ovšem ve společenském vývoji vrací vždy na začátek a zřídka kdy nese trvalé a chutné ovoce. Inovace oproti tomu respektuje výdobytky starých pořádků a snaží se je sladit s aktuálními potřebami společnosti. Tak tomu může být i v případě Dullesových pěti modelů. Jejich koncepce je principiálně otevřená jakémukoliv novému modelu zjevení, který ovšem, když se udrží, bude vždy jen určitou modifikací některého (některých) z uvedených modelů, uzavírá Dulles.⁴³³

Z toho, co jsme uvedli, je jasné, že v případě modelů zjevení bude zapotřebí určitého dialektické hledání, které dobře uvažuje všechna pozitiva i negativa uvedených modelů a snaží se o nalezení vlastní pozice v rámci širokého spektra vnímání zjevení. Tato vlastní pozice pak může být otevřená vanutí Ducha Svatého, který neustále inspiruje teology i věřící k inovativním aktivitám. Myslet si, že existuje nezávislá pozice stojící mimo všechny modely, by bylo bláznovstvím a ignorováním tradice i křesťanského učení o zjevení. Jak jsem již řekl, je dán určitý referenční rámec a tím je skutečnost události zjevení tak, jak je dosvědčována Písmem a tradicí vytvářenou hledači významu jeho faktu i obsahu v dějinách. Teolog se musí pohybovat v tomto rámci, jinak upadá do tenat nesmyslnosti vlastní práce.

V této souvislosti je třeba ještě poznamenat důležitou skutečnost, a sice že většina konkrétních témat týkajících se zjevení (i koncepcí zjevení samotného), která jsme zdlouhavě diskutovali spolu s Dullesem i jinými teology na odborné rovině, je většině věřících známa skrze jejich víru. Nejsou sice schopni hovořit o nich v precizním jazyce vědy, nicméně jejich vhled bývá často spontánní a hlubší. Je proto třeba, aby každý teolog reflektující zjevení byl zároveň hluboce zakořeněn ve vlastní víře i ve věřícím společenství, neboť jeho teorie by měly odrážet dialog víry uvnitř vlastního společenství i dialog takové skupiny se skupinami jinými. Jen tak se dá zabránit případům sice hlubokomyslného, ale přesto bezduchého a neživotného intelektuálního sebeukájení, které zůstává neplodné vůči rozvoji konkrétního společenství víry (církve).

⁴³³ Srov. DULLES, A. *Models of Revelation*, s. 126.

3.5 Teologie zjevení – symbolická mediace

„Na rozdíl od historické nebo abstraktní pravdy, nemůže být mystérium (tajemství) popsáno nebo definováno. Může být pouze evokováno (vyvoláno v mysli – ang. evoked).“⁴³⁴

Z velice extenzivní kritické reflexe rozličných křesťanských teologií zjevení v dějinách, již jsme se právě probrali, se vyprofilovala Dullesova vlastní koncepce teologie zjevení, kterou on sám nazývá „symbolickou mediací“.⁴³⁵ Vychází totiž ze základního přesvědčení, že zjevení má primárně symbolickou strukturu⁴³⁶, a tak je především tzv. „symbolickou komunikací“. Symbolismus nám totiž umožňuje posunout se za hranice spekulativního poznání směrem k poznání účastnému (*participatory knowledge*), které jako jediné může mít jistý vnitřně-transformativní efekt.⁴³⁷ Zjevení může být tedy podle Dullese pouze evokováno, a to právě skrze symboly.⁴³⁸

Jak jsme mohli vidět v předchozí kapitole, symbol je to, co se nachází více či méně v každém ze zmíněných modelů. Dulles proto usuzuje na to, že zjevení je předáváno právě procesem tzv. „symbolické komunikace“ – skrze symboly. Vidění teologie zjevení prizmatem symbolické komunikace pak může být podle něj právě nástrojem, který uvádí jednotlivé modely do vzájemné interakce a dokáže vynést na světlo jejich silné stránky a překonat jejich slabosti. Dulles tak nekonstruuje žádný zvláštní „symbolický“ model (I když ve svém starším článku z roku 1980 tento model uvádí. Pozn. aut.)⁴³⁹, chce spíše použít symbol jako dialektický nástroj, který může dovést celé spektrum modelů zjevení ke schopnosti vzájemné komunikace, která jediná může překonat jejich vzájemné exkluzivistické tendence a nastolit atmosféru vzájemného obohacení.⁴⁴⁰ Zdá se tedy, že Dulles se ke svým modelům staví způsobem, který sám nazval inovativním.

Svou pozici v teologii zjevení Dulles opírá o mnoho významných myslitelů 20. století – především teologů, filosofů a religionistů. Jsou to např. Tillich, Niebuhr, Rahner,⁴⁴¹

⁴³⁴ DULLES, A. *Revelation and the Quest for Unity*, s. 20.

⁴³⁵ DULLES, A. *Models of Revelation*, s. 131.

⁴³⁶ Srov. SHECTERLE, R. *The Theology of Revelation of Avery Dulles 1980-1994: Symbolic Mediation*, s. 56.

⁴³⁷ Srov. O'DONOVAN, L. J. „For the Salvation of All Who Believe“: The Word of God as a Future for Humanity. In O'DONOVAN, L. J. & SANKS, T. H. *Faithful Witness. Foundations of Theology for Today's Church*, s. 39.

⁴³⁸ K povaze symbolů a jejich znovuoobjevení v evropské kultuře srov. ELIADE, M. *Obrazy a symboly*. s. 7-24.

⁴³⁹ Srov. DULLES, A. The Symbolic Structure of Revelation. *Theological Studies*, 1980, č. 1, s. 52.

⁴⁴⁰ Srov. DULLES, A. *Models of Revelation*, s. 128.

⁴⁴¹ Dullesův příklon k symbolickému realizmu je velmi ovlivněn Rahnerovou teologií symbolu. Srov. SHECTERLE, R. *The Theology of Revelation of Avery Dulles 1980-1994: Symbolic Mediation*, s. 50. K Rahnerově teologii symbolu srov. RAHNER, K. Zur Theologie des Symbols. In *Schriften zur Theologie. Band IV*, s. 275-311.

Ricoeur, Gilkey, Hart, Macquarrie, Dupré, Baum či Eliade.⁴⁴² Všichni zmínění autoři považují zjevení za *symbolické odhalení* (symbolické rozkrytí nadpřirozené skutečnosti).⁴⁴³ V jedné linii s nimi rovněž Dulles považuje zjevení za skutečnost, která k člověku přichází (je mu zprostředkována, odhalena, či mediována) skrze symboly. Zjevení je pro něj především Bůh ve vztahu k sobě samému a ke svému stvoření,⁴⁴⁴ symbolem pak rozumí: „Znak, těhotný plností svého významu, který je spíše evokován než explicitně určen.“⁴⁴⁵ Tato vlastnost odlišuje v Dullesově pojetí symbol (jako znak) od jiných typů znaku jako jsou např. *ukazatel* (rafička na hodinovém ciferníku) nebo *šifra* (slovo, diagram).⁴⁴⁶

Symbol je skutečnost používaná v současné době především v oblasti umění. Avšak i náboženský jazyk je především symbolický, poněvadž samo náboženství je systémem symbolů. To dosvědčuje např. významný kulturní antropolog Clifford Geertz ve své (sice sekulární, ale do značné míry zajímavé) definici náboženství:

„Náboženství je systém symbolů, které v lidech ustavují silné a dlouhotrvající nálady a motivace tím, že formulují pojmy obecného řádu bytí a obdařují tyto pojmy takovým nádechem skutečnosti, že se tyto nálady a motivace zdají jedinečně realistické.“⁴⁴⁷

Patří dále k podstatě symbolu, že jeho význam nelze jasně určit, symbol je vždy mnohoznačný.

„(...) Obrazy (symboly) jsou svou strukturou dokonce mnohoúčelové. Jestliže duch používá obrazy k uchopení nejzazší reality věcí, je to právě proto, že tato realita se projevuje protikladným (dialektickým) způsobem, a následkem toho by nebylo možné vyjádřit ji pojmy. (Známe zoufalé snahy různých teologií a metafyzik, západních i východních, které se pokoušejí konceptuálně vyjádřit coincidentia oppositorum, tedy způsob bytí snadno a nadto v hojné míře vyjádřený pomocí obrazů a symbolů.) Pravdivý je tedy právě obraz jako takový, jako svazek významů, nikoli jediný z jeho významů nebo jediná z jeho četných referenčních rovin: překládat obraz do konkrétní

⁴⁴²SHECTERLE, R. *The Theology of Revelation of Avery Dulles 1980-1994: Symbolic Mediation*, s. 131. Dále srov. DULLES, A. The Symbolic Structure of Revelation. *Theological Studies*, 1980, č. 1, s. 55.

⁴⁴³ „symbolic disclosure“ Srov. DULLES, A. The Symbolic Structure of Revelation. *Theological Studies*, 1980, č. 1, s. 55.

⁴⁴⁴ Tamtéž, s. 51.

⁴⁴⁵ DULLES, A. *Models of Revelation*, s. 132.

⁴⁴⁶ Srov. SHECTERLE, R. *The Theology of Revelation of Avery Dulles 1980-1994: Symbolic Mediation*, s. 52.

⁴⁴⁷ GEERTZ, C. *Interpretace kultur. Vybrané eseje*, s. 106-107.

*terminologie, tím že ho zredukujeme na jedinou referenční rovinu, je horší než ho zkomolit, znamená to zničit ho, zrušit jako nástroj poznání.*⁴⁴⁸

Symbolem ukazujícím k posvátnu může být prakticky vše, když uznáme stvořenost veškeré reality. Již samotný vztah Stvořitel – stvoření napovídá, že vše stvořené je vlastně symbolem Stvořitele – tedy již ze své podstaty ukazuje za sebe na hlubokou a nepopsatelnou skutečnost Stvořitele. Dulles klasifikuje symboly do následujících kategorií, mezi nimiž je nutné na náboženské rovině rozlišovat. Jsou to: kosmické (či přírodní) symboly (např. slunce, hvězdy, měsíc, beránek atd.), osobní (či historické) symboly (např. David, Jan Křtitel atd.) a umělecké symboly (např. chrámy, ikony atd.)⁴⁴⁹ Symbolickou strukturu dané náboženské skutečnosti (v našem případě zjevení) pak popisuje tzv. symbolický jazyk. Znamená to artikulaci určité dimenze reality pomocí symbolů, což umožňuje vyjádřit to, co se nachází mimo rámec vyjadřovacích možností normálního diskurzu. Zjevení je právě takovou skutečností, neboť jestliže se jedná o sebesdílení Boží ve vztahu k sobě samému a ke svému stvoření, je to samozřejmě něco, co leží za hranicemi běžného lidského diskurzu, a může být proto popsáno pouze skrze symboly.⁴⁵⁰

Symbol a nakonec celý symbolismus (způsob používání symbolů) má podle Dullese celkem čtyři podstatné vlastnosti.⁴⁵¹

1. Nabízí tzv. „účastné poznání (vědění)“. Je to takový typ poznání, který uvádí do vztahu poznávajícího s poznávaným. Symbol není objektem poznávací snahy o poznání, ale vláká ho do svých sítí – do prostředí svých mnohých významů. Tento stav bychom snad mohli analogicky přirovnat k návštěvě galerie, kde tamní umění pohltí člověka svým symbolismem a uvrhne ho do imaginárního prostoru za hlínu soch, olej pláten, dřevoryt, či linoryt grafiky, kde jakékoliv poznání, pochopení nebo uvědomění přichází jako dar poznavateli – přímému účastníku světa „pravého umění“, které se rozprostírá za oponou, jíž rozhrnujeme tehdy, když býváme pohlceni symboly.

⁴⁴⁸ ELIADE, M. *Obrazy a symboly*, s. 13-14.

⁴⁴⁹ Srov. DULLES, A. *Models of Revelation*, s. 133. Dále srov. SHECTERLE, R. *The Theology of Revelation of Avery Dulles 1980-1994: Symbolic Mediation*, s. 54.

⁴⁵⁰ Srov. tamtéž, s. 54-55.

⁴⁵¹ Následující rozčlenění tamtéž, s. 56-65. Dále srov. DULLES, A. *The Symbolic Structure of Revelation. Theological Studies*, 1980, č. 1, s. 59-65; DULLES. *Models of Revelation*, s. 136-139. Ve svém článku o symbolické struktuře zjevení Dulles uvažuje pouze tři charakteristiky (či vlastnosti) symbolu. V prvním vydání (1983) Modelů zjevení pak hovoří již o čtyřech, ale v poznámkovém aparátu jsou nechány ještě tři jak dokládá SHECTERLE (s. 56-57, pozn. 68), avšak nejnovější vydání z roku 1995 již tuto chybu neobsahuje (srov. DULLES, A. *Models of Revelation*, s. 306).

2. Má „*proměňující* (transformativní) *efekt*“⁴⁵². Snad každý člověk zažil nějaký moment, kdy s ním cosi pohnulo, kdy cítil, že se jej něco dotklo a to ho přimělo k nějaké konkrétní změně či akci. Abych využil předchozího přirovnání. Ze světa významů patřících symbolům se člověk nikdy nevrátí nezměněn. Mnohdy jsou to zážitky, které vedou i ke změnám navenek, ke změnám návyků a chování.
3. Z předchozích dvou atributů symbolu vyplývá bezprostředně ten třetí. Symbol má totiž vždy konsekventně vliv na závazky (commitments) a chování. Dalo by se také říci, že vytváří motivace ke konkrétnímu lidskému jednání. Symbol svou přirozeností totiž probouzí v člověku skryté síly, podněcuje jeho představivost, dává člověku sílu a jistotu – celkem vzato motivuje člověka k jednání. Tato dimenze rovněž rozšiřuje působnost symbolu na celou sociální sféru. Symbol totiž nemá vliv jen na jedince, ale na celé masy, a tím např. i na životní prostředí člověka.
4. Poslední vlastností symbolu je skutečnost, že člověka uvádí do říše poznání, které mu je za normálních okolností nepřístupné skrze běžné diskursivní myšlení. Skrze mnohoznačnost svých interpretací může symbol a symbolický jazyk uschopnit člověka k přesažení objektivního a empirického světa směrem na hlubinu nových možností i dimenzí poznávání. Otevírá uzavřenou nádobu člověka působení nekonečna a odemyká hlubiny lidské duše, které najednou úžasným způsobem odpovídají prožívané skutečnosti.⁴⁵³

Tyto vlastnosti symbolu jasně ukazují, proč Dulles volí pro zprostředkování (mediaci) zjevení zásadně symbol či symbolickou komunikaci. To zajišťuje, aby si zjevení a realita odpovídaly. Lidmi prožívaná skutečnost má totiž podle Dullese rovněž symbolickou strukturu,⁴⁵⁴ která je utvářena jazykem a komunikací, fenomény vlastními lidskému bytí. Komunikace pak přenáší významy symbolu a je neodmyslitelně spjata s Dullesovým metodologickým přístupem ke zjevení.

Podle něj by teologie zjevení mohla být určitým druhem základní teologické disciplíny, jakýmsi minimem, které by umožňovalo smysluplnou teologickou práci. Jako cestu k takovému ideálu navrhuje teologii symbolického realismu, což je kombinace

⁴⁵² „*transformatory effect*“ K tomu srov. DULLES, A. *Models of Revelation*, s. 136; DULLES, A. *Craft of Theology*, s. 22-24, 65; DULLES, A. *Revelation and Discovery*. In KELLY, W. J. (ed.) *Theology and Discovery: Essays in Honor of Karl Rahner, S.J.*, s. 4; SHECTERLE, R. *The Theology of Revelation of Avery Dulles 1980-1994: Symbolic Mediation*, s. 59-60.

⁴⁵³ Srov. DULLES, A. *Models of Revelation*, s. 136-137; DULLES, A. *The Symbolic Structure of Revelation. Theological Studies*, 1980, č. 1, s. 62; DULLES, A. *Revelation and Discovery*. In KELLY, W. J. (ed.) *Theology and Discovery: Essays in Honor of Karl Rahner, S.J.*, s. 4-10.

⁴⁵⁴ Srov. SHECTERLE, R. *The Theology of Revelation of Avery Dulles 1980-1994: Symbolic Mediation*, s. 65.

křesťanského pohledu na člověka (antropologie) s využíváním a porozuměním symbolu a symbolické komunikaci.⁴⁵⁵ Jít touto cestou však vyžaduje podle Dullese, který se zde odvolává do značné míry opět na Rahnera,⁴⁵⁶ redefinici formálního předmětu teologie ve smyslu komunikace. To pro teologii znamená znovu usadit do centra svého zájmu zjevení a odhalit jeho komunikativní podstatu. Komunikace je totiž fenoménem, který je všem lidem přístupný a pochopitelný, protože je jejich každodenní praxí. Právě proto přístup ke zjevení skrze symbolickou komunikaci může být přijatelný do větší míry, než jakýkoliv jiný.

„Zjevení chápané symbolicky, se zdá mít pro věřícího bezprostřední (okamžitý – ang. immediate) význam; zdá se schopné uspokojit nejen mysl, ale celou osobu; má patrný aktuální (současný) efekt a je schopné své adaptace do rozličných kulturních situací. Symbolický přístup dále nabízí příslib nakloněný porozumění vírám jiných lidí.“⁴⁵⁷

Zjevení zprostředkované člověku skrze symboly je tedy pro člověka předně pochopitelné, má pro něj význam, je možné mu rozumět a to právě proto, že sám člověk je symbolickým bytím. Tento přístup je dále velmi vhodný v současné situaci míšení kultur a vytváření mnohočetných identit, neboť je kulturně adaptabilní. Zároveň v sobě obsahuje pozitivní potenciál pro ekumenický a mezináboženský dialog.

Závěrem je tedy možné říci, že symbolická komunikace je základem Dullesova vlastního metodologického přístupu ke zjevení, poněvadž nenabízí pouze porozumění zjevení jako takovému (obsah), ale umožňuje porozumět i Božimu sebesdílení i jeho pokračování v životě a zkušenosti každého člověka i celého věřícího společenství (forma). Pro Dullese leží zjevení u samého kořene fundamentální teologie a teologie vůbec.⁴⁵⁸ Se zjevením totiž teologie stojí a padá. Teologie pramení ze zjevení, neboť samotná možnost poznání Boha stojí na skutečnosti jeho zjevení. „*Kdyby totiž Bůh neexistoval, nebo kdyby se nezjevil, bylo by náboženství jen iluzí a celá teologie přeludem.*“⁴⁵⁹ Zjevení je tedy samotnou identitou teologie a pro Dullese je tato identita vyjádřena především symbolickou mediací sebevyjádření a sebesdílení Boha směrem k člověku. To je pro něj ustavující fakt veškerého současného teologického myšlení.⁴⁶⁰ Dulles o své specifické pozici hovoří v závěrečném odstavci svých modelů zjevení.⁴⁶¹ Jeho citací zakončuje své dílo i Ros Shecterle⁴⁶² a já myslím, že tedy bude

⁴⁵⁵ Srov. SHECTERLE, R. *The Theology of Revelation of Avery Dulles 1980-1994: Symbolic Mediation*, s. 82.

⁴⁵⁶ DULLES, A. *The Craft of Theology*, s. 21.

⁴⁵⁷ DULLES, A. The Symbolic Structure of Revelation. *Theological Studies*, 1980, č. 1, s. 57.

⁴⁵⁸ Srov. DULLES, A. *The Craft of Theology*, s. 23.

⁴⁵⁹ DULLES, A. *Models of Revelation*, s. 5.

⁴⁶⁰ Srov. SHECTERLE, R. *The Theology of Revelation of Avery Dulles 1980-1994: Symbolic Mediation*, s. 206.

⁴⁶¹ Srov. DULLES, A. *Models of Revelation*, s. 283.

⁴⁶² SHECTERLE, R. *The Theology of Revelation of Avery Dulles 1980-1994: Symbolic Mediation*, s. 206-207.

i vhodnou tečkou za celou expozicí Dullesovy teologie zjevení, kterou jsem se snažil nastínit v této obsáhlé kapitole své práce. Viděli jsme především, že zjevení je skutečným základem celé teologie, je základem víry a tím konsekvantně i církve, což jsou další dvě konstitutivní kapitoly této práce. Dříve než se však budeme věnovat tématu teologie víry u kardinála Dullese, učiníme ještě appendix ke kapitole o zjevení, ale nepředbíhejme. Nyní již avizovaný závěr z pera kardinála Dullese:

„Jak se tedy zjevení vztahuje k teologii? V symbolickém nebo postkritickém přístupu je zjevení přijato od samého počátku alespoň nevyslovenou vírou. Vzhledem k tomu, že vkládá jasnou důvěru v církev s jejími normativními prameny, symboly a tradicí interpretace, se teologie profiluje jako specifická disciplína s vlastní metodologií. Zjevení, spíše než postulované jako definitivně známé od počátku, je postupně (progressively) osvětlováno, jak teologie uskutečňuje svůj úkol. Jako společný význam všech vodítek⁴⁶³ a symbolů, kterými Bůh komunikuje sám sebe, je zjevení zdrojem a středem, počátkem a koncem veškerého teologického podnikání.“

3.6 Appendix – fenomenologie zjevení v čase a za hranicemi křesťanství

„(...) Každé živé náboženství se přirozeně stará o zjevení (v sg. či v pl.), často ve velice rozmanitém smyslu. Proto je důležité, aby fundamentální teologie započala vždy své dokazování vyjasněním tohoto konceptu.(...)“⁴⁶⁴

Zcela v souladu s Wernerem Bulstem jsem se jako drobný, avšak velice důležitý, přívažek kapitoly o zjevení rozhodl připojit pojednání o zjevení za hranicemi křesťanství. Mám totiž za to, že jestli chce současná fundamentální teologie dospět ke komplexnímu porozumění konceptu zjevení v rámci křesťanství, musí se zajímat také o to, co se děje mimo jeho vlastní teritorium. K porozumění fotbalové lize také nestačí vědět perfektně, co se dělo a děje na jednom hřišti, vždy je třeba mít přehled o zápasech sehraných na stadionech těch, kteří jsou na domácím hřišti hosté. Pojetí zjevení je totiž v rozličných náboženstvích různé. Nejde ovšem tolik o rozdíly v samotné podstatě zjevení – zjevení je totiž prakticky vždy svobodná akce božstva sdělujícího stvořenému bytí svou pravdu, vůli či plán – nýbrž v jeho formě a konsekvantně i v jeho obsahu.⁴⁶⁵

⁴⁶³ „clues“ = vodítka vedoucí k řešení problému či záhady (odhalení tajemství), též klíč nebo stopa.

⁴⁶⁴ BULST, W. *Revelation*, s. 12.

⁴⁶⁵ „Obsah a forma jsou pak korelativní, takže se různost forem musí projevit i v divergenci obsahů.“ MACHULA, T. *Modely zjevení v klasifikaci Avery Dullese S.J. UNIVERSUM*, 2006, č. 4, s. 25.

Předchozí rozbor zjevení a jeho typologie, tak jak ji navrhl kardinál Dulles, stojí tedy především na bázi křesťanství. Pohlédneme-li však za jeho rámec, objeví se před námi rozlehlá „*krajina zjevení*“, která ke svému porozumění vyžaduje typologii zcela jinou.⁴⁶⁶ Až dosud jsme sledovali v případě zjevení kritéria typická pro křesťanství (věrnost Biblické zvěsti a tradici, použitelnost pro dialog atd.), religionistika vyvinula pro svá zkoumání fenoménu zjevení v různých náboženstvích rovněž svá kritéria (původce zjevení, jeho obsah, forma, prostředník, či příjemce). V následujícím textu bych rád zmínil originální typologii českého teologa a religionisty Karla Skalického, který si pro svou fenomenologii zjevení vybral kritérium historické, čili parametr času. Přitom mu nejde o to charakterizovat dějinný vývoj chápání zjevení v jednotlivých náboženstvích, to by ostatně ani kvůli šíři problematiky snad nebylo ani možné, ale spíše o zachycení toho, jak „*jsou zjevení v různých náboženstvích myšlena v různém čase*.“⁴⁶⁷ V následujícím textu se pokusím zůstat věrný logice Skalického typologie, avšak samotnou typologii jsem si dovilil uspořádat dle vlastního chápání.⁴⁶⁸

3.6.1 Zjevení v čase, který se počíná („*ab origine*“)⁴⁶⁹

Tento typ zjevení nacházíme často v náboženstvích tzv. primitivních (dnes bychom řekli spíše původních) kultur. Jistou formu zjevení na počátku času nacházíme rovněž ve védském hinduismu. Ve všech zmíněných náboženských systémech se setkáváme s určitou formou „*prazjevení*“, které se událo na počátku všech věků – v čase mytickém. Jedná se o dobu, kdy nejvyšší bytost byla ještě na zemi a žila s lidmi. Tato doba je považována za počátek dějin. Tehdy nejvyšší bytost učila lid všem dovednostem důležitým pro život. Jednalo se ale nejen o technologie (oheň, luk, příbytek... a pod.), ale také např. o iniciační rituály, rituály přechodu, způsoby modlitby a uctívání nejvyšší bytosti (kult), mravní a společenské principy. Naše poznání těchto národů je bohužel kusé a jsme odkázáni na mnohdy nelehké bádání a výzkumy etnologů či kulturních antropologů.

Poněkud jiná situace je ve védském hinduismu. Termín hinduismus pro název tohoto náboženského směru je silně zavádějící. Je spíše produktem evropské pozitivistické snahy institucionalizovat a taxonomizovat ve skutečnosti velmi široký duchovní proud. Hinduismus se tedy skládá z nepřeberného množství různých (mnohdy dokonce protichůdných) náboženských tradic. Proto je obtížné hovořit nějak obecně o zjevení v hinduismu.

⁴⁶⁶ Srov. SKALICKÝ, K. *Zjevení a čas*, s. 181.

⁴⁶⁷ Tamtéž.

⁴⁶⁸ Zmíněná Skalického typologie představená v jeho studii „*Zjevení a čas*“ vychází z jeho dřívějšího italského pojednání o této problematice. SKALICKÝ, K. *La rivelazione nelle religioni non cristiane: Un saggio di fenomenologia della rivelazione*. In PENNA, R. (ed.) *Vangelo, religioni e cultura*, s. 150-188. Obširnější pojednání o celé problematice pak můžeme nalézt knize L. Baccariho, která do značné míry staví na Skalického závěrech ze zmíněného článku. Srov. BACCARI, L. *La rivelazione nelle religioni*, s. 51.

⁴⁶⁹ Srov. ELIADE, M. *Mýtus o věčném návratu*, s. 20.

Příslušníkem hinduismu se (podobně jako např. v judaismu) člověk nestává dobrovolným rozhodnutím, nýbrž etnickou příslušností – narozením. Avšak toto je velice úzké chápání, a jelikož rozličné praktiky vázané na toto náboženství se rozšířily po celém světě, je dnes hinduismus vnímán poměrně široce. Domovem rozličných tradic se hinduismus může stát proto, že i protikladné názory a praxe nejsou v rozporu se základní myšlenkou plynutí všech věcí k mystickému splynutí v „*Jednojedinu*“ (Brahma), které je základem všeho a principem všeho.

Většina hinduistů uznává Vědy jako kodifikovanou sbírku hinduistického zjevení. Ty byly sděleny na **počátku věků** tzv. „*vidoucí*“ (rši). Máme zde tedy také určitý pojem „*prazejevení*“, které se událo na počátku časů.⁴⁷⁰ Celkem jsou však tři skupiny textů, které jsou považovány za tzv. „*šrutí*“ = zjevení.

První skupinou jsou tzv. Vědy (vědění), které se dělí na 4 sbírky (samhita) textů⁴⁷¹:

1. **Rgvéda:** Sbíрка hymnů recitovaných při obětech, obsahující mytologické a světonázorové výpovědi.
2. **Jadžurvéda:** Sbíрка obětních výroků.
3. **Sámavéda:** Sbíрка písní zpívaných při obětech.
4. **Atharvavéda:** Sbíрка nazvaná podle mytického kněze, obsahuje magické výroky a hymny užívané především při soukromém kultu.

Druhou skupinou jsou komentáře k Védám sepsané bráhmany, podle nichž je také nazýváme. A konečně třetí skupinou zjevených hinduistických textů jsou upanišády a áranjaky.

1. **Upanišády** Jsou zápisy komentářů k Védám, jejichž autory jsou duchovní učitelé a mudrci (zpravidla také bráhmani).
2. **Áranjaky** V případě těchto (tzv. lesních) textů se jedná o totéž co v předchozím případě, avšak jen s tím rozdílem, že texty pocházejí z jakýchsi „*tajných seminářů*“ konaných v skrytu lesů.

Zatímco tedy Vědy jsou podle tradice pozitivně zjevené na počátku věků, ostatní texty sice zjevení obsahují, poněvadž jsou jeho komentátory, avšak nejsou přímo zjevené. Védské

⁴⁷⁰ Srov. SKALICKÝ, K. *Zjevení a čas*, s. 181.

⁴⁷¹ Srov. WALDENFELS, H. *Světová náboženství jako odpovědi na otázku po smyslu života a světa*, s. 13.

zjevení však doznává podle Skalického celkem tří různých teologických interpretací čtyř hinduistických škol,⁴⁷² které se organizují podle dvou různých časových plánů. Do přítomné kategorie však patří pouze z části interpretace škol Njája a Samkhja. Uvedeme si zde proto pouze jejich pojetí. Další dvě školy ponecháme expozici v dalších částech této kapitoly.

I když časový plán podle něž organizují své teologické úvahy školy Njája a Samkhja by spadal spíše do oddílu 3.6.3, neboť se jedná o cyklické pojetí času, věří tyto školy, že svět je tvořen Brahmou, udržován Višnou a ničen Šivou v nekonečné řadě cyklů. Jedná se tedy o školy „*theistické*“. Vědy jakožto zjevené texty jsou sice božským zjevením, které se událo na počátku časů, ale jako součásti tohoto světa jsou na každém jeho konci zničeny, aby se znovu z boží vůle objevily na počátku dalšího cyklu stvoření. Jejich existence i hodnota je přímo závislá na bohu, protože jím byly zjeveny. Díky tomu jsou také neomylné a věčné, nakolik jsou obsaženy v samotné mysli boha tvořitele.

3.6.2 Zjevení v čase ahistorickém

Tento přístup je vlastní dalším dvěma hinduistickým proudům. Prvním z nich je již v předchozím oddíle zmíněná teologická interpretace školy Mimámsa a druhým je zjevení Kršnovo (Krišnovo) tak, jak jej nacházíme v textu Bhagavadgíty.

Nejprve tedy škola Mimámsa. Pro ni Brahma není bohem,⁴⁷³ tak jak tomu bylo pro školy Njája a Samkhja, nýbrž neurčitým a věčným „*všehomírem*“. Čas zde nemá cyklický charakter jako u předchozích dvou škol, nýbrž je podivně lineárně „*rozplizlý*“ do přímky, která nemá počátek ani konec ... je jakýmsi věčným a plochým kolotáním bezbřehého moře neosobní brahmy. Všechno je ve Všem. Čas postrádá svou historickou dimenzi. Je věčný, protože je součástí věčnosti. I přesto příslušníci této školy věří, že Vědy jsou neomylné (poněvadž jsou rovněž věčné a hovoří o řádu věčnosti) a zjevené. Nejsou ovšem zjeveny na počátku časů, protože čas počátek nemá a nejsou také zjeveny žádným bohem, neboť žádný bůh neexistuje. Vědy zjevily samy sebe v ahistorickém čase, který je čistou věčností, a proto jsou naprosto věrně předávány z generace na generaci, neboť v čase bez času, v čase který neplyne, nemůže dojít k jejich historické devalvací. Autoritou garantující pravdivost zjevení není bůh, ale zjevení samo. Někteří autoři podle Skalického hovoří dokonce o idolatrizaci Véd v rámci školy Mimámsa.⁴⁷⁴

Dalším příkladem zjevení v hinduismu je Kršnovo zjevení v Bhagavadgítě. Bhagavadgíta („*Píseň vznešeného*“) je jedním z nejposvátnějších textů hinduismu.

⁴⁷² Jde o interpretace škol Njája, Samkhja, Mimámsa a Védánta. Srov. SKALICKÝ, K. *Zjevení a čas*, s. 181.

⁴⁷³ Jedná se tedy o školu „*a-theistickou*“. Srov. tamtéž.

⁴⁷⁴ Tamtéž.

Občas bývá chápána jako samostatná kniha (zejména hnutím Hare Krišna), avšak ve skutečnosti se jedná o součást staroindického eposu – Mahábháraty.

Bhagavadgíta začíná v okamžiku, kdy se schyluje k bitvě na Kuruovském poli (*Kurukšetra*). Proti sobě stojí dvě veliká vojska Pánduů a Kuruů. Problémem je, že v obou vojštích se nacházejí příbuzní, kteří se právě chystají navzájem se zabít. To se nelíbí jednomu z vojevůdců Pánduů Ardžunovi. „*Ó běda, velké zlo se chystáme spáchat, jsme-li z touhy po požitcích vlády hotovi zabít příbuzné.*“ (Bhagavadgíta I, 45)⁴⁷⁵ Jeho bojová morálka klesá k nule. Nechce bojovat. Avšak jeho vozataj (jak se později ukáže, sám Kršna)⁴⁷⁶ se ho snaží povzbuzovat a zaplétá s Ardžunou rozhovor. V něm mu vyjevuje některá tajemství řádu světa. Strach ze smrti a zabíjení je zbytečný, neboť smrt je jen mámení. Zkrátka neexistuje. Jinými slovy nemůže vzniknout nic, aniž by to již předtím nějakým způsobem nebylo. Bhagavadgíta učí, že jsoucno je jen jakýsi „*šal*“ a „*mam*“, pokud je nazíráno čistě smyslově. Smyslové vnímání je vůbec zavádějící. Nicméně pokud je jsoucno nazíráno duchovně – v myšlení, a myšlení pokud je skutečně myšlením nemůže jinak, než myslet jsoucno. Tedy nejsoucno (smrt) není. Je jen absolutno. To znamená, že mimo jsoucno nic není. Myšlení jsoucna je tedy podle Bhagavadgíty v podstatě totožné se jsoucnem myšlení. Bhagavadgíta dále vyniká osobním pojetím Brahmy jako „*vesmírné Osoby*“ a „*prazákladem*“ (Srov. Bhagavadgíta VIII.). Některé hinduistické školy kladou důraz spíše na neosobní pojetí brahma jako všeobsažného principu a zosobňování brahma spíše odmítají, jak jsme ostatně viděli u školy Mimámsa.

Ardžunovo „*kšátrijské*“ dilema (bojovat či nebojovat proti příbuzným?) mezi vztahem k rodině a povinností kšatrije (válčit a udržovat pořádek) pomáhá tedy řešit jeho vozataj Kršna, který mu postupně odhaluje všechna tajemství lidského života i osudu, pravdu o procesech probíhajících ve hmotě. Zjevuje pravdu o původci všeho života i všech procesů ve hmotě a nakonec vyjevuje Ardžunovi svou pravou totožnost Kršny, desáté vtělení boha Višnu, původce a nejvyššího pána všech bytostí i všeho stvoření. Jednou ze závažných zjevených pravd je například učení o lidské existenci sestávající se z hmoty těla a ducha, který je součástí všeobsažného vesmírného principu, přičemž lidský život vzniká vtělením ducha do hmoty.

Není bez zajímavosti, že podobně jako indické upanišády či Bhagavadgíta myslí i řecký filosof Parmenides. Bytí je pro něj něco absolutního, něco, co je plné jsoucnosti.

⁴⁷⁵ Veškeré následující citace: BHAGAVADGÍTA (přel. Jan Filipický a Jaroslav Vacek). Praha: Votobia, 2000.

⁴⁷⁶ Kršna je podle Janíčková úvodu k Bhagavadgítě nejen vozataj, ale i nevlastní bratr Ardžunův a je zároveň desátým vtělením (avátar, avatár) boha Višnu. Bhagavadgíta je celkově symbolický příběh zejména první zpěv v sobě skrývá hluboký symbolický náboj. Boj na poli Kuruů je symbolem života, stejně tak jako Ardžuna i jeho příbuzní a protivníci. BHAGAVADGÍTA. (přel. R. Janíček) Liberec: Santal, 1998.

Nebytí je pro Parmenida prázdný a falešný pojem. Proto snad také přisuzuje bytí (jsoucnu) následující atributy: a) Jsoucno je nezrozené (agenethon); b) Jsoucno je nepomíjivé (anolethron); c) Jsoucno je nehybné (akineton); d) Jsoucno je bez počátku (anarchon); e) Jsoucno je bez konce (apauston). Existuje tedy jen jediné veliké a všeobsažné Jsoucno, které je jedno a zároveň všechno (hen kai pan).⁴⁷⁷

Zjevení v Bhagavadgítě se tedy zdá být především ahistorické a skutečně také je, avšak zjevení boha Višnu formou jeho desátého vtělení předchází historie dalších devíti avatárů (avátarů). Bhagavadgíta učí, že to co bylo zjeveno ve Védách, je především zbožnost (bhakti), která spočívá v bezmezném a láskyplném oddání se Kršnovi. Tato zbožnost byla prý na počátku dějin zjevena prvnímu člověku jménem Vivasvat. Lidské dějiny tedy sice Bhagavadgíta uznává, ale považuje je zřejmě za součást absolutna. To znamená, že jako takové nemají žádnou hodnotu a jsou jen jakousi pomůckou pro neustálé očišťování pravdy o zjevené zbožnosti, která se čas od času zatemní. Proto vždy znovu a znovu dochází v ahistorickém čase ke znovu-zjevení boha Višnu ve formě nespočetných avatárů, z nichž lidé znají pouze deset. Tím posledním je zmiňovaný Kršna.⁴⁷⁸

3.6.3 Zjevení v čase cyklickém

Výlučně cyklické chápání času je vlastní čtvrté hinduistické škole nesoucí název Védánta. Podle Skalického je vlastně určitou syntézou předešlých hinduistických škol. Spolu s Mimámsou trvá na věčnosti zjevení, které jsou však podle ní vždy znovu zjevovány na počátku každého kosmického cyklu. Toto učení však doplňuje (v souladu se školou Njája) o přesvědčení, že na počátku každého věku se vždy znovu a znovu zjevuje bůh Íšvara ve stále stejné a nezměněné podobě. Ve Skalického interpretaci je nejasné, zda je to právě Íšvara, kdo zjevuje Vědy, a nebo jestli ty se (v souladu se školou Mimámsa) zjevují sami na počátku každého věku.⁴⁷⁹ V každém případě se však jedná o zjevení projevující se výlučně v čase cyklickém.

Dalším náboženským systémem, který Skalický řadí do rubriky cyklického času, je manicheismus.⁴⁸⁰ To je náboženství čistě gnostické.⁴⁸¹ Jeho zakladatelem byl prorok Mani, který žil ve 2. stol. n. l. v Persii. Jeho prožitek zjevení se rovná jakémusi sebeuvědomění vlastní božskosti. Člověk žije jakoby ve spánku, v odcizení, zapomíná na svou jednotu s bohem. Gnostické zjevení spočívá v nějakém silném existenciálním otřesu, který zapříčiní

⁴⁷⁷ K Parmenidově filosofii srov. PATOČKA, J. *Nejstarší řecká filosofie. Přednášky z antické filosofie*, s. 116-140.

⁴⁷⁸ Srov. SKALICKÝ, K. *Zjevení a čas*, s. 181.

⁴⁷⁹ Srov. tamtéž

⁴⁸⁰ Tamtéž, s. 181-182.

⁴⁸¹ K manicheismu srov. HELLER, J. MRÁZEK, M. *Nástin religionistiky*, s. 179-181.

procitnutí z onoho spánku a znovuuvědomění si soupodstatnosti naší duše s bohem. Zjevení v manicheismu je tedy chápáno jako znovu-sebeuvědomění si vlastní božskosti. S Manim mělo Boží zjevení skončit, resp. dosáhnout svého vrcholu, avšak neskončilo jen zjevení, nýbrž i celý manicheismus, který byl krvavě potlačen všude tam, kde se vyskytl.

Maniho učení (coby absolutní gnóze) vede k radikálnímu dualismu duše a těla i k ostrému dualismu na rovině metafyziky (zlý bůh temnot versus dobrý bůh světla). Lidská duše je ontologicky součástí dobrého boha, avšak vězí v těle opanovaném zlým bohem temnot – původcem matérie. Pod vlivem Maniho prorockého probouzení si duše uvězněné v tělech začínají uvědomovat sami sebe a navracet se do svého přirozeného stavu... začínají se navracet zpět do dobrého boha světla, jehož jsou součástí. Cyklický čas zde probíhá od počátečního času oddělení světla od temnoty, kdy vzniká zmíněný metafyzický dualismus, přes čas lidských dějin, které jsou smíšením světla a tmy, smíšením fyzického a duchovního bytí, směrem k času eschatologického návratu světla do světla a tím jeho znovu-oddělení od temnoty. Jde tedy o návrat k počátečnímu stavu. Ten je vyvolán právě zjevením, kterého se dostalo Manimu a ten jako „nejvyšší zjevovatel“ (neboť nahlédl totožnost svého duchovního bytí s bohem) nese toto zjevení dále směrem k eschatologickému oddělení světla od tmy.⁴⁸²

3.6.4 Zjevení v čase historickém

Poslední kategorií naší typologie zjevení za hranicemi křesťanství a v průběhu času je zjevení, které se realizuje v konkrétním historickém čase. Z tohoto titulu by sem rovněž patřilo zjevení křesťanské, avšak o tom již bylo řečeno dosti. Zaměříme se proto alespoň ve zkratce na zjevení v buddhismu⁴⁸³, džinismu⁴⁸⁴, zoroastrismu⁴⁸⁵, judaismu a islámu.⁴⁸⁶

Nejprve tedy buddhismus. Jeho učení bychom mohli stručně shrnout jako shledání věcí tohoto světa pomíjivými, prázdnými a neschopnými poskytnout lidstvu konečné uspokojení. Nejde ovšem o to, přijmout tuto pravdu jako dogma, ale spíše ji existencionálně prožít – nahlédnout přímo. Jde o osobní zkušenost jako výsledek meditace a pozorování sebe sama i okolí. Zjevení je pak podle buddhismu náhlé osvícení (bleskové probuzení – Skalický) historicky skutečné osoby ve zcela určitém dějinném okamžiku jejího života, které dává vhled do hlubin existence – do řádu světa. Ten je vyjádřen tzv. čtyřmi zjevenými pravdami, jejichž cílem je poukázat na možnost spásy (nirvána). K té je možné dojít skrze praxi tzv. „osmidílné

⁴⁸² Srov. HELLER, J. MRÁZEK, M. *Nástin religionistiky*, s. 182-183.

⁴⁸³ K buddhismu srov. tamtéž, s. 144-150.

⁴⁸⁴ K džinismu srov. tamtéž, s. 150-152.

⁴⁸⁵ K zoroastrismu srov. tamtéž, s. 159-160.

⁴⁸⁶ K judaismu a islámu je literatura velmi bohatá a většina zmíněných skutečností je v odborných kruzích známá. Z toho důvodu neuvádím žádné odkazy a spoléhám na vědomosti, popřípadě samostatnou aktivitu čtenáře.

stezky“⁴⁸⁷, kterou navrhuje Siddhárta Gautama – Buddha (probuzený, osvícený), který jako první dosáhl osvícení – zjevení.

Obdobná situace nastává v džinismu. Konkrétní historický člověk Vordhamánu se díky svému osvícení proměňuje v Mahavíru (stejně tak jako Siddhárta v Buddhu). Takové procitnutí sice není bráno ani v jednom ze zmíněných náboženských směrů jako zjevení od boha, nicméně jako zjevení bráno je.⁴⁸⁷

Dalším náboženstvím v němž dochází ke zjevení v historickém čase (i když celkové pojetí času je zde cyklické) je zoroastrismus. Nalézáme jej v oblasti Persie. Zjevení se dostalo Zoroasterovi (Zarathuštra) který, jak se zdá, byl historickou osobou žijící v Persii asi v 6. stol. př. n. l. Ahura-Mazda (moudrý pán) zjevuje Zoroasterovi řád světa i nauku, kterou má šířit jeho jménem. Říká mu dokonce i, jak to má dělat. Máme zde zjevení jako přímý rozhovor historické osoby s bohem (srov. locutio Dei). Zprávu o tom podává tzv. Avesta – posvátný text Zoroastriánů.

Historickým zjevením par excellence je pak jeho koncepce v judaismu. Bůh se zjevuje v dějinách Izraele konkrétním osobám, při zcela určitých příležitostech a to skrze své slovo i mocné činy. Důvodem jeho zjevování je jeho věrnost svému vlastnímu stvoření a neustálé připomínání důležitosti zachování smlouvy, kterou uzavírá s lidmi hned na několika místech tóry. Křesťané pak chápou své vlastní zjevení v Ježíši Kristu v přímé kontinuitě se zjevením židovským.

Posledním typem zjevení v čase dějinném je boží zjevení jako přímý boží diktát zjevených pravd, jehož se dostalo proroku Mohamedovi. Muslimové mají za to, že tak jako Bůh zjevil Mojžíšovi Tóru, Davidovi Žalmy, Ježíšovi Evangelium, zjevil i Mohamedovi Korán jako své konečné zjevení, jako svou konečnou a nejúplnější pravdu. Toto zjevení se událo, jak jsme řekli, jako přímý diktát skrze archanděla Gabriela, či skrze božského ducha (*Ruach*). Mohamedem je tedy veškeré prorokování jednou provždy uzavřeno (Mohamed je pokládán za pečeť proroků) a Korán jako zjevená kniha má navýsost spásný obsah. Ortodoxní muslimové navíc hovoří o nemožnosti překladů Koránu, poněvadž autentické boží slovo bylo Mohamedovi zjevováno arabsky. Zajímavé je, že muslimské zjevení žije a je chápáno ve stejně lineárním čase jako zjevení biblické (v judaismu a v křesťanství). Je však prosté jakéhokoliv svého prohlubování, rozvíjení či stupňování.⁴⁸⁸

⁴⁸⁷ Srov. SKALICKÝ, K. *Zjevení a čas*, s. 182.

⁴⁸⁸ Srov. tamtéž.

Viděli jsme tedy, jak v mnoha světových náboženských systémech koresponduje pojetí času s pojetím zjevení. Podle koncepce zjevení je organizován celý život lidí hlásících se k danému náboženství, stejně tak se děje podle koncepce času. Dalo by se tedy možná říci, že lidé chápou symbolickou zkušenost zjevení podle parametru svého společensky ustanoveného prožívání času. Objektivní skutečnost zjevení určuje tento společenský konsensus chápání času, lidské prožívání času má pak vliv na reflexivní koncepci i porozumění zjevení a to má zpětně vliv na celý lidský život prožívaný v čase. A tu právě Skalický přichází se svým objevem, který mu vytanul ze zkoumání konceptů zjevení v mimokřesťanských náboženstvích podle parametru času. Totiž, že všechna (mimo židovsko-křesťanského) jsou uzavřená vůči novému. Jsou jednou a pro vždy daná bez jakékoliv možnosti uskutečnění čehokoliv nového – nejsou prodchnuta „*duchem nového*“.⁴⁸⁹ Jako taková se zdají být neživotná, dalo by se říci, jsou těly bez duše. Islám, zoroastrismus, ale v minulosti i klasická apologetika na půdě křesťanství pojmají zjevení jako striktní Boží mluvení, které je jednou pro vždy dané, a odkud nic nového nepříjde. Tzv. „*primitivní náboženské systémy*“ chápou zjevení zase jako boží instruktáž – jednorázové školení, s nímž lidstvo vystačí až do konce věků. Buddhismus a džinismu zase operuje s procitnutím mysli, která nahlíží možnost úniku z utrpení do neosobní absolutní blaženosti a manicheismus je osvícením proroka Maniho, který sám sepisuje spis o své božskosti. A tak bychom mohli pokračovat dále.

Jedině v křesťanství tedy Skalický spatřuje po výtce dynamický prvek. Ježíš se podle něj totiž nezabýval zbytečnostmi, jako je např. sepsání knihy, nýbrž se soustředil na mnohem složitější úkol – překonat smrt. Byl si totiž dobře vědom toho, že Božím zjevením je On sám, a že právě v něm se ukazuje Boží záměr s člověkem – ekonomie spásy, jejímž cílem není statická existence všeho ve všem, ale dynamické Boží království, které bude výjimečným a živým společenstvím lásky Stvořitele a jeho Stvoření.

⁴⁸⁹SKALICKÝ, K. *Zjevení a čas*, s. 182. Dále srov. Iz 43, 19 a nebo Zj 21, 5.

4. VÍRA

Po vyčerpávajícím exkurzu do Dullesovy teologie zjevení obrátíme naši pozornost k tématu víry. Z božských sfér zjevení se tedy přeneseme do ryze antropologické roviny, jak již ostatně předznamenal poslední Dullesův model zjevení. Náboženskou terminologií může být víra popsána ve svém nejširším slova smyslu jako jakákoliv lidská odpověď na Boží zjevení. V katolické systematické teologii se o víře hovoří povětšinou jako o věděni či vědomí Boha, které je vlastní lidskému životu, a proto má pouze omezené trvání.⁴⁹⁰ Víra (hebr. *emunah*, řec. *pistis*, lat. *fides*)⁴⁹¹ v pojetí biblických náboženství označuje zpravidla spásonosný vztah Boha a jeho stvoření, které odpovídá na Jeho zjevení. Tento vztah jedince ke zjevení se pak realizuje plně ve společenství věřících, které nazýváme církví. Ačkoliv je zde potřeba varovat se obou extrémních pozic. Obě polohy či oba rozměry víry (kolektivní a individuální) musí být ve vzájemné rovnováze. Křesťanství je náboženství po výtce společenské, a proto dochází individuální vztah každého věřícího s Bohem svého naplnění ve společenství věřících. V katolickém křesťanství můžeme říci ve společenství eucharistie. Samo zjevení v judaismu i křesťanství má silný sociální charakter. Bůh v judaismu nabízí lidu smlouvu a lid Izraele je pak lidem víry v Boží zaslíbení. Křesťanství pak vzniká jako „náboženství nové smlouvy“ a křesťané jsou „lid nového zákona“.⁴⁹²

V tomto kontextu mohu říci, že čtvrtá kapitola mé práce je velice důležitou přesmyčkou mezi kapitolou, která se zabývala zjevením a kapitolou následující, pojednávající o církvi. Stejně tak pro kardinála Dullese je víra nesmírně důležitým tématem a zřejmě také proto její reflexi věnoval svou knihu „*The Assurance of Things Hoped For*“⁴⁹³ a několik dalších (povětšinou citovaných) článků a studií. Dullesovou teologií víry se zatím nezabývala žádná mně známá publikace, disertace ani licenciátní práce. Za zmínku stojí tedy jen již citovaný zajímavý počín Davida Poekinga, který uvádí do vzájemného vztahu víru a naději v procesu rozpoznávání zjevení.

⁴⁹⁰ Srov. DULLES, A. *Víra a Zjevení*. In FIORENZA, F. S. GALVIN, J. P. (eds.) *Systematická teologie 1*, s. 117.

⁴⁹¹ Biblické užití a výklad slov víra srov. LÉON-DUFOUR, X. et al. (eds.) *Slovník biblické teologie*, 1991, s. 549-555; DOUGLAS, J. D. et al. (eds.) *Nový biblický slovník*, s. 1092-1094. Na okraj je třeba poznamenat, že Dulles používá pro víru hebrejský výraz „*emunah*“, avšak tento výraz nenajdeme u Léona-Dufour ani v Douglasovi. První z dvojice editorů hovoří v souvislosti s vírou o hebrejských kořenech „*aman*“ a „*batah*“ a druhý o hebrejském originále mlčí – uvádí jen česká slova. Ve své práci se ale držím Dullesova pojetí, neboť se v přítomné kapitole snažím především prezentovat jeho vlastní koncept teologie víry.

⁴⁹² Dullesovo pojednání o společenském rozměru víry srov. DULLES, A. *The ecclesial dimension of faith*. In *Communio* 22, č. 3/1995 s. 418-432.

⁴⁹³ DULLES, A. *The Assurance of Things Hoped For. A Theology of Christian Faith*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1997.

„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.“⁴⁹⁴

Již od počátku křesťané mají za to, že víra je jediným základem, na němž stojí celý vztah člověka k Bohu⁴⁹⁵ a také magisterium podložilo toto přesvědčení nespočetnými výroky. Např. I. vatikánský koncil učí:

„Protože člověk zcela závisí na Bohu jako na svém Stvořiteli a Pánu a stvořený rozum je zcela podřízen nestvořené Pravdě, máme zjevujícím se Bohu vírou prokazovat naprostou poslušnost rozumu i vůli. Katolická církev vyznává, že tato víra, která je počátkem lidské spásy, je nadpřirozenou ctností, již s podporou a pomocí Boží milosti věříme, že to, co Bůh zjevil, je pravdivé (...). Víra je podle svědectví Apoštola podstata věcí, v něž doufáme, důkaz toho, co nevidíme (Žid 11, 1).“ (DS 3008).⁴⁹⁶

Víra je tedy pohledem prvního vatikánského koncilu především odpověď na Boží zjevení, odpověď prokazující úctu a vzdávající hold všemohoucímu Stvořiteli. Tato víra stojí také u samotných počátků lidské cesty ke spáse⁴⁹⁷ a nakolik je dílem součinnosti působení Boží milosti a lidské odpovědi na zkušenost zjevení, je i nadpřirozenou ctností. Dalo by se říci, že víra, v tomto pohledu koncilu na sklonku 19. století, je klíčem ke spáse, který člověku na krk zavěsil sám Stvořitel s výzvou naučit se tento klíč použít. Zcela v souladu s prvním vatikánským koncilem hovoří i ten druhý v 60. letech dvacátého století:

„Zjevujícím se Bohu je třeba prokazovat „poslušnost víry“ (...), již se celý člověk svobodně odevzdává Bohu tím, že se „rozumem i vůlí plně podřizuje zjevujícím se Bohu“ (DS 3008) a dobrovolně přijímá zjevení, které Bůh dal. K tomu, aby se nám dostalo této víry je potřebná přicházející a pomáhající Boží milost a vnitřní pomoc Ducha svatého (...), který stále zdokonaluje víru svými dary.“ (DV 5).⁴⁹⁸

Víra je opět dobrovolná, poslušná a úctyplná odpověď na Boží zjevení zakotvená v proudu Boží milosti a opírající se o pomoc Ducha svatého. V těchto intencích přistupuje k fenoménu víry i kardinál Dulles. Jeho perspektiva je znovu historická a přístup symbolický (jako u předchozí typologie modelů zjevení). Zejména ve své knize zabývající se vírou uvádí

⁴⁹⁴ Žid 11, 6

⁴⁹⁵ Srov. DULLES, A. The Modern dilemma of Faith. In MOONEY, M. et al. (eds.) *Toward a Theology of Christian Faith*, s. 11.

⁴⁹⁶ Srov. *Dokumenty prvního vatikánského koncilu*, s. 69-71.

⁴⁹⁷ Srov. Tridentický koncil. DS 1532.

⁴⁹⁸ D2VK, s. 110.

nejprve rozsáhlý historický rozbor teologie víry tak, jak se vyskytovala v dějinách a jednotlivé autory i přístupy řadí, jak je pro něj typické, opět do rubrik určitých modelů. Ty tvoří jakési kompendium Dullesova pohledu na fenomén víry, který ovšem nahlíží prizmatem fundamentální teologie. Na závěr této kapitoly se pokusím prezentovat Dullesovu vlastní systematickou teologii víry, která navazuje na jeho zkoumání celkem sedmi navržených modelů (kap. 4.2).

4.1 Víra jako téma fundamentální teologie

V úvodu jsme řekli, a dosvědčili několika citacemi z Písma i výroky posledních dvou koncilů, že víra stojí v samotném základu vztahu člověka k Bohu. Jako taková tedy spadá svým specifickým způsobem do hájemství fundamentální teologie. V této souvislosti můžeme tedy říci, že fundamentální teologie se snaží dopátrat rozumových základů křesťanské víry a zároveň se sklání před hlubokým mystériem (tajemstvím) křesťanství, které je zosobněné v osobě Ježíše Krista. Fundamentální teologie se stará o to, aby měla víra solidní a zdravý základ, čili jak by se řeklo současnou mluvou: „*Aby měla tři „D“ – dobré důvody důvěřovat.*“ Fundamentální teologie je tedy vědní obor, který se snaží o poznávání a ozřejmování rozumových základů křesťanské víry tak, aby tato víra byla vírou věrohodnou.

S tímto tvrzením by Dulles pravděpodobně velmi souhlasil, avšak zřejmě by ho ještě doplnil. Fundamentální teologie by se totiž podle něj neměla zabývat pouze základy křesťanské víry, ale také (a snad i zejména) její dynamikou. To jí umožní proniknout zdánlivě neproniknutelnou bariérou mezi vírou a rozumem. Dulles má navíc za to, „*že rozum je činný ne pouze v přístupu k víře, ale již v samotném aktu konverze a tedy v každé duševní aktivitě věřícího.*“⁴⁹⁹ Jak by se však najednou mohlo zdát, je víra a rozum ve zdánlivé opozici, avšak i přesto je mezi nimi jakýsi tajemný vztah a jedna bez druhé jako by nemohla existovat.

Co je vlastně rozum a co víra? Nejprve tedy rozum. Ten úzce souvisí s poznáním. Rozumově poznávat znamená získávat prostřednictvím smyslů poznatky, které rozum analyzuje a skrze tuto analýzu dochází k poznání (tzv. vnitřní evidenci). Podle toho pak danost poznává jako pravdu či nepravdu, s kterou souhlasí či nesouhlasí. Rozum tedy dochází k pravdě skrze proces poznávání ústící ve vlastní vnitřní evidenci a podle ní vytváří úsudek.

Víra se rovněž odehrává v jednom každém člověku stejně tak jako rozum. Avšak souhlas s určitou pravdou činí ne na základě vlastní rozumové úvahy, nýbrž na základě víry ve svědectví někoho druhého. Víra se spoléhá na pravdivost svědectví toho, koho považuje za důvěryhodného. To ovšem neznamená, že by víra byla navýsost „*nerozumná*“

⁴⁹⁹ Srov. DULLES, A. *The Craft of Theology*, s. 56.

a rozum byl navýsost „rozumný.“ Stejně tak jako se rozum může mýlit, může být „nerozumný“, tak i víra může být „rozumná.“ A právě o takovou víru jde fundamentální teologii. Ve skutečnosti se zdá, že to není víra a rozum stojící proti sobě, nýbrž dva mody (či způsoby) rozumu. **Rozum věřící** a **rozum nevěřící**. Vždy jsem to totiž já, kdo svým rozumem říká: **věřím** nebo **nevěřím**. Víra a rozum se navzájem pronikají, doplňují, podporují, přetahují, bojují spolu o každou píď půdy pod nohama.

Víra předpokládá ze strany člověka překročení evidence matematické logiky i jistoty svého smyslového poznání. To je možné jen díky tomu, že člověk je bytost přirozeně otevřená svým vlastním přesahům, bytost otevřená „nekonečnu.“ Jistě by bylo možné dále hlouběji zkoumat vzájemný vztah víry a rozumu i vztah věřícího rozumu k rozumu od víry odhlížejícímu. Pro naši potřebu však dále postačí krátké schematické shrnutí z hlediska fundamentální teologie. Podle mého mínění existují v zásadě čtyři pozice:⁵⁰⁰

1. **Rozum dokazující víru:** Dokázaná víra ale přestává být vírou. Je to víra jaksi „Tomášovská“ – víra potřebující svůj vlastní důkaz se stává „nevěrou“. Byl to v 19. století např. Hegel, který se pokusil o racionální důkaz křesťanství resp. o racionální důkaz křesťanské víry, avšak křesťanství řeklo: *V tomto důkazu se já nepoznávám!*⁵⁰¹
2. **Víra bez rozumu:** Víra se nedá rozumem nikterak uchopit. Je to radikální spolehnutí se, skok do tmy, do prázdna. Tato cesta zastává pozici, že pokud se snažím jakkoliv přistupovat k víře rozumem, dokazují tím i svou nevěru.
3. **Rozum bez víry:** Tato pozice odpovídá osvícenskému racionalismu. Ostatně i bezmezné spoléhání se na rozum se svým způsobem jeví jako „víra v rozum.“
4. **Rozumová víra:** V rámci této pozice se rozum a víra vzájemně nevylučují, naopak se vzájemně podporují a doplňují, jak už jsem se pokusil popsat výše. „V katolickém

⁵⁰⁰ Kardinál Dulles uvádí celkem tři možnosti vzájemného vztahu víry a rozumu. Podle něj existuje „./.../ několik typických schematizací. Někteří tak zdůrazňují jejich vzájemnou opozici, čímž docházejí k závěru, že je možné buď přijmout víru na úkor rozumu, nebo se zřítí víry a následovat požadavky rozumu. Jiní, ohromeni harmonií mezi vírou a rozumem, tvrdí, že oba podporují jeden druhého, nebo dokonce, že jsou dvěma rozdílnými cestami k témuž cíli. Třetí pozice by pak umístila víru a rozum do dvou zcela odlišných sfér, a tím popřela možnost jakéhokoliv skutečného konfliktu, či vzájemného potvrzení. Tato škola by řekla, že víra dává jeden typ pravdy a rozum jiný, a tudíž zde nemůže dojít k žádnému překrývání, za předpokladu, že každý zůstane ve sféře, která mu náleží.“ DULLES, A. Authority and Reason in the Assent of Faith. In PANNENBERG, W.; DULLES, A.; BRAATEN, C. E. *Spirit, Faith, and Church*, s. 32-33.

⁵⁰¹ Srov. SKALICKÝ, K. *Theologia fundamentale*, s. 126-127.

*chápaní víry rozum a víra působí spolu.*⁵⁰² Tuto pozici adoptoval již první vatikánský koncil a ten druhý ji jen potvrdil.⁵⁰³

Víra je tedy předmětem fundamentální teologie, dalo by říci, po výtce, poněvadž sama operuje uvnitř víry. Základem a vnitřní dynamikou víry je totiž konverze (prvotní a neustále pokračující). K autentické náboženské konverzi pak nemůže podle Dullese dojít bez milostiplného Božího sebesdílení (Zjevení) a nadpřirozeného daru víry. Rozum sice pracuje s jedním i s druhým, ale sám nic nesvede, neboť obě dvě nutnosti předcházející každé opravdové křesťanské konverzi jsou uchopitelné jen z pozice věřícího. Z jakéhokoliv jiného zorného úhlu, čili osobám nedotčeným křesťanskou zkušeností (nedotčeným Boží milostí), se musí nutně zdát křesťanská víra nehorázností, přeháněním a nesmyslem.⁵⁰⁴ Takto pojímaná konverze ústí do dynamiky rozumové víry, která není ničím jiným než součinností člověka a všudypřítomné Boží milosti je základním činem spásné víry, jež je pro člověka dosažitelná a vždy přístupná.⁵⁰⁵

Je tedy jasné, že víra není prázdným pojmem, ba právě naopak, je atraktivním a dynamickým dobrodružstvím člověka a Boha – je živou interakcí lidského poznání a toho, co leží věčně skryto za jeho hranicí. Následující představení Dullesových modelů nám ukáže, že tyto nejsou prázdnými abstraktními možnostmi, nýbrž jsou přeplněny právě zmíněnou dobrodružnou interakcí posvátného a profánního na rovině křesťanství. Vyvstanou před námi různá pojetí víry i jejich základů, uvidíme jak reprezentanti jednotlivých modelů vzájemně souhlasí či nesouhlasí v otázkách její jistoty, přístupnosti, nadpřirozenosti, jejího vzniku, růstu, úpadku i smrti. Uvidíme jakou váhu má v jednotlivých modelech její spásnost a tak dále.

4.2 Modely víry

Z toho ,co jsme doposud uvedli o víře, vyplývá, že samotný termín *víra* je dostatečně flexibilní na to, aby umožnil teologům vydat se v jeho reflexi skutečně různými směry.⁵⁰⁶ Tyto pokusy o různé teologie víry v dějinách Dulles opět systematizuje do rubrik několika modelů stejně tak, jako to učinil s teologií zjevení⁵⁰⁷ a jak to činí s teologií církve (kap. 5).

⁵⁰² DULLES, A. Víra a Zjevení. In FIORENZA, F. S.; GALVIN, J. P. *Systematická teologie I. Římskokatolická perspektiva*, s. 122.

⁵⁰³ Srov. DS 3017-3019 a DV 6, či GS 59.

⁵⁰⁴ Srov. DULLES, A. *The Craft of Theology*, s. 56.

⁵⁰⁵ Srov. tamtéž, s. 57-58.

⁵⁰⁶ Srov. DULLES, A. *The Assurance of Things Hoped For*, s. 170.

⁵⁰⁷ Je zde důležité poznamenat, že Dulles vytvořil ve své první teologii zjevení devět různých charakteristik zjevení (DULLES, A. *Revelation Theology. A History*, s. 171-175), které předcházely jeho budoucím modelům zjevení. Prvním sedmi z této škály pak odpovídá sedm různých modelů víry, jak se s nimi setkáváme v této kapitole. Ty jsou portrétovány z perspektivy knihy „*The Assurance of Things Hoped For*“ (1997), ale odrážejí se

Ačkoliv jsou jeho modely víry podstatně kratším textem než další dvě zmíněné modelové analýzy, zaslouží si své místo i v rámci této práce. Následující přehled modelů víry je pro kardinála Dullese opět jakýmsi odrazovým můstkem k jeho vlastní systematické teorii víry, jak uvidíme v zápětí (kap. 4.4).

4.2.1 Víra jako výrok (propozicionální model)

Dullesova první teorie víry odpovídá svou koncepcí doktrinálnímu modelu zjevení. Její zastánci považují víru především za přitakání zjeveným pravdám, které mají autoritu samotného Zjevovatele. Zjevené pravdy jsou pro ně pak především výroky a prohlášení, kterým je třeba věřit právě díky jejich přirozené autoritě zakotvené v jejich podstatě, jíž je zjevení. Věty jako: „*Ježíš je Kristus.*“ nebo „*Kristus vstal z mrtvých.*“ nejsou ještě sami o sobě proposicemi, v něž je nutné věřit. Jejich věřitelnost však vyžaduje jejich význam a nárok na pravdivost pramenící právě z jejich charakteru odpovědi na zjevení.⁵⁰⁸ Věta „*Ježíš je Kristus.*“ je prohlášením víry, která již odpovídá na určitou zkušenost lidí s historickým Ježíšem – zjevením a zjevovatelem v jedné osobě.

Svůj pramen hledá propozicionální model zejména v Písmu. Představitelé *výrokové* teorie křesťanské víry podporují svá tvrzení zvláště tzv. katolickými a pastorálními epištolami. Křesťanská víra je podle nich totiž souborem zjevených pravd – pokladem, jednou a pro vždy odevzdaným do správy božího lidu, jak o tom hovoří list Judův: „*(...) teď pokládám za nutné napomenout vás, abyste zápasili o víru, jednou provždy odevzdanou Božímu lidu.*“ (Juda 3). Přednostními strážci tohoto pokladu jsou oficiální představitelé církve. V římskokatolické tradici je to především magisterium.⁵⁰⁹ Tito přednostní svědkové zjevení mají k blahu víry předávat to, co sami přijali (Srov. 1 Kor. 15, 1-3). Tradice předávání jednotlivých výroků a jejich pravých významů, které mají být přijímány ve víře, je podstatou přítomného modelu. Ve středověku to byla scholastická teologie (a z jejího středu zejména Skotisté a Nominalisté), která zastávala názor, že víra je především souhlas s nadpřirozeně ověřenými výroky. Tento pohled se s dějinami volně přelil do barokní scholastiky, do řad katolických i protestantských teologů.⁵¹⁰

jíž v Dullesově dřívější teologii víry. Srov. DULLES, A. *The Survival of Dogma. Faith, Authority, and Dogma in a Changing World*, s. 19. Je zde možné vidět dlouhodobý proces utváření hluboké teologické syntézy, kterou představuje Dullesova teologie víry.

⁵⁰⁸ Srov. DULLES, A. *The Assurance of Things Hoped For*, s. 171.

⁵⁰⁹ Ze současné perspektivy vidí Dulles vztah magisteria a víry jako vzájemně nutný. Respekt k učitelskému úřadu církve je nutný a to z následujícího důvodu: „*Jestliže je nám totiž pravda nutná pro spásu nabídnuta ve formě zjevení a jestliže je zjevení předáváno dále kompetentními svědky, naše přijetí jejich svědectví je neoddělitelné od samotného aktu víry.*“ DULLES, A. *Magisterium*, s. 6.

⁵¹⁰ Srov. DULLES, A. *The Assurance of Things Hoped For*, s. 171.

Podle Dullese tento přístup k víře přetrvává do dnešních dnů u některých neo-scholasticky orientovaných katolických myslitelů,⁵¹¹ stejně tak jako u konzervativních evangelikálů.⁵¹² Rozdíl v jejich pohledu je jen v tom, že evangelikální autoři vzhlížejí spíše k Bibli a doslovné interpretaci jejích výroků a ti katoličtí spíše směrem k církvi a jejímu učitelskému úřadu. Autoři tohoto modelu svorně odmítají víru portrétovanou jinými teoriemi jako např. *mystickou zkušenost*. Podle nich víra naopak nesmí být žádnou kvazimystickou intuicí, ale spíše bezvýhradné přijetí Boha, sebesdílejícího se člověku pochopitelným způsobem, uchopitelným v běžném konceptuálním jazyce. I o Božích činech v dějinách se hovoří v běžné řeči, čímž je umožněno šíření svědectví o nich. Zjevené pravdy je proto možno definovat jako zcela určité doktríny.⁵¹³ Jejich přijetí je pak nutné pro spásu, neboť kdokoliv nepřijme dostatečně dosvědčené pravdy, nemůže být spasen. I přes to je samotná víra v pohledu propozicionálního modelu nedostatečná pro spásu. Každý člověk totiž, aby mohl být spasen, musí získat kromě ctnosti víry i ctnosti další jako je láska, naděje a poslušnost. Nestačí totiž věřit jen v Boží slovo, je třeba Boha též milovat, důvěřovat mu a být věrný jeho přikázáním.⁵¹⁴

Dullesův první model víry má několik nesporných výhod. Hovoří jasně ve prospěch autority Písma. Dodává církvi jako společenství víry jasnou identitu. Umožňuje křesťanství rovněž odpovídat velmi jasně a ostře na obtížné existenciální otázky věřících i tzv. „hledáčů“.

Základním problémem propozicionální teorie víry je podle Dullese její vnitřní rozporuplnost, která vychází z určité diskrepance mezi výrokem jako takovým a jeho významem. Lidé totiž nepřijímají vírou jen holou větu bez významu, ale spíše její význam – skutečnost, na kterou sama poukazuje. S tím souvisí i jisté opomenutí skutečnosti, že často víme více, než dokážeme slovy vyjádřit. Víra pojímaná čistě jako prohlášení či výrok nepočítá s možností mystického ani podvědomého poznání. Skrze symbolické a metaforické podněty může člověk často dojít poznání, které je neartikulovatelné. Ostatně samy symboly jsou používány právě pro popis nevyslovitelných skutečností. Zdá se tedy, že opravdové přijetí zjevených pravd nemusí být současně přijetím jednoznačných výroků.

4.2.2 Víra jako nový horizont poznání (transcendentální model)

Dalším přístupem je model transcendentální. Víra zde není pojímána jako pouhé přijetí zjevených pravd. Její chápání se posouvá směrem, kterým leží nové horizonty poznání

⁵¹¹ Dulles uvádí teology jako je např. Germain Grisez, nebo William Marshner. Srov. DULLES, A. *The Assurance of Things Hoped For*, s. 172.

⁵¹² Zde Dulles zmiňuje jako příklad Gordona Clarka a Carla Henryho. Srov. tamtéž, s. 171.

⁵¹³ Srov. tamtéž, s. 172.

⁵¹⁴ Srov. tamtéž.

otevřené člověku samotnou Boží aktivitou. Zkušenost poznání těchto horizontů umožňuje člověku vidět a přijmout pro jeho poznání běžně skryté pravdy či skutečnosti. To je však možné pouze těm, kteří mají tzv. „*habitus fidei*“ – víru jako dispozici (žijí ctnost víry). Tuto tezi držela již stará scholastická teologie a po ní další v její tradici. Stejný proud rovněž rozlišil mezi vírou, kterou věříme (*fides qua creditur*), a vírou, která je věřena (*fides que creditur*), přičemž Dullesův druhý model zdůrazňuje především víru jako víru, kterou věříme.⁵¹⁵ K rozvoji takové teologie přispělo znovuobjevení Tomášova termínu „*lumen fidei*.“⁵¹⁶ To, jestli člověk věří nebo ne, závisí na tom, zda je osvětlen tímto „*světlem víry*“, jež uschopňuje vidění a přijetí pravd zjevení jako pravd skutečných a skutečně zjevených. Díky tomu je pak člověku možné sladit svůj život s Božím záměrem – plánem spásy. Je to jakási „*existenciální afinita*“⁵¹⁷ člověka k Bohu – to, čemu Sv. Tomáš říká „*connaturalitas*“⁵¹⁸ (život v Bohu).

Typickými představiteli tohoto Dullesova modelu jsou Bernard Lonergan a Karl Rahner.⁵¹⁹ Oba autoři se více méně shodují na tom, že v případě víry nejde tak o přijetí specifických zjevených pravd, jako spíše o otevření se milostí danému a svobodně přijatému dynamismu lidského ducha, který tíhne a lne k Bohu, jako jedinému přiměřenému objektu jeho lásky a touhy. To zakládá možnost jakési „*latentní*“ víry (víry v transcendentálním slova smyslu – jako víra v jistém ohledu apriorní)⁵²⁰ u osob, které se nikdy nesetkaly s křesťanským hlásáním biblického zjevení. Pro Rahnera je víra otevřením se absolutnímu mystériu Boha. Jako taková je přístupná všem bez rozdílu. Naproti tomu skutečné setkání se specifickým posvátnem je vždy zprostředkováno skrze určitou životní zkušenost, která ovšem nemusí mít charakter nutně náboženský. Určité stopy křesťanské víry můžeme tedy podle Rahnera najít i u lidí, kteří neudělali specifickou křesťanskou zkušenost s posvátnem. Ty nazývá tzv. *anonymními křesťany*.⁵²¹

Pro Lonergana je bází mezináboženského dialogu obecná náboženská zkušenost. Toto přesvědčení pramení z jeho rozlišení mezi vírou, která se (jako způsob poznání) rodí

⁵¹⁵ Srov. DULLES, A. *The Assurance of Things Hoped For*, s. 173.

⁵¹⁶ Srov. např. S. Th. I.a II.ae, q. 56 a. 3; q. 109 a. 1; S. Th. II.a II.ae, q. 1 a. 4 ad. 3; a. 5 ad. 4; q. 2 a. 3 ad. 2.

⁵¹⁷ DULLES, A. *The Assurance of Things Hoped For*, s. 173.

⁵¹⁸ S. Th. II.a II.ae, q. 45, a. 2.

⁵¹⁹ Srov. DULLES, A. *The Assurance of Things Hoped For*, s. 151-155.

⁵²⁰ K tomu srov. vysvětlení pojmu „*transcendentální*“ v Rahnerově teologii. RAHNER, K. *Základy křesťanské víry*, s. 631.

⁵²¹ Srov. RAHNER, K. Die anonymen Christen. In *Schriften zur Theologie. Band VI*, s. 545-554. Širší bibliografii k Rahnerovu konceptu *anonymního křesťanství* najdeme v rámci pojednání o „*bezejmenných křesťanech*“ v Boublíkově Teologii mimokřesťanských náboženství. Srov. BOUBLÍK, V. *Teologie mimokřesťanských náboženství*, s. 303-319. K tématu srov. dále např. RAHNER, K. *Základy křesťanské víry*, s. 415-426; nebo též SCHAEFFLER, R. *Filosofie náboženství*, s. 66-67.

z „náboženské lásky (religious love)⁵²² a přesvědčením (případně „věronázorem“ – ang. beliefs), které(y) víra rozpoznává jako „Boží sebeodhalování“.⁵²³

Transcendentální přístup k fenoménu víry definoval víru jako prostý duchovní postoj, který není nutně závislý na biblickém poselství a jeho hlásání. Je tomu tak právě proto, že zpřístupňuje křesťanskou víru i nekřesťanům, díky univerzální spásné působnosti Boží milosti a všudypřítomnému vanutí svatého Ducha. S tím samozřejmě ostře nesouhlasí příznivci předchozího modelu víry, neboť pro ně je nutné přijmout církví hlášané články víry, aby se následně mohl jedinec otevřít možnosti své vlastní spásy. Zde vyvstává problém, zda opravdová konverze jako čin víry může nastat bez zvláštního či konkrétně historického zjevení – pojímaného jako setkání s Posvátnem. Zdá se tedy, že transcendentální teorie víry upozorňuje na dokonale svobodnou vůli Boha, jehož milost působí v celém vesmíru podle (pro člověka tajemného) plánu spásy, ovšem z antropologického hlediska vyvstává komplikace, co se týče svobodné, poslušné a zodpovědné odpovědi člověka na Boží zjevení. Není totiž jasné, zda základní teze křesťanství o vtělení, vzkříšení či trojici spadají spíše do řádu víry (faith) nebo do řádu přesvědčení (belief). Transcendentální teorie víry tedy odsunula konkrétní historické zjevení do hájemství lidského přesvědčení a tím, zdá se, zpochybnila závislost víry na takovém zjevení. To je podle Dullese závažný problém, který je přítomné teorii často vytýkán teology škol ostatních.⁵²⁴

4.2.3 Víra jako důvěra (fiduciální model)

Dullesův třetí model odvrhuje kategoriální intelektualismus prvního i předkategoriální intelektualismus modelu druhého a orientuje se spíše na koncept víry jako oddané a láskyplné důvěry. Jedná se o model typický pro protestantské kruhy. Z toho je poměrně snadné usoudit, že bude mít velmi silné a fundované biblické základy. První závažné upozornění fiduciální teorie víry vychází z rozboru výrazů, které jsou užívány pro víru v biblických textech. Jejím představitelům (např. Luther, Kalvín, Melancton, Pannenberg, Moltmann, Herrmann, Ritschl) se zdá, že biblickému „*pistis*“ odpovídá spíše než slovo „víra“ (faith) slovo „důvěra“ (trust). Dulles v této souvislosti odkazuje na Luthera, který rozlišoval mezi vírou přijímající vše, co Bůh říká, jako pravdivé a vírou důvěřující a spoléhající na to, že Bůh splní všechna svá zaslíbení. Spásná víra je pro Luthera právě ta druhá.⁵²⁵ Lutherova víra je tedy především

⁵²² Srov. LONERGAN, B. *Method in Theology*, s. 115. K Lonerganově transcendentálnímu pojetí víry srov. dále např. LONERGAN, B. *Insight: A Study of Human Understanding*, s. 687-730.

⁵²³ Srov. LONERGAN, B. *Method in Theology*, s. 119. Dále srov. DULLES, A. *The Assurance of Things Hoped For*, s. 173.

⁵²⁴ Srov. DULLES, A. *The Assurance of Things Hoped For*, s. 174.

⁵²⁵ Srov. tamtéž.

subjektivní důvěra v odpuštění hříchů (*fides fiducialis*).⁵²⁶ Podobného mínění byli rovněž autoři tzv. Augsburského vyznání, jež vyjádřilo jasně, že důvěra v Boha je autentickou interpretací biblické víry. Rovněž Melancthon, jak uvádí Dulles, byl přesvědčen o víře jako podstatě naděje, čili důvěře. Jan Kalvín se pak podle něj snažil vyvážit intelektuální (pravdivost Božího slova) a afektivní (spolehlivost Božích příslibů) aspekt víry, když hovořil o víře jako evidentním a jistém vědomí Božích zaslíbení zjevených v Kristu naší mysli i srdci skrze Ducha svatého.⁵²⁷

Fiduciální teorie víry se rozšířila v 19. a 20. století rovněž do kruhů tzv. *liberální teologie*. Jako příklad myslitelů, kteří pojímali víru především jako praktický a láskyplný pohyb lidské vůle směrem k Bohu (nejvyššímu dobru) – tedy jako důvěru – uvádí Dulles Albrechta Ritschla a Wilhelma Herrmanna. Tento pohyb (žitá důvěra) je v člověku probouzen a živen právě Božím slovem – Ježíšem v pohledu evangelií. Ačkoliv liberální teologie ztratila během 20. století svou popularitu, fiduciální teorie víry přežila především v Luteránských a reformních církvích. Například pro Wolfharta Pannenberga „*Víra jako odevzdanost v důvěře má vždycky co do činění s budoucností.*“⁵²⁸ Jistota víry spočívá tedy v důvěře zakotvené v eschatologickém dosahu události Ježíše Krista. Pro Jürgena Moltmanna a jeho „*teologii naděje*“ je pak typické odmítnutí příliš subjektivistického pojetí víry, které je jinak typické pro protestantskou teologii víry, jak jsme viděli např. u Luthera. Moltmannovo pojetí víry je až radikálně sociálně orientované,⁵²⁹ nicméně zůstává v linii s Pannenbergem, co se týče dějinného aspektu víry. Víra je pro něj založena v Božích příslibech, a proto je především nadějí, přesvědčením a důvěrou v to, že Bůh zůstane věrný svým zaslíbením.⁵³⁰

Víra prizmatem Dullesova třetího modelu není tedy jen ctností nebo jednáním lidského intelektu, nýbrž vyvěrá ze srdce člověka a z jeho vůle. Fiduciálně pojatá víra se dále nezabývá příliš věrohodností Božích zaslíbení, je to spíše Boží spásná moc, která vzbuzuje víru a její afinitu směrem k Bohu. Víra je žitá důvěra v Boha, který se zjevil ve svých velikých činech v historii. Ty jsou popsány a verifikovány v Písmu svatém a skládají dohromady mozaiku Božího plánu spásy pro člověka. Věřící důvěřuje Bohu, že jej zachrání před věčným trestem, který si zasluhuje díky své hříšnosti a přivede jej k sobě do věčné blaženosti.⁵³¹ Příslušníci tohoto modelu mají solidní biblické i tradiční důvody pro to, aby definovali víru především jako naději a důvěru. Pouze neutuchající důvěra, a nikoliv

⁵²⁶ Srov. SKALICKÝ, K. Moltmannova teologie naděje pod lupou. In *Za naději a smysl*, s. 132.

⁵²⁷ Srov. DULLES, A. *The Assurance of Things Hoped For*, s. 174.

⁵²⁸ PANNENBERG, W. (ed.) *Revelation as History*, s. 138.

⁵²⁹ Srov. SKALICKÝ, K. Moltmannova teologie naděje pod lupou. In *Za naději a smysl*, s. 132.

⁵³⁰ Srov. DULLES, A. *The Assurance of Things Hoped For*, s. 175.

⁵³¹ Srov. tamtéž.

jednorázové přitakání zjeveným pravdám, má pro příslušníky tohoto modelu víry spásný potenciál.

4.2.4 Víra jako pocit a prožitek (afektivně-prožitkový model)

V pojetí čtvrté teorie víry se setkává víra se zkušeností. Kristus je rozpoznatelný skrze evangelia i skrze profánní zkušenosti učiněné ve světě. Takové zkušenosti s běžnými věcmi tohoto světa ozářené světlem víry dostávají najednou své nové dimenze. Poukazují na velikost a slávu toho, který je za nimi. Dulles si všímá mnoha historických škol i samotných teologů, kteří přičkli víře primárně emotivní charakter. Jedná se o církevní otce Pseudo-Dyónýsia Areopagitu a Maxima Vyznavače, ve středověku to byla např. františkánská škola, v době barokní významný tomistický teolog Domingo Bañez či karmelitáni ze Salamanky, ještě později Blaise Pascal, němečtí pietisté a další.⁵³² Stejně tak Fridrich Schleiermacher v období romantismu charakterizoval víru jako zbožně emoční stav, jímž jsme účastni Kristovy dokonalosti. Křesťanské hlásání je pro něj pak svědectvím individuální zkušenosti vyvolávající podobnou zkušenost u ostatních. Schleiermacherova teorie víry našla svou odezvu v díle některých liberálních protestantských teologů (Auguste Sabatier, Adolf von Harnack).⁵³³

Ze současných teologů je pro Dullese nejklassičtější představitelem jeho čtvrtého modelu katolický teolog Edward Schillebeeckx. Jak jsme již viděli v kapitole o tzv. socio-fenomenologické metodě v teologii (kap. 2.1.4), spojení mezi vírou a zkušeností je pro Schillebeeckxe metodologicky zásadní. Právě v obecně lidské zkušenosti se světem se může člověk setkat s Božím zjevením a na to pak odpovědět vírou. Křesťané podle něj zakoušejí svět nově, jinak a neotřele právě proto, že patří k určité tradici víry.

„Křesťanství není poselstvím, kterému musí být věřeno, ale zkušeností víry, která se stává poselstvím a jako toto jasné poselství se snaží nabídnout novou možnost životní zkušenosti ostatním, kteří je slyší zevnitř své vlastní životní zkušenosti.“⁵³⁴

Emotivní rozměr víry spočívá pro Schillebeeckxe v tom, že přivádí věřícího do společenství lásky s Bohem. V tomto společenství je pak víra (jako zkušenost lásky) posilována působením Boží milosti.

⁵³² Srov. DULLES, A. *The Assurance of Things Hoped For*, s. 175.

⁵³³ Srov. tamtéž.

⁵³⁴ SCHILLEBEECKX, E. *Interim Report on the books Jesus & Christ*, s. 50. Dále srov. DULLES, A. *The Assurance of Things Hoped For*, s. 176.

Afektivně-prožitkový model víry tedy nesráží posvátno na rovinu obecné každodenní zkušenosti. Je sice možné objevit Boha v zakoušené realitě, avšak zkušenost s ním je vždy něco jiného než běžná, empirická životní zkušenost. Zde se přítomný model shodne s těmi předchozími, avšak nesouhlas se objeví ve chvíli, když bezprostřednost zkušenosti víry je nahrazena autoritativním zprostředkováním obsahů víry skrze historické zjevení dosvědčené proroky, apoštoly, Písmem, tradicí a aktuálním církevním společenstvím s jeho autoritami.⁵³⁵ Nebezpečím teorie víry pojímané jako pocit (emoce) a zkušenost (eventuelně mystická zkušenost) je možnost upadnutí do nezdravého mystického individualismu, který odporuje společenskému a ekleziálnímu charakteru křesťanské víry.

4.2.5 Víra jako poslušnost (obediencionální model)

Jak již název tohoto, v Dullesově rozvržení pátého, modelu napovídá, zdůrazňuje tento poslušnost jako konstitutivní prvek víry. „(...) nyní je však zjeveno prorockými Písmy a z příkazu věčného Boha stalo se známým mezi všemi národy, aby je poslušně přijali vírou.“⁵³⁶ Na tomto a dalších místech hovoří apoštol Pavel o víře, která má být poslušná. Podle Dullese může být proto tento model také nazván „Pavlovským“.⁵³⁷

Víru jako poslušnost vůči celému Božímu záměru upřednostňoval před jinými koncepty na katolické straně např. Matthias Joseph Scheeben. A z protestantských kruhů můžeme jako reprezentanta přítomného modelu zvolit spolu s Dullesem Karla Bartha. Ten rozlišil celkem tři dimenze víry:

1. Víra, která rozpoznává (něm. Erkennen) Krista.
2. Víra, která uposlechne – uznává (něm. Anerkennen) Krista.
3. Víra, která vede k vyznání Krista – přiznává se (něm. Bekennen) ke Kristu.⁵³⁸

Avšak nejdůležitějším aspektem je víra, která uposlechne. Víra, která rozpoznává je ještě víra lichá a když se nestane vírou poslušnou, nemůže nikdy vést k víře, která se přiznává ke Kristu. Podobně jako Barth uvažuje ve své dialektické teologii i Rudolf Bultmann. Pro něj víra znamená vzdát se všech vlastních pokusů o spásu a poslušně se oddat Bohu, který jediný

⁵³⁵ Srov. DULLES, A. *The Assurance of Things Hoped For*, s. 176.

⁵³⁶ Řím 16, 26.

⁵³⁷ DULLES, A. *The Assurance of Things Hoped For*, s. 176.

⁵³⁸ Srov. BROMILEY, G. W. *Introduction to the Theology of Karl Barth*, s. 190. Uvedené rozdělení: DULLES, A. *The Assurance of Things Hoped For*, s. 176.

v Kristu je naše spása.⁵³⁹ Identické pojetí víry, pro niž je ekvivalentem poslušnost, najdeme i u Dietricha Bonhoeffera.⁵⁴⁰

Hlavním důrazem teorie víry jako poslušnosti je tedy absolutní podřízenost člověka Bohu a jeho suverénní aktivitě. Dullesův pátý model je poměrně přijatelný pro valnou většinu křesťanů, neboť se má za to, že Boží suverenita neumenšuje lidskou svobodu a tvořivost, nýbrž naopak je podporuje a rozvíjí. Křesťanství chápe člověka jako vrchol Božího stvoření a Boha jako jeho stvořitele. Již toto obecně přijímané hledisko ukazuje na životnost obediencionálního modelu víry. Pokud tedy není teorie poslušnosti víry vyhrocena do extrému, kde může dojít i k výskytu sociálně patologických jevů, může být i velmi cennou základnou pro ekumenický dialog.

4.2.6 Víra jako praxe (praktický model)

Šestým Dullesovým modelem je víra jako praxe. Vrátime-li se opět nazpět ke kapitole o teologické metodě, velmi snadno identifikujeme hlavní představitele přítomného modelu. V Evropě to tedy bude především Johann Baptist Metz se svým konceptem politické teologie a za oceánem tzv. latinskoamerická teologie osvobození.

Metz pozoruje ve společnosti, která je na počátku druhé poloviny 20. století, podle svého názoru, nebezpečnou „privatizaci víry.“⁵⁴¹ Víra má pro Metze totiž především sociální charakter. Pro pochopení Metzova pojetí víry bude myslím užitečné učinit zde krátký exkurz do konceptu tzv. „politické teologie.“⁵⁴² Ta povstává v Německu, v prostředí čerstvého větru „neomarxismu“ reprezentovaného zejména tzv. „frankfurtskou školou.“ Jednalo se o okruh filozofů a sociologů shromážděných na Institutu sociálního bádání (IfS = *Institut für Sozialforschung*) ve Frankfurtu nad Mohanem.⁵⁴³ V takovém ovzduší, kde byl kladen důraz zejména na dva klíčové pojmy: **osvobození** a **emancipace** (ve smyslu politickém), vzniká právě Metzova politická teologie.

⁵³⁹ Srov. BULTMANN, R. *Theology of the New Testament. Vol. 1.*, s. 316.

⁵⁴⁰ Srov. BONHOEFFER, D. *The cost of Discipleship*, s. 68-69.

⁵⁴¹ DULLES, A. *The Assurance of Things Hoped For*, s. 177.

⁵⁴² K politické teologii obecně srov. GIBELINI, R. *Teológia XX. Storočia*, s. 231-247. Dále srov. SKALICKÝ, K. Politická teologie J. B. Metze pod lupou vstřícné kritiky. *Teologické Texty*, 2008, č. 2, s. 62-68.

⁵⁴³ Tento institut vznikl roku 1923 a již od roku 1929 jej vedl Max Horkheimer, který je považován za zakladatele tzv. „frankfurtské školy.“ K jejímu okruhu patřili rovněž Jürgen Habermas, Erich Fromm, Walter Benjamin, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse, Oskar Negt a další. Jejich zkoumání vedlo k vytvoření tzv. „kritické teorie“ (Kritische Theorie) oprošťující se od neblahého dědictví klasického marxismu, proklamující nedogmaticnost a otevřenost. Tato snaha o spojení marxismu, Hegelovy filosofie, psychoanalýzy, existenciální filosofie a poznatků z moderní sociologie se nazývá „neomarxismem“. Koncem 60. let 20. století pak nabývá kritická teorie na významu. Zabývá se zejména analýzou totalitních režimů (nacismus, komunismus). Srov. FRIEDEBURG, L. von. *Geschichte des Instituts für Sozialforschung* [online]. ©2008. [cit. 2008-07-25].

Evangelium znamená pro Metzte „*radostnou zvěst*“, a tedy především zvěst osvobodivou a emancipační. Historický Ježíš byl ukřižován proto, že jeho praxe (hlásání, učení i činy) nebyla pro většinovou společnost (dalo by se říci – vládnoucí třídu) pohodlná. Byla totiž provokativní, rozrušovala zaběhnuté struktury (struktury hříchu) a vyzývala ke změně (metanoia), k osvobození, k emancipaci... Evangelium o tomto provokativním životě Ježíše má v sobě organicky zakódovaný jakýsi „*existenciální osvobodivý a emancipační náboj*“. Metz hovoří o tzv. „*evangelijním skandálu*“. Pro koho? Pro vládnoucí třídu! Církev je dědičkou evangelia, této skandální zvěsti o vtělení, životě a zmrtvýchvstání Ježíše Krista. Dědičkou v tom smyslu, že je pověřena hlásáním a strážením této zvěsti. Co má ovšem církev dělat, když se změní sociopolitický kontext evangelia? Evangelium totiž žije vždy v konkrétním kontextu. Z toho vyplývá, že s každou uvedenou změnou je třeba zajistit, aby evangelium zůstalo evangeliem. Nesmí totiž dojít k devalvaci jeho významu. Příkladem nám může posloužit období prvotní církve. Zpočátku byla ranná církev pronásledována. Pronásledováno bylo i její evangelium. Ve 4. stol. však dochází k zásadní a překotné změně, neboť s postupem času se ranná církev stává v Římském impériu menšinou stále významnější. Proces zlomu započal, když římský císař Konstantin tzv. *Ediktem milánským* (313. po Kr.) zrovnoprávnil křesťanství s ostatními kulty přítomnými v jeho říši. Dokončil jej o 67 let podějí císař Theodosius, když prohlásil křesťanství za státní náboženství svého impéria. To znamenalo pro křesťanství šokující obrat. Během necelého století se z pronásledovaných obratem stávají ti, kteří mají v rukou moc pronásledovat. Z nastíněného příkladu je zřejmé, že z pozice moci lze těžko udržet původní emancipační náboj evangelia. Ten je v něm ale nadále přítomen. Je proto třeba jej udržet. Je třeba uchovat skandální, emancipační a osvobodivý „*osten*“ evangelia. To už je ovšem práce hermeneutická. A právě snaze o takovou reinterpretaci, uchovávací ve všech sociopolitických podmínkách zmíněný náboj evangelia, se říká teologie politická. Není to tedy teologie politiky. Ta by spadala do tzv. „*teologie pozemských skutečností*“. Politická teologie je pro Metzte hermeneutika, která uchovává pohoršlivý (doslova nebezpečný „*gefährlich*“), snad bychom mohli říci i „*revoluční*“, náboj evangelia ve všech možných kontextech, kde se evangelium nachází.

Tato Metzova politická teologie⁵⁴⁴ se proto snaží bojovat proti tendenci individualizace víry v jeho perspektivě tolik charakteristické pro buržoazní společnost. Křesťanství je tedy především praxe historického Ježíše a jeho učedníků a pak zase učedníků jejich učedníků, a tedy církve jdoucí až do našich časů s jasným poselstvím kontextualizovat osvobodivý a emancipační náboj evangelia. Z toho vyplývá i jeho vlastní pohled na

⁵⁴⁴ K Metzově politické teologii lze doporučit sborník Metzových vybraných studií. METZ, J. B. *Úvahy o politické teologii*. Praha: OIKOYMENH, 1994.

křesťanskou víru, která je podle jeho názoru především praxí Kristových učedníků v dějinách a ve společnosti směrem k univerzální solidaritě mezi všemi lidmi. Tato praxe je eschatologická, neboť se snaží o imitaci Kristova konkrétního historického jednání v následném čase, jímž zpřítomňuje jím ohlašované Boží království – již přítomné a přece ještě ne ve své plnosti. Víra je pro Metzke jistou formou paměti. Paměti utrpení, smrti a vzkříšení Ježíše Krista, která má praktickou a mobilizační moc nakolik vyzývá k následování. Dogmata jsou pak pro Metzke formou uchování této, dalo by se říci, „kolektivní paměti“ a církvev je přenašečem této kolektivní křesťanské paměti. V souvislosti s předchozím odstavcem, který hovořil o „nebezpečném náboji evangelia“, musíme říci, že víra jako kolektivní křesťanská paměť není chápána politickou teologií v romantickém smyslu, ale spíše jako „*gefährliche Erinnerung*“⁵⁴⁵ (nebezpečná paměť) otvírající budoucnost, vybízející k akci a probouzející dřímající naděje.⁵⁴⁶

Podobný pohled na křesťanskou víru má i tzv. teologie osvobození. Z okruhu jejích autorů Dulles vybírá jako typické představitele Gustavo Gutiérreze a Juana Louise Segunda. Pro něj znamená víra především přijetí pravdy zjevení, která ovšem není teoretická, ale navýsost praktická. Autentická křesťanská víra má být solidární a angažovaná, nasazená pro právo a osvobození zejména těch nechudších a nejubožejších lidí planety (opce pro chudé). Věřit znamená milovat – milovat Boha a jeho stvoření. Tato láska pak nemůže člověka nechat nečinného v konfrontaci se sociální nespravedlností a útlakem. Víra v teologii osvobození může být souhrnně charakterizována jako „*historická praxe osvobození*“.⁵⁴⁷

Souhrnem je tedy možno říci, že teorie víry pojaté jako praxe potlačuje individuální aspekt víry na úkor společenského. Je motivována a živena především láskou k nejubožejším. Je účastí na sociálním hnutí, které chce být věrné Božímu plánu spásy ukazujícímu se v dějinách. Vztahuje se ke Kristu, který podle proroka Izaiáše (Iz 42, 2) nastolí na sklonku dějin spravedlnost na zemi. Tento koncept má ovšem také své kritiky. První obtíž je právě přílišné zdůrazňování společenského aspektu víry. Zdá se, že osobní vztah člověka k Božímu slovu se zde transformoval do nezdravé formy jakéhosi teologického (či náboženského) kolektivismu a opomíjí osobní rozhodnutí konkrétního jedince pro víru. Vytrácí se intimita setkání individua s Bohem. Sociální nasazení přítomného modelu, které má svůj základ ve víře, nese podle mnoha kritiků určitou pachut' marxistické sociální analýzy. „*Koncept víry*

⁵⁴⁵ METZ, J. B. *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, s. 192-196.

⁵⁴⁶ Srov. GIBELINI, R. *Teológia XX. Storočia*, s. 243.

⁵⁴⁷ DULLES, A. *The Assurance of Things Hoped For*, s. 178.

musí být totiž dostatečně široký, aby zahrnul křesťany, kteří mají různé sociální filosofie,⁵⁴⁸ uzavírá Dulles své pojednání o šestém modelu víry.

4.2.7 Víra jako životní modus (personalistický model)

Poslední model se brání všem předchozím pojetím, jež chápou víru jako určitý druh aktivity, vlohy či síly. Všechny takové interpretace považuje za příliš zjednodušující. Představitelé tohoto posledního modelu usilují o komplexní pojetí víry jako způsobu lidského života a bytí. Víra transcenduje lidský život (i celé bytí) do jiného modu, do jiného myšlení a jiné lásky.⁵⁴⁹

Prvním zastáncem personalistického modelu je v Dullesově pojednání katolický myslitel Jean Mouroux, pro nějž je víra účastí lidského života na životě Božské Trojice. Křesťanská víra je pro něj v tom smyslu především trinitární. Podobně pro Henri de Lubaca je víra spíše životním způsobem zahrnujícím všechny lidské dimenze, než jen určitou formou vědění. Víra je celkovou orientací lidského bytí na Krista, je „*totální syntézou*“.⁵⁵⁰ Boží slovo není nějakým vnějším svědectvím, ono je přítomno v nás samých a vede člověka k jeho přijetí a k láskyplné poslušnosti. Víra jako setkání celé lidské osoby s Bohem, který se zjevil v Kristu, je také pozicí Hans Urs von Balthasara. Taková víra umožňuje člověku zaměřit celou svou existenci na Krista. Protestantskou analogií ke katolickému personalismu je např. pojetí víry Paula Tillich. Pro něj je víra komplexním činem celé lidské osoby (osobního já – personal self),⁵⁵¹ který má dopad v rozumové, volní i emotivní sféře člověka. Uvědomění si posvátného, na němž je celá lidská osoba nějak účastna, avšak zároveň není jeho vlastníkem (je tomu právě naopak), obrací člověka k víře. Toto posvátné a neuchopitelné, které působí uvnitř celé lidské osoby, vytváří v člověku „*vnitřní neklid, který je zdrojem víry*“.⁵⁵²

Poměrně široká paleta teologů vitalistického pojetí víry dokázala podle Dullese překonat okleštěnost definic křesťanské víry v perspektivě předchozích šesti modelů. Víra jeho sedmého modelu je především hluboký osobní vztah celého člověka k osobnímu Bohu; vztah založený v Boží milosti, jenž ovlivňuje to, jak osoba myslí, cítí a volí. Otázkou ovšem zůstává, zda všechny tyto komponenty víry, které představitelé Dullesova personalistického modelu spojili do jakési globální teorie, jsou jejími konstitutivními elementy. Nejsou však spíše až jejími konkrétními projevy či důsledky? Je možné připsat skutečnou víru osobám, jež sice věří, ale nejednají podle své víry? Co říci o osobách, které byly osloveny zjevením, avšak

⁵⁴⁸ DULLES, A. *The Assurance of Things Hoped For*, s. 179.

⁵⁴⁹ Srov. tamtéž. Dulles zde cituje Blondela, který stojí svým způsobem u základů personalistického modelu víry.

⁵⁵⁰ Tamtéž.

⁵⁵¹ Srov. tamtéž, s. 180.

⁵⁵² Tamtéž.

neuvěřily v žádnou ze zjevených pravd, neboť nebyly přesvědčeny o jejich věrohodnosti? Není užitečnější rozložit tuto syntézu opět do jednotlivých složek, kde jedna převládá nad druhou, tak jak to ukázalo předchozích šest modelů? To jsou otázky vyvstávající Dullesovi na vrub teorie víry jako modu existence. Může být víra založená na syntéze jednotlivých svých komponent skutečně životním modem? Není možné víru jako existenciální modus založit spíše na některé její partikulární složce?

4.3 Modely víry ve vzájemné interakci

Právě před námi skončilo defilé celkem sedmi Dullesem navržených modelů, které přistupují z různých úhlů pohledu k fenoménu víry. Úkolem této části bude uvést je do vzájemné interakce a tak ještě jednou shrnout jejich charakteristické pozice do přehledné syntézy, z níž vyjdeme dále k expozici Dullesovy vlastní systematické teologie víry.

Pro rozlišení jednotlivých pozic používá Dulles kritérium Boží účasti na utváření víry. Rozhodl jsem se je pro přehlednost uspořádat do následující jednoduché tabulky.⁵⁵³

	Forma Boží účasti na utváření víry
Model propozicionální	Bůh je zde především učitel, jehož výroky musí být přijaty vírou, neboť to vyžaduje jeho přirozená autorita.
Model transcendentální	Bůh je „osvěcovatel“, který ozařuje mysl těch, kteří žijí ve tmě.
Model fiduciální	Bůh je věrný a milosrdný dobrodinec. Je možné věřit, že dostojí všem svým zaslíbením.
Model afektivně-prožitkový	Bůh je utěšitel (Dulles používá slovo „lover“ = milovník, milenec), který se dotýká srdcí těch, kdo jej hledají.
Model obediencionální	Bůh je vážený a uctíváný vládce. Jeho slovo je příkázáním vyžadujícím uposlechnutí.
Model praktický	Bůh je velký osvoboditel, který propůjčuje sílu těm, kteří bojují za svobodu a spravedlnost.
Model personalistický	Bůh je požehnaný a věčný zdroj života. Přitahuje všechny do své slávy tím, že jim umožňuje mít na ní účast.

Je nasnadě, že uvedené modely se dostávají do vzájemného napětí díky svým mnohdy protichůdným pozicím. Jak je možné, ptá se Dulles, že všechny uvedené modely mluví o víře? Mluví o tom samém? Nebo je to jen snůška růzností, pro které používají jednotliví

⁵⁵³ Obsah tabulky srov. DULLES, A. *The Assurance of Things Hoped For*, s. 180.

autoři stejné slovo? Z jakého důvodu jedni hovoří o víře jako nutném souhlasu s učením majícím autoritu samotného Boha a druzí např. jako o vnitřní zkušenosti s posvátnem?

Je třeba říci, že i když různé teologické školy mluví o víře různou rétorikou, vždy mají na mysli jednu a tutéž skutečnost. Všechny uvedené modely se totiž i přes svou různost shodují na tom, že víra je určitou formou odpovědi na Boží zjevení, umožňující zároveň člověku vstoupit do spásného vztahu se Zjevovatelem. Boží zjevení je původcem víry, víra je Božím darem a spása je jejím cílem. Snad právě proto vidí Dulles jednotlivé modely spíše jako komplementární než jako kontradiktorické. Z takové perspektivy se mu zdá jejich vzájemný kritický dialog přiměřenou cestou k vyvážené teorii křesťanské víry.

„Ideálně by měla víra mít svůj kořen v nejhlubších úrovních lidské osobnosti. Měla by věřící proměňovat zevnitř, orientovat je novým směrem k Bohu, jejich Stvořiteli, Vykupiteli a poslednímu cíli. Víra by měla činit osobu naukově pravověrnou (doctrinally orthodox), důvěryplnou (trustful), poslušnou a sociálně angažovanou. Měla by vyjít směrem k Bohu jako tomu, kdo má být věřen, komu má být důvěřováno, kdo má být poslouchán a milován. Nevidím žádný důvod proč by víra, bez ztráty své identity, nemohla mít všechny tyto dimenze. Tam, kde jedna nebo druhá z těchto charakteristik chybí, musí být víra posouzena jako zohavená (mutilated) či nedokonalá.“⁵⁵⁴

I přes deklarovanou komplementaritu všech zmíněných modelů je zde však podle Dullese mnoho diskutabilních otázek.⁵⁵⁵ První z nich je otázka nutnosti souhlasu s učením církve. Je doktrína skutečným Božím zjevením, nebo je jen lidským výtvořem a pokusem přeložit víru do článků srozumitelných lidskému chápání? Další otázkou je, zda Bůh skutečně hovoří k člověku v jeho nitru? Je možné pro člověka, který nikdy neslyšel hlásání evangelia o Kristu přijmout vnitřně Krista na základě Boží milosti? Jaký je vztah mezi vnitřním a vnějším slovem Božím? Které z nich je důležitější pro víru? Může být víra tvořena jen rozumovým přijetím zjevení, nebo je nutná spíše důvěra v Boha, který se zjevuje a koná? Je pro víru normativní ortopraxe nebo jen ortodoxie? Má víra mystickou složku? Záleží víra na poznání skutečností, v něž věříme? Záleží na zkušenosti skutečností, v něž věříme? Takto bychom se mohli tázat ještě dlouho. Nám zde uvedené otázky postačí jako ilustrace stavu, v kterém se nacházíme. Předchozí modely odpověděly na tyto otázky každý svým způsobem a nabídly nám tak široké spektrum úvah o víře.

⁵⁵⁴ DULLES, A. *The Assurance of Things Hoped For*, s. 181.

⁵⁵⁵ Srov. tamtéž, s. 181-182.

Dulles jako teolog ovšem dochází k přesvědčení, že poctivá reflexe fenoménu víry vyžaduje svou vlastní teorii, i když samozřejmě závislou na uvažování všech sedmi teorií shora zmíněných. Jejich přehledem se tedy dostal pouze do stadia, které bychom mohli nazvat „*status questionis*“. V moři otázek, kam jsme před chvílí nahlédli, se však pomalu začíná krystalizovat Dullesova vlastní pozice. V následující kapitole se pokusíme shrnout hlavní body Dullesovy vlastní systematické teorie víry, kterou se snaží konstruovat na základě porozumění hlavním křesťanským tradicím z perspektivy současné katolické teologie. Jeho postup není novátorský, nýbrž vskutku klasický. Dulles začíná podstatou a objektem víry, pokračuje diskusí rozumového charakteru víry a jejího zakořenění ve zkušenosti i nenadálé evidenci. Diskutuje jednotlivé atributy víry, jako je např. její nadpřirozenost. Věnuje se i procesu víry – jejímu vzniku a růstu, ale i jejímu úpadku a zániku. Na závěr pak věnuje pozornost snad nejvýznamnější skutečnosti spojené s vírou a tou je její spásonosnost (spásnost). V rámci této práce není místo pro detailní rozbor všech uvedených témat, a proto se v následující části pokusíme o portrét Dullesovy teorie víry v souhrnných, nicméně však ostrých konturách.

4.4 Systematická teologie víry dle kardinála Dullese

Dulles se pokusil vytvořit vlastní teorii víry ne z ničeho, nýbrž z něčeho, a tím něčím je dlouhá tradice katolické církve a její základní momenty porozumění fenoménu víry v proudu dějin. K této snaze jej vedlo přesvědčení, že současník je konfrontován se změtí rozličných teorií různých důrazů i s množstvím obtížných otázek, které většině lidí způsobí jen bolení hlavy a odradí je od dalšího hledání osvobozující pravdy (Jn 8, 32). Kardinál Dulles má tedy při své tvůrčí syntéze na paměti rovněž jisté pastorační hledisko, když se snaží v dlouhé křesťanské historii nalézt konzistentní porozumění víře, které komplementárně spojuje hlediska a důrazy uvedených sedmi modelů. Náš teolog ve své závěrečné kapitole knihy „*Assurance of Things Hoped For*“ uvádí celkem 36 tezí popisujících to, čemu se obecně říká v křesťanských kruzích „víra“.⁵⁵⁶ Z tohoto sumáře budeme vycházet v následujícím textu rozděleném podle jím navržených tematických oblastí. Zároveň budeme reflektovat několik jeho článků o víře a také jeho rozbor fenoménu křesťanské víry ve světě ovlivněném modernitou tak, jak jej podal ve své knize „*The Survival of Dogma*“.⁵⁵⁷ Myslím, že zde nelze nechat stranou zmínku o Dullesově hluboké sympatii k teologii víry Jana Pavla II. Té se věnuje zejména ve své knize reflektující celou teologii papeže přelomu tisíciletí

⁵⁵⁶ DULLES, A. *The Assurance of Things Hoped For*, s. 274-281.

⁵⁵⁷ DULLES, A. *The Survival of Dogma*, s. 17-75.

(„*The Splendor of Faith*“)⁵⁵⁸. Víra jako ryze antropologické téma se (zejména ve svém personalistickém pojetí)⁵⁵⁹ líne jako jemná a skvělá melodie na pozadí celé teologické vize Jana Pavla II.

4.4.1 Podstata víry

V obecně antropologickém smyslu je víra přirozenou součástí lidské osobnosti. Vírou v obecném slova smyslu zpracovává člověk veškeré skutečnosti ve svém životě, které leží za hranicí jasné evidence. Víra v to, že zítra vyjde slunce. Víra v upřímnost lidí kolem nás, víra v přírodní zákony, víra ve spolehlivost vlastních smyslů. Víra ve vlastní schopnosti. Zde se zdá, že člověk je bytost přirozeně otevřená svým přesahům. Bez víry ve vlastní schopnosti by člověk nikdy nezdolal nejvyšší hory světa, nikdy by neprozkoumal temné mořské hlubiny, nenaučil by se létat. Z dnešního hlediska je tato obecná, „*přirozená*“ lidská víra (někdy též nazývaná vírou „*filosofickou*“) velice důležitou složkou každodenního života. Ten se totiž ve svých záhybech tak zkomplikoval, že jedinec již není s to obsáhnout jeho komplexní obzory. Proto je dnes nutné důvěřovat odborníkům v mnoha oblastech života. Již klasickým příkladem je velmi časté používání výpočetní techniky k práci, zábavě a především ke komunikaci. Populace je pak populací (tzv. „*uživatelů*“) závislou na komunitě expertů, kteří komunikační média vyvíjejí a udržují v chodu. Dalším příkladem může být meteorologie. Není tomu ještě tak dávno, kdy se za dobré počasí modlívali hospodáři večer před usnutím, dnes jsme závislí na předpovědích odborníků a organizujeme dopředu svůj čas podle jejich úsudků založených na meteorologických modelech. Dalo by se říci, že víra v odborníky je jednou ze základních charakteristik současného života po vyměření renesančních polyhistorů. Právě popsaná víra je často uváděna do protikladu s vírou „*nadpřirozenou*“ či „*teologickou*“, která je založena na slově Božím. Zastánci možnosti víry teologické i její odpůrci se však mohou dosti dobře shodnout na existenci víry jako principu vyrovnávání se s určitými skutečnostmi vlastními samotnému lidskému bytí (např. otázky smyslu).

Přesuneme-li se ke konceptu víry, který nás zajímá především v rámci našeho pojednání, uvidíme, že víra je především sklonění se před Bohem, který se zjevuje. Podle Dullese se tak děje jasně rozpoznatelným způsobem v lidské historii skrze symboly a znamení.⁵⁶⁰ Má za to, že víra jako porozumění zjevení a odpověď na něj, je spjata se symboly a znaky, které můžeme nazvat křesťanskými. Mezi vírou na straně člověka

⁵⁵⁸ DULLES, A. *The Splendor of Faith. The Theological Vision of Pope John Paul II.* New York: The Crossroad Publishing Company. 2003.

⁵⁵⁹ Srov. tamtéž, s. 31.

⁵⁶⁰ Srov. DULLES, A. *The Assurance of Things Hoped For*, s. 274.

a zjevením na straně Boha probíhá verbální i neverbální komunikace, jejímž kanálem jsou právě rozličné symboly.⁵⁶¹

„V rámci symbolického přístupu obhajují to, že křesťanská víra může být popsána jako osobní věrnost sdílenému významu křesťanských symbolů.“⁵⁶²

Z toho vyplývá Dullesovo přesvědčení, že víra není pouhým rozumovým přitakáním na zkušenost zjevení rozpoznatého a zažitého skrze symboly, ale právě díky symbolickému charakteru její transmise je spíše komplexním činem, v němž se snoubí důvěra, poslušnost, láskyplné odevzdání i rozumový souhlas. Je nasnadě, že víra nepředchází zjevení. Je tomu právě naopak. Víra jako náboženský čin nemůže nastat bez toho, že by se Bůh zjevil, vstoupil do života člověka, promluvil k němu. Víra tedy předpokládá zjevení.

Řekli jsme, že víra je také činem a v našem pojetí je činem po výtce náboženským. Ve víře člověk opouští své slepé zaměření na sebe samého a odevzdává se plně do náručí Boha, svrchovaného pána dějin – Boha stvořitele, který má být bezpodmínečně uctíván, milován, a jemuž má být bez výhrady důvěřováno pro jemu vlastní autoritu. Boží autorita je pro Dullese pravým důvodem víry.⁵⁶³ Tato autorita pramení z Boha samého, z jeho moudrosti, věrnosti, pravdivosti, moci a svatosti. Všechny právě jmenované atributy, ačkoliv pojmově rozlišené, se v Bohu spojují v jedno a jsou identické.⁵⁶⁴

Shrňme si tedy, co Dulles považuje za vlastní podstatu víry. Předně tedy víra existuje, je to něco, co je vlastní lidské osobě – víra je přirozená. V teologickém smyslu je víra uvedením sebe sama do podřízeného vztahu k Bohu, který zjevil sebe sama. Proto je víra náboženským činem, který předpokládá zjevení.

4.4.2 Atributy víry

Víře jejíž, podstatu jsme právě viděli, můžeme rovněž přisoudit určité atributy. Prvním z nich je skutečnost, že víra je svobodná. Kdyby tomu tak nebylo, neměla by víra žádnou náboženskou ani morální hodnotu. Pravá víra v Boha stvořitele musí být svobodná, neboť člověk byl stvořen jako svobodný. A to až do té míry, že je schopen rozhodnout se proti Bohu. Snad trochu paradoxně je lidská schopnost zhřešit potvrzením velikosti lidské svobody.

⁵⁶¹ Srov. SHECTERLE, R. *The Theology of Revelation of Avery Dulles 1980-1994: Symbolic Mediation*, s. 144-154. Dále srov. DULLES, A. *The Symbolic Structure of Revelation. Theological Studies*, 1980, č. 1, s. 73; DULLES, A. *Víra a Zjevení*. In FIORENZA, F. S.; GALVIN, J. P. *Systematická teologie 1. Římskokatolická perspektiva*, s. 111.

⁵⁶² DULLES, A. *The Communication of Faith and Its Content*, s. 8.

⁵⁶³ Srov. DULLES, A. *The Survival of Dogma*, s. 18.

⁵⁶⁴ Srov. DULLES, A. *The Assurance of Things Hoped For*, s. 275.

Stejně tak, jako je zjevení svobodným Božím činem, má být víra svobodným činem člověka, uváženou volbou pro odpověď na výzvu Boží milosti. Svoboda víry může být někdy umenšena. Není to ale nikdy ze strany Boha, ale vždy ze strany člověka. Věřící může být pod nezdravým psychickým či sociálním tlakem, díky němuž je jeho svoboda rozhodování omezena. Víra podle Dullese roste ve svobodě natolik, nakolik je jejím motivem sám Bůh a nakolik je víra dílem Boží milosti, která činí člověka vnitřně svobodným.⁵⁶⁵

Dalším atributem víry je její nadpřirozenost. Ta je dána skutečností, že víra se rodí z Boží milosti. Člověk se přirozeně cítí být středem všeho, co se okolo něj děje, a tudíž radikálně změnit tento pohled na skutečnost pro nic za nic, je obtížně představitelné. K tomu, aby člověk střed veškeré a tedy i své existence posunul za hranice vlastního já a přisoudil tuto pozici transcendentnímu Bohu, který je cílem jeho vlastního bytí, je potřeba zjevení. Bůh zjevuje sám sebe, ukazuje člověku svůj záměr a přitahuje ho skrze svoji milost k sobě. Proto každý, kdo věří a přál by si ve víře růst, musí neustále v modlitbě prosit o Boží milost. Víra je nadpřirozená, poněvadž je nevnučeným darem Boha člověku.

Víra je také zkušeností. Věřící zakouší vše ve svém životě jinak, víra je jinou úrovní zkušenosti člověka se světem i se skutečnostmi mimo něj. Na vnitřní rovině věřící zakouší pokoj a radost v odevzdanosti pravdě, v životě pod jejím hlediskem. Tento aspekt umožňuje člověku nalézt pokoj a klid i v těžkých časech plných lidského utrpení. Zkušenost prožívaná prizmatem víry je zkušenost orientovaná ke spáse, která je zjeveným Božím záměrem s jeho stvořením.

Aby mohl člověk opravdu věřit, musí jasně rozpoznat zjevené pravdy jako skutečně pravdivé. Víra tedy nemůže být pouhou zbožnou fantazií, naopak musí mít vždy kognitivní charakter, jinak nemůže nikdy být vírou pravdivou. S tímto aspektem souvisí rovněž skutečnost, že víra je určitým druhem moudrosti, neboť umožňuje věřícímu vidět (díky pomoci Ducha svatého) skutečnost ve světle Boží milosti – z perspektivy Stvořitele. Víra má také doktrinní složku. Zjevení, i když je sdíleno skrze symboly, může být do jisté míry vyjádřeno výroky, které díky inspiraci Ducha vystihují jeho pravý význam. Přijetí těchto výroků je rovněž jedním z atributů víry. Věřící ovšem nepřijímá výrok jako takový, ale spíše jeho význam ukrytý uvnitř takového učení. Tím významem pak není nic menšího než vztah a zacílení člověka k trojjedinému Bohu Stvořiteli, Pánu a Spasiteli. Podle Dullese je víra dále rozumová,⁵⁶⁶ poněvadž je to vždy rozum, který na základě zkušeností a zážitků říká: „Věřím!“ Víra v souzvuku s rozumem je (a vždy by být měla) rovněž kritická. To jí umožňuje udržet

⁵⁶⁵ Srov. DULLES, A. *The Assurance of Things Hoped For*, s. 275.

⁵⁶⁶ Srov. DULLES, A. Víra a Zjevení. In FIORENZA, F. S.; GALVIN, J. P. *Systematická teologie 1. Římskokatolická perspektiva*, s. 122-124.

její vlastní směr nastavený na Pravdu. Opravdová víra tedy neustále kriticky rozlišuje pravdu (skutečné Boží slovo) od lži, sebeklamných i falešných představ. V principu je tedy víra pevná (jistá),⁵⁶⁷ neboť jejím motivem je sám Bůh zjevovatel. Díky jeho zjevení skrze rozličná rozpoznatelná znamení a také díky pomáhající síle Boží milosti mohou věřící rozlišit opravdové Boží slovo (zjevení) a dosíci tak pevné jistoty víry v pravdivost zjevení.⁵⁶⁸

Ve zdánlivém protikladu k právě zmíněným atributům jsou následující dva atributy, které víře přisoudil kardinál Dulles: Je to temnota a křehkost. „*Víra je temná, protože lidský rozum není schopen její podstatný obsah, tajemství Boha a spásy, bez zjevení objevit, ba ani si je nedokáže na základě zjevení nějakým způsobem představit.*“⁵⁶⁹ Víra je tedy moudrostí a procesem poznávání Boha i jeho záměru. Obojí však vždy zůstává v plnosti svého pravého významu skryto, zahaleno temnotou, opředeno pavučinou věčného tajemství. Z toho přímo pramení nejistota a křehkost víry, o níž je možno vždy pochybovat. Pochyby a nejistota jsou vlastní každé opravdově prožívané víře, avšak je vždy možné je vůlí a s pomocí Boží milosti překonat.

4.4.3 Život víry

Víra ožívá díky slyšení. Radostná zvěst o velikých činech, které Bůh vykonal v dějinách pro naši spásu, pakliže je vyslyšena, nachází svou ozvěnu v odpovědi víry. K tomu, aby člověk uvěřil, musí slyšet hlásání zjevení, které má formu zjevené nauky, nicméně pro víru je nutné vyslyšet i vnitřní Boží slovo, v němž sám Bůh sdílí sám sebe individuálnímu lidskému bytí. Ve výjimečných případech může Bůh darovat víru konkrétnímu člověku i bez slyšení přímého vnějšího hlásání Božího slova. To je např. případ pokřtěných dětí, které ještě nemohly vědomě učinit dobrovolný akt víry, avšak již tím, že jsou pokřtěny, účastní se tajemným způsobem víry celé církve. Tradičně zde vyvstávala otázka spásy nepokřtěných dětí. Mohou tyto být spaseny bez víry? Je vůbec možná spása bez víry? Zjevení v tomto ohledu mlčí, avšak v současnosti převládá názor, že i lidé bez explicitní víry jsou nějakým způsobem zahrnuti do Božího plánu spásy. Dulles hovoří o možnosti učinit akt víry v hodině smrti.⁵⁷⁰ Z hlediska univerzality spásy se pak zdá, že celé stvoření směřuje ke konečnému stavu svého oslavení – do stavu tzv. „*nového stvoření*“. Pouze individuální čin odmítnutí Boha, tento radikální postoj nevíry, může uvedené směřování člověka, který, jak se zdá, je z celého viditelného stvoření jediný schopen takový postoj zaujmout, zvrátit.

⁵⁶⁷ Srov. DULLES, A. Víra a Zjevení. In FIORENZA, F. S.; GALVIN, J. P. *Systematická teologie 1. Římskokatolická perspektiva*, s. 125.

⁵⁶⁸ Srov. DULLES, A. *The Assurance of Things Hoped For*, s. 277.

⁵⁶⁹ DULLES, A. Víra a Zjevení. In FIORENZA, F. S.; GALVIN, J. P. *Systematická teologie 1. Římskokatolická perspektiva*, s. 126.

⁵⁷⁰ Srov. DULLES, A. *The Assurance of Things Hoped For*, s. 277.

Víra je principem celkové životní orientace. Život věřícího je celý „přenasraven“ podle klíče víry, mění se hodnotový systém i životní principy. Bod zlomu v životní orientaci od nevíry k víře se nazývá konverze. Kardinál Dulles vidí konverzi jako velice důležitý moment, který jediný může vést k dosažení specificky křesťanských hodnot. Disciplínou zabývající se dynamikou konverze je podle Dullese právě fundamentální teologie. Ta může podle něj ukazovat, že „(...) *stejný proces, který vede člověka k přijetí základních složek morálky a náboženství, může s pomocí Boží milosti vést dále ke křesťanské a katolické víře.*“⁵⁷¹ Skrze konverzi se člověk posouvá za horizonty vlastního omezeného vnímání imanentního světa, kde se mu otevírá nekonečný a tajemný svět Transcendentna. Můžeme tedy směle říci, že víra proměňuje celého věřícího zevnitř. Má transformační charakter. Poskytuje lidskému bytí pravý význam a cíl. Utěšuje před beznadějí lidského utrpení a dává prostor pro vnitřní duchovní život (molitba, adorace, naděje, láska apod.). Víra by se snad dala přirovnat ke stavu zamilovanosti.⁵⁷² Nejsou to však jen tyto vnitřní aktivity, které charakterizují věřícího. Víra se projevuje samozřejmě i navenek. V ideálním případě ve všem, co věřící koná. Víra je neustálým puzením k vydáváním svědectví slovy i činy (Srov. např. 1Petr 3, 15.). V činu konverze vyjadřuje člověk jasné přání, aby jeho život byl řízen Božími záměry, a díky tomu je víra nasazením veškeré lásky a milosrdenství věřícího pro druhé. Z toho plyne, že víra posiluje celé lidské společenství. Právě tím, že umožňuje atmosféru vzájemné lásky, zasazuje se za mír, spravedlnost a směřuje k civilizaci lásky, jak říká Dulles.⁵⁷³

Již několikrát jsme zmínili, že víra je dynamický princip. Jako taková může růst, může ale i slábnout a může třeba i zaniknout. „*Autentická víra nemůže být nikdy sterilní. Víra má vlastní dynamismus, pomocí něhož udržuje věřící a mění je na svědky.*“⁵⁷⁴ Víra roste skrze neustálou katechezi a skrze svou vlastní praxi (v katolickém prostředí rovněž praxe svátostí) a v konečném důsledku se individuální rovina víry napojuje na její globální úroveň a vede k evangelizaci. Víra je vždy výzvou. Vyzývá veškerou skutečnost k nenásilné konfrontaci s Bohem, který je posledním garantem všeho (např. konfrontuje Boha s přírodními silami). Nastavuje zrcadlo lidské společnosti jako celku i jednotlivým jejím výtvarům (politika, blahobyť, chudoba, války, věda, technologie atd.). Víra však může zůstat také zakrslou či nedospělou. To je pozice tzv. polovičatých křesťanů, kteří sice v Boha věří, věří v jeho zjevené slovo a věří rovněž v pravdivost tohoto slova, avšak nejsou schopni vydávat o tom

⁵⁷¹ DULLES, A. *The Craft of Theology*, s. 68.

⁵⁷² Srov. DULLES, A. *The Assurance of Things Hoped For*, s. 278.

⁵⁷³ Srov. tamtéž,

⁵⁷⁴ DULLES, A. *The New World of Faith*, s. 164.

svědectví.⁵⁷⁵ Důvody pro to jsou velmi různé. Dulles zmiňuje například nevědomost, povrchnost, úzkost a strach.⁵⁷⁶ I když je tento druh víry skutečně polovičatý, není podle Dullese dobré jím opovrhovat. Naopak takováto nedomrlá rostlinka slabé víry potřebuje spíše enormní péči než kritiku a opovržení. Z praxe známe bohužel mnoho případů, kdy tzv. „*spirituální elita*“ církevního společenství shlíží „*z patra*“ na ty, jejichž víra je slabá, nekultivovaná, polovičatá, či hibernovaná.

Víru je možné ale také úplně ztratit. Alespoň se tak může zdát našim lidským očím. Současný svět rapidních změn, plný eroze hodnot, ztráty sociálních jistot, rozměňování identit, svět kulturní změní uhánějící po autostrádě jednoduchého konzumního života vyvolává často v lidech pocity agnosticizmu, nemožnost se rozhodnout. Jediněc dnes často ztrácí orientaci a zabředává do bláta veškerosti všech možností. Vše je možné, ale mnohdy to jediné, co jsme z toho všeho schopni opravdu uskutečnit, je nic. Kdo ale může soudit, zda někdo má nebo nemá skutečnou, nadpřirozenou a živou víru? Toho je opravdu schopen jen Bůh.

4.4.4 Všeobecné povolání k víře

Víra je nutná ke spáse. I když v předchozích tezích Dulles nutnost víry ke spáse relativizoval (anonymní křesťané, nepokřtěné děti), nyní ji znovu vyhlašuje. Jedná se však zřejmě o širší koncept víry tzv. „*implicitní*“, neboť víra není jen explicitní souhlas s hlásanými pravdami křesťanství, ale „*především tajemné sjednocení lidské mysli s první pravdou, Bohem, který je jednak formální předmět, jednak prvotní materiální předmět víry.*“⁵⁷⁷ Spása je Boží nabídkou a bez přijetí této nabídky vírou ze strany člověka není možné pro Boha tuto nabídku realizovat, neboť by se tím popřel její charakter svobodného rozhodnutí. Přijetím víry se ustavuje vztah člověka s Bohem a tento vztah směřuje jedince ke spáse, která je posledním cílem víry. Věčný život bude patřit těm, kdo věří, kdo usilují o převedení své víry do praxe a kdo setrvávají ve víře až do konce.⁵⁷⁸ Bůh vepsal svému stvoření do srdce neustálou touhu po sobě samém. Tato žízeň po Bohu může být uhašena jen jeho vnitřní přítomností. Proto mají všichni lidé vrozenou touhu hledat Boha, a pakliže se jej hledat vydají, najdou. I když lidská víra není prostá svých slabostí a v některých případech úplně chybí, Boží milost činí víru přístupnou vždy a všude. Víra je pro člověka stálá a univerzální možnost, je vždy přístupnou nabídkou a to i v kontextu mimokřesťanských náboženství či jiných kvazi-náboženských ideologií. Podle Dullese je možné, aby víra byla skrze ně vyjádřena i rozvíjena. Díky

⁵⁷⁵ Srov. DULLES, A. *The New World of Faith*, s. 165.

⁵⁷⁶ Srov. DULLES, A. *The Assurance of Things Hoped For*, s. 279.

⁵⁷⁷ DULLES, A. Víra a Zjevení. In FIORENZA, F. S.; GALVIN, J. P. *Systematická teologie 1. Římskokatolická perspektiva*, s. 126.

⁵⁷⁸ Srov. DULLES, A. *The Assurance of Things Hoped For*, s. 279.

všeobsažnému a všudypřítomnému charakteru Božího zjevení a univerzální možnosti víry mohou mimokřesťanská náboženství obsahovat opravdovou víru. I když samozřejmě postrádají plnost zjevení, mohou křesťanskou víru v lecčems obohatit. V takové situaci a za uvedených předpokladů je důležitý zejména vzájemný dialog.

„Teologická otázka náboženství a jejich významu v dějinách spásy má dnes pro teologické zamýšlení a pro víru církve zcela zvláštní naléhavost. Mocná přítomnost různých náboženství v současných dějinách světa a v životě společnosti je skutečností, kterou teologie již nechce přehlížet. Šíření ateismu a vytváření zesvětštělé kultury nepřímou ukázaly křesťanské víře, že přítomnost náboženství v dějinách národů vytváří velice kladný prvek, protože odolává jejich postupujícímu zesvětštění a živí v nich smysl pro tajemství Boha a člověka.“⁵⁷⁹

4.4.5 Křesťanská víra

„Křesťanská víra se liší ode všech ostatních, poněvadž jejím ústředním symbolem je osoba Ježíše Krista a jejím hlavním závazkem i souhlasným stanoviskem je význam a pravda v Něm objevená.“⁵⁸⁰

Svou plnost a posvátnost dosahuje víra právě v Ježíši Kristu, což je specifikum křesťanství. Ježíš se díky svému postoji k Otci stává určitým modelem křesťanské víry. Ježíš přichází, aby uzavřel epochu tzv. starozákonní víry a přivedl ji k její plnosti právě v sobě samém. I když se tedy nedá říci o Ježíši, který sám je vtělené Boží Slovo, že by měl víru ve stejném smyslu jako každý jiný běžný člověk, je přesto příkladem všech ustavujících elementů lidské víry. Víra (v židovskokřesťanském smyslu) byla však přítomna již před událostí Ježíše Krista. Byla to víra Izraele, vyvoleného Božího národa, o jejíchž dějinách vydávají svědectví knihy tzv. Starého zákona. Ten je interpretován skrze tzv. „*novou hermeneutiku*“,⁵⁸¹ která vzniká událostí Ježíše Krista a je napříště klíčem k výkladu celého Písma. Z toho přímo vyplývá skutečnost, že víra v křesťanském pohledu nachází své neadekvátnější vyjádření právě v křesťanství. Díky tajemné účasti na zmrtvýchvstání Ježíše Krista a seslání Ducha svatého se křesťanství přibližuje Bohu tak, jako žádné jiné. Přijetím radostné zvěsti o zmrtvýchvstání, přijetím Ježíše jako Krista – pomazaného mesiáše, je člověk

⁵⁷⁹ BOUBLÍK, V. *Teologie mimokřesťanských náboženství*, s. 18.

⁵⁸⁰ DULLES, A. *The Communication of Faith and Its Content*, s. 9.

⁵⁸¹ Srov. DULLES, A. *The Craft of Theology*, s. 58.

transponován do láskyplného přátelského vztahu s Bohem naším Spasitelem. Proto je evangelium právem označováno za spásné, míní Dulles.⁵⁸²

Jestliže nejadekvátnější vyjádření víry je křesťanství, pak jejím domovem je církev (ve svém širším slova smyslu). Aby totiž Bůh učinil víru přístupnou napříč kulturami i časem, ustanovil církev jako společensky organizované společenství víry. V něm se sdílí osobní zkušenosti se zjevením a je společně prožívána víra. Církevní společenství umožňuje růst víry, zabývá se neustálou reflexí Božího zjevení, čte znamení doby a účastní se tak toho, čemu říkáme plán spásy.

„Čím intenzivněji může církev zaměřit své svědectví na Krista, tím důvěryhodnější (credible) bude její víra těm, kteří hledají věčný život.“⁵⁸³

Díky tomu je křesťanská víra vírou orientovanou do budoucna. A takovou vždy zůstane, neboť budoucnost, k níž se vztahuje, je eschatologickou budoucností nastolení Božího království jako završení celé historie tzv. „prvního“ Božího stvoření.⁵⁸⁴ Víra má proto velmi intenzivní moment očekávání. Veškeré události (druhý příchod Kristův) posledního imanentního času, které (jak Bůh přislíbil) budou přechodem k definitivnímu nastolení Božího království, jsou věřícími všech časů očekávány. Tímto očekáváním se zabývá to, co nazýváme „*teologie očekávání*“. Ta vychází z „*přímého vztahu mezi stvořením a Kristem, budoucností světa. (...) Svět stvořený pro Krista čeká na svou budoucnost, očekává Krista.*“⁵⁸⁵ Celé lidské dějiny jsou tedy dějinami očekávání, dějinami očekávání lásky, která se člověku v příslibu svého definitivního naplnění zjevila v historické události Ježíše Krista, a proto můžeme říci, že víra jako lidský fenomén je konečná. Víra není věčná, je jen dočasná, nakolik odpovídá jen na „*dočasně*“ (byť vrcholné) zjevení. Je pouhou předchutí závěrečného blaženého patření, jak bývá charakterizováno Boží království. Bůh ve své pravé podstatě je nepoznatelný v tomto životě. Je možné jej pouze jemně zakoušet, cítit a učit se jej nedokonale poznávat v jeho skrytosti. Boží království bude stavem, kdy oslavení nebudou znát Boha pouze skrze svědectví druhých, či skrze znamení, ale osobně a přímo.⁵⁸⁶ Konečná neoslavená mysl není schopna poznat Boha v jeho pravé podstatě, a to ani vírou. Vyplývá to konec konců již ze vztahu její stvořenosti k jejímu Stvořiteli. Dulles to vyjadřuje přesně:

⁵⁸² Srov. DULLES, A. *The Assurance of Things Hoped For*, s. 281.

⁵⁸³ DULLES, A. The ecclesial dimension of faith. *Communio* (22) 1995, č. 3, s. 418.

⁵⁸⁴ „*Od té doby, co je Bůh absolutní budoucností člověka a od té doby co k sobě neustále člověka přitahuje můžeme s jistotou tvrdit, že i víra má budoucnost.*“ DULLES, A. The Modern Dilemma of Faith. In MOONEY, M. et. al. (eds). *Toward a Theology of Christian Faith*, s. 31.

⁵⁸⁵ BOUBLÍK, V. *Člověk očekává Krista*, s. 15-16.

⁵⁸⁶ Srov. DULLES, A. *The Assurance of Things Hoped For*, s. 281.

„Prozatímní charakter zjevení v tomto životě ukazuje, že víra je zaměřena k blaženému patření na věčnosti, jehož je předchutí. Dověšení zjevení ve světle slávy zruší jakoukoliv možnost víry.“⁵⁸⁷

Z hlediska věčnosti již prostě víra nebude zapotřebí. Tak vrcholí Dullesem zpracovaná systematická teorie víry, v níž se snažil vyhledat její charakteristiky uvnitř hlavního proudu křesťanské tradice od počátku do současnosti.

Pro kardinála Dullese tedy víra souvisí zásadně se zjevením. Je svobodnou lidskou odpovědí na svobodnou a láskyplnou Boží výzvu směřující k věčnému společenství člověka s Bohem, ke spáse. Víra je pro Dullese radikálně christocentrická. Ježíš Kristus je totiž reálný symbol – je symbolickou realitou (nikoliv symbolem produkovaným lidskou fantazií) utvořenou konkrétním Božím činem (zjevením) v historii. Jako takový je Ježíš Kristus především živoucím symbolem, který ovšem, tak jako každý symbol musí být interpretován, aby se člověku ukázal jeho pravý význam. Z toho, co jsme viděli v této kapitole, je jasné, že interpretace centrálního křesťanského symbolu je možná pouze ve víře. Ta je lidskou kreativní imaginací pracující se symbolickou realitou Ježíše Krista za přímé pomoci Ducha svatého a v kontextu věřícího společenství, jež nazýváme církev.⁵⁸⁸ Zde se již ukazuje vnitřní souvislost předchozích dvou Dullesových hlavních témat (zjevení a víra) s tématem následující kapitoly, jímž bude církev. Zároveň je možné rozpoznat opět velmi silnou inklinaci Dullesovy pozice k tzv. „symbolickému realismu“.

„Véra se vzmáhá ke svým největším úspěchům, když mysl profituje ze znamení a symbolů odkázaných společenství víry. Ty přijímá od církve, která je věrně předává. Poté, skrze souhlas mysli a srdce, prohlubuje věřící své vlastní uchopení pravdy zjevené Bohem skrze tato znamení a symboly, a tak roste ve víře.“⁵⁸⁹

⁵⁸⁷ DULLES, A. Víra a Zjevení. In FIORENZA, F. S.; GALVIN, J. P. *Systematická teologie 1. Římskokatolická perspektiva*, s. 130.

⁵⁸⁸ Srov. DULLES, A. *The Communication of Faith and Its Content*, s. 9.

⁵⁸⁹ Tamtéž.

5. CÍRKEV

Na závěr celého pojednání o fundamentálně teologických aspektech, které jsem našel v díle kardinála Dullese, přichází téma církve. Jedná se o přepracování mé diplomové práce obhájené roku 2005 na Teologické fakultě Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích.⁵⁹⁰ Některé podstatné části tohoto textu prošly v následujících letech tavicí výhni dvou publikací,⁵⁹¹ což umožnilo jejich využití pro přítomnou kapitolu mé disertační práce. Dullesův pohled na církev mne totiž kdysi zaujal natolik, že podnítl můj intenzivní zájem o celý jeho teologický systém, který se ukázal navýsost fundamentálně teologický, ale nepředbíhejme.

Na tomto místě přichází církev jako třetí a poslední aspekt fundamentální teologie v díle kardinála Dullese. Po fenoménu zjevení, které je rozpoznáno a na nějž je odpovídáno ve víře se budeme nyní zabývat církví v mnohosti jejích konceptů. Úvodem opět zmíníme některé disertační a licenciátní práce k tématu. Poté se pokusíme určit církev jako téma pro fundamentální teologii a věnujeme pozornost tématu církve v kontextu ovzduší druhého vatikánského koncilu (5.2). Dále navážeme rozsáhlou expozicí Dullesových pěti základních modelů církve (5.3). Zvláštní pozornost pak věnujeme v závěru konceptu církve jako společenství učedníků. Ten dle mého mínění vyjadřuje nejvlastnější Dullesův ekleziologický projekt. Z tohoto náčrtu je jasné, že i téma církve u kardinála Dullese zpracovává tato práce v souladu se strukturou použitou v případě reflexe víry a zjevení.

Stejně tak jako Dullesova teologie zjevení, se i jeho ekleziologie stala tématem značného počtu disertačních prací. Jejich autoři se věnují především Dullesovým modelům církve.

První z nich byla podána a obhájena na Papežské Gregoriánské univerzitě v Římě v roce 2004 pod názvem „*The Models Ecclesiology of Avery Cardinal Dulles in the Light of Vatican Council II.*“ Jejím autorem je Joji Kallingal.⁵⁹² Celá práce se velice detailním způsobem zabývá Dullesovými modely církve. Nejprve představuje metodu užívání modelů v teologické práci, poté se zaměřuje na Dullesovo užití modelů zejména v případě teologie církve a zjevení. Po tomto obecném metodologickém úvodu následuje rozsáhlá expozice

⁵⁹⁰ ŠTĚCH, F. *Ekleziologie v díle kardinála R. A. Dullese*. České Budějovice, 2005. Diplomová práce. Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích. Teologická fakulta. Katedra systematické a ekumenické teologie. Vedoucí práce Prof. Dr. Karel Skalický Th.D.

⁵⁹¹ ŠTĚCH, F. Aby byl Boží lid světlem národů. *UNIVERSUM*, 2006, č. 2, s. 15-22; ŠTĚCH, F. Společenství učedníků jako model církve v teologii kardinála R. A. Dullese. *Teologické studie*, 2006, č. 2, s. 71-86.

⁵⁹² KALLINGAL, J. *The Models Ecclesiology of Avery Cardinal Dulles in the Light of Vatican Council II*. Roma: Pontificia Universitas Gregoriana; Facultas Theologiae, 2004.

II. vatikánského koncilu a jeho nauky o církvi, zejména co se týče užití rozličných metaforických obrazů pro popis církve. Detailní expozice všech šesti Dullesových modelů církve je hlavní součástí celé práce. V ní se pak Kallingal pokouší shrnout teologické, pastorální, ekumenické a tradiční aspekty Dullesovy ekleziologie. Varuje před exkluzivistickým užíváním některých přístupů k církvi (např. institucionální či sakramentální) a končí prohlášením, že především Dullesův šestý model církve (společenství učedníků) obsahuje veliký pneumatologický potenciál, který bude ještě nutno v budoucnu dále zkoumat a promýšlet.

Další prací je „*An Exploration of Possible Connections Between Theological Preferences and Personality Configuration Using Dulles' Six Models of the Church*“, kterou obhájil John Joseph Kandathinkara na jezuitské Loyola College ve státě Maryland (USA).⁵⁹³ Jedná se o dílo čistě pastorální, což ukazuje na vitalitu Dullesovi fundamentálně teologické reflexe fenoménu církve, neboť ji lze použít i v praktickém životě církve. Hlavní otázkou přítomné disertace je, zda osobnost může nějakým způsobem ovlivnit teologické preference římskokatolického laika. Dullesových šest modelů církve je opět představeno a v rámci sociologického výzkumu uvedeno do vztahu s pěti nezávislými proměnnými (pohlaví, věk, vzdělání, povolání a vlastní teologická orientace) a osobnostními proměnnými (neuróza, extroverze, upřímnost, ochota a svědomitost). Ze získaných dat jsou odvozovány statistické výsledky. Konečné korelace ukazují podle Kandathinkara na možnost nezávislosti teologické preference na prostředí a osobnostních proměnných.

Skutečně významnou ekleziologickou disertací je naše třetí, jejíž autorkou je sestra Anne-Marie Kirmse O.P., která působí již od roku 1989 jako osobní asistentka kardinála Dullese na Fordhamské Univerzitě. Díky péči této báječné dámy je kardinál Dulles schopen i ve svém pokročilém věku pracovat na svém postu emeritního profesora fundamentální teologie v New Yorkském Bronxu. Její práce „*The Church and The Churches – A Study of Ecclesiological and Ecumenical Developments in the Writings of Avery Dulles S.J.*“⁵⁹⁴ je významným počinem sloužícím k hlubšímu porozumění kardinálovy ekleziologie. Sestra Kirmse otevírá svůj text hlubokým svědectvím o Dullesovi jako teologovi, dále reflektuje jeho angažovanost v ekumenickém dialogu. Tam se podle ní Dulles snaží vyhnout extrémním pozicím a zaujmout onu pověstnou „*via media aurea*“:

⁵⁹³ KANDATHINKARA, J. J. *An Exploration of Possible Connections between Theological Preferences and Personality Configuration by Using Dulles' Six Models of the Church*. Maryland: Loyola College, 2000.

⁵⁹⁴ KIRMSE, A. *The Church and the Churches: A Study of Ecclesiological and Ecumenical Developments in the Writings of Avery Dulles, S.J.* New York: Fordham University, 1989.

„Místo smýváni zbývajících neshod musíme, zejména skrze molitbu a dialog, trpělivě pracovat na dosažení konsensu založeného na skutečné pravdě.“⁵⁹⁵

V souvislosti s Dullesovým nasazením za ekumenický dialog přichází do diskuse rovněž témata, jako je církevní autorita, porozumění papežství nebo koncept učitelského úřadu církve.

Poslední prací, kterou zde zmíníme je „*The Ecclesiology of Avery Dulles, S.J. A Hermeneutical Key*“, kterou obhájil v roce 2003 v Římě Robert R. Spezia.⁵⁹⁶ Její členění i jazyk je velice zajímavý, neboť se liší od ostatních prací tím, že nekopíruje Dullesovy výrazy, ale snaží se nalézt jejich vhodné ekvivalenty (např. model nazývá principem atd.). Spezia zamýšlí svou prací vysledovat v Dullesově ekzeziologickém díle jeho motivy a trendy ovlivněné do značné míry II. vatikánským koncilem. Speziiovi se podařilo ukázat organickou strukturu Dullesova myšlení a zajímavě postihnout vývoj i hlavní principy jeho myšlení v oblasti teologie církve od roku 1946 do roku 2001, kdy se Avery Dulles stal kardinálem.

Nevěnuji se disertacím, jež se zabývají Dullesovou teologií Magisteria či jeho pojetím katolicity církve. Tato témata sice spadají do okruhu mé práce, avšak z hlediska její vnitřní logiky jsem se rozhodl ponechat je stranou.

5.1 Církev jako téma fundamentální teologie

Stejně tak jako se fundamentální teologie zaobírá tématem teologické metody, zjevení a víry, zabývá se i církví a to právě nakolik je tato kontextem pro celou teologii. Nebylo by teologie bez zjevení, tvrdili jsme ve třetí kapitole, stejně tak by nebylo teologie bez víry a přesně tak je tomu i s církví, v jejíchž útrobách teologie vzniká a rozkvétá. Církev je tedy také tématem fundamentální teologie, poněvadž je konstitutivní pro zdravý rozvoj víry jedince a sama je společenstvím víry vztaženým k Ježíši Kristu.⁵⁹⁷

Církev můžeme pojímat v zásadě dvěma způsoby. Způsobem deskriptivním či sociologickým a způsobem teologickým. Sociologický výklad fenoménu církve je zaměřen na její struktury, členy a společenské projevy, mohli bychom tedy říci na její viditelné tělo. Teologický pohled však pojímá církev z hlediska její tajemnosti. Křesťané vnímají církev nejen z hlediska sociálního konstruktů, ale především jako tajemné tělo Kristovo. Přistupují

⁵⁹⁵ KIRMSE, A. *The Church and the Churches: A Study of Ecclesiological and Ecumenical Developments in the Writings of Avery Dulles, S.J.*, s. 90-91.

⁵⁹⁶ SPEZIA, R. R. *The Ecclesiology of Avery Dulles, S.J.: A Hermeneutical Key*. Roma: Pontificiam Universitatem S. Thomae, 2003.

⁵⁹⁷ Srov. FRIES, H. *Fundamental Theology*, s. 386.

k církvi ve víře. Církev v sociologickém smyslu je jen společenství lidí, kteří se navzájem setkávají. Teologický rozměr církve znamená nejen setkávání lidí mezi sebou, ale i setkávání s Bohem, s Kristem a s tajemstvím. Církev v teologickém slova smyslu je místo, kde se mohou lidé najít navzájem a kde mohou také najít Boha v Kristu.⁵⁹⁸ Z toho důvodu není možné církev separovat od zjevení. Kdyby nebylo zjevení, křesťanská víra v biblickém slova smyslu by nebyla možná a nebyla by možná ani církev ve svém teologickém slova smyslu. Dulles si je tohoto vědom a můžeme říci, že se jedná o určité fundamentální paradigma, které stojí v samotném základu jeho „komparativní ekleziologie“.⁵⁹⁹

Církev patří do ranku fundamentální teologie právě díky těmto svým vztahům se zjevením a individuální vírou. Zjevení v obecném slova smyslu, tedy konkrétní historická událost Ježíše Krista, je přirozeně společenského charakteru. Jistěže známe případy tzv. individuálních, či speciálních zjevení, které jsou ovšem dílem určité zvláštní milosti. Zjevení jako celek, jako téma fundamentální teologie, je ale dáno všem a je zde pro všechny. Individuální víra rovněž povstává v drtivé většině z hlásání, ze svědectví církve, která je nositelkou a strážkyní zjevení (evangelia o smrti a zmrtvýchvstání Ježíše Krista). Každá individuální víra je tedy již svou přirozeností vedena ven ze sebe k ostatním, ke svému sdílení. Je tedy možné hovořit u určité přednosti společenského prožívání víry před jejím prožíváním individuálním. Typickou aktivitou církve, kde se jasně ukazuje přednost víry celého společenství před vírou jedince, je její praxe svátostí.⁶⁰⁰

Podle Geralda O'Collinse má fundamentální teologie celkem dva hlavní úkoly. Prvním je metodická reflexe zdrojů teologického poznání obsažených ve zjevení, zaznamenaných v tradici a Písmu. Druhým je reflexe možností a způsobů, jakými je lidská zkušenost otevřená k přijetí tohoto zjevení.⁶⁰¹ Je tedy zřejmé, že církev bude rovněž jedním z ohnisek zájmu fundamentální teologie, právě nakolik je spojena s tradicí, v níž je uchováváno zjevení, nakolik je strážkyní Písma, v němž je zjevení obsaženo, a právě nakolik je hlasatelkou Božího slova (samotného zjevení).

Na závěr tohoto krátkého obhájení církve jako tématu pro fundamentální teologii bych rád shrnul řečené uvedením perspektivy Heinricha Frieese. Díky zvláštní podstatě křesťanské víry (předpokládá zjevení a odpovídá na něj) a také základní strukturu lidských bytostí (jejich

⁵⁹⁸ Srov. DULLES, A. *Models of the Church*, s. 115.

⁵⁹⁹ Srov. tamtéž, s. 1-2; s. 166.

⁶⁰⁰ Srov. FRIES, H. *Fundamental Theology*, s. 387.

⁶⁰¹ Srov. O'COLLINS, G. *Fundamental Theology*, s. 22.

bytí a aktivita) můžeme v jeho pohledu přistoupit k církvi z hlediska fundamentální teologie především jako k „*podmínce možnosti víry*.“⁶⁰²

5.2 II. Vatikánský koncil a jeho obrat k církvi

II. vatikánský koncil vytvořil svým učením o církvi (zejména věroučnou konstitucí *Lumen gentium*)⁶⁰³ pojmový a ideový základ pro všechny, kdo se po něm až doposud zabývali ekleziologickými reflexemi z pozice římskokatolické církve. A nejen to, počítají s ním většinou i teologové ostatních křesťanských církví. Abychom tedy vytvořili základ pro následující expozici ekleziologie amerického kardinála, budeme se v této kapitole věnovat nejprve alespoň zevrubně ekleziologii II. vatikánského koncilu.

Karl Rahner upozorňuje v úvodu ke koncilním dokumentům,⁶⁰⁴ že je třeba vnímat II. vatikánský koncil (1962 – 1965) v návaznosti na ten první, který se konal v letech 1869 – 1870. Tato návaznost je velmi významná už z toho pohledu, že po „*prvním*“ přichází „*druhý*“ a to už znamená založení jisté tradice. Tradici nikdy nezakládá ten „*první*“. Proto můžeme říci, že zatímco I. vatikánský koncil definoval dogma neomylnosti papeže⁶⁰⁵ a jeho primátu, II. vatikánský koncil to nezpochybnil a přijal (LG 18)⁶⁰⁶ a doplnil naukou o biskupské kolegiální (LG 19 – 27). V žádném případě však ne se slepým tleskáním účastníků ideologických sjezdů. Sněm tak vyvážil neblahé centralizační důsledky I. vatikánského koncilu svou otevřeností směrem k pojetí církve jako božího lidu a společenství.

Stejně tak tomu bylo například i s pojetím církve jako „*těla Kristova*“ (srov. např. Kol. 1,24), jak jej nacházíme v encyklice Pia XII. „*Mystici corporis Christi*.“⁶⁰⁷ Koncil jej neodmítl, nýbrž také přijal a podpořil dalšími obrazy,⁶⁰⁸ jak ukazuje nejzřetelněji rovněž konstituce *Lumen gentium*.⁶⁰⁹ Tak byla založena tradice poctivých reflexí rozličných znamení času. Koncil se tím jasně postavil do jedné linie s předchozím učením církve a zdůraznil jeho kontinuitu. Český teolog Karel Skalický, který se tehdy II. vatikánského koncilu osobně účastnil jako „*assignator locorum*“⁶¹⁰ o koncilu později hovoří jako o převratné události v dějinách církve, která není jen prostou minulostí, nýbrž je stále úkolem k uskutečňování.

⁶⁰² FRIES, H. *Fundamental Theology*, s. 389.

⁶⁰³ D2VK, s. 29-100.

⁶⁰⁴ Srov. D2VK, s. 12.

⁶⁰⁵ Schváleno a vyhlášeno 18. července 1870.

⁶⁰⁶ Srov. LG 18 (D2VK, s. 54).

⁶⁰⁷ Srov. Pius XII. Encyklika: *Mystici corporis Christi*. [online], [cit. 2008-02-18].

⁶⁰⁸ Srov. DULLES, A. *The New World of Faith*, s. 59.

⁶⁰⁹ Rozsáhlý komentář koncilní konstituce *Lumen gentium* v českém jazyce: BOUBLÍK, V. *Boží Lid*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství. 1997.

⁶¹⁰ Srov. SKALICKÝ, K. *Ekumenismus na druhém vatikánském koncilu*, s. 6.

„Koncilové dokumenty lze totiž přirovnat k vychladlé a ztuhlé sopečné lávě, která vyvřela z onoho vulkánu, jímž koncil nepochybně byl. Není snadné udělat si z vykrystalizované horniny obraz o sopečné výhni, z níž láva vyvřela.“⁶¹¹

V tomto smyslu se Skalický snaží přibližovat současnému čtenáři svých knih reflektujících události koncilu žár uvnitř tavicího kotle sněmovních jednání, ve kterých krystalizovalo to, co dnes známe v podobě „dokumentů II. vatikánského koncilu“.⁶¹²

Církev se skutečně vydala jiným směrem, avšak ve stejné tradici, vědoma si svých vlastních dějin se všemi klady i zápory. Stejně tendence obsahuje i koncilní ekleziologie obsažená v jednotlivých jeho dokumentech (zejména v LG) a vyjádřená snad nejlépe názvem „ekleziologie společenství“⁶¹³ (communio). Mnozí (např. Guardini)⁶¹⁴ viděli v takovém pojetí odpověď na otázky doby. Bylo třeba obnovit církevní identitu. Odpovědět na potřebu společenství, která se projevovala jako reakce na postupující individualismus. Velmi se projevovala touha po opravdovém a autentickém životě v kontrastu s konzumním rázem moderní společnosti. Církev se pokusila definovat svou identitu ve společenství ve víře v Krista a ve svátostech. Identitu, která je plně z tohoto světa, a přece ne tak docela. Walter Kasper cituje v této souvislosti R. Guardiniho: „Započal náboženský proces s nedozírnými důsledky. Církev se probouzí v duších.“⁶¹⁵ Církev jako společenství (communio) se stala centrálním pojmem všech idejí II. vatikánského koncilu.

„Toto církevní probuzení (Odkaz na citovaného Guardiniho.) bylo – spolu s biblickou, liturgickou, patristickou obnovou v první polovině století – historickým předpokladem Druhého vatikánského koncilu a jeho obnovy učení o církvi. (Autory těchto myšlenek byli mimo jiné: Congar, de Lubac a další ...) Jedna z hlavních idejí tohoto koncilu, možno snad říci hlavní idea posledního koncilu, proto zní: **communio**. Tím se koncilu podařilo vysledovat jednu z nejhlubších otázek doby, očistit ji ve světle evangelia a zodpovědět ji způsobem převyšujícím veškeré čisté lidské tázání a hledání. Učení koncilu o církvi jako společenství bylo proto ochotně přijato. (...) Církev lze nově zakoušet jako společenství.“⁶¹⁶

⁶¹¹ SKALICKÝ, K. *Ekumenismus na druhém vatikánském koncilu*, s. 9.

⁶¹² Srov. zejména Skalického komentář k pastorální konstituci *Gaudium et Spes*. SKALICKÝ, K. *Radost a naděje*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství. 2000.

⁶¹³ K ekleziologii společenství: RATZINGER, J. *Církev jako společenství*, Praha: ZVON. 1995.

⁶¹⁴ Srov. tamtéž, s. 62.

⁶¹⁵ KASPER, W. *Theologie-součást naší doby*, s. 62.

⁶¹⁶ Tamtéž, s. 62-63.

Pojem „společenství“, či latinsky „*communio*“,⁶¹⁷ je významově velmi bohatý a lze jen těžko nalézt jeho přesnou definici. I přes to, že je klíčovým pojmem v terminologii II. vatikánského koncilu, je užíváno na různých místech s různými významovými odstíny. Dulles například říká, že v rámci koncilních dokumentů je pojem „*communio*“ užíván především v personalistickém smyslu pro popis vzájemných vztahů mezi křesťany.⁶¹⁸ Nebudeme se však na tomto místě věnovat jednotlivým případům jeho užití v koncilních dokumentech ani jejich interpretacím. Bude užitečnější nejprve postihnout jen šíři významového záběru slova „*communio*“.

„*Communio*“ může mít tedy jak naprosto nenáboženský význam a vyjadřovat niterné sdílení prožívání v rámci mezilidských vztahů (např. rodina, partnerství a pod.), tak je možné rozšířit jeho chápání na společné kulturní dědictví, na zvířata, rostliny, ba i kosmos.⁶¹⁹ Křesťanství však dovedlo tento koncept k absolutní hranici. Začalo totiž mluvit o možnosti společenství se samotným transcendentním Bohem, jenž je též jediným původcem řádu stvoření. Stvoření má tedy možnost zažívat společenství se svým stvořitelem. V předvelikonočním biblickém období je odpradáвна člověk (popř. stvoření jako celek) stavěn (stavěno) do vztahu se svým Stvořitelem, avšak vždy je zde distance a jasné vymezení rolí. Vzpomeňme jen na biblické pojetí smlouvy, kdy Bůh je vždy v pozici moci vůči svému stvoření, i když je mu značně nakloněn, jak vyplývá z různých náznaků.⁶²⁰ Tato náklonnost je dovedena ke svému vrcholu právě v události Ježíše Krista. Proto pak může sv. Pavel hovořit o „nejintimnějším spojení s Bohem stejně jako s ostatními lidmi, jež se uskutečnilo příchodem Ježíše Krista.“⁶²¹ V události Ježíše Krista se tedy uskutečnilo nejintimnější vztažení božského k lidskému. Bůh tím člověku zjevil tajemství svého plánu spásy a je na člověku, aby se právě praxí společenství do něj zapojil. Jde o to, aby byl každodenní život křesťana prožíván a reflektován z hlediska vědomí společenství s ostatními lidmi, popřípadě i se stvořením jako takovým a s Bohem, který je transcendentním garantem principu světového řádu. V případě života pod takovým hlediskem (*sub specie aeternitatis*), můžeme hovořit o zodpovědném a plném životě v radosti. To je vlastní obecný význam pojmu „společenství“.

Jak bylo řečeno, „*communio*“ nevypovídá pouze o společností organizaci lidského spolu-bytí. Věřící křesťané totiž skrze křest vytvářejí nejen viditelné společenství lidí (křesťanů), nýbrž také nadpřirozené společenství, ve kterém „sdílejí jednu víru, jednu naději

⁶¹⁷ Výraz „*communio*“ je latinským ekvivalentem řeckého „κοινωνία“.

⁶¹⁸ Srov. DULLES, A. *The New World of Faith*, s. 66-67.

⁶¹⁹ Srov. FAHEY, M. A. *Církev. Současný kontext ekleziologie*. In FIORENZA, F. S. GALVIN, J. P. *Systematická teologie 2. Římskokatolická perspektiva*, s. 121.

⁶²⁰ Např. příběh o potopě. Srov. Gen 6-9.

⁶²¹ FAHEY, M. A. *Církev. Současný kontext ekleziologie*. In FIORENZA, F. S. GALVIN, J. P. *Systematická teologie 2. Římskokatolická perspektiva*, s. 121. Dále srov. 1 Kor 1, 9 a 2 Kor 9, 13.

*a jedno povolání, sdílejí vzájemně své dary a hledají vzájemně, co je na druhém dobré“.*⁶²²

Tato reciprocita v rámci viditelného společenství křesťanů není ničím jiným, než konečným obrazem nekonečných vztahů v trojici Otce, Syna a Ducha svatého. Z toho plyne, že vždy když je řeč o církvi, musíme mít na paměti její dvě dimenze:

1. **Horizontální** (společenství s ostatními lidmi)
2. **Vertikální** (společenství s trojjedinným Bohem).⁶²³

Naše pozemské společenství je totiž s Otcem a Synem (srov. 1 J 1, 3) skrze Ducha svatého a nemůže existovat bez Boží milosti. Tou milostí je Boží láska, která zakládá nové vztahy mezi lidmi. Užijeme-li tedy obraz církve jako „*těla Kristova*“, můžeme říci, že skrze křest se začleňujeme do mystického těla Kristova, jehož duší je Duch svatý. Jako jeho součást můžeme pak participovat na společenství s lidmi i s Bohem skrze Krista v Duchu svatém. Křesťan jako osoba je v tomto smyslu průsečíkem horizontální a vertikální dimenze církve, což jej staví do těsného vztahu s Kristem, a právě tak naplňuje smysl svého stvoření. Je totiž „*podoběn Bohu*“ (Gen 1, 26). Událost Ježíše Krista tedy principiálně založila možnost „*communia*“ a zároveň odhaluje i jeho nejdůležitější teologický a výrazový základ. „*/.../ To číňte na mou památku*“, říká Ježíš, když ustanovuje v Lukášově evangeliu večeři Páně (L 22, 19). Eucharistie je konkrétním aktem, kde se uskutečňuje univerzální společenství věřících (církve) s Kristem. Dulles píše: „*Communio je nejplněji realizováno v eucharistii, která uschopňuje jeho členy ke vstupu do hlubšího spojení s Kristem a jeho tělem /.../*“⁶²⁴

Eucharistie je tedy pokrmem mystického těla Kristova. Udržuje jej pohromadě, sjednocuje ho a vyživuje jednotlivé údy. Křtem jsme včleněni do tohoto tajemného těla (společenství). Chléb a víno mění se v eucharistii tajemným způsobem na tělo a krev Ježíše Krista nás vyživuje a udržuje v jednotě s Kristem a ostatními částmi jeho mystického těla. Jak říká Sv. Pavel: „*Protože je jeden chléb, jsme my mnozí jedno tělo, neboť všichni máme podíl na jednom chlebu*“ (1 Kor 10, 17). Eucharistie je tedy osou jednoty, která se šíří jako kruhy po vodě v rybníce, jež se ovšem nezastaví o jeho břehy, nýbrž jdou dál, přes hranice vnímatelného světa. Je možné si to představit následujícím způsobem. Eucharistie, ač slavena v malém společenství, v malém kostelíku, v malé vesničce kdekoliv na světě, zakládá jednotu nejen jejich účastníků mezi sebou, ale uvádí je do jednoty s jinými společenstvími v okolí, ty zase do jednoty s jejich biskupem jako představitelem tzv. místní církve. Ty se tak dostávají do obrovského společenství, které nazýváme univerzální církví, jehož hlavou je

⁶²² DULLES, A. *The New World of Faith*, s. 67.

⁶²³ Srov. MACHULA, T. *Církev-dům Boží. Do domu Hospodinova půjdeme*, s. 33.

⁶²⁴ DULLES, A. *The New World of Faith*, s. 67.

římský biskup jako Petrův nástupce. Celý tento „kolos“ je pak právě skrze eucharistii, chléb, který je lámán všude po světě a rozdělen věřícím, vtažen do mystického společenství s Kristem podle vůle Otce a skrze Duch svatého. Že se v případě „*communio*“ nejedná jen o intelektuální abstrakt, ale o skutečnou praktickou hodnotu ukazuje Avery Dulles:

„II. vatikánský koncil udělal mnoho pro obnovu prastaré myšlenky univerzální církve jako communio církví partikulárních, těch, které žijí ze své vlastní osobité tradice. Povzbudil církve různých částí světa, aby vyjádřili a slavili svou víru různě, v souladu s vlastními dary, talenty a tradicemi. Papež, Petrův nástupce, předsedá celému tomu společenství, ochraňuje legitimní rozdíly a současně udržuje tyto rozdíly, aby se nestaly rozvratnými.“⁶²⁵

Z toho, co jsme doposud řekli, vyplývá značná významová pluralita pojmu „*communio*“, která se pohybuje od výrazu „*communio sanctorum*“⁶²⁶, přes „*communio eucharistica*“⁶²⁷ a „*communio fidelium*“⁶²⁸ až po teologický *terminus technicus*: „*hierarchické communio*“ (*hierarchical communion*).⁶²⁹ Tato pluralita jej činí vysoce aktuálním a užitným v současném teologickém bádání.⁶³⁰ Jak tedy můžeme vidět, koncepce „*communio*“ je velmi široká a rozbor všech jeho možných významů by vydal na mnoho stran. Jaký byl však kontext

⁶²⁵ DULLES, A. *The New World of Faith*, s. 68.

⁶²⁶ *Communio sanctorum*: často překládáno jako „*společenství svatých*“. Objevuje se v nicejském vyznání víry ze 4. stol. po Kr. (Srov. DS 19, 26-30; a nebo dále: KASPER, W. *Theologie-součást naší doby*, s. 67.) a lze jej správně chápat v zásadě třemi způsoby: Ad 1) Společenství Ducha svatého, které nás přivádí do společenství s ostatními věřícími. Ad 2) Společenství svatých věcí nebo skutečností (za předpokladu, že *sanctorum* jsou *sancta*)-jedná se především o křest a eucharistii. Ad 3) Společenství svatých (za předpokladu, že *sanctorum* je *sancti*) nebo sdílení společenství dalších věřících, ať živých či mrtvých. Srov. FAHEY, M. A. *Církev. Současný kontext ekleziologie*. In FIORENZA, F. S. GALVIN, J. P. *Systematická teologie 2. Římskokatolická perspektiva*, s. 123. K trojímu pojetí „*communio sanctorum*“ srov. dále např. WALDENFELS, H. *Kontextová fundamentální teologie*, s. 397. Jak se zdá, zatímco většina teologů se kloní k trojímu významu, Dulles omezuje tuto distinkci na 2 způsoby chápání: Ad 1) Participace na svatých věcech (svátosti)-především křest a eucharistie. Ad 2) Společenství svatých = společenství všech lidí, kteří vyznávají Kristovo jméno (již to je posvěcuje) živých i mrtvých. Jak je patrné, Dullesův bod 2 zahrnuje body 2 a 3 z předchozích citací. Srov. DULLES, A. *The New World of Faith*, s. 66. K tomu dále: „*Společenství svatých zahrnuje všechny členy těla Kristova na zemi, v očistci i v nebi.*“ Srov. DULLES, A. *The New World of Faith*, s. 68. Takové společenství ovšem bude s konečnou platností dosaženo až na konci časů.

⁶²⁷ Ke konceptu „*communio eucharistica*“ srov. Zejména dekret II. vatikánského koncilu o ekumenismu „*Unitatis redintegratio*“ čl. 22. In D2VK, s. 455. Eucharistickým společenstvím se zde nemyslí pouze přijímání těla Páně jako např. v SC 55 (Srov. Konstituce o posvátné liturgii „*Sacrosanctum Concilium*“ čl. 55. In D2VK, s. 149.), ale společenství všech, kteří slaví eucharistickou oběť. Eucharistie je tady pojímána právě jako střed společenství, jak jsme se o tom již zmínili. Srov. KASPER, W. *Theologie-součást naší doby*, s. 67.

⁶²⁸ Pojetí *communio* jako „*společenství věřících (communio fidelium)*“ (srov. např. LG 13 In D2VK, s. 49-50; UR 2 In D2VK, s. 441-442; AA 18 In D2VK, s. 401-402.) vyjadřuje, že církev není, nebo by neměla být, *societas inaequalis*, nýbrž společenstvím vzájemně si rovného Božího lidu. Tato koncepce předchází všem „*rozdílům v úřadech, charismatických darech a službách.*“ Srov. KASPER, W. *Theologie-součást naší doby*, s. 75-77.

⁶²⁹ Tento pojem (Srov. DULLES, A. *The New World of Faith*, s. 68.) vyjadřuje společenství biskupů, kteří jsou svěcení, aby se stali učiteli a pastýři církve. Z principu tohoto úřadu jsou spojeni mezi sebou ve společenství, které má za úkol vytvářet jednotu a solidaritu mezi jednotlivými partikulárními církvemi.

⁶³⁰ Srov. FAHEY, M. *Církev. Současný kontext ekleziologie*. In FIORENZA, F. S. GALVIN, J. P. *Systematická teologie 2. Římskokatolická perspektiva*, s. 124.

vzniku klíčových koncilních dokumentů a jejich rétoriky? Jak se vlastně přihodilo, že se II. vatikánský koncil stal koncilem o církvi?

Když Jan XXIII. vyslovil myšlenku uspořádání koncilu, měl na mysli složitou situaci světa počátku 60. let a kladl si otázku po místě církve v těchto proudech. Má se jimi nechat unášet? Rozhodně ne! V tu chvíli se papež projevil jako skutečný lodivod. Avšak vědom si plně své odpovědnosti, a snad také trochu v obavách rozhodl se, že nepohne oním pomyslným obrovským kormidlem sám, nýbrž požádá o podporu a svolá biskupy celého světa. Toto rozhodnutí přišlo v roce 1959.⁶³¹ Poté následovalo hluboké mlčení, ledacos se proslýchalo, o ledasčem se diskutovalo. V žádném případě však nebylo zřetelné, jakým směrem se budou ubírat koncilní práce. Jasný směr vytyčil až oficiální projev Jana XXIII. ze dne 11. září 1962.⁶³² V ten den pronesl k celému světu rozhlasové poselství o koncilu, které neslo název: „*Ecclesia Christi, lumen gentium*.“⁶³³ Bylo tedy jasné, že chystaný koncil bude koncilem o církvi a to ve dvou dimenzích:

1. **Ad intra.** Církev zaměřená sama na sebe, na svou podstatu, svou vnitřní strukturu atd. Tato dimenze se odrazila především ve věroučné konstituci o církvi (LG).
2. **Ad extra.** Církev zaměřená na venek, realizovaná ve svých vztazích k okolnímu světu, vědomá si svého kontextu. Tato druhá dimenze se odrazila především v textu pastorální konstituce o církvi v dnešním světě (GS).

Na toto rozlišení upozorňuje zásadním způsobem kardinál Suenens⁶³⁴ ve své slavné promluvě ke koncilním otcům v rámci debat o předloze ke konstituci o církvi 4. prosince 1962. Cituji část jeho projevu, jak jej uvádí Skalický:

„Navrhují, aby náš program vypadal takto: Tento sněm má být sněmem de Ecclesia (o církvi) a bude mít dvě stěžejní témata: de Ecclesia ad intra (o církvi v její vnitřní struktuře) a de Ecclesia ad extra (o církvi v jejích vztazích navenek). To znamená: v první řadě budeme muset říci, co je sama církev v tomto tajemství Krista žijícího ve svém tajemném těle, jaká je její povaha. Budeme se tedy ptát církve: „Co říkáš sama o sobě?“ Předloha, kterou nyní studujeme, se snaží odpovědět na tuto otázku [Je zde myšlena předloha k LG.]. Až dobře vysvětlíme povahu církve, bude na místě aplikovat

⁶³¹ Srov. SKALICKÝ, K. *Radost a naděje*, s. 49-50.

⁶³² Viz. SCHOOF, T. *Aggiornamento na prahu 3. tisíciletí? Vývoj moderní katolické teologie*, s. 375-387.

⁶³³ *Kristova církev, světlo národů*. Srov. SKALICKÝ, K. *Radost a naděje*. s. 52.

⁶³⁴ Joseph Leon kardinál Suenens *1904-+1996. Belgický arcibiskup z Malines a Bruselu, významná osobnost období II. vatikánského koncilu, autor mnoha podnětných myšlenek církevní obnovy a důležitá postava katolické charismatické obnovy.

zásadu „operatio sequitur esse“ (činnost sleduje bytí) a vyložit, jak dnes musí církev postupovat... [Návaznost na GS].⁶³⁵

Pro každou současnou reflexi ekleziologie II. vatikánského koncilu je nutné uvědomit si toto dvojí zaměření, které určuje organickou souvislost *Lumen gentium* a *Gaudium et Spes*.⁶³⁶ Do tohoto kontextu se tedy nyní pokusíme zasadit modely církve organizované opět okolo rozličných metafor tak, jak je vypracoval kardinál Dulles, neboť je přesvědčen, že: *„Nejplodnější přístup k tajemství (mystery) je skrze obrazy a metafory.“⁶³⁷*

5.3 Modely církve

Dullesovy „modely církve“ jsou třetím a posledním užitím teologických modelů v praxi, které bych rád v rámci své disertační práce představil. Dulles se snaží ukázat, jak jsou různé ekleziologie založené na různých metaforách či obrazech, které užívají rozličné konceptuální kategorie a slovníky.⁶³⁸ Na základě těchto předpokladů pak definuje pět základních modelů, o nichž můžeme bez nadsázky říci, že se staly do značné míry paradigmatickými modely současné ekleziologie. Dulles představuje svým čtenářům jejich přehlednou syntézu, která nemá za úkol prohloubit existující členitost, nýbrž chce vytvořit platformu pro vzájemný dialog mezi jednotlivými ekleziologickými přístupy a školami. Jde o to, aby čtenář rozpoznal i ostatní ekleziologie kromě své vlastní a dokázal mezi nimi hledat shody i rozdíly.⁶³⁹ Zároveň je pak možné vidět přednosti i omezení vlastního ekleziologického paradigmatu. Tato metoda podněcuje další studium, vede k dialogu a umožňuje najít inspiraci tam, kde bychom ji za normálních okolností snad ani nehledali. Nejde vůbec o to, učinit nějaký výběr mezi nabízenými modely. Dullesovi jde o pravý opak: *„Chtěl jsem, aby si lidé uvědomili nevysslovené domněnky, které podtrhují jejich vlastní volby, a otevřít je (tyto jejich volby) dialogu /...“⁶⁴⁰* K tomuto účelu se Dullesovi zdají být obzvláště vhodné různé obrazy a metafory.

„Protože obrazy jsou odvozovány z konečných realit zkušenosti, nemohou nikdy adekvátně reprezentovat tajemství milosti. Každý model církve má své slabosti. Žádný by neměl být kanonizován jako měřítko těch ostatních. Místo hledání nějakého absolutně nejlepšího obrazu by bylo radno rozpoznat,

⁶³⁵ SKALICKÝ, K. *Radost a naděje*, s. 65.

⁶³⁶ Srov. BOUBLÍK, V. *Boží lid*, s. 48-49.

⁶³⁷ DULLES, A. *The New World of Faith*, s. 57.

⁶³⁸ Vynikající přehled koncilních metafor srov. GILLARDETZ, R. R. *Teaching with Authority. A Theology of the Magisterium in the Church*, s. 4-23.

⁶³⁹ Srov. DULLES, A. *The Craft of Theology*, s. 49.

⁶⁴⁰ DULLES, A. *A testimonial to Grace and Reflections on a Theological Journey*, s. 118.

*že rozmanitost obrazů, které nám dává Písmo a tradice, je vzájemně komplementární.*⁶⁴¹

Jeho přístup je tedy stejně tak jako v případě teologie zjevení i teologie víry symbolický. V následujícím textu této kapitoly se budeme věnovat stručnému přehledu jednotlivých modelů církve, jak je nastiňuje Dulles ve svém původním vydání „*Modelů církve*“, v samostatné podkapitole pojednáme dále o konceptu „*společenství učedníků*“ (community of disciples), který Dulles poprvé uveřejnil ve své knize „*A Church to Believe In*“⁶⁴² a posléze zahrnul jako šestý model do rozšířeného vydání svých „*Modelů*“.⁶⁴³ Zároveň je nutné zmínit, že ač se v logice mé práce nacházejí modely církve až na posledním místě mezi ostatními typologiemi modelů, byly Dullesem vytvořeny jako první.

5.3.1 Církev jako instituce (institucionální model)

*„Jedna pravá církev je společenství lidí shromážděné pod jedním vyznáním stejné křesťanské víry a spojené ve společenství identických svátostí, spravované legitimními pastýři a zejména římským biskupem, jediným náměstkem Kristovým na zemi.“*⁶⁴⁴

Takto popsaná společnost je navíc podle svatého Roberta Bellarmina naprosto perfektním, hmatatelným společenstvím schopným zajistit své úplné institucionální fungování, stejně tak, jako „*společenství římského lidu, francouzské království nebo Benátská republika*“.⁶⁴⁵ Takto popsaná církev v sobě zahrnuje tři zásadní elementy, které ji přesně vymezují vůči okolnímu světu a na jejichž základě je Bellarmin schopen vyloučit všechny, kteří nejsou názorově jednotní s jedinou pravou církví Kristovou. První je vyznání pravé víry, druhé společenství ve svátostech a třetí podřízení se legitimním pastorům. Postupně tak aplikací těchto kritérií vyloučíme pohany, příslušníky jiných náboženství, odpadlíky a heretiky spolu s exkomunikovanými osobami, schizmatiky a katechumeny. Výsledkem této rovnice je pak pouze pravý římský katolík.⁶⁴⁶ Právě u Bellarmina vidíme jasně všechny důrazy, které jsou vlastní Dullesovu prvnímu modelu, který nazval institucionálním. V rámci tohoto modelu je církev popisována politicko-sociálními analogiemi. Institucionální přístup k církvi ji uvažuje jako viditelnou, přesně organizovanou strukturu.

⁶⁴¹ DULLES, A. *Models of the Church*, s. 24.

⁶⁴² DULLES, A. *A Church to Believe In*. New York: Crossroad, 1982.

⁶⁴³ Srov. DULLES *The Craft of Theology*, s. 50. Dále srov. DULLES. *A testimonial to Grace and Reflections on a Theological Journey*, s. 118.

⁶⁴⁴ BELLARMIN, R. *Opera Omnia*. tom. 2. *Disputationum. De controversiis Christianae fidei*, liber 3. *De ecclesia militante toto orbe diefusa*, cap. 2. *De definitione Ecclesiae*, s. 75.

⁶⁴⁵ Tamtéž.

⁶⁴⁶ Srov. tamtéž. s. 8.

Každá lidská společnost se podle své přirozenosti nějakým způsobem organizuje, což je základním přesvědčením zastánců prvního Dullesova modelu církve. Institucionální prvek je tedy přítomen v církvi od samého počátku, jak o tom svědčí např. list Sv. Pavla Titovi a proto i celé křesťanství mělo vždy svou institucionální stránku. Mělo své učitele, předepsané motlitby, formule i veřejnou liturgii. Avšak tento institucionální aspekt nemusí nutně znamenat institucionalismus. Křesťan může žít velmi dobře v rámci církevních institucí, aniž by musel být nutně institucionalistou. Institucionalismem chápe Dulles takový přístup k církvi, který staví její institucionální aspekt na první místo nade všechny ostatní.⁶⁴⁷

Z počátku církev příliš nezdůrazňovala své hierarchické struktury. Dulles zmiňuje, že zejména doba velkých scholastických myslitelů byla téměř prostá institucionalismu. Ten se začal projevovat v pozdním středověku a silně se prohluboval v době protireformace, kdy bylo nutné odpovídat na útoky proti papežství a církevní hierarchii, která byla kritizována zejména pro svou přílišnou světskost. Zhruba v polovině 19. století pak první přípravná předloha dogmatické konstituce o církvi I. vatikánského koncilu vyjadřuje jasně institucionální sebevědomí církve:

„/.../ Církev má všechny znaky skutečné společnosti. Kristus nezanechal tuto společnost bez definice a určení formy. Naopak, on sám jí dal vzniknout a jeho vůle určila způsob její existence a darovala církvi její povahu. Církev není částí ani členkou žádné jiné společnosti. Je tak dokonalá sama o sobě, že se odlišuje ode všech lidských společností a stojí vysoko nad nimi.“⁶⁴⁸

Vezmeme-li v potaz tři základní funkce institucionální ekleziologie (učitelskou, posvěcující a řídicí) a její hierarchický aspekt, na který ukazuje předchozí text, můžeme jasně rozlišit církev na dva protikladné tábory: církev učící a vyučovaná, posvěcující a posvěcovaná, řídicí a řízená. Na jedné straně tedy stojí církevní instituce mající reálnou moc učit, posvěcovat a řídit, na straně druhé pak věřící laici, kteří jsou jimi vyučováni, posvěcováni a řízeni. Toto pojetí církev proniklo i do některých předloh pro věroučnou konstituci II. vatikánského koncilu o církvi *Lumen gentium*, které byly ihned napadnuty pro jejich přílišný „klerikalismus, juridismus a triumfalismus.“⁶⁴⁹

Klerikalismus znamená pyramidální uspořádání církve, v níž je pouze vysoký klérus zdrojem veškeré moci a zároveň vlastníkem všech pravomocí ve smyslu předchozího

⁶⁴⁷ DULLES, A. *Models of the Church*, s. 27.

⁶⁴⁸ Srov. tamtéž, s. 29.

⁶⁴⁹ Srov. tamtéž, s. 31.

odstavce. Snaha II. vatikánského koncilu vypořádat se s klerikalismem se projevila zejména v jeho učení o důležitosti a postavení laiků v církvi.⁶⁵⁰ Jako juridicismus pak bylo kritizováno zejména přílišné zdůrazňování církevního práva, které mělo tendenci zasahovat kromě řídicí funkce církve také do dalších dvou. Především bylo kritizováno přehnané právní pojetí členství v církvi a koncilní otcové se zasazovali o to, aby bylo o církvi napříště pojednáváno jako o „*milující matce všech*“ (Jan XXIII).⁶⁵¹ Jako poslední byl kritizován triumfalismus díky příliš zdramatizované představě církve, která má být armádou vyslanou svým Bohem do boje proti Satanovi a silám zla (klérus jako vojáci Kristovi). Tento aspekt můžeme objevit především ve starém církevním učení o církvi bojující (*De ecclesia militante*) a v poněkud změněné formě v tzv. *bojovné ekleziologii*, jak je o ni usilováno v některých formách teologie osvobození, která si klade za cíl definitivní odstranění ekonomicko-sociálního útlaču chudých.⁶⁵²

Úkolem teologů v rámci institucionálně pojatého schématu církevní organizace je podporovat svým studiem prohlášení magisteria, popřípadě obraňovat, co jím již bylo vyhlášeno. Stejný postoj k oficiálnímu učení církve se očekává ode všech jejích členů. Podle toho, co již víme, členy církve mohou být pouze ti, kteří vyznají potvrzené učení, podílejí se na svátostech a uznají své podřízení oficiální církevní autoritě. Z toho plyne, že všechny projevy členství v církvi musí být zjevné - tudíž kontrolovatelné a právně postižitelné. Církve pojatá institucionálně může být viděna jako jistý druh školy, kde jsou žáci (věřící) instruováni pravdami, které jsou nutné pro spásu jejich duše. Autorita pastýřů Kristova stáda tak vede věřící směrem k věčnému životu a ochraňuje je před zblouděním. Jinými slovy, spásy se dostane těm, kteří ve víře setrvávají na palubě „*Petrovy bárky*“, která je dopraví k břehům věčnosti.⁶⁵³ Můžeme tedy směle říci, že institucionální přístup k ekleziologii podporuje tvrzení: Mimo církev není spásy! (*Extra ecclesiam nulla salus*), čímž se stává silně exkluzivistickým. Spása je tedy umožněna pouze členům církve, avšak tito mají povinnost jít k národům celého světa a hlásat evangelium. Jak víme z historie misijní činnosti církve, ne vždy byla radostná zvěst tam, kam přišla, skutečně radostnou. Misijní paradigma se posunovalo od misie, která měla za úkol implantovat křesťanství do „*pohanské*“ kultury a mnohdy užívala nevybíravých prostředků k získání nových konvertitů, až k tzv. „*pastýřským misiím*“, které mají objevovat Kristovu přítomnost v ne-křesťanských kulturách. Úkolem pro misionáře je pouze pomoci ne-křesťanům odhalit aktivní přítomnost Ježíše Krista v jejich vlastních životech. „*Ať jsou obeznámeni s jejich národními a náboženskými tradicemi.*

⁶⁵⁰ LG 30-38. In D2VK, s. 68-74.

⁶⁵¹ Sov. DULLES, A. *Models of the Church*, s. 32.

⁶⁵² Srov. GIBELINI, R. *Teológia XX. Storočia*, s. 288.

⁶⁵³ Srov. DULLES, A. *Models of the Church*, s. 33.

*Radostně a uctivě at' odkrývají semena Slova, která jsou v nich ukryta.*⁶⁵⁴ Institucionální pojetí církve tedy směřovalo spíše k implantačním misiím, kterým šlo o co největší počet konvertitů, poněvadž povinností církve pojaté jako instituce bylo vykázat co největší počet nových křesťanů, kterým je křtem zprostředkována spása. Církev zde projevila své ambice směřovat k tomu, aby se stala jakousi „*totální institucí*“.⁶⁵⁵

Než opustíme institucionální model je třeba ještě zmínit kladné a záporné aspekty tohoto modelu, stejně tak jako jsme to činily u modelů zjevení i modelů víry. Podle Dullese má silný důraz na institucionální aspekt církve tři pozitivní vlastnosti:

1. První spočívá v tom, že zakotvuje učitelské, svátostné a řídicí struktury v nadpřirozeném řádu zjevení. To jim dodává vážnost a přispívá k organizované jednotě uvnitř církevního společenství.
2. Za druhý klad institucionálního přístupu považuje Dulles jeho důraz na kontinuitu s křesťanskými kořeny, která může ústit do pocitu silných kořenů a jistoty v současném světě plném chaosu a extrémů.
3. Poslední kladnou vlastností je pak smysl pro společnou identitu. Katolíci po mnoho století nazpět díky tomuto přístupu věděli přesně (at' už to bylo dobré či nikoliv), kdo jsou, co chtějí a co mají dělat.⁶⁵⁶

Na institucionálním modelu můžeme však najít také mnoho nevýhod a nedostatků:

1. Prvním je nedostatečná možnost zakotvit jej v biblických textech. Jeho koncepci je možné podpořit pouze několika málo texty z Nového zákona a i tehdy musí být interpretovány určitým způsobem.⁶⁵⁷
2. Dále vede přehnané zdůraznění institucionálního aspektu k některým nešťastným důsledkům v křesťanském životě jedinců i celého společenství. Jedná se o tři již zmiňované vlastnosti. Klerikalismus, juridicismus a triumfalismus.
3. Třetí výtko pak nesouhlasí s omezováním svobody teologického bádání, neboť institucionální model klade teologům za povinnost podporovat stanoviska magisteria, o čemž jsme se však již zmínili.

⁶⁵⁴ Srov. AG 11. In D2VK, s. 478. K problematice posunu misijních paradigmat srov. ŠTĚCH, F. Most přes rozbourené vody: Interkulturní teologie jako výzva pro katolickou církev třetího tisíciletí. In EYNIKEL, E. et al. *Symposium on Intercultural Theology-proceedings/Symposium o interkulturní teologii-sborník příspěvků*, s. 94-95.

⁶⁵⁵ Srov. DULLES, A. *Models of the Church*, s. 34.

⁶⁵⁶ Srov. tamtéž, s. 34-35.

⁶⁵⁷ Tamtéž, s. 35.

4. V neposlední řadě pak je ekleziologie stavící instituci a hierarchii na první místo ekumenicky impotentní, neboť je příliš sebestředná. Tím se staví mimo synchronizaci se znameními času, která dnes volají po ekumenismu, dialogu, zajímají se o světová náboženství a politiku. Z toho pohledu se zdá být tento monopolistický model pro současnost, která se podle sociologů vyznačuje kolapsem uzavřených společností, neúnosný.⁶⁵⁸

Na závěr tedy můžeme říci, že institucionální model církve se zdá být záležitostí historicky překonanou, nicméně je třeba vidět některá pozitiva, která stojí za to, abychom se jimi nechali v současnosti inspirovat. Je třeba si uvědomit, že v každé době církev čelí jiným problémům a celá historie teologie je historií odpovědí na taková znamení času. Od druhého vatikánského koncilu víme, že církev nemůže být popsána pouze jako sociopolitická instituce či struktura, nýbrž je nutné uvědomit si její nadpřirozený základ a aspekt, který je v ní neustále přítomen skrze Krista v Duchu svatém. Dullesův model církve, který následuje zdůrazňuje právě tento mystický aspekt.

5.3.2 Církev jako mystické společenství (communionální model)

Chceme-li hovořit o církvi jako o mystickém společenství, je třeba nejprve vymežit, co myslíme pojmem „společenství“. Dulles užívá německého rozlišení mezi „*Gesellschaft*“ a „*Gemeinschaft*“.⁶⁵⁹ Přičemž první termín překládáme do češtiny jako „společnost“ (society) a druhý jako „společenství“ (communion). Zatímco tedy předchozí model byl založen čistě na formální a institucionální společenské organizaci (*Gesellschaft*) jako kterákoliv sekulární instituce, model, který nyní následuje, klade důraz na společenství (*Gemeinschaft*). Je tedy nasnadě, že bude řeč o konceptu „*communio*“, jak jsme o něm hovořili v souvislosti s ekleziologií II. vatikánského koncilu. Právě v době okolo koncilu se pojetí církve jako společenství dostalo do popředí zájmu mnohých teologů a to jak katolických, tak protestantských. Protestantští teologové (např. Emil Brunner, Rudolph Sohm) rozvinuli ekleziologii společenství anti-institucionálním směrem, což došlo tak daleko, že Rudolph Sohm prohlašuje: „*Vlastní přirozenost církve stojí v protikladu k veškerému právu.*“⁶⁶⁰ Oproti tomu katoličtí teologové (např. Arnold Rademacher, Yves Congar, Jerome Hamer) rozeznávali obě dimenze církve – vnitřní (*Gemeinschaft*) i vnější (*Gesellschaft*). Tyto pak uvažovali jako dva vzájemně neoddělitelné aspekty církve, čímž odmítli jednostrannost

⁶⁵⁸ DULLES, A. *Models of the Church*, s. 37.

⁶⁵⁹ Srov. tamtéž, s. 39.

⁶⁶⁰ Tamtéž, s. 40.

dosavadního Bellarminova exkluzivistického pojetí církve zaměřeného na vnější institucionální aspekt.⁶⁶¹

Na základě předchozího rozlišení a toho, co již víme z kapitoly o ekleziologii II. vatikánského koncilu, můžeme opět rozlišit mezi horizontální a vertikální dimenzí církve pojímané jako společenství. Horizontála tohoto modelu odkazuje k sociologickému vztahu člověka k člověku a vertikála popisuje vztah člověka k transcendentní realitě jeho Stvořitele. A je to právě tato vertikální dimenze, která odlišuje církev od jiných lidských společenství. Bratrské společenství lásky mezi lidmi by bylo jen sociologickým konstruktem imanentního řádu, kdyby nespočívalo na hlubších základech nadpřirozeného daru milosti a lásky k bližnímu. To podle Dullese harmonizuje pojetí církve jako společenství s mnoha biblickými obrazy, které jsou pak užívány jako jeho analogie. V rámci tohoto modelu jsou to zejména nám již známé obrazy: *církev jako tělo Kristovo* a *církev jako Boží lid*. Obě tyto metafory jsou v církvi přítomné od samého začátku. V druhé polovině 19. stol. však zažívají veliký návrat do teologických diskusí, neboť se zdá, že to budou právě tyto dvě metafory, které budou v následujících letech nejvhodnější pro ekleziologický diskurz. II. vatikánský koncil to v 60. letech 20. stol. potvrdil a v současné době počátku 3. tisíciletí křesťanských dějin se zdá, že jejich bohatství ještě zdaleka nebylo vyčerpáno.

Tělo Kristovo je popisováno jako nadpřirozený organismus, jehož životním principem je Duch Svatý. Dulles proto hovoří o organické metafoře, která je odlišná ode všech sociologických metafor. Církev je viděna analogicky k lidskému organismu, který se skládá z rozličných částí majících specifické funkce a uváděným do chodu jakýmsi tajemným životním principem. Původ této metafory můžeme hledat u svatého Pavla, který ji ve svých listech užívá poměrně často s různými důrazy a v různých souvislostech.⁶⁶²

Stejně tak jako Pavel mnoho církevních otců užívalo pro popis církve metafory těla Kristova. Augustin mluvil o tom, že církev v sobě nezahrnuje jen své členy a pozemské konstrukty, ale i svět nadpřirozený – anděly a svaté. Všichni spravedliví od Ábela jsou členy velké církve – věčného společenství s Bohem, těla Kristova, jehož duší je Duch svatý.⁶⁶³ Kristus jako hlava tohoto společenství vytváří totalitu věčné církve. Nauku o Kristu coby hlavě všech spasených pak rozvinul především Tomáš Akvinský. Počátkem 20. století, poté co ekleziologie opustila svůj přehnaný institucionalismus a obohacena návratem biblických a patristických zdrojů, pustila se do teologie mystického těla. Tato snaha o ekleziologický

⁶⁶¹ Srov. DULLES, A. *Models of the Church*, s. 41.

⁶⁶² Srov. Ř 12; 1Kor 12; Ef 4; Kol 2.

⁶⁶³ Augustin užívá pojem „*Ecclesia ab Abel*.“ Srov. DULLES, A. *Models of the Church*, s. 43. Dále srov. FRIES, H. *Fundamental Theology*, s. 393.

přerod našla své pregnantní vyjádření zejména v encyklice Pia XII. „*Mystici Corporis Christi*.“ Tehdejší papež se v ní snaží harmonizovat Bellarminův „*Gesellschaft* koncept“ s „*Gemeinschaft* konceptem“ mystického těla Kristova. II. vatikánský koncil tuto myšlenku potvrzuje (LG 8-9), avšak neztotožňuje výlučně mystické tělo Kristovo s římskokatolickou církví (LG 8).

Druhou metaforou je církev jako Boží lid. Tato principiální metafora II. vatikánského koncilu je hluboce zakořeněna zejména ve starozákonním zobrazení Izraele. Izrael je Bohem vyvolený národ a křesťané se v kontinuitě se starozákonním lidem nazývají novým Izraelem, popřípadě lidem nové smlouvy. Boží lid je tedy duchem naplněným společenstvím lásky, pravdy a života (LG 2). Můžeme tak spolu s Dullesem prohlásit, že „*analogie těla Kristova a Božího lidu jsou prakticky rovnocenné*.“⁶⁶⁴ Představují totiž předivo vztahů mezi jednotlivými členy Kristova těla (popř. Božího lidu), které funguje díky Duchu svatému, jež je „*spiritus movens ecclesiae*“. Hlavní výhodou modelu „*Boží lid*“ je jeho smysl pro kontinuitu Boží milosti i pro pokání Božího lidu. Církev je svatá, ale i hřešící, není stabilní jistotou ani statickým historickým fenoménem, nýbrž společenstvím „*quae semper reformandum est*“ (srov. LG 8). Církev je dynamická – neustále se vyvíjí, obměňuje a uskutečňuje jako tělo naplněné Duchem.

Uvedli jsme dvě metafory či analogie, abychom lépe porozuměli mystickému společenství jako modelu církve. Obě dvě mají jisté výhody a silné stránky, stejně tak jako ty slabé. Dulles považuje za poněkud výstižnější a tedy dokonalejší obraz mystického těla Kristova, i když vysoce hodnotí oba dva zmíněné obrazy. Jako hlavní slabost pojmu „*Boží lid*“ vidí jím nedostatečně zodpovězenou otázku: „*Co je v nové smlouvě skutečně nového?*“⁶⁶⁵ Na tomto místě by totiž podle Dullese, který zde názorově souzní s Congarem, mělo přijít jasné prohlášení, že událostí Ježíše Krista jsme se adoptací stali tím, čím On je svým původem: Božími dětmi.⁶⁶⁶ Zdá se tedy, že jedinečnost Kristovy církve je lépe popsána modelem tajemného těla Kristova. Metafoře „*Boží lid*“ je tedy vytýkána přílišná „*starozákonnost*“, i když na druhou stranu může být dosti dobře užitečná v mezináboženském dialogu především s judaismem. Přestože Dulles deklaruje své přesvědčení o větší hodnotě modelu mystického těla Kristova, vidí některé jeho slabosti. Především podle něj není zřejmé, zda je toto tělo „*v podstatě viditelné*“, anebo jestli je „*neviditelným společenstvím milosti*“, tedy neviditelné. Jestliže je „*v podstatě viditelné*“, není zde již potřeba žádného termínu pro „*neviditelné společenství milosti*“, ve kterém Augustin a Tomáš spatřovali podstatu mystického těla

⁶⁶⁴ Srov. DULLES. *Models of the Church*, s. 45.

⁶⁶⁵ Tamtéž, s. 46.

⁶⁶⁶ Srov. tamtéž.

Kristova. Jestliže je ale skutečně „*neviditelným společenstvím milosti*“, nezdá se být shodné s běžným vnímáním církve jako společenství věřících shromážděné pod hlavičkou společné víry a jejich explicitních vyjádření – učení církve.⁶⁶⁷ Další slabinou konceptu mystického těla Kristova je podle Dullese nebezpečí přehnané divinizace církve na základě jeho užívání.

„Podtrženo sečteno, tyto dva modely – tělo Kristovo a Boží lid – vrhají z různých úhlů světlo na církev jako společenství či komunitu. Církev není z tohoto pohledu primárně institucí nebo viditelně organizovanou společností. Je spíše společenstvím lidí, především vnitřně, avšak také navenek spojovaným a vyjadřovaným krédem, bohoslužbou a církevním svazkem.“⁶⁶⁸

Do rámce tohoto modelu spadají tedy ty ekleziologické pohledy, které mají společný důraz na společenství věřících mezi sebou a s Bohem skrze Krista v Duchu svatém. Trinitární teologie je pak silnou inspirací ekleziologie pojímané jako mystické společenství. Jednota tohoto společenství je pak dána jeho vnitřní dimenzí – milostí a dary Ducha svatého.⁶⁶⁹ Na vnější rozměr církve se nezapomíná, avšak tento model přednostně považuje za členy Božího lidu popřípadě mystického těla Kristova všechny, kdo jsou ve svých myšlenkách a činech vedeni nadpřirozenou vírou a láskou. Členství v Kristově církvi popisované metaforami tohoto modelu je pojímané spíše duchovně a vedlo k úvahám o tzv. „*anonymním křesťanství*“ (Rahner) eventuelně o tzv. „*anonymním katechumenátu*“ (Boublík)⁶⁷⁰

Závěrem je tedy možno říci, že tento model je velmi dobře zakořeněný v Písmu (zejména skutky apoštolů a Pavlovi listy) i v tradici (Sv. Augustin, Tomáš Akvinský, Pius XII., II. vatikánský koncil). Je otevřený nejen ekumenickému, ale i mezináboženskému dialogu. Zejména tehdy, když je metafora Božího lidu oproštěna od exklusivistických interpretací. Důraz na přítomnost Ducha svatého je důležitý pro spirituální život církve a objevuje sílu motlitby, zároveň vyzdvihuje mezosobní vztahy v církvi a napomáhá komunikaci. Tento model je již svou povahou dialogický a komunikativní. Lidé totiž, jak se zdá, nenacházejí smysl života v rámci velkých institucí. Ty vnímají spíše jako nutné zlo a smysl svých životů hledají v neformálních osobních a společenských vztazích.⁶⁷¹

Obecné slabé stránky můžeme spolu s Dullesem shrnout následujícím způsobem. Zdůraznění spontánnosti darů Ducha svatého na úkor institucionálních aspektů církve může vést k nebezpečnému dualismu tam, kde dojde k separaci „*duchovního společenství*“ od

⁶⁶⁷ Srov. DULLES, A. *Models of the Church*, s. 47.

⁶⁶⁸ Tamtéž, s. 47-48.

⁶⁶⁹ Srov. tamtéž, s. 49.

⁶⁷⁰ Srov. BOUBLÍK, V. *Teologie mimokřesťanských náboženství*, s. 320-331.

⁶⁷¹ Srov. DULLES, A. *Models of the Church*, s. 51.

„institucionálního – hmatatelného“ (Brunner, Tillich).⁶⁷² Druhou možnou slabinou tohoto modelu je podle Dullese přílišné vyzdvižení Božského principu v církvi, což může vést při exkluzivistickém přístupu k obtížím v ekumenickém i mezináboženském dialogu. Dále lze v porovnání s institucionálním modelem uvést jako slabinu neschopnost dát jasnou a konkrétní představu identity a cíle. Pojem společenství zde zahrnuje jak meziosobní vztahy v pozemské církvi, tak mystické společenství, které má svůj základ v Bohu, avšak tento rozdíl v pojetí modelu mystického společenství není zcela zřejmý.⁶⁷³

„Když církev slibuje společenství, neznamena to vždy, že jej zajišťuje v evidentní formě. Křesťané často zakoušejí církev spíše jako společnost spolucestujících na stejné trase než společenství milujících osob přebývajících ve stejném domově.“⁶⁷⁴

5.3.3 Církev jako svátost (sakramentální model)

Použitím metafory svátosti pro popis církve se dostáváme k Dullesovu třetímu modelu, který vychází ze snahy o srozumitelnou syntézu vnitřního a vnějšího aspektu církve, jak jsme o nich hovořili v rámci dvou modelů předchozích. Již mnohými patristickými a středověkými teology předjímaný koncept církve jako svátosti Ježíše Krista plně vykrytalizoval teprve ve 20. století. Nejprve v díle Henryho de Lubac a posléze i u Rahnera, Schillebeeckxe, Smulderse, Congara, Groota, Martelea a dalších.⁶⁷⁵ Všichni uvedení autoři se podle Dullese více méně shodnou na nutnosti zkombinovat přístupy institucionálního a mysticko-společenstevního modelu. Jejich shoda ústí do charakteristického tvrzení, že božský a lidský princip v církvi nemůže být jeden bez druhého – jsou vzájemně neoddělitelné.

„Jestliže Kristus je svátostí Boha, církev je pro nás svátostí Krista. Reprezentuje jej v plném a původním slova smyslu – činí jej skutečně přítomným. Církev nejen že pokračuje v díle Ježíše Krista, ale je jeho skutečným pokračováním ve smyslu daleko plnějším, než může být řečeno o jakékoliv lidské instituci, která je pokračováním svého zakladatele.“⁶⁷⁶

Zdá se tedy, že koncept církve jako svátosti svého zakladatele má v sobě potenciál harmonicky spojit institucionální i spirituální aspekt. Toho si velmi dobře všimli otcové

⁶⁷² Srov. DULLES, A. *Models of the Church*, s. 52.

⁶⁷³ Srov. tamtéž, s. 53.

⁶⁷⁴ Tamtéž.

⁶⁷⁵ Srov. tamtéž, s. 56.

⁶⁷⁶ DE LUBAC, H. *Catholicism. A Study of Dogma in Relation to the Corporate Destiny of Mankind*, s. 29.

II. vatikánského koncilu a založili učení o církvi na jejím svátostném pojetí. „*Církev je totiž v Kristu jakoby svátost neboli znamení a nástroj vnitřního spojení s Bohem a jednoty celého lidstva.*“ (LG 1)⁶⁷⁷

Koncil vidí církev jako prvotní svátost obsahující všechny další svátosti (7), čímž ukázal „*sakramentalitu*“ církve jako celku. Nepodal však žádné bližší vysvětlení, ani teologické zdůvodnění vztahu mezi Kristem, církví a jejími svátostmi. Dulles chce tento nedostatek napravit a obrací se pro pomoc k filosofické a teologické antropologii.⁶⁷⁸ Současná filosofie chápe člověka jako jednotu duše a těla. Zároveň tuto psychosomatickou jednotu začleňuje do zcela konkrétního a charakteristického osvětí. V takové situaci člověk zjišťuje, kým je tím způsobem, že vyjde sám ze sebe směrem k ostatním a ke světu. Vstoupí do vztahu. V tomto vztahovém setkání s okolním světem člověk získává informace sám o sobě. Toto setkání je možné pouze skrze tělo. Jinými slovy: lidský duch by se nikdy neprobudil k činnosti nebýt těla, které jej budí právě svým kontaktem se světem. Poté, co je duch probuzen k činnosti, může se teprve (opět skrze tělo) hmotně vyjádřit. Vše, co se děje v duchovní sféře člověka, se může stát hmatatelné pouze skrze tělo.

Díky tomuto filosofickému zkoumání Dulles dochází k závěru, že základní struktura lidského jednání je symbolická.⁶⁷⁹ Mysl se realizuje skrze tělo, avšak tělo může vyjadřovat podněty lidské mysli pouze gesty a symboly, jež nemohou nikdy dokonale vystihnout myšlenku, která jim předcházela. To ovšem neukazuje na nezávislost myšlenky a jejího vyjádření. Podle Dullese výše popsany vztah vyjadřuje spíše souvislost mezi nimi. „*Tělesné vyjádření dává duchovnímu činu svou materiální podporu, kterou potřebuje, aby realizoval sám sebe a duchovní čin dává tělesnému vyjádření tvar a význam.*“⁶⁸⁰

Z pohledu teologické antropologie není člověk uzavřen pouze v modu své přirozené pozemské existence, ale je zároveň účastníkem nadpřirozeného života božské trojice. Teologická antropologie transponuje předchozí filosofické závěry učiněné nad člověkem do nadpřirozené sféry bytí. Můžeme proto říci, že viditelná vyjádření lidského života v církvi naplněného Boží milostí nevyjadřují přednostně nezávisle existující duchovní skutečnosti, nýbrž se navzájem podporují. Duchovní skutečnosti potřebují svá viditelná vyjádření a naopak. Nejjasněji to můžeme vidět na příkladu svátosti smíření. Ta může zprostředkovat odvrácení od hříchu jedině tehdy, když penitent projeví lítost nad svým hříchem.

⁶⁷⁷ Dále srov. LG 9, 48; SSC 26; AG 5; GS 42 a pod.

⁶⁷⁸ Srov. DULLES, A. *Models of the Church*, s. 57.

⁶⁷⁹ Srov. Dullesovo charakteristické pojetí teologie zjevení jako symbolické mediace v kapitole 3.5.

⁶⁸⁰ DULLES, A. *Models of the Church*, s. 58.

Jasně vyjádření lítosti je nutnou podmínkou pro přijetí svátosti smíření. Dulles se opírá o Rahnera, když říká, že svátost smíření je obojí: vyjádření i zdroj lítosti.

„Skrze jistý druh vzájemné priority produkuje svátost (myšlena svátost smíření) kajícnost, kterou vyjadřuje a pouze skrze úkon kajícnosti se může stát poctivým vyjádřením lidského pokání a Božího mocného milosrdenství směrem k člověku.“⁶⁸¹

Svátost smíření tedy vytváří a zároveň vyjadřuje kajícnost, skrze kterou se sama stává vyjádřením lidského pokání a Božího milosrdenství. Díky této vzájemné interakci božského a lidského principu ve svátostech mohl již tridentský koncil prohlásit, že svátost je viditelná forma neviditelné milosti. A další mohou závazně prohlásit, že svátosti obsahují milost, kterou naznačují a udělují milost, kterou obsahují.⁶⁸² V udílení svátosti se dovršuje dynamismus milosti, který hledá své tělesné vyjádření.

Jak jsme již řekli, člověk se vždy realizuje ve společenství – je členem rodiny, rasy, národa, lidu, skupiny apod. Sociální dimenze je tedy závazná i pro svátosti, které nejsou v žádném případě individuálními rituály, ale naopak realizují se vždy ve společenství věřících.

„/.../ Zde znovu koresponduje řád milosti s řádem přirozenosti (nature). Člověk přichází na svět jako člen rodiny, rasy, lidu. Dospívá skrze setkání s ostatními lidmi. Svátosti mají proto dialogickou strukturu. Dějí se pouze ve vzájemné interakci, která dovoluje lidem společně dosáhnout prvořadého objevu, kterého nemohou dosáhnout v izolaci. Proto je také svátost utvářena společensky a je společným symbolem přítomnosti milosti směřující ke svému naplnění.“⁶⁸³

Všechny svátosti jsou tedy svátostmi církve. Církev je svátostí Krista a ten je svátostí svého Otce. Kristus reprezentuje Boží láskyplné a bezvýhradné přijetí člověka a zároveň představuje pro člověka možnost vstoupit do společenství s trojjedinným Bohem. Kristus je tedy svátost Božího sebedarování a lidského oddaného přijetí nabízené milosti. Ve smrti a vzkříšení Ježíše Krista dosáhlo vzájemné přijetí Boha a člověka svého absolutního naplnění. Podle toho, co jsme řekli o svátostech obecně, obsahuje Kristus jako Boží svátost veškerou milost, kterou se vyznačuje a zároveň dává milost, kterou obsahuje. V Ježíši Kristu dostala neviditelná a nezměrná Boží milost svou konkrétní formu a své absolutní vyjádření.

⁶⁸¹ Srov. DULLES, A. *Models of the Church*, s. 58.

⁶⁸² Srov. tamtéž, s. 58-59.

⁶⁸³ Tamtéž, s. 59.

Jestliže je tedy událost Ježíše Krista absolutním vyjádřením Boží milosti a univerzální výzvou lidskému rodu k odpovědi víry, tak církev je na prvním místě znamením této události. Jakou formu bude toto znamení mít, záleží pak již jen na jejích členech. Dulles hovoří o největší plnosti takového znamení, když:

„/.../ jsou všichni členové církve evidentně ve vzájemném společenství i ve společenství s Bohem skrze svátost a vzájemnou lásku, a když se viditelně sdružují, aby vyjádřili svou víru v Krista a oslavili to, co pro ně Bůh skrze Krista učinil.“⁶⁸⁴

Jako svátost má tedy církev vnější i vnitřní dimenzi. Jak jsme řekli na počátku této kapitoly obsahuje jak institucionální aspekt, bez něhož by nebyla viditelným společenstvím a znamením Boží milosti, tak aspekt spirituální, bez něhož by se úřady i obřady církve staly prázdnými institucemi a gesty. Svátost je navíc dynamickým principem, je událostí. Proto i církev je svátostí jen pokud její konání spojuje lid s milostí Boží skrze viditelná vyjádření. Můžeme tedy říci, že církev realizuje sebe samu jako svátost právě v praxi svých sedmi svátostí. Církev tedy není znamením Krista jako svátosti Boha, protože tehdy by se snadno mohla stát znamením prázdným, kde by nebylo ani zbla Boží milosti. Církev je naopak sama svátostí Krista, který je svátostí svého Otce a proto je v církvi Boží milost vždy přítomna. Na závěr této úvahy musíme ještě poznamenat, že Boží milost je přítomna v celém stvoření, avšak církvi je v Kristu a skrze Ducha svatého umožněno být jejím viditelným znamením.

Dullesův třetí model církve se tedy poměrně úspěšně a teologicky fundovaně snaží o syntézu předchozích dvou přístupů. Ve dvacátém století se k němu klonilo mnoho zejména katolických teologů. Tento model si vybírá pozitiva institucionálního a spirituálního pojetí církve a harmonizuje tím vztah mezi viditelnou institucí a společenstvím milosti. Aniz by tedy popřel důležitost a nezastupitelnost církevních úřadů a institucí, poskytuje dostatečný prostor nadpřirozené milosti působící za hranicemi institucionální církve. Sakramentální přístup má rovněž tu výhodu, že spojuje ekleziologii s christologií, pneumatologií a naukou o svátostech, a tím ji integruje do jediného vzájemně propojeného celku s tradičními teologickými tématy. Poslední výhodou sakramentálního přístupu je podle Dullese jeho dynamika. Církev je neustále volána k tomu být dokonalejším znamením Ježíše Krista.⁶⁸⁵

Jako všechny předchozí modely i tento má své kritiky. Protestantští kritikové mu vytýkají relativně slabé zakořenění v Písmu. Někteří autoři kritizují představitele

⁶⁸⁴ DULLES, A. *Models of the Church*, s. 61.

⁶⁸⁵ Srov. tamtéž, s. 66.

sakramentálního modelu pro přílišné zdůraznění vnější dimenze na úkor vnitřní a zanedbání duchovní hodnoty tajemství církve. Další kritika se pak týká především toho, že úzký sakramentalismus neopouští příliš prostoru pro služebnou funkci církve (diakonia) a může vytvářet narcistní přístup, který se nevyrovnává s plným křesťanským nasazením pro sociální a etické otázky. Závěrem musíme ještě poznamenat, že tento model našel odezvu téměř výhradně u katolických teologů. Protestantští teologové jsou zaměřeni spíše směrem, který vyznačuje následující model.

5.3.4 Církev jako zvěstovatelka (kérygmatický model)

Čtvrtý z Dullesových modelů považuje církev za společenství věřících shromážděné a formované Božím slovem – evangeliem. Primárním úkolem takto pojaté církve je pak jeho hlásání, neboli zvěstování. Odtud tedy Dulles odvozuje název pro tento svůj model: „zvěstovatelka.“⁶⁸⁶ Církev zvěstovatelka má velmi mnoho společného s pojetím církve jako Božího lidu, který má za úkol především vytvářet společenství víry založené na poslechu Božího slova a postarat se o jeho následné předávání. Vytváření meziosobních vztahů a mystického společenství věřících s Bohem je úkolem druhotným. Můžeme proto tento typ ekleziologie charakterizovat jako kérygmatický, radikálně christocentrický a přednostně zaměřený na Písmo, které je právě pokládáno za nejvlastnějšího svědka velikých spásných činů Božích. Z toho je jasné, že tento model bude silně zakořeněn zejména v protestantských kruzích, i když i někteří katoličtí autoři se jím nechali ve své práci inspirovat.

Hlavním představitelem ekleziologie založené na zvěstování evangelia je podle Dullese velký protestantský teolog 20. stol. Karl Barth. Ve své „*Církevní dogmatice*“ dlouze rozebírá vztah Božího slova k církvi – jeho „*hlasatelce*“.⁶⁸⁷ Vidí mezi nimi relativní vzdálenost (relative distance), která podle něj umožňuje Písmu svědčit proti církvi – usvědčovat ji z hříchu. Aby mohlo Boží slovo pravdivě svědčit, musí mu být pravdivě nasloucháno. To je možné pouze tehdy, není-li Boží slovo uvězněno a spoutáno uvnitř církve. Církev nemá právo zacházet s Božím slovem, jak se jí zlíbí, neboť je to právě Boží slovo, které formuje společenství (sbor). Boží slovo zaměřuje svůj tvůrčí potenciál na člověka, shromažďuje okolo sebe společenství věřících, nárokuje si být slyšeno a hlášáno.⁶⁸⁸ Barth dále v návaznosti na Luthera upřednostňuje *teologii kříže*, která přistupuje k církvi jako k prázdnému kráteru, který zbyl po mocném úderu zjevení Božího slova – staví teologii

⁶⁸⁶ V originále Dulles užívá termín „*herald*“, klíčovou metaforou je tedy postava člověka, který v minulosti vyhlášoval na veřejném prostranství vůli panovníka-zvěstoval ji. V češtině ovšem nedává dosti dobrý smysl užít pro název čtvrtého modelu překladu „*církev jako herald*“, proto překládáme slovo „*herald*“ jako „*zvěstovatelka*“.

⁶⁸⁷ Interakce mezi církvi a Božím slovem je hlavním tématem Barthovi teologie. Srov. např. BARTH, K. *Church Dogmatics. Vol. 1/II*, s. 457-884.

⁶⁸⁸ Srov. DULLES, A. *Models of the Church*, s. 69-70.

prázdnoty před *teologií slávy*, kterou vyčítá jak katolicismu, tak modernismu, protože taková teologie podle něj tvrdí, že obsahuje to, co hlásá, tedy Boží slovo. To je ovšem podle Dullese pozice pro Bartha naprosto nepřijatelná.⁶⁸⁹

Barthův pohled našel svou velmi blízkou paralelu v římskokatolické teologii u Hanse Künga,⁶⁹⁰ který započal svou teologickou kariéru právě disertační prací o Barthově teologii ospravedlnění. Küng ve své ekleziologii zahrnuje pod pojem církev jak proces shromažďování, tak samotné shromáždění. Církev tedy není založená a konkrétně utvořená jednou pro vždy. Naopak - Církev je událost. Událost neustále se opakující v každém shromáždění za účelem molitby, či jakékoliv jiné oslavy Boha. Dulles si všímá důležitosti tohoto pojetí zejména pro místní církve:

„Místní církev není v rámci takovéto teologie pouhou sekcí nebo provincií církve (myšleno univerzální), jak by se mohlo zdát z některých podání institucionálního modelu, ale naopak je sama o sobě církví plně přítomnou v každém shromáždění, které odpovídá Božímu slovu.“⁶⁹¹

Všechny tři předchozí modely hovořily o prolínání eschatologické a časné dimenze církve. Tento model naopak ostře rozlišuje pozemské formy církve od eschatologické vize Božího království. Nejostřeji to vyjádřil právě Hans Küng, když prohlásil, že církev, stejně tak jako není Božím královstvím, nemůže jej zde na zemi vytvářet, ani šířit a už vůbec ne pracovat na jeho realizaci. Pouze Bůh může nastolit své království. Církev se má věnovat výhradně své bohoslužbě, tedy hlásání Božího slova.⁶⁹²

Jako dalšího reprezentanta tohoto modelu uvádí Dulles Rudolfa Bultmanna, jehož přístup charakterizuje jako „*existenciální variantu kériigmatické teologie*.“⁶⁹³ Tu Bultmann zakládá na teologii sv. Pavla, kterou oceňuje zejména proto, že podle jeho názoru transponovala eschatologickou událost z kosmického rozměru do konkrétní historie. Tím ukázala možnost dívat se na eschatologickou událost jako na něco, co se děje vždy, „*když církev hlásá Ježíše jako ukřižovaného a zmrtvýchvstalého Pána*.“⁶⁹⁴ V Bultmannově pojetí se hlásané Boží slovo skrze své veřejné kázání stává skutečným Božím slovem, které pronáší sám Hospodin: Svým kázáním se slovo proměňuje v reálné Boží slovo přítomné v konkrétním

⁶⁸⁹ Srov. tamtéž, s. 70.

⁶⁹⁰ Jedná se zejména o Küngovu ekleziologii: KÜNG, H. *The Church*. New York: Sheed & Ward. 1968.

⁶⁹¹ DULLES, A. *Models of the Church*, s. 71.

⁶⁹² „*Slouží ale církev skutečně Božímu království? Ta církev kterou známe? Je církevní služba Božímu království faktem, nebo jen teorií či programem? Sloužit Božímu království je při všech příležitostech povinnost a povolání církve.*“ KÜNG, H. *The Church*, s. 96.

⁶⁹³ DULLES, A. *Models of the Church*, s. 72.

⁶⁹⁴ Tamtéž. Dále srov. BULTMANN, R. *Theology of the New Testament. Vol. 1*, s. 307.

dějinném okamžiku. Takové Boží slovo je podle Bultmannovy interpretace sv. Pavla konstitutivním momentem církevního společenství.⁶⁹⁵ Sám Bultmann pak hovoří o kázání jako o události či setkání člověka s Bohem. Boží slovo je něco, co stojí mezi Bohem a člověkem a zcela zásadním způsobem umožňuje jejich vzájemné setkávání. Církev je pak místem, kde je přítomno Boží slovo a díky tomu jsou v ní přítomni i lidé a Bůh.

Ve svém pojetí církve se Bultmann více méně shoduje s již zmiňovaným přístupem Barthovým. Je zde však jeden rozdíl. Bultmann totiž hovoří o zpřítomnění eschatologické události v konkrétním dějinném okamžiku skrze kázání Božího slova. Tato eschatologická událost pak nemusí být nutně spjata ani s postavou historického Ježíše, ani s budoucím očekáváním „*parúsie*“. Jak jsme již řekli, eschatologická událost je podle Bultmanna něco, co se děje tady a teď, pouze skrze kázání Božího slova. Zároveň můžeme říci, že jelikož je církev místem, kde je kázáno (a tedy přítomno) Boží slovo, je v ní zároveň zpřítomněna eschatologická – osvobozující (spásná) událost.⁶⁹⁶ Boží slovo má totiž pro Bultmanna přímý dopad na ty, kdo mu bezprostředně naslouchají, jelikož je osvobozuje od strachu i starostí a vede je od nepravosti k odvaze, rozhodnutí a autentičnosti – vede k víře. Víra je pro Bultmanna darem Boží milosti a zároveň výlučně osobní odpovědí člověka na zkušenost s Božím slovem.⁶⁹⁷ Podle Dullese ovšem vede Bultmannova pronikavá analýza dynamiky hlásání Božího slova k radikálnímu popření institucionálního elementu církve.⁶⁹⁸

Barth, Küng i Bultmann nám již ukázali dosti jasně podstatu čtvrtého Dullesova modelu, a tak zbývá již jen učinit syntézu a závěrečné zhodnocení kladů a záporů tohoto modelu. Základním spojujícím elementem církevních sborů je v tomto případě víra, která se projevuje svou odpovědí evangeliu, již není nic jiného, než hlásání spásné události Kristovy smrti a zmrtvýchvstání. Forma církve je zde sborová a každý partikulární sbor je totéž, co každý jednotlivě, i totéž co všechny dohromady. Jak jsme viděli (zejména u Künga), každý církevní sbor je úplný, když se v něm káže Boží slovo. Právě to mu dává absolutní suverenitu. Do důsledku to tedy znamená, že každý sbor můžeme chápat jako církev a takto pojatá církev je zcela nezávislá na existenci nějaké celosvětové instituce.⁶⁹⁹ Zcela podle Matoušova evangelia: „*Neboť kde jsou dva nebo tři shromážděni ve jménu mém, tam jsem já uprostřed nich.*“ (Mt 18, 20).

Avšak i v rámci tohoto přístupu existují určité snahy o zmírnění liberálního pojetí společenství sborů podle principu „*já pán, ty pán*“. Jednota všech lokálních sborů by měla být

⁶⁹⁵ Srov. BULTMANN, R. *Theology of the New Testament. Vol. 1*, s. 308.

⁶⁹⁶ Srov. tamtéž, s. 308 a 328.

⁶⁹⁷ Srov. tamtéž, s. 329.

⁶⁹⁸ Srov. DULLES, A. *Models of the Church*, s. 73.

⁶⁹⁹ Srov. tamtéž, s. 75.

garantována tím, že je v nich přítomno a kázáno jedno a to samé Boží slovo. Mezi takovými komunitami je ovšem třeba interakce a vzájemného napomínání: „*Strukturální vazby mezi lokálními sbory mají však být připravené podporovat vzájemnou interakci a vzájemné napomínání.*“⁷⁰⁰

To vše, co jsme zmínili, dává církvi organizované podle tohoto modelu příležitost a dostatek prostoru pro demokratickou sebeorganizaci. Cílem církve je pouze hlásat evangelium, ze kterého mohou mít užitek všichni, kteří slyší jeho slova (Lk 11, 28; Zj 1, 3). Nejde vůbec o to, produkovat co největší množství konvertitů jako je tomu u institucionálně pojaté ekleziologie, nýbrž o to, seznámit pokud možno celý svět s radostnou zvěstí evangelia.

Největší výhodou tohoto modelu je, z Dullesova pohledu, bezesporu jeho vynikající biblické zakotvení jak v prorocké starozákonní tradici, tak v evangeliích i u sv. Pavla. Dále velmi jasně vymezuje identitu svých členů a má jednoznačně stanovený cíl. Nakonec také prospívá spiritualitě zaměřené na nekonečnou vzdálenost (infinite distance) mezi Bohem a člověkem, která vede k „*poslušnosti, pokoře a připravenosti k pokání a změně.*“⁷⁰¹ Protestantská teologie slova se zdá být tedy, stejně tak jako jsme to viděli v případě teologie zjevení, opět hodnotným korektivem k mysteriózní pompéznosti sakramentálně zaměřené katolické ekleziologie.

Ze stejných důvodů je ovšem i tento model kritizován. Zejména katolická teologie vznáší významnou kritiku na adresu církve „*zvěstovatelky*“. První významnou výtkou je jednostranné zaměření na Boží slovo, neboť křesťanství stojí a padá s přijetím toho, že „*slovo se stalo tělem*“ (J 1, 14). Zdá se, pokračuje Dulles, že mnozí protagonisté teologie slova by vyměnili předchozí citát z Písma za větu znějící poněkud jinak: „*slovo se stalo slovem.*“⁷⁰² To přímo odporuje již zmiňovanému de Lubacovu tvrzení o tom, že: „*Kristus zvěčňuje v církvi nejen své učení a svou činnost, jak by souhlasili představitelé tohoto modelu, nýbrž sdílí i své vlastní bytí.*“⁷⁰³

Další kritikou pak je samotné organizační zřízení. Tomu je vytýkán přílišný liberalismus a nebezpečí ztráty jednoty. Právě v křehkosti jednoty vidí mnoho kritiků velikou nevýhodu zvěstovatelského typu ekleziologie a radí, že trocha institucionalismu by neškodila, neboť právě instituce má podle nich v sobě potenciál udržovat tradici a kontinuitu, která vytváří jednotu. Poslední kritikou, kterou zde zmíníme, je nedostatečná otevřenost pro vytváření lepší lidské společnosti, nebo chcete-li, Božího království zde na zemi.

⁷⁰⁰ DULLES, A. *Models of the Church*, s. 75.

⁷⁰¹ Tamtéž, s. 77.

⁷⁰² Srov. tamtéž.

⁷⁰³ Tamtéž. Dále srov. DE LUBAC, H. *Catholicism*, s. 29.

Zvěstovatelskému modelu církve je vytýkáno, že je zaměřen pouze na svědectví a opomíná konkrétní činy, čímž se staví stranou zmíněného křesťanského nasazení pro přítomnost a budoucnost lidstva ve vztahu k učení o Božím království. Dulles to demonstruje na příkladech dvou otázek, které vznesl Karl Barth vůči konstituci II. vatikánského koncilu o církvi v dnešním světě (GS):

„1. *Koresponduje naprostý optimismus této konstituce, co se týče možností vývoje světa, s důrazy synoptických evangelíí a Pavlových listů?*

2. *Je tak jisté, že dialog se světem má být položen před hlásání (evangelia) světu?*“⁷⁰⁴

Čas odpověděl Barthovi za „*Gaudium et spes*“. Z dnešního pohledu se zdá, že teologie II. vatikánského koncilu byla, díky své otevřenosti ke světu, velkým krokem kupředu. Krokem, který směřuje k aktivnímu služebnímu pojetí církve nasazené pro lepší lidskou společnost ve světě, jak ji vyobrazuje poslední z Dullesových pěti základních modelů.

5.3.5 Církev jako služebnice (diakonální model)

Zatímco předchozí čtyři modely stavěly na přední místo církev, která se nejprve zaobírá sama sebou a poté až světem, ve kterém existuje, paradigma posledního – pátého modelu se obrací. Církev již není viděna jako aktivní *subjekt* ovlivňující pasivní *objekt* (svět). Ten dosáhl vzhledem k církvi své emancipace a oba dva *subjekty* vstoupily do vzájemného dialogu. Tato situace, kterou jsme právě popsali, je výsledkem procesu tzv. *sekularizace*.⁷⁰⁵ Od dob osvětenství můžeme sledovat, jak se civilní společnost postupně odpoutávala od těsného svazku s církví. Zajímavým příkladem může být zejména postupná emancipace a sekularizace vědy, která byla až do té doby pod neustálou církevní kontrolou. Církev uvyklá na své společenské pozice, se v žádném případě nechtěla smířit s tím, že ji společnost přestává potřebovat. Proto zejména od poloviny 19. století nevynechává ani jednu příležitost ke kritice nových společenských pořádků. Dulles říká, že všechny „*papežské encykliky od Řehoře XVI. (1831 – 1846) až po Pia XII. (1939 – 1958) neustále lamentovaly nad chybami moderní doby*.“⁷⁰⁶ Postupem času ale církev zjistila, že je zbytečné naříkat nad „*rozlitým mlékem*“ a začala si uvědomovat, že když se svět příliš nestará o ni, měla by se ona začít starat o něj. Nešlo to ovšem v žádném případě, jak se říká – „*ráz na ráz*“. V roce 1907 bylo odmítnuto hnutí katolické obnovy, známé pod pojmem „*modernismus*“, které se snažilo

⁷⁰⁴ DULLES, A. *Models of the Church*, s. 80.

⁷⁰⁵ K tématu sekularizace srov. např. LYON, D. *The Steeple's Shadow: On the Myths and Realities of Secularization*. London: Eerdmans Publishing Co., 1987.

⁷⁰⁶ DULLES, A. *Models of the Church*, s. 82.

synchronizovat katolickou církev z aktuální dobou. To se svým způsobem podařilo až o půl století později II. vatikánskému koncilu. Ještě v roce 1939 vydává Pius XII. svou první encykliku,⁷⁰⁷ která nese zbytky antimodernistické mentality.⁷⁰⁸ Mraky protimodernistického smýšlení se již ale na obzoru trhají a s nástupem papeže Jana XXIII. na svatopetrský stolec se nebe definitivně vyjasňuje. Dulles cituje několik jeho projevů, kterými tento papež nadšeně vyjadřuje přesvědčení, že Kristus neopustil tento svět, a tak ani církev by se jej neměla stranit, ba naopak, měla by se angažovat a být otevřená novým objevům. Koncil měl být podle papeže Jana demonstrací církve vždy živé, mladé a vnímající všechna znamení času. Ve svém projevu otevírajícím II. vatikánský koncil navíc kritizuje ty, kteří nevidí v současném světě nic než lži a zmar.⁷⁰⁹

II. vatikánský koncil přijal mnoho myšlenek Jana XXIII. a vypracoval zcela nové pojetí vztahu mezi církví a současným světem, což se odrazilo zejména v pastorální konstituci o církvi v moderním světě „*Gaudium et spes*.“ Tu Dulles charakterizuje jako:

„/.../ nebývalý a nejvýznačnější přínos II. vatikánského koncilu,“ neboť „uznává legitimní autonomii lidské kultury a zejména vědy (GS 59), volá církev k tomu, aby se aktualizovala – i co se týče jejího učení a institucionálních struktur (GS 44) /.../. Církev musí respektovat znalosti světa u učít se z nich, jinak zůstane pozadu a stane se neschopnou hlásat evangelium (GS 62).“⁷¹⁰

Církev zároveň vyjádřila, že se chce otevřít všem lidem a chce se stát církví pro všechny lidi, nejen pro své věřící (GS 1; 3). Stejně tak jako Kristus nepřišel na svět, aby si nechal sloužit, ale aby sloužil, chce i církev sloužit světu péčí a podporou bratrské lásky mezi všemi lidmi (GS 92).

Tento specifický paradigmatický přístup využívá teologickou metodu, kterou Dulles nazývá: „*sekulární dialogika*.“ Sekulární proto, že pojímá svět jako skutečný „*locus theologicus*“ a dialogika proto, že pracuje na hranici mezi současným světem a církevní tradicí.⁷¹¹ Ekleziologický model, který užívá postavu služebníka jako svou principiální metaforu, se po koncilu začíná těšit veliké popularity. Dulles jmenuje několik oficiálních dokumentů, které vyjadřují jasně svou příslušnost k služebné ekleziologii:

⁷⁰⁷ Jedná se o encykliku Pia XII. *Summi Pontificatus* z 20. října. 1939.

⁷⁰⁸ O církevním antimodernismu jsme se již zmínili v kapitole 3.3.1.

⁷⁰⁹ „*prevarication and ruin*“ Srov. DULLES, A. *Models of the Church*, s. 83.

⁷¹⁰ Tamtéž, s. 83-84.

⁷¹¹ Srov. tamtéž, s. 84.

„/.../ *Presbyteriánské vyznání 1967, Uppsalské prohlášení Světové rady církvi v roce 1968, Shrnutí druhé generální synody Latinskoamerických biskupů v Medellině roku 1968 a dokument o spravedlnosti ve světě vydany Římskokatolickou biskupskou synodou na jejím podzimním zasedání roku 1971.*“⁷¹²

Podkladem pro zmíněné dokumenty byla práce mnohých teologů. Dulles vybírá dva z nich, kteří se zasloužili o promyšlení ideových základů služebné ekleziologie. Jsou to: Teilhard de Chardin a Dietrich Bonhoeffer.

Teilhard de Chardin zasvětil celý svůj život hledání smíru mezi dvěma, do II. vatikánského koncilu, nesmiřitelnými póly: církví a vědou. Jako kněz a zároveň antropolog cítil nutnou spojitost „*mezi teologií a vědou, mezi náboženstvím a technologií, mezi církví a světem.*“⁷¹³ Jeho syntézy jsou radikálně christocentrické a jak jsme viděli v kapitole 3.3.5 pro Teilharda se veškeré vesmírné síly se sbíhají ke Kristu – k jeho pověstnému bodu Ω .⁷¹⁴ Právě Kristus dává tvář a osobnost zpočátku neosobnímu bodu Ω , neboť de Chardin tvrdí, že není možné zacílení veškeré existence k neurčitému a neosobnímu. Vrchol a osa veškerého bytí musí být jaksi „*hyperpersonální.*“⁷¹⁵

„*A tu spatříme zřetelněji veliké slunce Krista krále, Krista, který je amictus mundo, Krista univerzálního, vystávajícího nad naším vnitřním světem. Kousek po kousku, krok za krokem vše je konečně spojené se svrchovaným středem in quo omnia constant.*“⁷¹⁶

Pod hlediskem tohoto zaměření je církev povolána k tomu být otevřenou a progresivní společností, vnímavou k veškerému dynamismu lidského ducha, který se odvíjí směrem k bodu vesmírné konvergence. Naproti tomu zůstává Teilhard stále ještě velmi loajální k církvi, když říká, že je „*bodem setkání, který se vynořuje mezi vesmírem a bodem Ω .*“⁷¹⁷ Nyní tedy můžeme zřetelně vnímat zásadní souvislost světa s církví a transcendentním osobním principem (Kristem) ukrytým za symbolem bodu Ω .

⁷¹²DULLES, A. *Models of the Church*, s. 85.

⁷¹³Tamtéž, s. 86.

⁷¹⁴K Teilhardově teorii bodu Ω viz např. TEILHARD DE CHARDIN, P. *Vesmír a lidstvo*. Praha: Vyšehrad. 1990. a také TEILHARD DE CHARDIN, P. *The Divine Milieu*. New York: Harper & Row, 1968.

⁷¹⁵Srov. TEILHARD DE CHARDIN, P. *Vesmír a lidstvo*, s. 216.

⁷¹⁶TEILHARD DE CHARDIN, P. *The Divine Milieu*, s. 61.

⁷¹⁷DULLES, A. *Models of the Church*, s. 86.

Druhým průkopníkem posledního Dullesova modelu, o kterém se zmíníme, je Dietrich Bonhoeffer. Dulles ukazuje jeho myšlenkový vývoj od církve pojímané jako *communio*⁷¹⁸ a shromažďované samotným Kristem, přes kerygmatickou pozici,⁷¹⁹ až ke kritice této pozice (zejména u Bartha, jehož teologii charakterizuje jako „*revelační positivismus*“).⁷²⁰ Bonhoeffer volá na sklonku svého života po církvi „*pokorné a sloužící*.“ Církev je pro něj církvi jen potud, pokud je církvi pro ostatní, pomáhající zejména v běžném – sekulárním životě všech lidí.⁷²¹ Kristus je ve svém lidství mužem ne pro sebe sama, uzavírá Dulles, nýbrž přednostně mužem pro ostatní a církev, jestliže chce být pravdivou svědkyní jeho výkupné oběti, musí přijmout jeho životní styl – službu ostatním až do krajnosti.⁷²²

U obou autorů je možné pozorovat, jak silně si uvědomují potřebu komunikace mezi církvi a světem. Zatímco si různé křesťanské církve myslely, že mají díky Božímu zjevení odpovědi na všechny problémy světa, svět je minul a poodešel svou cestou. Teilhard i Bonhoeffer se zasazují za pozitivní přístup zejména katolické církve ke světu a seriózní náhled na vymoženosti moderního člověka. To vše se podařilo prosadit až II. vatikánskému koncilu, jak jsme se o tom již zmínili dříve, a tak není divu, že: „*Od počátku šedesátých let byl téměř každý teolog, jenž dosáhl určitého uznání představitelem tohoto nového sekulárně-dialogického stylu teologie.*“⁷²³

V rámci tohoto stylu se vyvíjela zejména protestantská teologie diakonátu a v katolickém prostředí tzv. „*kenotická teologie*“, která byla založena na Pavlově vyjádření v listě Filipánům: „*./.../ nýbrž sám sebe zmařil, vzal na sebe způsob služebníka /.../*“ (Srov. Fp 2, 7). Idea sebezmaření, sebeumenšení či sebezapření až k smrti implikuje pro ekleziologii důležitou změnu postoje. „*Církev nemůže vládnout silou, ale musí přitahovat láskou.*“⁷²⁴

Principem jednoty podle sekulárně-dialogických ekleziologií je smysl pro vzájemné bratrství v nasazení pro druhého, v nasazení za lepší svět, který se vytváří působením jednotlivce v jeho bezprostředním okolí. Zradikalizujeme-li tuto teorii, pak je příznivcům diakonálního modelu každý člověk na tomto světě bratrem nebo sestrou. Speciální zřetel je

⁷¹⁸ K Bonhoefferovu pojetí církve jako společenství svatých srov. BONHOEFFER, D. *Sanctorum Communio. A Theological Study of the Sociology of the Church*. Minneapolis: Fortress Press, 1998.

⁷¹⁹ Bonhoefferova kerygmatická pozice se odrazila zejména v jeho „*Etice*“. BONHOEFFER, D. *Ethics*. Minneapolis: Fortress Press, 2005.

⁷²⁰ Srov. BONHOEFFER, D. *Letter and Papers from Prison*, s. 181.

⁷²¹ Srov. tamtéž, s. 211. Dále srov. DULLES, A. *Models of the Church*, s. 86-87.

⁷²² Srov. DULLES, A. *Models of the Church*, s. 216. Bonhoeffer vypracoval stejně tak jako později Dulles poměrně rozsáhlou teologii „*učednictví*“. Srov. BONHOEFFER, D. *Discipleship*. Minneapolis: Fortress Press, 2001; BONHOEFFER, D. *The cost of Discipleship*. New York: Macmillan, 1963.

⁷²³ DULLES, A. *Models of the Church*, s. 87.

⁷²⁴ Tamtéž, s. 88.

těž kladen na ekologii. Svět je pojímán jako dobré stvoření a člověk jako služebník stvořitele a správce jeho stvoření, spíše než jeho pán. Úkolem církve pak není nábor nových členů ani zbytečné teoretizování o svátostech či cílené budování komunit. Primárním úkolem církve je pomoc všude tam, kde je to třeba – slovem, modlitbou, finanční podporou, osobní aktivní pomocí. Církev by měla udržovat ve světě při životě naději a touhu po Božím království a jeho hodnotách.⁷²⁵ Dulles považuje za hlavní silnou stránku a výhodu tohoto posledního modelu zejména jeho souznění s přítomnou situací. Církev není v rámci tohoto modelu tolik zaměstnána vlastními záležitostmi a stává se vnímavější k okolnímu světu. S tím je bezprostředně spojena další pozitivní vlastnost. Církev je totiž nositelkou určitých morálních hodnot, které, jak se ukazuje právě z analýzy současné společnosti, lidem chybí. Zde tedy stojí před církví veliký úkol. Představit a předat tyto hodnoty světu, který o ně stojí a nabídnout světu, který se žene za mocí a úspěchem možnost alternativního využití jeho síly ke službě. Dulles má za to, že se církvi v tomto modelu podařilo překonat vlastní egoismus a transformovat se ve služebnou instituci přinášející do světa obraz zaslíbeného království.⁷²⁶

Stejně tak jako předchozí modely, má i tento své kritizované aspekty. Prvním je, jako u sakramentálního modelu, nedostatek přímých biblických základů. Ježíš sice na několika místech Nového zákona dává důraz na materiální i duchovní pomoc, přesto však není možné v Písmu nalézt jedinou zmínku o služebném poslání církve směrem ke světu tvrdí Dulles.⁷²⁷ V novozákonní době totiž nikomu nepřišlo na mysl, zdůvodňuje, že by: „*.../ církev měla mandát měnit existující sociální instituce jako bylo otroctví, válka nebo Římská nadvláda nad Palestinou.*“⁷²⁸

Nemůžeme-li tedy najít žádné přímé biblické odkazy na služebnost církve, nemusí být marné, uvažuje Dulles, nalézt nějaké nepřímé. Ty nachází ve „*služebnickových písních*“ u Izaiáše (Iz 42 a 61) a v Lukášově „*nazaretském kázání*“ (Lk 4, 16-19). Další kritikou je mnohoznačnost pojmu „*služebnice*“. Dulles uvádí tři možné konotace toho slova:⁷²⁹

1. Práce nekonaná svobodně, nýbrž z nařízení.
2. Práce zaměřená na dobro ostatních, spíše než na užitek pracovníka.
3. Práce, která je ponižující.

V prvním případě je třeba říci, že ani Kristus, ani křesťan není otrokem okolního světa. Kristus je poslušný pouze vůli svého Otce. Je služebníkem Božím, a tak i církev nemá

⁷²⁵ Srov. DULLES, A. *Models of the Church*, s. 90.

⁷²⁶ Srov. tamtéž, s. 90-91.

⁷²⁷ Srov. tamtéž, s. 91.

⁷²⁸ Tamtéž, s. 92.

⁷²⁹ Tamtéž, s. 91.

sloužit ničemu pozemskému, nýbrž pouze Bohu. Služba Bohu vede paradoxně do synovské svobody, zatímco její odmítnutí k otroctví hříchu. V druhém případě je nutné říci, že křesťan pracuje pro druhé z lásky, a tudíž nehledí přednostně na svůj vlastní prospěch. Láska je hnací silou služby bližním. Nakonec je třeba říci, že ani ponižující služba není pro křesťana zahanbující, neboť je rovněž motivována láskou a řečeno obrazně: křesťané jsou povoláni k „vzájemnému mytí nohou“, jak to ostatně svým vlastním příkladem ukazuje Ježíš (Srov. J 13, 5).

Vše, co jsme právě zmínili, se nazývá v Novém zákoně i v církevní tradici „*diakonia*“ – služba. Diakonia v sobě zahrnuje všechny typy církevní služby. Službu slova, službu svátostí a konkrétní světskou pomoc. Veškeré církevní úřady jsou v podstatě formou diakonie. Každý slouží podle svých schopností, možností a povolání. Biblické pojetí diakonie jako služby bližnímu tedy v žádném případě neodstavuje molitbu a svátosti na druhou kolej. Spíše je zde jakési propojení. Služba zakořeněná ve svátostech a poutivé praxi molitby může být motivována láskou a skutečně pomáhat.

Poslední otázkou, kterou Dulles diskutuje v souvislosti se „*služebným*“ modelem, je vztah církve a Božího království. Služebná role církve je dána jejím posláním proměňovat veškerý svět v Boží království.⁷³⁰ Proti tomuto tvrzení se však staví mnoho kritiků. Zejména Hans Küng, který tvrdí, že Boží království „*není z tohoto světa*“ (J 18, 36) a je dílem transcendentního Boha a nikoliv člověka. V této otázce se střetává sociopolitické starozákonné pojetí království s novozákonním individualisticko-spirituálním pojetím církve jako království. Novozákonné přístupy je tedy apokalyptický a nikoliv profetický.

„Církev (v NZ) je viděna jako existující pro Boží a Kristovu slávu a pro spásu svých členů v posmrtném životě. Nikde není naznačeno, že by církev měla za úkol dělat svět lepším místem k žití.“⁷³¹

Na úplný závěr můžeme říci, že hlavním přínosem tohoto typu ekleziologie v historii byl posun od mocenského konceptu církve, který dominoval zejména jejímu institucionálnímu pojetí, ke konceptu lásky a služby. Dulles vítá tento posun jako znamení duchovního pokroku a oceňuje motiv Božího království, který v rámci teologie zaměřené na svět ukázal nový rozměr křesťanství: *sociální zodpovědnost*.⁷³²

⁷³⁰ Srov. DULLES, A. *Models of the Church*, s. 92.

⁷³¹ Tamtéž, s. 93.

⁷³² Srov. tamtéž, s. 94.

5.4 Modely církve ve vzájemné interakci (historická perspektiva)

Předchozí text nám poskytl pouze popis modelů církve, jak se vynořovaly v různých historických etapách i v různých kulturách. V diskusích nad každým z modelů Dulles zároveň reflektuje příslušné změny v politickém, sociálním, filosofickém a náboženském myšlení a ukazuje též pozitivní i negativní stránky všech přístupů. Pokusme se nyní tedy všechny dosavadní modely povážít. K tomu ovšem potřebujeme nejprve určit kritéria, která můžeme aplikovat na všech pět modelů. Musíme se proto povznést nad dané modely a učinit jakousi jejich fenomenologickou analýzu, což znamená vyvarovat se přijetí některé pozice za vlastní. To by totiž vedlo k vyzdvižení jednoho modelu na úkor ostatních, a tím ke vzniku napětí. Kdybychom kupříkladu upadli do osidel institucionálního modelu, vyloučili bychom ihned ostatní čtyři modely jako vágní, příliš mystické a subjektivní. Naproti tomu bychom vyzdvihli konceptuální jasnost institucionálního pojetí církve, autoritu, právo a pořádek, což by se snadno mohlo stát terčem kritiky zastánců ostatních modelů.⁷³³ Ať už jsou naše sympatie jakékoliv, pro závěrečné zhodnocení bude důležité pokusit se zaujmout neutrální postoj a nepolemizovat s modely, které se zrovna netěší naší přízni. O totéž se snaží Avery Dulles, když koncipuje následujících sedm kritérií, která je podle něj možné aplikovat na všech pět modelů.⁷³⁴

1. **Biblické kritérium.** Zde platí pravidlo: čím hlubší je zakotvení daného modelu v Písmu, tím lépe.
2. **Kritérium tradice.** Čím je tradice delší, univerzálnější a stálejší, tím je přesvědčivější.
3. **Kritérium smyslu.** Jedná se o schopnost dát členům církve smysl jejich společné identity a úkolu. Teologie zabývající se církví má církve podporovat ve víře a vyjasňovat její úkoly.
4. **Etické kritérium.** Jedná se o tendenci pečovat o křesťanské ctnosti a hodnoty. V aplikaci na Dullesovy modely bude toto kritérium zkoumat, do jaké míry jej každý z nich naplňuje.
5. **Kritérium aktuality.** Toto kritérium zkoumá, do jaké míry koresponduje daný model s realitou současného světa. Principiálně je kvalitnější takový model, který nejlépe reflektuje současnou situaci ve společnosti.

⁷³³ Srov. DULLES, A. *Models of the Church*, s. 182.

⁷³⁴ Následujících 7 kritérií tamtéž, s. 183-184.

6. **Teologické kritérium.** V rámci tohoto kritéria se jedná o teologickou plodnost, čímž se myslí schopnost a míra efektivity řešení současných teologických problémů.
7. **Dialogické kritérium.** V rámci posledního kritéria je posuzována schopnost modelů zajistit dostatečný prostor členům církve pro normální a úspěšné vztahy s členy jiných církevních skupin, denominací, náboženství i s lidmi bez vyznání.

Je zřejmé, že každému kritériu bude vyhovovat jeden model více a jiný zas méně. V rámci prvního kritéria se vysoko umístí kérygmatický a communionální a při aplikaci čtvrtého zase například model sakramentální a diakonální. Podle Dullese lze zároveň přiřadit určité typy osobností k určitým modelům. Tak církevní představitelé mají tendenci preferovat institucionální model, ekumeničtí aktivisté zvolí communionální model, spekulativní teologové budou tíhnout k sakramentálnímu modelu, kazatelé a biblisté si vezmou za svůj model kérygmatický a sekulární aktivisté budou držet služebnou pozici diakonálního modelu.⁷³⁵ I přes to, že různé osobnosti tíhnou k různým modelům, je třeba otevřít pole vzájemné komunikaci mezi různými pohledy. Uzavřenost v ghettu některého partikulárního modelu by byla zhoubná. Dulles ještě uvádí dva obecné pracovní principy vycházející z běžné lidské zkušenosti, které mohou podpořit snahu o vzájemné sladění všech modelů.

„První: To, co jakákoliv velká skupina věřících křesťanů s důvěrou zastává po značnou dobu, by mělo být přijato, jestliže člověk nemá závažné důvody to zpochybňovat /.../. Druhý: /.../ lidé mají větší sklony k tomu, mít pravdu v tom, v čem jsou ujištěni, než v tom, co popírají. To co popíráme, leží většinou mimo oblast naší zkušenosti, a tudíž o tom nemůžeme nic říci.“⁷³⁶

Aplikujeme-li tedy výše uvedená kritéria na předchozích pět modelů skrze zmíněné principy, musíme spolu s Dullesem říci, že každý obsahuje důležitá témata, kterých je dobré si povšimnout.⁷³⁷ Institucionální model ukazuje důležitost strukturovaného společenství podle toho, jak jej založil Kristus. Vyznačuje též autoritu, kompetentní předsedať bohoslužbám, předepisovat podmínky pro členství a zastupovat společenství na oficiální úrovni. Communionální model upozorňuje na důležitost společenství s Bohem a mezi sebou navzájem skrze nadpřirozenou milost. Sakramentální model přináší téma viditelnosti církve zejména v jejích rituálech a praxi svátostí. Církev musí být znamením Kristovy milosti a naděje na vykoupění. Kérygmatický model obrací naši pozornost k hlásání evangelia celému světu, aby se lidská srdce pohnula k víře v Ježíše Krista – Pána a spasitele.

⁷³⁵ Srov. DULLES, A. *Models of the Church*, s. 184.

⁷³⁶ Tamtéž, s. 185. Druhý princip srov. NIEBUHR, H. R. *Christ and Culture*, s. 238-239.

⁷³⁷ Následující přehled srov. DULLES, A. *Models of the Church*, s. 185-186.

Poslední, diakonální model, vyzdvihuje téma služby veškerému stvoření ve smyslu prosazování hodnot konceptu Božího království.

Již jsme se zmínili o tom, že vzájemná interakce mezi Dullesovými modely se neobejde bez napětí. Mnohé z nich si dokonce zásadně odporují. Proto nemůžeme učinit jednoduchou syntézu všech do jediného supermodelu a stejně tak nemůžeme od sebe jednotlivé modely izolovat. V takové izolaci se mohou projevit zejména jejich negativní aspekty. Institucionální model může vést ve výsledku k nahrazení Boha samotnou institucí, a tudíž k nebezpečné idolatrii. Communionální model by mohl upadnout do přehnaného spirituálního entusiasmů. Sakramentální model zase do „*narcistní sebekontemplace*“.⁷³⁸ Kérygmatický model obsahuje nebezpečné zárodky fundamentalismu a diakonální se potýká s nebezpečím nekritického přijímání sekulárních hodnot. U tohoto modelu může navíc dojít k přemístění „*spásy*“ z roviny eschatologického příslibu do konkrétní historie. Víra v takovou spásu pak může být snadno zneužita k ideologickým účelům některých politických zájmových skupin nebo chiliastických sektářů.

Dulles si uvědomuje ve své subtilní analýze všemožné aspekty jím načrtnutých modelů a vyslovuje se pro jejich harmonizaci. Ta musí být vedena takovým způsobem, aby si jejich rozdíly neodporovaly a raději se vzájemně doplňovaly.⁷³⁹ V tom vidí Dulles správnou metodu práce se svými modely. Neznamená to ale, že daná ekleziologie nemůže začít stavět na některém z modelů. Je tomu přesně naopak. Dulles vyzdvihuje speciální postavení sakramentálního pojetí ekleziologie. Tvrdí, že může být dobrým základem pro budování vyvážené ekleziologie, neboť dokáže zahrnout respekt k institucionálnímu aspektu, jehož transparentní struktury vytvářejí církvi viditelné obrysy. Stejně tak přijímá hodnotu společenství, protože kdyby církev nebyla komunitou, nemohla by být autentickým znamením Ježíše Krista. Obsahuje i kérygmatickou složku, díky které může církev být pravdivým a viditelným svědkem Kristovým. Konečně zahrnuje i smysl pro služební model, neboť bez praxe služby světu by církev nebyla znamením Krista – služebníka.⁷⁴⁰ Proti tomu Dulles staví do opozice institucionální model, neboť o něm tvrdí, že nikdy nemůže být vzat za primární bázi ekleziologie. Instituce jsou totiž podřízené člověku a struktury – životu. V žádném případě ne naopak (Srov. Mk 2, 28). Z mých osobních rozhovorů s kardinálem Dullesem v zimě roku 2008 na Fordhamské univerzitě New Yorkském Bronxu vyplynulo jasně, že kardinálova osobní preference inklinuje k sakramentálnímu modelu církve.

⁷³⁸ DULLES, A. *Models of the Church*, s. 186.

⁷³⁹ Srov. tamtéž, s. 187.

⁷⁴⁰ Srov. tamtéž, s. 189.

Jednotlivé modely bychom tedy mohli přirovnat k notám, které je třeba poskládat tak, aby vytvořily harmonii. Když se nám to nepodaří, vznikne tak pouze nelibá disharmonie, jež nepotěší ucho ani ducha.

Víme již tedy, jakým způsobem je nutné přistupovat k našim modelům, abychom je mohli poctivě a kreativně analyzovat. Je třeba vidět jejich vzájemnou různost a bohatost z hlediska jejich historického vývoje, který neprobíhal paralelně, ale spíše ve vzájemné interakci. Člověka ovšem od pradávna nezajímala pouze jeho minulost, ba ani zkoumání přítomnosti jej vždy plně neuspokojovalo. Člověk má od přirozenosti touhu předjímat. Oddávat se spekulacím o budoucnosti sebe sama, svého bezprostředního okolí, národa a nakonec i celého světa. Dullesova metoda modelů tuto lidskou přirozenost zcela uspokojuje. Ukazuje totiž nejen historický přehled vývoje jednotlivých ekleziologických paradigmat a jejich současné reálné implikace, nýbrž dává i dostatek prostoru pro úvahy nad jejich budoucností.

Když Dulles volá po nutnosti vzájemné harmonizace jednotlivých modelů do libozvučného akordu, myslí již také na jeho dozvuk, který uslyší možná až budoucí generace. Proto varuje před nebezpečím, kterému může propadnout mnoho teologů – totiž přistupovat k církvi jako k neobjevené zemi, která ve skrytu čeká na své objevení. To by mohlo vést k fosilizaci tématu a církev by se tak stala nepochopitelným, tajemným trilobitem. Taková církev by sice díky svému bohatému dědictví nepřestala existovat, ale nebyla by již domovem živé víry. Církev by byla stejně prázdná, asi tak jako je prázdná ulita pravěkého hlemýždě, kterou obdivujeme už jen a pouze proto, že se zachovala.

Aby se církev vyvarovala takové fosilizace, musí zůstat „*ecclesia semper reformanda*“⁷⁴¹ Podle Dullese je tudíž dnes užitečné, přistupovat k církvi z pozice sociologie a přemýšlet o ní jako o „*sociálním konstraktu*“:

„Z hlediska sociální teorie můžeme říci, že forma církve se bude neustále měnit podle toho, jak budou její členové realizovat své vlastní zkušenosti a tím i církev, do které patří. V rámci nesčetných možností otevřených Písmem a tradicí musí církev v každé generaci vybírat své vlastní opce. Stane se jimi to, co vůdci a jejich lidé vyberou. Fakt, že církev určitého století může být primárně institucí nepředpokládá, že církev jiné generace

⁷⁴¹ Srov. LG 8.

*nemůže být spíše společenstvím milosti, hlasatelkou, svátostí nebo služebnicí.*⁷⁴²

To ovšem neznamená, že by církev měla být nutně zrcadlem sekulární společnosti a kopírovat každý její obrat.⁷⁴³ Úkolem církve je spíše působit jako kvas – prokvasit celou společnost evangelijními hodnotami a přetvářet ji tak neustále svým působením na společnost předjímající eschatologickou vizi Božího království. Budoucí forma církve tedy nemusí být v žádném případě totožná s některou její formou minulou či přítomnou. Je ale jisté, že z minulosti a přítomnosti můžeme abstrahovat některé význačné proudy, které, jak se zdá, budou ovlivňovat budoucí vývoj ekleziologie. Dulles shrnuje tyto proudy do pěti trendů, které jsou téměř identické s Rahnerovým projektem budoucích strukturálních změn v církvi.⁷⁴⁴

1. **Modernizace struktur.** Římskokatolická církev je poznamenána do značné míry západoevropskými sociálními strukturami. Za to sklízí již léta mohutnou kritiku. Budoucím úkolem církve bude podle Dullese modernizovat své struktury tak, aby dokázaly harmonizovat svou funkcionalitu a zodpovědnost s evangelijní myšlenkou pastýřského úřadu.
2. **Ekumenismus.** Budoucnost patří ekumenismu. Dulles, stejně tak jako Rahner, postřehl nutnost najít konečně nějaký způsob, jak překonat rozkol mezi křesťanskými denominacemi směrem k vzájemnému uznání, dialogu a spolupráci.
3. **Vnitřní pluralismus.** Výsledkem církevní decentralizace směrem od Říma je její vnitřní pluralismus. Budoucím úkolem církve je vyrovnat se s vlastním vnitřním pluralismem ve všech jeho formách (názorový, kulturní apod.). Pluralismu se není třeba obávat, je třeba jen objevit jeho pozitivní stránky a nechat se jimi obohatit.
4. **Provizionalita.** Ve světě plném relativity a nestability je novým úkolem pro církev produkovat stabilitu, která může být založena jen na tradici. Církev se ovšem nesmí stát muzejním exponátem, nýbrž naopak odpovídat na potřeby současnosti a nabízet reálné životní alternativy pro současného člověka. Jedině tak může církev přinášet do společnosti stabilitu i radostnou zvěst evangelia.
5. **Dobrovolnost.** Církev díky své decentralizaci a vnitřní pluralitě ztratila do jisté míry možnost kontroly svých místních společenství. V takové situaci je třeba vést církev

⁷⁴² DULLES, A. *Models of the Church*, s. 190.

⁷⁴³ Srov. Ř 12, 2.

⁷⁴⁴ Srov. RAHNER, K. *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*. Freiburg: Herder Verlag GmbH, 1990. Následujících 5 trendů srov. DULLES, A. *Models of the Church*, s. 191-193.

méně silou a více přesvědčivým příkladem. Církev by měla neustále usilovat o to, být svobodným domovem svých věřících. Měl by v ní být prostor pro dialog a dobrovolnost namísto nuceného naplňování předepsaných norem.

Dulles se zasazuje o tvůrčí přijetí tradice, které v přítomném konání ovlivňuje do značné míry budoucí trendy. V tom vidí budoucí cestu vyvážené a živé ekleziologie. II. vatikánský koncil byl velikým příslibem obnovy a reformy, avšak v dnešní době jsme spíše svědky návratu ke konservativismu. Tento vývoj nastoluje otázku: „*Bude mít poslední slovo statický tradicionalismus, nebo povstanou lidé profetických vizí, aby odhodlaně vedli Boží lid do budoucnosti?*“⁷⁴⁵

Ať tak či onak, budoucnost církve bude záležet nejen na kléru, který do veliké míry stále určuje tvář církve (Mt 7, 16 a 20), ale také na volném vanutí Ducha svatého i laických charismatech. Jsou to právě laici, běžní věřící, kteří na základě své účasti v církvi jsou rovněž dědici kněžského úřadu Ježíše Krista. Pokud tedy lidé nechají volný průběh dynamickému a svobodnému působení Ducha, budou také svobodní a schopní dynamicky rozvíjet svá společenství i celou církev (Zj 2, 17) tak, aby byl Boží lid skutečným světlem národů.

5.5 Církev jako společenství učedníků (projekt)

Závěry, které Dulles učinil ve svých modelech církve, neudělaly definitivní tečku za jeho ekleziologickými úvahami. Neustále se snažil svých pět modelů nějakým způsobem překonat – dostat se za ně, k nějakému modelu, který by je spojoval nebo zdokonaloval.⁷⁴⁶ Osm let po prvním vydání knihy „*Models of the Church*“ navrhl ve své další ekleziologii koncept, jež označil jako „*Community of disciples*“ – Společenství učedníků.⁷⁴⁷ Jedná se o model, který má být jakýmsi překlenutím či spojením předchozích pěti modelů v jejich různosti. Není to model, který by je chtěl zrušit nebo překonat, ale model, kterému můžeme plně porozumět právě jen v jejich světle. Církev je v rámci Dullesova „*supermodelu*“ pojímána jako společenství věřících, kteří naplňují jeho nejvlastnější poslání jen tehdy, když odpovídají na Kristovo volání: „*Následuj mě!*“ (Např. J 2, 43 a další).

Uvážíme-li model „*společenství učedníků*“ nejprve ve vztahu k předchozím pěti modelům, zjistíme, že je ke každému z nich poután zcela specifickým vztahem, který mezi

⁷⁴⁵ DULLES, A. *Models of the Church*, s. 193-194.

⁷⁴⁶ Srov. DULLES, A. *The Craft of Theology*, s. 50.

⁷⁴⁷ Poprvé publikoval Dulles svůj koncept „*společenství učedníků*“ roku 1982 ve své knize „*A Church to Believe In*“. Srov. DULLES, A. *A Church to Believe In. Discipleship and Dynamics of Freedom*. New York: Crossroad, 1982. Později zahrnul tento model do rozšířeného vydání svých „*Modelů církve*“. Srov. DULLES, A. *Models of the Church*. 5th Expanded Edition. New York: Image Book, Doubleday Publishers, 2002. Je třeba zde ještě zmínit, že při návrhu svého šestého modelu se Dulles odvolává na první encykliku Jana Pavla II *Redemptor hominis*, která v jedné ze svých poznámek užívá pro popis církve pojem „*společenství učedníků*“.

nimi staví mosty. Sám o sobě je šestý model jistou variantou komunijního modelu. Jako takový upozorňuje především na kontinuitu mezi současnou církví (společenstvím učedníků) a samotným Kristem. Princip učednictví dále staví mosty k ostatním čtyřem modelům. Osvětluje pravý význam institucionálního i sakramentálního a zároveň odhaluje pravé kořeny evangelizace a služby.⁷⁴⁸ Tímto pravým významem a kořenem je již zmíněná kontinuita Kristova poslání, kterou je církev naplněna. Ukazuje se tedy, že pojetí církve jako „společenství učedníků“ by mohlo být skutečně univerzálním ekleziologickým konceptem. Každý křesťan se zdá být volán k tomu, aby následoval Ježíše cestou utrpení a odříkání, cestou, která vede k novému životu se zmrtvýchvstalým Pánem. Abychom ale dobře porozuměli těmto univerzalistickým nárokům, které vznáší Dullesův šestý model, musíme se nyní přenést o necelých 2000 let nazpět do Galilejského města Nazaretu, kde se začala cesta od společenství dvanácti k univerzálnímu pojetí církve jako společenství učedníků.

5.5.1 Židovský král a jeho učedníci

Chceme-li představit komplexně Dullesovo učení o církvi jako společenství učedníků, je třeba začít pátrat v Novém zákoně a ptát se: *Co měl historický Ježíš na mysli, když okolo sebe shromažďoval své učedníky?* Zde vyvstává ještě jedna otázka: *Chtěl Ježíš založit církev? A jestliže ano, tak jakou?*⁷⁴⁹ Podle Lohfinka jsou takto položené otázky bezpředmětné, neboť církev v širším slova smyslu již existovala – byl jí Boží lid Izrael.⁷⁵⁰ Ježíšovi šlo tedy, jak se zdá, spíše o to, aby si celý Izrael uvědomil blízkost Božího království, činil pokání, shromáždil se a stal se pravým Božím lidem.⁷⁵¹ Ježíšem ohlašované Boží království bylo ale přijato vlažně. Předáci lidu jej povětšinou odmítli a prostý lid jej spíše nepochopil. Očekával totiž, že se Ježíš projeví jako politický mesiáš, a že skončuje s nenáviděnou římskou nadvládou. K takovému přesvědčení dospěly i oficiální autority Ježíšova působiště a rozhodly o jeho likvidaci. Spíše než historicko-politické úvahy nás ovšem bude zajímat teologická rovina tohoto příběhu.

Ježíšova zvěst o Božím království se předně vztahovala na lid Izraele. Stejně tak tomu bylo i se všemi jeho mesiášskými gesty. Vyvolením dvanácti učedníků je ohlášen věk eschatologického Izraele.⁷⁵² Tím se naplňují veškerá zaslíbení daná praotcům Izraele. Ježíš ukazuje cestu, která vede do eschatologické „země zaslíbené“ – do Božího království, které se přiblížilo (Srov. např. Mk 1, 15; Lk 10, 9), nebo je dokonce již přítomné (Srov. např.

⁷⁴⁸ Srov. DULLES, A. *Models of the Church*, s. 198.

⁷⁴⁹ Srov. WALDENFELS, H. *Kontextová fundamentální teologie*, s. 426.

⁷⁵⁰ Srov. LOHFINK, G. *Jesus and Community. The Social Dimension of Christian Faith*, s. 80.

⁷⁵¹ Srov. DULLES, A. *Models of the Church*, s. 199.

⁷⁵² Dvanáct učedníků je viděno paralelně ke dvanácti Izraelským kmenům. Srov. Ex 28, 21; 39, 14. Dále srov. LOHFINK, G. *Jesus and Community. The Social Dimension of Christian Faith*, s. 76.

Lk 17, 21). Izrael ovšem přijímá Ježíšovo hlásání se značnou zatvrzelostí. Dvanáct učedníků je proto postaveno do role svědků proti Izraeli. Tito svědkové jsou pro Izrael zároveň znamením spásy i soudu nad ním. Učedníci však symbolizují víc. Jako obraz eschatologického Izraele rozšiřují možnost spásy na celé lidské pokolení, na všechny národy, rasy i stavy. Ježíš říká, že mnozí přijdou a budou stolovat s Abrahámem a praotci (Mt 8, 11), avšak vyvolený národ čeká „pláč a skřípění zubů“ (Mt 8, 12) jako trest za jejich nevěru. Příslib spásy pro všechnen lid můžeme nalézt již u proroka Izaiáše, když ohlašuje, že všechny národy země budou pozvány na hostinu, kterou pro ně připraví Hospodin (Iz 25, 6-8).⁷⁵³

Ježíš tedy povolal dvanáct učedníků, aby symbolizovali eschatologické naplnění Božích příslibů. Vyvolil je proto, aby se stali „rybáři lidí“ (Mt 4, 19; Lk 5, 10) – jednoznačným a viditelným společenstvím, které mělo za úkol pochopit a nést Ježíšovo skutečné poselství společně s ním za jeho života a dále po jeho smrti. Stejně tak jako Ježíš vyzval je, měli i oni za úkol vyzývat dále lid k následování jejich mistra.

„Následování, k němuž Ježíš vyzýval, nebylo neviditelným následováním, jeho stolování s hříšníky nebylo neviditelným stolováním, jeho uzdravování nemocných nebylo uzdravováním neviditelným – stejně jako jeho krvavá smrt na kříži nebyla neviditelným dějem.“⁷⁵⁴

Tady se ukazuje, že Ježíšovo poselství nebylo v žádném případě podivným esoterickým poselstvím pro úzký okruh zasvěcených, ale naprosto transparentním znamením spásy univerzálního rozměru. Společenství učedníků je, v úzké souvislosti s tím také viditelným znamením všeobecné Boží nabídky spásy. Jako takové je povoláno ke službě hlásání eschatologického Božího království a zároveň musí zůstat jeho viditelným (již přítomným) znamením.⁷⁵⁵

Společenství dvanácti vytvořilo dohromady s Ježíšem (jejich mistrem a učitelem) jakýsi druh „alternativní“ nebo chcete-li „kontrastní společnosti“, která měla za úkol svým radikálním životním stylem (zejména ve smyslu horského kázání – Mt 5-7) upoutat pozornost Božího lidu k hodnotám Božího království. Je zde tedy zásadní souvislost mezi učednictvím a Božím lidem. Boží lid (Izrael) je k ohlašování „nového Izraele“ slepý. Jedinec, i kdyby vnímal přesný význam ohlašovaného, není zase schopen postihnout kolektivní dimenzi Božího království. Společenství učedníků je tedy v tomto smyslu jakýmsi konkrétním Božím

⁷⁵³ Srov. WALDENFELS, H. *Kontextová fundamentální teologie*, s. 427.

⁷⁵⁴ Tamtéž, s. 427-428.

⁷⁵⁵ Srov. tamtéž, s. 429.

pokusem o uskutečnění onoho nového v určitém historicko-geografickém kontextu, aby se tak toto *uskutečněné nové* (Boží království) stalo „*znaméním pro národy*.“⁷⁵⁶

„*Židovský král*“ – učedníky milovaný Rabbi, byl ale zatčen, vyslýchán, mučen a nakonec doveden na pahorek zvaný „*Lebka*“ (J 19, 17), aby zemřel potupnou smrtí na kříži. Tak se ukázalo v plném světle to, co skutečně znamená být Ježíšovým učedníkem:

„/.../ *popřít sebe sama, vzít svůj kříž, ztratit vlastní život, být poslední z nejmenších, vypít kalich, který musel vypít Ježíš a být pokřtěn Ježíšovým křtem ... Ježíšova cesta je cestou učedníka a učednictví spočívá v putování Ježíšovou cestou.*“⁷⁵⁷

5.5.2 Velikonoční proměna společenství učedníků

Velikonoční událostí Ježíšovy smrti a zmrtvýchvstání došlo k zásadní proměně komunity jeho učedníků. Než se jí budeme zabývat, je třeba krátce pojednat o proměně samotného Ježíše z Nazareta v Ježíše Krista, který aniž by ztratil svou pozemskou identitu „*vstal z mrtvých, vstoupil na nebesa a sedí po pravici Otce.*“ Tato proměna se udála ze dvou zásadních hledisek:⁷⁵⁸

1. Ježíšovo poselství o Božím království se stává evangeliem o Ježíši Kristu.
2. Ježíšova přítomnost je reprezentována přítomností jeho Ducha.

Ve smyslu prvního hlediska musíme vyřešit nejprve problém vzniknuvšího napětí mezi *teocentrickým* hlásáním pozemského Ježíše z Nazareta a *christocentrickým* povelikonočním hlásáním evangelia o Ježíši Kristu. Jediné východisko z tohoto napětí je radikální spolumyšlení Ježíše a Boha.⁷⁵⁹ Naděje ve spásu, kterou přinesl ve svém hlásání Ježíš, může být tedy směle ztotožněna s nadějí ve spásu, kterou dává Bůh. Ježíš jako zvěstovatel, a skrze svou výkupnou smrt i zprostředkovatel, naděje v Boží všeobecné spásné záměry ukázal cestu, která vede ke spásu. Tato cesta spočívá ve „*společenství s Bohem skrze společenství s Ježíšem Kristem.*“⁷⁶⁰ Společenství s Bohem, které ukazoval Ježíš, nebylo nic tajemného, nebo neurčitého, ale naopak bylo ukázáno jako něco, co je již přítomné a skutečné v dějinách tohoto světa. Společenství učedníků tak po Ježíšově smrti svědčí o této proměně. Uchovávají vzpomínku na pozemského Ježíše, která je spojuje nejen spolu navzájem, ale i se zmrtvýchvstalým Pánem. Zde můžeme vidět nejmarkantněji rozdíl mezi společenstvím

⁷⁵⁶ Srov. WALDENFELS, H. *Kontextová fundamentální teologie*, s. 429.

⁷⁵⁷ STOCK, A. *The Call to Discipleship*, s. 146.

⁷⁵⁸ WALDENFELS, H. *Kontextová fundamentální teologie*, s. 434.

⁷⁵⁹ Srov. tamtéž, s. 435.

⁷⁶⁰ Tamtéž.

Kristových učedníků a jakýmkoliv jiným společenstvím. Právě toto spojení ve společenství se zmrtvýchvstalým, tento vertikální rozměr, dává skupině učedníků výjimečný status „*alternativního společenství*“, které zůstává nástrojem působení vyvýšeného Ježíše a je místem, kde se započíná spása člověka. Z toho hlediska církev přesahuje prostý koncept pouhého sociálního konstruktů. Církev je chápána z povelikonočního hlediska jako „*společenství učedníků*“ a teologické místo (*locus theologicus*) pro Kristovo spásné působení.

*„Neboť podle antropologických předpokladů a zvláště také předpokladů, které jsou nutné z hlediska historického zjevení (starozákonního a Ježíšova), spása potřebuje prostor společenství jako prostor působnosti. Tak tedy můžeme církev nazvat povelikonočně stále nutným **prostorem působení spásy**.“⁷⁶¹*

Církev se tedy stala jakousi *reprezentací* nové přítomnosti Ježíše Krista. Velikonoční přechod od Ježíše hlásajícího k Ježíši hlásanému však neznamena, že se Ježíšova osoba zcela vytratila. Naopak, Ježíš hlásající zůstává v povelikonočním společenství učedníků stále přítomen. Ze současného hlediska bychom mohli říci, že je přítomen v církvi ve svátostech. Církev, nejen že hlásá Ježíše a drží jeho odkaz, ale vytváří také prostor kontinuity jeho vlastního jednání ve svátostech. Nejlepším příkladem trvalé a reálné přítomnosti Ježíše Krista zmrtvýchvstalého v církvi je eucharistie. To vše je ovšem možné pouze díky přítomnosti Kristova ducha. Ježíš může být stále přítomen a působit v dějinách jen skrze Ducha a v něm. Kristus a Duch jsou vzájemně jedno, ačkoliv se v Bohu vzájemně liší. Povelikonoční společenství učedníků, které můžeme již nazvat církví, bylo naplněno Duchem svatým, aby se mohlo stát znamením a nástrojem spásného setkání s Bohem skrze Krista. Církev musí stát rovněž ve služebném (model 5) poměru k tomuto setkání, neboť se jedná o: „*.../ Duchem způsobené nové zpřítomnění Ježíše, který představuje trvalé zjevení Boha, jenž sám sebe sdílí pro naši spásu*.“⁷⁶²

Ježíš se z povelikonočního společenství učedníků neztratil. Jeho fyzická přítomnost však byla proměněna v neustálou přítomnost mystickou ve smyslu Mt 18, 20. Ježíšova povelikonoční přítomnost v dimenzích lidského profánního světa se neomezila jen na společenství učedníků, nýbrž se, díky vylití Ducha svatého, rozšířila na celý svět (Sk 2). Došlo tedy k tomu, že: „*jej může člověk následovat vírou, uctíváním a změnou smýšlení bez*

⁷⁶¹ THÜSING, W. *Die Neuentestamentlichen Theologien und Jesus Christus*, s. 202-203.

⁷⁶² WALDENFELS, H. *Kontextová fundamentální teologie*, s. 438.

toho, aby musel jít do Galileje, Jeruzaléma nebo na nějaké jiné místo. Díky daru Ducha svatého byli křesťané propuštěni ze zajetí zákona do nové svobody božích dětí.“⁷⁶³

V duchu této univerzalizace Ježíšova spásného poselství se poté komunita Ježíšových učedníků zaměřila na hlásání evangelia o Ježíši Kristu. Evangelia vyobrazují Ježíše jako toho, který dokonalým způsobem uskutečňuje Boží království a vyzývají každého člověka, aby změnil své smýšlení (*metanoia*) a přidal se k zástupu jeho učedníků. Novozákonní literatura proto hovoří o věřících křesťanech často jako o učednících. Každý autor však klade důraz na jiné aspekty učednictví a jeho pojetí se v drobnostech liší. Dulles uvádí stručnou charakteristiku učednictví, jak ji nalézá v různých novozákonních spisech.⁷⁶⁴

Pro Marka znamená učednictví především zplnomocnění k misii, pro Matouše je to uvedení do hlubšího významu Ježíšova učení a pro Lukáše zpřetrhání starých vazeb a absolutní přilnutí k osobě Ježíše Krista. Pro Jana je učedník ten, který je vyvolen do společenství kontrastujícího se světem. Sv. Pavel ve svých listech zdůrazňuje zejména *sebevyprazdňující lásku* (self-emptying love), která má být pravým napodobením Kristova jednání. V listě Efezským pak portrétuje pravého učedníka jako toho, kdo se plně přizpůsobuje Bohu (např. Ef 4, 24). Apokalypsa předjímá konečné vítězství učedníků Kristových jako těch, kteří následují beránka. (Zj 14, 4). List Jakubův zase charakterizuje pravého učedníka jako toho, který je poslušný Božího zákona a první list Petřův jako toho, který sdílí utrpení s Ježíšem. Na tomto přehledu nám Dulles ukazuje bohatost a rozmanitost konceptu učednictví.

Právě jsme ukázali, jak se společenství Ježíšem vyvolených učedníků proměnilo po jeho smrti a zmrtvýchvstání. Abychom ale v závěru této kapitoly správně pochopily význam Dullesova učednického modelu, je třeba pojednat o pěti charakteristických aspektech, které měli v církevních dějinách vliv na pojetí učednictví.

A. Učedníci a christianizace

Počítat se mezi Kristovy učedníky bylo zpočátku velmi nebezpečné, neboť ranné křesťanství zůstalo kontrastním společenstvím a působilo tak v tehdejší společnosti tak trochu jako „*blecha v kožiše*.“ Není proto divu, že se tehdejší (zejména Římská) společnost pokoušela křesťanů všemožným způsobem zbavit. Od těch dob se v církvi objevuje obraz mučedníka jako pravého učedníka Kristova. Církev sama sebe chápala jako společenství služebníků velmi intenzivně po celou dobu, kdy byla v rámci tehdejšího známého světa

⁷⁶³ DULLES, A. *Models of the Church*, s. 202.

⁷⁶⁴ Následující odstavec srov. tamtéž, s. 203.

menšinou (mnohdy navíc pronásledovanou). S postupem času se však ranná církev stávala menšinou stále významnější. Proces zlomu započal, když římský císař Konstantin tzv. *Ediktem milánským* (313. po Kr.) zrovnoprávnil křesťanství s ostatními kulty přítomnými v jeho říši. Dokončil jej o 67 let podějí císař Theodosius, když prohlásil křesťanství za státní náboženství svého impéria. To znamenalo pro křesťanství šokující obrat. Z pronásledovaných se obratem stali ti, kteří měli v rukou moc pronásledovat. Zcela nová zkušenost s vlastnictvím světské moci a intenzivní zapojení do struktur běžného života přivodilo křesťanství krizi konceptu trpitelského učednictví, a i když není tento ideál zcela ztracen, byla viditelná *praxe učednického následování* nahrazena konceptem *vnitřního učednického postoje*, který znamenal život podle hodnot a norem vyhlášených Ježíšem – život v pokoře, otevřený všem možným příkořím, která mohou přijít. „*Kříž se stal zdrojem síly a útěchy v časech nouze, nemoci a smrti.*“⁷⁶⁵

Ne všichni však byli schopni přijmout nové životní podmínky, které byly spojeny s tím, že se křesťanství stalo prominentním náboženským systémem. Již ve čtvrtém století odcházeli někteří lidé do pustiny, ovšem ne již proto, aby uprchli před pronásledováním, nýbrž proto, aby našli klid k praxi sebeumenšování, kterou považovali za autentickou evangelijní formu následování Krista. Tito poustevníci byli později v církevní tradici nazváni *pouštními otci*. Na jejich odkazu později vyrostlo středověké mnišství a řeholní řády, z nichž se v římskokatolické církvi vyvinulo kněžství. Povolání a život kněze je popisován jako forma novozákonního učednictví.⁷⁶⁶ II. vatikánský koncil pak znovu zevšeobecnil učednictví, když říká, že kněží se dělí o svůj status učedníků se všemi věřícími křesťany.⁷⁶⁷ Na tomto vývoji můžeme jasně vidět, jak se posouval koncept učednictví. Z původní skupinky dvanácti apoštolů, přes všeobecnost učednictví v ranně-církevních obcích, zpět k hrstce poustevníků a řeholníků a od nich přes učednictví kléru až po opětovné nastolení všeobecnosti učednictví v myšlenkách II. vatikánského koncilu.

B. Učedníci a svátosti

Kristových učedníků je mnoho a jejich povahy jsou tak různé, kolik jen může být ve světě povolání a charismat. Někteří se zaměřují spíše na život aktivní služby, jiní zase na život kontemplativní. Učedníkem může být biskup a kněz, stejně tak jako zdravotní sestra, hasič nebo řeholník. Každý křesťan má ve smyslu konceptu učednictví své místo. Misie navenek má tedy stejnou hodnotu jako kontemplativní molitba řeholníků uzavřených za branami klášterů. V centru této různosti se nachází pokračující přítomnost Ježíše Krista ve

⁷⁶⁵ DULLES, A. *Models of the Church*, s. 204.

⁷⁶⁶ Srov. tamtéž, s. 205.

⁷⁶⁷ Srov. *Presbiterorum ordinis* (Dekret o službě a životě kněží), čl. 9. In D2VK, s. 320.

společenství věřících. Ta se projevuje skrze slovo evangelia, jakož i skrze svátosti. Přítomnost obojího se pak projevuje v liturgii. V bohoslužbě slova ke shromážděnému zástupu věřících učedníků přichází Kristus skrze slova evangelia, na což společenství „/.../ odpovídá vyznáním víry a žádá Pána o zdraví a pomoc, jak to dělali učedníci, o kterých čteme v evangeliích. Každá liturgie, pokračuje Dulles, dosahuje svého vrcholu v jednání, které nazýváme svátosti.“⁷⁶⁸

Svátosti jsou pro církve vždy nejdůležitějším momentem, neboť právě v nich je přítomen a působí ukřižovaný a zmrtvýchvstalý Pán. Každá svátost je tedy jakýmsi vzájemným setkáním mezi Kristem a jeho učedníky. Z toho vyplývá, že můžeme rozlišit celkem tři aspekty obsažené vždy v každé ze sedmi svátostí. Jsou to: 1. Individuální; 2. Kontextuální a 3. Univerzální.

1. Individuální aspekt svátosti se vztahuje na niternou interakci mezi člověkem a Bohem v trojici.
2. Svátost chápána jako vzájemná interakce odehrávající se mezi člověkem a trojjedinným Bohem však není pouze jejich intimním vztahem. Ve svátosti je zúčastněno svým způsobem celé partikulární společenství do něhož člověk patří.
3. Do třetice můžeme říci, že svátost má také svůj univerzální rozměr, neboť probíhá v rámci církevního společenství a zde se střetávají všechny tři subjekty: individuální věřící, Kristus i univerzální obec všech věřících Kristových učedníků.

Zejména druhý a třetí aspekt je v praxi svátostí často opomíjen, stěžuje si Dulles a důrazně upozorňuje, aby se na ekleziální a sociální rozměr svátostí nezapomínalo.⁷⁶⁹ Jelikož tedy svátosti mají pro církve zásadní význam, bude rovněž nutné, prozkoumat jejich vztah ke konceptu učednictví.⁷⁷⁰

Začněme spolu s Dullesem u křtu, neboť ten je vůbec první svátostí, skrze kterou katechumen vstupuje do vzájemného vztahu s Kristem i jeho církví a stává se jejím formálním členem. Skrze tuto iniciační svátost se vydává na cestu Kristova učedníka. Celá církev a zejména konkrétní společenství, do kterého neofyta patří, se zaručuje vést jej neustále a neúnavně ke Kristu. V případě křtu dětí tato povinnost primárně spadá na rodiče, popřípadě kmotry. Druhá iniciační svátost – biřmování – uvádí jedince do dospělosti učednického života. Obdržením „pečetí Ducha svatého“ se biřmovanec připojuje niterně ke společenství

⁷⁶⁸ DULLES, A. *Models of the Church*, s. 206.

⁷⁶⁹ Srov. tamtéž.

⁷⁷⁰ Následující výčet svátostí vztahených ke konceptu učednictví srov. tamtéž, s. 206-208.

učedníků, kteří byli o letnicích obdarováni Duchem svatým (Sk 2). Církev, v biřmování reprezentována obvykle biskupem, povolává biřmovance k plnému učednictví nového svědka víry v Ježíše Krista ukřižovaného a zmrtvýchvstalého.

Další svátostí je eucharistie, která vyjadřuje snad nejplnějším způsobem kontinuální Kristovu přítomnost uprostřed společenství jeho učedníků. Při eucharistické liturgii se Kristus obrací na věřící stejnými slovy jako na dvanáct učedníků při „poslední večeři“. Ježíš bere do rukou chléb, děkuje za něj Otci, rozláme jej a rozděljuje učedníkům se záhadným tvrzením, že to je prý jeho vlastní tělo. Po večeři bere kalich s vínem, znovu děkuje směrem k nebesům, podává jej učedníkům a přitom tvrdí, že to má být jeho vlastní krev. Když pojí a popijí, nabádá je k tomu, aby tento podivný rituál činili na jeho památku. Těžko odhadnout, co si tenkrát učedníci o Ježíšově počínání mysleli. Jisté však je, že již velmi brzy poté, po zkušenosti kalvárie a prázdného hrobu, objevili pravý smysl lámaného nekvašeného chleba i kalicha s vínem. Proto se poněkud liší Ježíšovy společné večeře s učedníky od společenství eucharistie, neboť eucharistie je povelikonoční symbolická forma reálné přítomnosti ukřižovaného a zmrtvýchvstalého Krista. Eucharistie je oběť, která smiřuje hříšníky s Bohem.⁷⁷¹

Víme již, že Kristus klade na své učedníky určité nároky – je třeba kráčet Ježíšovou cestou. Svátost smíření umožňuje učedníkům, kteří selhali v životě podle těchto nároků, znovusjednocení s Kristem. Svátost pomazání nemocných zase obsahuje Kristovu uzdravující sílu, která je zpřístupněna nemocnému učedníkovi. Skrze ni je utrpení člověka sjednoceno s utrpením Ježíše Krista ukřižovaného. Ve svátosti křesťanského manželství zase Kristus propůjčuje svou milost oběma manželům a ti si ji navzájem udělují. Vzniká tak nejzákladnější společenství důležité pro život křesťanů jako Kristových učedníků – rodina.

Jako poslední Dulles uvádí svátost kněžství, kterou chápe jako vlastní příklad učednictví. Ježíš sám si v této svátosti vybírá své učedníky, aby šli a jednali i mluvili jeho jménem. Vedoucí úřad není v církvi záležitostí pouhé delegace z řad vlastního společenství, tato volba totiž záleží také na samotném Kristu, který vystupuje ve svátosti kněžství a autorizuje výběr učedníka do služby vedení konkrétního Kristova stáde. Pouze dospělý a dobře vyškolený učedník je způsobilý k přijetí svátosti kněžství. Světící církevní autorita v rámci této svátosti garantuje z jedné strany připravenost kandidáta na její přijetí a z druhé strany také reprezentuje reálnou přítomnost Ježíše Krista, který si vyvolil svého služebníka,

⁷⁷¹ Srov. DULLES, A. *Models of the Church*, s. 207.

který má být vysvěcen. Z povahy svěcení plyne značná zodpovědnost, která vyžaduje „soustavnou modlitbu a důvěrné přátelství se zmrtvýchvstalým Kristem.“⁷⁷²

C. Učedníci a úřad

Se svátostí svěcení interpretované ve světle konceptu učednictví úzce souvisí pojetí úřadu v církvi.

„Interpretace úřadu v pojmech učednictví, kterou zde navrhuji, přispívá pastorální dimenzí k institucionálnímu modelu a pomáhá překlenout rozdíl mezi institucionálním a komunionálním modelem, jak je obvykle prezentován.“⁷⁷³

V rámci tohoto přístupu Dulles obhajuje institucionální organizaci katolické církve. Kněží by totiž měli žít v těsném vztahu s Kristem a zároveň by měli být viděni jako učedníci hlavního pastýře. Sami kněží se mají podobat dobrému pastýři, který každou svou ovečku volá jménem a jehož hlas je hlasem důvěryhodného vůdce (Srov. J 10, 1-21). To je ovšem ideál. V praxi můžeme jen těžko říci, že papež či každý kněz nebo biskup má osobní vztah ke každému věřícímu. Proto je církev jako sociální konstrukt vybavena různými stupni a typy zodpovědnosti, co se týče jejich vnitřních i vnějších záležitostí. Zodpovědní, poctiví a schopní vůdci každého společenství jsou zárukou jeho dobrého fungování. To má podle Dullese zásadní význam pro předávání křesťanské víry – pro mystagogii. Pro neofyta je klíčové, zda přijde do společenství vedeného zralými Kristovými učedníky, či naopak. Víra totiž vyrůstá spíše ze setkání s živým Pánem, který je přítomný ve společenství, než z poslechu vědeckých přednášek. Víra je primárně formována ve společenství. Pro její zdravé utváření je důležité vytvořit síť osobních vztahů, která nachází svůj příklad ve společenství Ježíše a dvanácti učedníků. Zde vyzdvihuje Dulles, odvolávaje se na II. vatikánský koncil a papeže Jana Pavla II., důležitost křesťanské rodiny, kterou nazývá „církví v malém.“⁷⁷⁴

„Od II. vatikánského koncilu byla církev na mnoha kontinentech, včetně Latinské Ameriky, oživena vznikem tisíců základních církevních společenství (basic ecclesial communities), která propagovala učednictví v jeho úplném rozsahu, jak nejlépe dovedla.“⁷⁷⁵

⁷⁷² DULLES, A. *Models of the Church*, s. 208.

⁷⁷³ Tamtéž.

⁷⁷⁴ Srov. tamtéž, s. 209. Dále srov. např. LG 11 a AA 11 „rodinná církev“; AA 10 „farnost jako buňka diecéze.“ atd.

⁷⁷⁵ DULLES, A. *Models of the Church*, s. 209.

Dulles hodnotí ideu základních společenství, kterou vypracovala teologie osvobození, veskrze pozitivně, avšak varuje před přílišnou politizací křesťanství.⁷⁷⁶ I přes tuto lavinu základních křesťanských společenství, která si vzala za svůj vzor křesťanské praxe Ježíšova učedníka, se stále mnoho křesťanů i nekřesťanů dívá na církve jako na neosobní institucionální a byrokratický kolos, který je oddělený od reálného života sekulární společnosti. Dulles nijak nekomentuje skutečnost, že „i mnoho katolíků, kteří divěří svým náboženským povinnostem jen zřídka udělá zkušenost se společenstvím vzájemné podpory a povzbuzení.“ Místo toho jen lapidárně uzavírá: „Když je náboženství tak odloučeno od každodenního života, začíná se jevit jako okrajové a nebo dokonce neskutečné.“⁷⁷⁷

D. Učedníci a dechristianizace

V pojednání o učednictví christianizaci v oddíle „A“ jsme si ukázali, kterak se idea učednictví změnila s obratem majoritní kultury tehdejší římské říše ke křesťanství. Křesťanský charakter evropské a později euroamerické (západní) kultury na dlouhou dobu zůstal.⁷⁷⁸ Spolu s ním se profilyvaly její normy a hodnoty. Dnes se však zdá, že staré hodnoty se propadají do propasti dějin a soudobá konzumní kultura založená na požitku, blahobytu, mýtu věčného mládí a zbožštěném individualismu slaví svůj triumf. Tradiční náboženské, biblické či liturgické symboly křesťanství jako je kříž, beránek, pastýř, Sinaj a podobně jsou dnešnímu mladému člověku již téměř nepochopitelné. Nic o nich neví, jsou mu nesrozumitelné a tak má tendenci spíše je rovnou popřít, než se jimi zabývat, natož se snažit jim porozumět nebo dokonce v některé jejich významy uvěřit. Zdá se, že zde stojí veliký úkol zejména před církví budoucnosti. A sice, jakým způsobem zesoučasnit své symboly, aby si zachovaly svůj tradiční význam, ale dokázaly oslovit člověka, který žije v diametrálně odlišném kulturním a dobovém kontextu.

Příležitostná setkání s církevními institucemi jsou těžko schopna úspěšně přenést poselství, které se církvi dnes jakoby zadrželo na jazyku. Úspěšnější jsou ona malá společenství věřících, jak jsme se o nich zmínili v předchozí kapitole, nicméně i křesťanská rodina má v současnosti problémy s předáváním víry svým mladším členům. Současný společenský tlak na jedince je totiž tak veliký, že mnohdy nemá ani čas se zastavit, aby se modlil, či rozjímal nad uplynulým dnem. V takovém divokém úprku dnů naplněných prací a v krátkém čase po práci změtí všemožných požitků vnucených jakýmsi *imperativem doby* se jako jediná cesta ukazuje cesta osobního příkladu Kristova učedníka. Dulles vidí možné

⁷⁷⁶ DULLES, A. *Models of the Church*, s. 213. K porozumění tématu základních křesťanských společenství viz například McAFEE BROWN, R. *Liberation theology. An Introductory Guide*, s. 69-89.

⁷⁷⁷ DULLES, A. *Models of the Church*, s. 210.

⁷⁷⁸ Srov. SKALICKÝ, K. Křesťanství a Evropská civilizace. In *Za nadějí a smysl*, s. 27-77.

řešení v existenci takových křesťanských skupin, které by nabízely a umožňovaly lidem učinit zkušenost s opravdovým křesťanským životem tak, jak jej zakouší např. řádoví mniši ve svých komunitách. Konkrétně by se mohlo jednat o jistý druh „*laického noviciátu*“,⁷⁷⁹ v jehož rámci by se vzdělávali budoucí laičtí vůdci společenství učedníků. Takové komunity by byly podle Dullese účinným nástrojem duchovní obrody církve a zdokonalováním autentického konceptu služebnictví. Být pravým Kristovým učedníkem v dnešní době dechristianizace tedy znamená připojit se znovu k alternativnímu společenství a přijmout za svůj Ježíšův životní styl.

E. Učedníci a misie

Posledním fenoménem, kterým se budeme zabývat ve vztahu ke konceptu učednictví, jsou misie. Ježíš posílá své učedníky ke všem národům získávat učedníky a křtít je: „*Jděte ke všem národům a získávejte mi učedníky, křtíte je ve jméno Otce i Syna i Ducha svatého.*“ (Mt 28, 19).

Úkolem povelikonočního společenství učedníků tedy není jen shromažďovat se při bohoslužbách připomínajících Ježíše Krista spolumyšleného s Bohem, nýbrž i rozšíření evangelia o zmrtvýchvstalém Pánu do všech koutů světa k uším všech, kdo mohou poslouchat (Mt 11, 15). Bohoslužebné shromažďování a misií vidí Dulles jako „*systolu*“ a „*diastolu*“, jako „*nádech a výdech v procesu dýchání.*“ Správné fungování živého organismu je závislé na těchto protichůdných fázích. Aby tedy i učednictví mohlo fungovat tak, jak má, musí se skládat z „*dostředivé fáze bohoslužby a odstředivé fáze misie.*“⁷⁸⁰ Bohoslužbě – zejména svátostné, jsme se již věnovali. Nyní je třeba promluvit o tématu misií.

*„Misie obsahuje střídavě evangelizaci i službu, ohniska čtvrtého a pátého ekleziologického modelu.“*⁷⁸¹

Misie se tedy svou *dvoufázovou* charakteristikou nápadně podobá konceptu služebnictví. Evangelizace i služba jako dvě nedílné součásti procesu misie vynášejí rozličné kvality učednického ekleziologického modelu. Evangelizací zde rozumíme formu misie, která zvěstuje nejširší veřejnosti radostnou novinu o zmrtvýchvstalém Kristu, zatímco službu chápeme jako formu misie, která má za úkol jakoby opakovat Ježíšovy činy.

⁷⁷⁹ Srov. DULLES, A. *Models of the Church*, s. 210-211. Dulles užívá formulace „*something analogous to the religious novitiate*“ (s. 210) a „*novitiates for life*“ (s. 211).

⁷⁸⁰ Srov. tamtéž, s. 211.

⁷⁸¹ Tamtéž, s. 212.

Nejprve tedy k evangelizaci. Ve staletích, kdy byla církev ovládána svým institucionálním modelem, byla evangelizace úkolem, ze kterého byli vyloučeni laici. To se změnilo s II. vatikánským koncilem, který na mnoha místech svých dokumentů volá po účasti každého Kristova učedníka na šíření víry.⁷⁸² Vzor prvotního společenství dvanácti Kristových učedníků tak v církvi znovu ožil. Podle jejich vzoru je nyní tedy každý křesťan spolu s nimi volán, aby ohlašoval ve světě povelikonoční zvěst o tom, že svět byl vykoupen a brány věčného života se otevřely pro každého, i pro ty nejnepatrnější učedníky zmrtvýchvstalého Pána.

Řekli jsme, že kromě hlásání evangelia musí povelikonoční společenství učedníků ještě pokračovat v Ježíšových činech – to znamená: uzdravovat, spolupřít s nemocnými a umírajícími, vyhánět démony, bojovat proti chudobě a bezpráví, pomáhat potřebným (Srov. např. Mt 28, 20; Mk 16, 17-18; J 20, 23). Církev musí v každé době bedlivě zkoumat znamení času, aby dokázala pomáhat právě tam, kde je to nejvíce třeba, zvláště dnes, kdy se církev z „malého stáde“ novozákonní doby stala světovou církví čítající stovky milionů věřících. V takovém kontextu se sociální dimenze služebnictví dostává jednoznačně do popředí a v tomto duchu deklaruje Katolická církev „úzké spojení mezi evangelizací a zápasem o spravedlnost, rozvoj, mír a osvobození světa.“⁷⁸³ Na tento aspekt ukazují zvláště důrazně tzv. *teologové osvobození*. Podle nich nemůže být křesťanské svědectví autentické, aniž by se církev nezapojila do boje proti útlaku a nespravedlnosti.

„Ačkoliv církev nemůže být redukována na úroveň politické koalice, její závazek vůči Kristu a její eschatologická naděje mají náležitý a nutný dopad na politický a ekonomický život a tím konsekventně na transformaci lidské společnosti.“⁷⁸⁴

Své pojednání o učednickém pojetí misie Dulles uzavírá krátkou úvahou o vzájemné souvislosti vnitřního života křesťanských společenství i jednotlivců a misie navenek. Církev by měla jít ve stopách „společenství učedníků proměněných svou účastí na novém stvoření“ a stát se přitažlivou tím, že bude opět jistým druhem „kontrastní společnosti“ (Srov. Mt 7, 16; 7, 20; 12, 33 a Lk 6, 44).⁷⁸⁵

⁷⁸² Srov. např. AG 23 a LG 17.

⁷⁸³ DULLES, A. *Models of the Church*, s. 212.

⁷⁸⁴ Tamtéž, s. 213.

⁷⁸⁵ Srov. tamtéž.

5.5.3 Model společenství učedníků silné a slabé stránky projektu

Zřejmě největší obecnou výhodou učednického modelu je jeho blízkost lidské životní zkušenosti. Nestraší institucemi, ke kterým má člověk od přirozenosti jakýsi odpor, zdá se pochopitelnější než svátost, mystické tělo nebo třeba chrám Ducha svatého. Navíc tento model vybízí věřící k nápodobě Ježíšova života, čímž se oni stávají nám již známou kontrastní společností – církvi viditelnou. To je podle Dullese důležité zejména v současné době, kdy se většinová kultura pramálo stará o křesťanské hodnoty, natož aby je otevřeně podporovala. Všechny hodnoty i omezení přítomného modelu před námi vyvstanou, říká Dulles, když „*jej porovnáme s modelem svátostným*“.⁷⁸⁶ Víme, že svátost se vyznačuje čtyřmi charakteristickými vlastnostmi:

1. Je založena Bohem v Kristu.
2. Je viditelným znamením neviditelné milosti.
3. Obsahuje milost kterou naznačuje.
4. Uděluje milost kterou obsahuje.

Podle toho tedy můžeme nazvat církev svátostí, poněvadž byla založena Kristem, je jeho znamením, obsahuje a předává spásné dílo svého zakladatele, který je sám svátostí Boha. Stejná charakteristika platí i v případě, že chceme církev označit jako společenství učedníků. Dulles uvádí předchozí čtyři charakteristické vlastnosti svátostí do souvislosti s učednickým pojetím církve. Tvrdí totiž, že přítomný model vyjadřuje více méně stejnou skutečnost jako sakramentální model, i když jsou oba založené na rozdílných analogiích.

Společenství učedníků má, stejně jako svátost, svůj původ v Kristu, který ji za svého pozemského života ustanovil a po něm naplnil Duchem svatým, skrze kterého ji neustále svou přítomností vyživuje a posiluje. Učedník je dále jakési „*alter ego*“ svého mistra, kterého viditelně reprezentuje (Srov. Lk 10, 16; Mt 10, 40-42). Z této souvislosti plyne i třetí charakteristika: Ježíš je přítomen ve společenství učedníků stejně tak jako ve svátosti, neboť říká: „*cokoliv jste učinili jednomu z těchto mých nepatrných bratří, mně jste učinili*“ (Mt 25, 40). Stejně tak, jako se chová člověk ke Kristovu učedníkovi, chová se zároveň ke Kristu samotnému. Posledním aspektem je Kristova trvalá přítomnost ve společenství jeho učedníků, která je: „*/.../ dynamická a efektivní. On (Ježíš) stále pracuje na proměňování učedníků ke svému obrazu, nárokuje si jejich životy pro svou službu, uschopňuje je k misii a dává jim nést ovoce (Mt 28, 20; J 15, 8)*“.⁷⁸⁷ Jakkoliv jsou oba diskutované modely navzájem

⁷⁸⁶ DULLES, A. *Models of the Church*, s. 214.

⁷⁸⁷ Tamtéž, s. 215.

podobné, má koncept společenství učedníků oproti svátostnému jisté výhody. Zatímco sakramentální pojetí církve pohlíží na církev poněkud nekriticky a nepřiznává jí žádné chyby, učednický model vidí církev jakožto společenství kajících se hříšníků. Vědomí vlastní nedokonalosti může být ve výsledku o mnoho přínosnější, než sebevědomí dokonalého společenství. V porovnání s ostatními modely má společenství učedníků velmi dobrý základ v Písmu a především v evangeliích. Stejnou srovnávací analýzu učednického modelu můžeme provést i ve vztahu k ostatním obrazům jako je například tělo Kristovo, které můžeme chápat jako „*viditelné rozšíření Krista ve světě, které funguje jako jeho tělo.*“⁷⁸⁸

Ani tento model nezůstal ale v Dullesově pojetí uchráněn před námitkami. První z nich poukazuje na možné nebezpečí, že se kontrastní společenství učedníků stane kontrastním přespříliš, což jej může ve výsledku odtrhnout od zbytku společnosti a v rámci sociálních vztahů marginalizovat. Tímto procesem by se společenství učedníků mohlo stát „*sektářským typem křesťanství.*“⁷⁸⁹ Dulles přijímá tuto kritiku uznáním, že jiné obrazy církve (zejména služebnice) vyjadřují jasně nutnost solidarity s ostatním světem, avšak učednický model upozorňuje na důležitý aspekt Ježíšova následování. Vstoupit do církve pojímané jako společenství učedníků znamená nutně vstoupit do trvalého napětí mezi církví a světem. Církev je od počátku označena znamením kříže. To pro Kristova učedníka znamená přijmout své kenotické poslání, které jej připodobňuje k trpícímu Spasiteli, a předchází vlastnímu věčnému oslavení.

Druhá kritická připomínka vychází bezprostředně z Dullesovy odpovědi na tu předchozí. Učednický život podle popsaných kritérií je pro běžného křesťana příliš náročný, jestli je vůbec možný. Zdá se, že život povolání učedníka je dnes, stejně tak jako za Ježíšových časů, určen pouze malé části z celého křesťanského společenství. Dulles se v odpovědi dovolává povelikonočního pojetí učednictví rozšířeného na všechny věřící. Jistě, ne všichni jsou povoláni k tomu, aby přijali se vším všudy životní styl prvních učedníků, avšak povelikonoční náhled nám ukazuje, že každý se může stát Kristovým učedníkem. Každý je povolán, aby vstoupil do hlubokého tajemství Kristovy smrti a zmrtvýchvstání a účastnil se tak svým specifickým způsobem apoštolátu celé církve.

Poslední výtkou, které musí Dullesův šestý model čelit, je přílišný individualismus. Model církve jako společenství učedníků se zdá kritikům jako „*volné sdružení jednotlivců, kteří se dobrovolně přihlásili k šlechetné službě.*“⁷⁹⁰ To se jim zdá být v naprostém protikladu ke katolickému pojetí církve, která je nutná pro všechny své členy. Takové rozumění

⁷⁸⁸ DULLES, A. *Models of the Church*, s. 215.

⁷⁸⁹ Tamtéž.

⁷⁹⁰ Tamtéž, s. 216.

učednickému modelu ukazuje na jeho nepochopení, kontruje Dulles. Status učedníka vždy prvotně závisí na jeho povolání samotným Kristem, které s sebou přináší milost potřebnou pro jeho přijetí. „*Církev zprostředkovává Kristovo volání a zpřístupňuje Boží slovo i svátosti, bez toho všeho by učednictví bylo jen stěží dostupné.*“⁷⁹¹

Koncept církve jako společenství učedníků tedy nejen že dává prostor pro individuální seberealizaci, ale zároveň vyzdvihuje důležitost celého společenství pro každého učedníka, neboť jen skrze účast na něm se může člověk stát pravým učedníkem Kristovým v plnosti jeho významu. I přes to, že Dulles vidí tento svůj poslední model jako nejuniverzálnější a nejpravdivější mezi všemi, které nastínil, vnímá jej jen jako jednu z mnoha možných vizí církve. Všechny ostatní mají také svou důležitost, neboť ukazují rozličné dimenze církve a právě skrze jejich reflexi můžeme prohlubovat své porozumění konceptu učednictví.

⁷⁹¹DULLES, A. *Models of the Church*, s. 217.

ZÁVĚR – VNITŘNÍ DYNAMIKA KŘESŤANSKÉHO ŽIVOTA

Jelikož všechna témata této práce byla opatřena shrnujícími kapitolami, nebudeme se zde zabývat opakováním jejich závěrů. V následujícím textu bude o mnoho důležitější, povšimnout si některých skutečností, které se doposud nacházejí v pozadí. Co z toho všeho, co bylo řečeno, vyplývá? Na tuto otázku se teď pokusíme odpovědět.

S čím se běžný člověk setká, když se jeho životní cesta protne s náboženstvím? V drtivé většině případů je to jeho materiální projev. Artefakty, architektura, umění, ale ještě spíše je to konkrétní člověk – známý, soused i náhodný kolemjdoucí. Co většinou upoutá, je jeho chování. Proč jedná tak, jak jedná? Ve snaze dát odpověď na tuto otázku se člověk dotýká velikého souboru jevů, který můžeme směle nazvat „náboženská kultura“ či chcete-li prostě „náboženství“. To, co lidé v současnosti především vnímají jako „křesťanství“, je církev a její projevy ve světě. Když se řekne církev, vybaví se pak většinou našich současníků především kontroverzní témata, v nichž církev zpravidla zastává uměřenější a konzervativnější názor než většina společnosti (např. možnost eutanázie, umělé přerušení těhotenství, užívání antikoncepce, postoj k homosexualitě apod.). Další vděčnou (zejména mediální) „lahůdkou“ jsou rozličné církevní skandály. Kromě těchto okrajových zvláštností je však církev v současném světě významným společenským činitelem, přinášejícím mnoho dobrého, činitelem pomáhajícím snad ve všech oblastech lidského života. Aby ovšem člověk porozuměl názorům církve i církvi samotné, nemůže zůstat na povrchu, nemůže se spokojit s pozorováním konkrétních projevů víry. Je třeba zajímat se o to, „co je zač“ tato víra, která formuje církev a její názory. Jaké jsou kořeny této víry? Z čeho pramení? Snad také proto se kardinál Dulles ve svém díle nejprve utkal s fenoménem církve a ve snaze mu komplexně porozumět vytvořil své pozoruhodné „modely církve“. Po této zkušenosti aplikoval stejnou metodu a představil formou modelů i teologii víry a teologii zjevení. Cílem této práce mělo být původně srovnání těchto typologií a hledání jejich souvislostí. Takové souvislosti do jisté míry existují. Je například velmi dobře možné najít spojnici mezi *doktrinálním modelem zjevení* (3.3.1), *propozicionálním modelem víry* (4.2.1) a *institucionálním modelem církve* (5.3.1). U ostatních modelů to není již tak jednoznačné. První záměr této práce tedy záhy ztroskotal. Porovnávat jednotlivé modely by sice bylo možné, ale příliš násilné. Z celé triády modelů vyplývá spíše jedna obecná skutečnost. Všem typologiím (každé zvlášť i všem dohromady) jde v posledku o pochopení základů a různých projevů církve, víry a zjevení – tedy křesťanství. Již bylo řečeno, že lidé dnes často vidí pouze církev a její dílo ve světě. Snažíme-li se ovšem porozumět církvi v dnešní době, je třeba posunout se za hranice viditelných projevů náboženství směrem k modelům víry a konceptům zjevení, které jsou

konkrétními principy, podle jejichž vzorců církve a jejich věřící jednají. Zkrátka to, jak lidé rozumí zjevení, určuje do značné míry také to, jak tito lidé jednají.

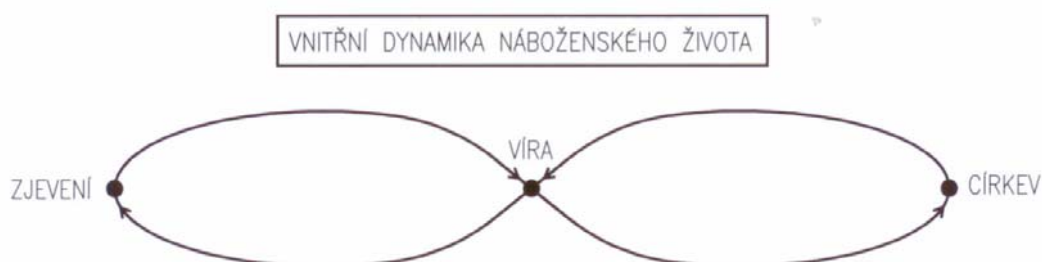
V této souvislosti je rovněž důležité věnovat náležitou pozornost teologické metodě, která určuje důrazy toho kterého teologického přístupu, a tím i styl odborné práce s koncepty zjevení, zakoušenými ve víře a vytvářejícími základ pro různé koncepty církve. To je myslím hlavním přínosem Dullesova komplexního teologického myšlení, které můžeme pro to, co bylo řečeno, nazvat fundamentální teologií. I když Dulles nevytvořil žádný komplexní manuál fundamentální teologie, všechny jeho práce spadají do jejího záběru. Postavíme-li vedle sebe jednotlivé teologické typologie kardinála Dullese, můžeme si všimnout několika zajímavých souvislostí.

Předně se ve všech případech jedná o tzv. „*modelové typologie*“. To ukazuje na identickou metodu použitou v případě teologické práce zabývající se zmíněnými tématy. Této problematice se věnovala celá druhá kapitola této práce. Nejprve jsme načrtli širší spektrum teologických metod (2.1), abychom mohli posléze určit Dullesovu metodu použitou pro jeho vlastní teologickou práci (2.2). Dullesova metoda je originální, avšak inspirace Bernardem Lonerganem či Karlem Rahnerem jsou velmi dobře viditelné. Dulles používá pro své rozsáhlé analýzy modely, avšak jeho vlastní metoda by se spíše dala nazvat metodou symbolického realizmu (2.2.4). To v praxi znamená, že Dulles myslí Boha v obrazných analogiích, které organizuje do schémat modelů a ty pak do větších souborů tzv. „*typologií*.“ Na základě těchto přehledů je pak možné vytvářet vlastní teologické myšlení, jehož plodnost může být značná, neboť získává velmi širokou perspektivu.

V předchozích odstavcích jsme již rovněž naznačili souvislost další; a tou je výběr témat Dullesova teologického zájmu. Je to především církev, víra a zjevení, tedy témata spadající do oboru fundamentální teologie.⁷⁹² Odtud také pochází podtitul této práce: „*Aspekty fundamentální teologie v díle kardinála Avery Dullese S.J.*“ Tak se měla jmenovat původně práce celá, avšak její vývoj ukázal na nutnost užití názvu odlišného. Vnitřní logika této práce totiž otáčí naznačené schéma pronikání do fenoménu křesťanství (*církev – víra – zjevení*) naruby, neboť se jedná o reflexi teologickou, a tudíž je nejprve nutné zabývat se koncepty zjevení, které jsou v základech jednotlivých modelů víry. Ty pak dále zakládají zcela konkrétní způsoby bytí církví. Na první pohled by se ovšem mohlo zdát, že všechny kapitoly jsou uzavřenými celky, které spolu nemusí nutně souviset. I tento pohled je možný, avšak bližší zkoumání ukazuje, že všechny zmíněné aspekty fundamentální teologie spolu souvisí

⁷⁹² Nechal jsem poněkud stranou spisy týkající se magisteria a katolicity církve, ne že by to byla marginální témata v Dullesově teologii, ale jedná se spíše o speciální oblasti, které by již takhle rozsáhlý text ještě prodloužily a ve svém důsledku stejně souvisí s tématy řešenými.

poměrně zásadním způsobem. Viděny ve vzájemné interakci, určují jakousi „*vnitřní dynamiku náboženského života*“. Tu vyjadřuje obrazem následující schéma:



Zjevení: Prvotní impuls vyvolávající víru (v našem případě setkání s Kristem – to může mít mnoho různých podob).

Víra: Zjevení musí vždy být přijato vírou, jinak je liché (míjí se svým cílem). Člověk musí zjevení rozpoznat jako zjevení. Když se tak stane, rozhoduje se vstoupit do vztahu se zjevovatelem – víra je vztah mezi člověkem a transcendencí (Bohem).

Církev: Zjevení bývá zpravidla velice silný osobní zážitek a pakliže je přijat vírou, chce být přirozeně sdílen (vyžaduje své sdílení). Sdílením zkušenosti se zjevením vzniká náboženská společnost či v našem případě církev. Na její platformě lidé sdílejí své zážitky zjevení (Boží akce) i svou víru v něj (lidská odpověď na Boží akci).

Vyložíme nyní celé schéma poněkud obšírněji. Nejprve tedy zjevení. Zjevení je událostí či zkušeností, které stojí u samotného základu křesťanské víry. Jeho forma může být různá. Od osobního mystického zážitku až po setkání individua s křesťanským hlásáním (kérygma). Vždy se však jedná o intenzivní osobní zážitek, který v člověku vyvolává to, čemu se v náboženské řeči říká „*konverze*“, tedy „*obrácení*“. V našem případě můžeme hovořit o „*setkání s Kristem*“. Tím vším se zde myslí základní přitakání křesťanskému zjevení (resp. zjevené skutečnosti – Kristu). Tento prvotní akt víry se dále rozvíjí v osobní víře člověka, která je neustálou reflexí zjevení. Zjevení přijaté v konverzi je zpravidla tak silný osobní zážitek, že je již v jeho povaze, aby byl sdílený. Člověk proto hledá druhé lidi s podobnou zkušeností a s těmi ji pak dále prožívá ve víře. Takové společenství víry je pak

v našem schématu označeno jako církev. V církvi prožívaná víra (ve své individuální, kolektivní, transcendentní i imanentní složce) reflektuje znovu a nově skutečnost zjevení. Zde můžeme rozpoznat onu vnitřní dynamiku křesťanského života oscilující mezi zjevením, vírou a církví. Dulles nás ve svých modelových typologiích přesvědčil o tom, že se jedná o fenomény skutečně dynamické. Zjevení v pluralitě svých forem, neustále otevřené svému novému a plnějšímu pochopení. Víra vznikající, rostoucí, stagnující, upadající a znovu povstávající z popela deziluzí. Víra, která je především vztahem mezi člověkem a Bohem. Církev, mystické tělo Kristovo mající mnoho forem svého uskutečňování, živé a dýchající, zdravé a sílící, nemocné, skomírající a znovu ožívované.

Všechna Dullesova fundamentálně teologická témata mají rovněž horizontální (imanentní – řekněme „*lidský*“) i vertikální (transcendentní – řekněme „*božský*“) rozměr. Zjevení jako Boží aktivita přijímaná vírou člověka a určená k jeho spáse. Víra jako nadpřirozený dar Boží milosti uskutečňující se v člověku. Církev jako mystické tělo Kristovo a zároveň společenství věřících, společenství založené mystériem a zároveň fungující podle běžných sociologických zákonů. Celkem vzato fascinující triáda skutečností, které jsou v našem pojetí *nedílnými součástmi vztahu Boha s člověkem*, vztahu Stvořitele se svým stvořením. Dulles se nikdy nepokusil o žádnou cílenou syntézu svých modelových typologií. Ty zůstávají samostatnými přehledovými manuály, uvádějícími své čtenáře na hlubinu konkrétních problémů spojených se studovaným fenoménem, lhotejně, jedná-li se o církev, víru či zjevení. Jejich studium však přivádí k vlastnímu syntetickému myšlení, jehož produktem je v našem případě právě objevená vnitřní dynamika spojující všechny tři hlavní fundamentálně teologické aspekty Dullesova díla.

Uvedené schéma by nevyjadřovalo vnitřní dynamiku křesťanského života, kdyby chyběl byť i jeden jeho klíčový bod. Bez zjevení by nebylo víry, ani církve. Bez víry by nebylo církve a zjevení by nebylo pochopeno a přijato. Bez církve by víra živořila, její růst by sice byl v principu možný (na bázi osobního vztahu Boha a konkrétního věřícího člověka), nicméně by byla značně ochuzena o svou kolektivní dimenzi a lze přesvědčivě tvrdit, že pravá křesťanská víra není možná bez svého prožívání ve společenství věřících. Z toho, co bylo řečeno, tedy jasně vyplývá, že reflexe zjevení, víry a církve z pozice fundamentální teologie vede ve své syntéze k jakémusi vnitřnímu principu či vnitřní dynamice křesťanské víry. Ta pak není nic jiného než samým existenciálním základem celého bytí křesťanem, je principem, od kterého se odvíjí křesťanský život. Křesťanství není sváteční kazajkou, kterou navlékáme podle potřeby, křesťanství je životní modus, výzva, je to způsob bytí člověkem, způsob který má smysl, který vede ke Kristu jako svému cíli a plnosti veškerého bytí. Tato vlastnost z něj rovněž činí poměrně zajímavou variantu společenského života.

Na to, co bylo uvedeno, je však možné namítnout, že zmíněná dynamika je vnitřním principem jakéhokoliv obecně náboženského života. Každý věřící člověk má vlastní zkušenost se zjevením, odpovídá na ni svou vírou a tuto víru i zkušenost sdílí s ostatními lidmi a s některými zakládá rozličné náboženské společnosti. Na tom není nic specificky křesťanského, i když křesťanství je jedno z prostředí, na něž je možno dané schéma aplikovat.

Abychom tedy v našem případě mohli mluvit o uvedeném schématu jako o vnitřním principu či dynamice života specificky křesťanského a aby tento hovor byl oprávněný, musíme uvést celé schéma do širší souvislosti, čímž odpovíme na vznesenou námitku. Touto širší souvislostí není nic jiného než souvislost dějin a ještě přesněji – dějin pojímaných křesťansky jako dějiny spásy. Teprve na takovém pozadí je možné správně chápat objevenou souvztažnost zjevení, víry a církve jako vnitřní dynamiku života specificky křesťanského. Jako doklad tohoto tvrzení poslouží následující schéma:

Schéma, které máme před sebou, je grafickým znázorněním tzv. „*dějin spásy*“.⁷⁹³ Použití této formy dozajista vykazuje značnou míru nepřesností a může zavdávat příčinu k rozličným kritikám. I přes to jsem se pro něj rozhodl, neboť jsem přesvědčen o jeho užitečnosti pro lepší představení si vztahů, které chci vyzdvihnout. Zároveň bych rád upozornil na čtení schématu směrem zprava doleva.

Na počátku si lze představit větší kruhovou plochu horizontálně orientovaného komolého kužele, která je zároveň jistou hranicí dějin. Ta odděluje dějiny stvoření od „*nedějin*“ jemu předcházejících. Schéma dějin spásy přirozeně přijímá teorii stvoření veškeré skutečnosti, jinak by pozbývalo svůj smysl. Hovoří z perspektivy víry.

Máme tedy počátek. Na počátku bylo Slovo a to Slovo bylo u Boha a to Slovo bylo Bůh (srov. J 1; Gn 1). Ono stvořitelské „*Slovo*“ Boží vstupuje do našeho schématu, poněvadž ono tvoří jeho princip, je jeho počátkem i koncem, stará se o jeho vnitřní koherenci. Boží Slovo drží dějiny, jako dějiny spásy, pohromadě. V našem diagramu je tato skutečnost vyjádřena přerušovanou čarou vycházející z bodu „*Bůh stvořitel*“, jdoucí spirálovitě do bodu „*eschatologické společnosti věřících*“, napojující se na „*smyčku eschatologického času*“⁷⁹⁴, která protíná průměrem menší stranu našeho komolého kužele. Ta dělí dějiny od „*nedějin*“ tzv. „*Božího království*“. Z této platformy pak linie Božího Slova vychází z bodu „*Druhý Adam ve svém eschatologickém příchodu*“ zpět (opět spirálovitě, čímž vytváří jakousi dvojitou šroubovici)⁷⁹⁵ do bodu „*První Adam jako princip lidství*“, v němž se opět napojuje na „*smyčku času stvoření*“. To vše tvoří princip a rámec pro následující expozici. Začněme ji úplně vpravo.

⁷⁹³ Schéma, které navrhuje tato práce je možné porovnat se schématem navrženým O. Cullmannem. Ten vidí v dějinách spásy dva základní pohyby. Jeden, jaksi dostředivý, který pramení ve stvoření a směřuje ke Kristu, a druhý, odstředivý, který pramení od Krista až k vykoupenému stvoření nové nového nebe a nové země – k Božímu království. Centrálním smířícím bodem dějin spásy fungujících podle principů *vyvolení* a *zastoupení* je tedy sám Kristus, jeho smrt a zmrtvýchvstání. Srov. SKALICKÝ, K. Pokus o krátký nástin teologie osvobození. *Teologické Studie*, 2005, č. 2, s. 71-72. Na rozdíl od Cullmannova schématu vykazuje schéma použité v této práci pouze jeden pohyb směřující od stvoření ke sféře Božího království. Krista (jako slovo Boží) pak považuje za vnitřní princip celých dějin spásy. Boží slovo (logos) je základní strukturou dějin, strukturou, díky níž stvoření a jeho dějiny „drží pohromadě“. Vtělení a samotná událost Ježíše Krista je pak vrcholem (kulminačním bodem) zjevení Boží vůle v dějinách. Vtělení „Slova“ odhaluje člověku Boží vůli – smysl celého stvoření a díky tomu můžeme pochopit smysl naší vlastní existence v dějinách, smysl celých dějin i Boží cesty po nichž je dobré kráčet, neboť vedou ke spáse – do ohlašovaného Božího království.

⁷⁹⁴ Zde je nutné poznamenat, že se zde nepokouším „rozsekát“ dějiny (dějiny spásy) do zcela určitého počtu jakýsi smyček. Každá z těch, které jsou znázorněny v použitém schématu je pouze obrazným popisem vnitřní dynamiky určité fáze dějin spásy. Podle našeho schématu bychom snad mohli určit následující čtyři: 1. fáze Otce a jeho stvoření; 2. fáze Otce a jeho vyvoleného národa; 3. fáze Syna a jeho učedníků; 4. fáze Otce, Syna i Ducha a Kristovy církve.

⁷⁹⁵ Tato dvojitá šroubovice pohybu Božího Slova v dějinách spásy jako celku by se s trochou nadsázky dala přirovnat k jejich DNA. Boží Slovo (Kristus) může být viděno jako genetický kód veškerého stvoření.

Průměrem větší stranu našeho komolého kužele protíná „smyčka času stvoření“. Na ní se nachází celkem tři důležité body. Prvním je „*Bůh stvořitel*“ – **Zjevovatel**, Původce „*Slova*“, a tím i všeho bytí. Na počátku tedy tvoří Bůh protipól svého vlastního bytí – z transcendence vychází imanence. Bůh tvoří prvního Adama jako princip lidství a vrcholné vyjádření svého stvořitelského díla. Tento první Adam není pouze „*principielní*“, nýbrž je také zcela konkrétní (biblický Adam). Biblický Adam však není kompletní bez biblické Evy. Teprve v jejich případě můžeme v plnosti hovořit o prvním lidství. Prostřední bod smyčky času stvoření je tedy bodem vztahu prvních lidí (Adama a Evy) k Bohu, jejich stvořiteli.

Jak se dějiny spásy odvíjejí ke svému určenému (předzvěděnému) cíli (smyčka eschatologického času) – odtud tedy zkosení našeho komolého kužele, které znamená jeho zacílení – můžeme záhy pozorovat jakýsi „*odraz*“ smyčky času stvoření ve „*smyčce času vyvoleného národa*“ (smyčka starozákonního času). Zde nacházíme opět Boha stvořitele, který jako Hospodin – jediný Bůh Izraele – nabízí svému vyvolenému národu smlouvu, v níž v podstatě **zjevuje svou vůli**. Na protilehlém pólu spektra této smyčky se nachází reakce celého Izraele na Boží smlouvu, která osciluje mezi vírou a nevírou. Je sama v sobě jaksi dialekticky dynamická. Odrazem vztahu prvních lidí k Bohu je pak „*víra praotců Izraele*“. Ti jsou vybráni ze středu vyvoleného národa, aby jej reprezentovali před Bohem, jsou zprostředkovateli a strážci Boží smlouvy. Stejně tak, jako byl vztah prvních lidí k Bohu principiálním založením vztahu lidstva jako celku ke svému Stvořiteli, je vztah praotců Izraele s Hospodinem určitou reprezentací vztahu celého Izraele k jedinému Bohu. Vnitřní dynamika „*smyčky času vyvoleného národa*“ je opět nasnadě. Bůh sděluje prostřednictvím praotců Izraeli svou vůli (zjevení),⁷⁹⁶ lid Izraele pod vedením svých praotců tuto smlouvu tvůrčím způsobem přijímá a snaží se tak zpětně ve víře porozumět Hospodinu i jeho cestám. Izrael touží kráčet po Hospodinových stezkách.

Čas starozákonní se ovšem ve svém křesťanském pojetí přetaví v dějinách spásy do času novozákonního a na jeho počátku se nachází naše další časová smyčka – „*smyčka času, který uzrál*“ (nebo též smyčka novozákonního času). Zde Božímu stvoření a nabídce smlouvy odpovídá Boží zjevení, které se událo v Ježíši Kristu, když čas uzrál. Vztahu praotců k Hospodinu a prvních lidí k Bohu Stvořiteli odpovídá víra jednotlivců, kteří se s Ježíšem setkávají.⁷⁹⁷ Nakonec je to víra společenství učedníků, která je odrazem vztahu lidu Izraele

⁷⁹⁶ Bůh se Izraeli zjevuje rovněž skrze své mocné činy, které koná, avšak tyto jsou zpravidla vykládány praotci či proroky. Proto jsem také do středu „*smyčky času vyvoleného národa*“ umístil pouze praotce Izraele a jejich vztah k Hospodinu (víru).

⁷⁹⁷ Mám za to, že vůbec první „*křesťanskou věřící*“, je Maria z Nazareta, která na Boží výzvu odpovídá svým „*ano*“, svým pokorným „*staniž se*“ (buď vůle tvá), a tím první otevírá a dává svůj celý život Kristu. Stane se pak matkou dítěte, které překoná hranici smrti a nabídne celému lidstvu cestu, která vede do Života, do království Živých.

k Hospodinu i vztahu principiálního lidství (prvního Adama) k Bohu Stvořiteli. Ježíš Kristus, jako Boží zjevení, ohlašuje Boží království i otevírá sám sebe všem, kdo mohou slyšet a pochopit. Vyzývá tedy k víře. Jednotlivci, kteří uvěří, se přidávají k zástupu učedníků a tento zástup se stále snaží porozumět svému mistrovi a jeho poselství. Sleduje jeho životní příběh až na kalvárii, kde zůstávají jen ti nejvěrnější. Společenství je rozprášeno a znovu formováno až proměněnou povelikonoční vírou učedníků ve zmrtvýchvstalého Pána. Čas tedy uzrál v Kristu, to podstatné bylo zjeveno v tajemné souhře (ba možno říci identitě) Zjevovatele a zjevení, nicméně dějiny spásy ještě nedošly ke svému konečnému završení.

V tomto momentě se dostáváme do našeho času, do času vzniku této práce, která považuje vztah mezi zjevením (s nímž se křesťané setkávají v hlásaném Kristu), vírou a církví za vnitřní dynamiku křesťanského života. Naše první schéma se v tomto diagramu nachází právě zde a tvoří „*smyčku času přítomného*“. Život každého současného křesťana se odehrává v dynamickém napětí mezi církví a zjevením. Zjevení je pojímáno jako odraz základní události zjevení v Ježíši Kristu, smlouvy s Izraelem i Stvořitelského činu Boha na počátku časů. Církev odráží společenství učedníků, lid Izraele i prvního Adama jako princip lidství. Nu a konečně víra jedince je jistým odleskem víry prvních lidí, víry praotců i víry prvních Ježíšových následovníků. Osobní zkušenost se zjevením pak dostává svou konkrétní formu v žité víře. Tato víra, pakliže má být vírou křesťanskou, musí najít své společné (a společenské) vyjádření v církvi a takto vyjadřována a reflektována je principiálně otevřena svému rozvoji i rozvoji stále nového a plnějšiho chápání Božího zjevení.

Ovšem i tato dynamika, specifická pro čas přítomný, se ubírá neustále kupředu strhávána proudem dějin směřujících k svému naplnění. Dostáváme se tedy k vrcholu celého schématu, který protíná „*smyčka času eschatologického*“. I zde můžeme ještě najít vzorec odpovídající smyčkám předešlým. **Osa zjevení**, na kterou jsme umístili stvoření, smlouvu, zjevení v Ježíš Kristu v čase zralém i čase přítomném končí bodem „*druhého Adama v jeho eschatologickém příchodu*“. Tento moment je zároveň vplynutím spirály Slova vycházející z bodu „*Boha Stvořitele*“ do bodu „*druhého Adama v jeho eschatologickém příchodu*“. Konečným bodem na **ose víry**, sledující souvislost vztahu prvních lidí k Bohu, vztahu praotců vyvoleného národa k Hospodinu, víru prvních Kristových učedníků a víru současných Kristových následovníků, je víra člověka ve své eschatologické zjitřenosti, víra otevírající se svou nadějí spáse. Poslední z této závěrečné triády je vrchol **osy společenství věřících**, které můžeme popsat jako „*eschatologické společenství věřících*“ – Boží lid uvědomující si v onen poslední čas pravý význam toho být „*mystickým tělem Kristovým*“. Zde můžeme znovu najít lineární souvislost s principem lidství (první Adam), lidem Izraele, společenstvím prvních Kristových učedníků i společenstvím učedníků současným (církev). Bod eschatologického

společenství věřících je rovněž bodem, z něhož se vynoří linie Slova, směřující opět ve své protiběžné spirále k počátku dějin do bodu prvního Adama – principu lidství, aby se tak uzavřel smysl dějin do koherentního celku, majícího svůj počátek (stvoření) i konec (eschatologické završení). Zvláštnost závěrečné dějinné platformy tvořící plošně menší vrchol našeho horizontálního komolého kuželu, oné „*smyčky eschatologického času*“, spočívá v její schopnosti smršťení do jediného bodu, který můžeme nazvat „*Boží království*“. Jak je to možné? Zjevující se druhý Adam, čili znovu přicházející Kristus, totiž vyvolává konečnou, eschatologicky zjitřenou víru člověka, a konsekventně uvědomění si plného významu bytí „*mystickým tělem Kristovým*“ na rovině celého Božího lidu. Tento záblesk můžeme opsat známým konceptem konečného individuálního i kolektivního soudu, který bude onou vteřinou mezi tmou „*posledního soudu*“ a ranním rozbřeskem nové existence oslaveného stvoření – ohlašovaného Božího království.

To je ale nejzazší mez, kam teologie jako součást času (dějin stvoření) může svými obrazy, analogiemi, teoriemi a interpretacemi dosáhnout. Úkolem teologie tedy je ukázat na smysl našeho času, ukázat na jeho spásně-dějinné souvislosti a pomoci člověku otevírat nové možnosti a horizonty jeho vztahu s Bohem. Pakliže je toto úkolem a posláním teologie, platí to nejprve o teologii fundamentální, která je reflexí základů křesťanské víry. Zde na závěr této práce je tedy nutné říci, že zkoumání aspektů fundamentální teologie na příkladu díla kardinála Dullese, nás přivedlo k překonání partikularity jednotlivých témat směrem k obecným principům křesťanského života. Nejprve se tedy z přešlé studované látky vyklubala vnitřní dynamika křesťanského života, která dále poukázala na daleko širší účast každého lidského života, který se nazývá křesťanský, ve vnitřních proudech dějin pramenících z dynamiky stvoření a ženoucích se korytem svých dějin k závěrečné eschatologické dynamice, která setře vše staré a nastolí nové – oslavené, neboť kdo je a zůstane v Kristu, bude moci zvolat „*Co je staré pominulo, hle je tu nové!*“⁷⁹⁸

⁷⁹⁸ 2 Kor 5, 17.

DOSLOV

Z toho, co bylo řečeno v závěru, vyplývá jedna obecně potěšující skutečnost. Člověk v dějinách není ztracen! Má v nich své zcela určité místo, a tedy má i svůj zcela určitý smysl. Každý lidský život má svůj smysl a to proto, že se tajemným způsobem účastní na minulosti, přítomnosti i budoucnosti celého lidstva i jeho dějin. Člověk je smysluplný, protože dějiny jako dějiny spásy jsou smysluplné.

Smyslem dějin spásy je právě spása a principem dějin je Kristus, počátek i konec všeho Božího stvoření, dárce a původce spásy. Svou výkupnou obětí a svým zmrtvýchvstáním ukazuje právě Ježíš Kristus na smysl veškerého stvořeného bytí (tedy i na smysl náš), na smysl, který mu dal Bůh Otec i Syn i Duch svatý. Každý lidský život má tedy smysl, poněvadž je součástí tohoto velikého Smyslu – tohoto Božího úradku o spáse stvoření. Život je totiž směřováním veškerého života. Současné časté lidské pocity ztráty smyslu všeho počínání, poměrně běžné skepse tvořené tlakem zrychlujícího se života, pocity pustoty vytvářené intenzitou nároků života v naší době, vedou v mnoha případech k živoření těla i ducha, ale křesťané jsou lidem života, jsou povoláni k životu, k tomu, aby se stali „*soli země*“! Nepochybujeme proto ztrátě smyslu, neboť to bychom zavírali oči před tím, kdo jsme a kým máme být.

Křesťané žijí život vyznačující se značnou vnitřní dynamikou, křesťané jsou lidé života, neboť mají účast na Božím plánu spásy, žijí v dějinách, které jsou dějinami spásy a spása není prázdný pojem... spása je *Život sám a křesťané jsou lidem na cestě ke Kristu neboli na cestě k tajemství života.*

SEZNAM POUŽITÉ A CITOVANÉ LITERATURY

Všechny odkazy na dokumenty II. vatikánského koncilu v této disertační práci jsou citovány z: *Dokumenty II. vatikánského koncilu*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002. ISBN 80-7192-438-5.

Všechny biblické odkazy v této disertační práci jsou citovány z: *Bible. Písmo Starého a Nového zákona včetně deuterokanonických knih*. Český ekumenický překlad. 6. přepracované vydání (4. vydání v ČBS). Praha: Česká biblická společnost, 1995. ISBN 80-85810-08-5.

Všechny odkazy na teologickou sumu sv. Tomáše Akvinského jsou citovány z: Sancti THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae* [online]. [cit. 2008-09-30]. Dostupné na WWW: <<http://krystal.op.cz/sth/sth.php>>.

Všechny seznamy jsou řazeny abecedně.

A. Seznam použitých monografií kardinála Avery Dullese S.J.

1. DULLES, A. *A History of Apologetics*. New York: Wipf and Stock Publishers, 1999. ISBN 1-57910-224-7.
2. DULLES, A. *A Church to Believe In. Discipleship and the Dynamics of Freedom*. New York: Crossroad, 1982. ISBN 0-82450-426-7.
3. DULLES, A. *Apologetics and the Biblical Christ*. Woodstock Paper No. 6; Westminster, MD: Newman, 1963.
4. DULLES, A. *A Testimonial to Grace*. 1st edition Kansas City: Sheed & Ward, 1946.
5. DULLES, A. *A Testimonial to Grace and Reflections on a Theological Journey*. 50th anniversary edition. Kansas City: Sheed & Ward, 1996. ISBN 1-55612-904-1.
6. DULLES, A. *Church and Society. The Laurence J. McGinley Lectures, 1988-2007*. New York: Fordham University Press, 2008. ISBN 978-0-8232-2862-1.
7. DULLES, A. *Magisterium. Teacher and Guardian of the Faith*. Sapientia Naples, Florida: Press of Ave Maria University, 2007. ISBN 978-1-932589-38-2.
8. DULLES, A. *Models of the Church*. 5th expanded edition. New York: Image Book, Doubleday Publishers, 2002. ISBN 0-385-13368-5.
9. DULLES, A. *Models of Revelation*. New York: Orbis Books, Maryknoll, 1992. ISBN 0-88344-842-4.

10. DULLES, A. *Myth, Biblical Revelation and Christ*. Washington & Cleveland: Corpus Books, 1969.
11. DULLES, A. *Newman*. London, New York: Continuum, 2002. ISBN 0-8264-6287-1.
12. DULLES, A. *Revelation Theology. A History*. New York: Herder & Herder, 1969.
13. DULLES, A. *Revelation and the Quest for Unity*. Washington-Cleveland: Corpus Books, 1968.
14. DULLES, A. *The Assurance of Things Hoped For. A Theology of Christian Faith*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1997. ISBN 0-19-510973-2.
15. DULLES, A. *The Catholicity of the Church*. Oxford: Clarendon, 1987. ISBN 0-19-826695-2.
16. DULLES, A. *The Communication of Faith and Its Content*. Washington D.C.: National Catholic Education Association, 1985.
17. DULLES, A. *The Craft of Theology. From Symbol to System*. New expanded edition. New York: Crossroad, 2000. ISBN 0-8245-1456-4.
18. DULLES, A. *The New World of Faith*. Huntington, Indiana: Our Sunday Visitor, Inc., 2000. ISBN 0-87973-692-5.
19. DULLES, A. *The Splendor of Faith. The Theological Vision of Pope John Paul II*. Revised and Updated Edition. New York: The Crossroad Publishing Company, 2003. ISBN 0-8245-2121-8.
20. DULLES, A. *The Survival of Dogma. Faith, Authority, and Dogma in a Changing World*. New York: Crossroad, 1982. ISBN 0-8245-0427-5.
21. DULLES, A. *Was ist Offenbarung?* Freiburg, Basel, Wien: Herder, 1970.

B. Seznam použitých studií a článků kardinála Avery Dullese S.J.

1. DULLES, A. A Roman Catholic Response to Principles. In MORGAN, R. (eds.) *In Search of Humanity and Deity. A Celebration of John Macquarrie's Theology*. London: SCM-Canterbury Press Ltd., 2006, s. 76-82. ISBN 0-334-04049-3.
2. DULLES, A. Authority and Reason in the Assent of Faith. In PANNENBERG, W.; DULLES, A.; BRAATEN, C. E. *Spirit, Faith, and Church*. Philadelphia: The Westminster Press, 1970, s. 32-50.
3. DULLES, A. Druhý vatikánský koncil – mýtus a realita. *Teologické Texty* 2003, č. 1, s. 32 ISSN 0862-6944.
4. DULLES, A. Method in Fundamental Theology: Reflections on David Tracy's Blessed Rage for Order. *Theological Studies*, 1976, č. 37, s. 304-316.

5. DULLES, A. Revelation and Discovery. In KELLY, W. J. (ed.) *Theology and Discovery: Essays in Honor of Karl Rahner, S.J.* Milwaukee: Marquette University Press, 1980, s. 1-29. ISBN 0-8746-2521-1.
6. DULLES, A. The ecclesial dimension of faith. *Communio* 22, 1995, č. 3, s. 418-432. ISSN 0094-2065.
7. DULLES, A. The Modern Dilemma of Faith. In MOONEY, M. et al. (eds.) *Toward a Theology of Christian Faith*. New York: P. J. Kennedy & Sons, 1968.
8. DULLES, A. The Symbolic Structure of Revelation. *Theological Studies* 41, 1980, č. 1, s. 51-73. ISSN 0040-5639.
9. DULLES, A. Víra a Zjevení. In FIORENZA, F. S.; GALVIN, J. P. *Systematická teologie 1. Římskokatolická perspektiva*. Brno, Praha: CDK, Vyšehrad, 1996, s. 105-145. ISBN 80-85959-33-X (CDK), ISBN 80-7021-258-6 (Vyšehrad).

C. Seznam použitých disertačních a licenciálních prací zabývajících se teologií kardinála Avery Dullese S.J.

1. KALLINGAL, J. *The Models Ecclesiology of Avery Cardinal Dulles in the Light of Vatican Council II*. Roma: Pontificia Universitas Gregoriana; Facultas Theologiae, 2004. (disertační práce)
2. KANDATHINKARA, J. J. *An Exploration of Possible Connections between Theological Preferences and Personality Configuration by Using Dulles' Six Models of the Church*. Maryland: Loyola College, 2000. (disertační práce)
3. KIRMSE, A. *The Church and the Churches: A Study of Ecclesiological and Ecumenical Developments in the Writings of Avery Dulles, S.J.* New York: Fordham University, 1989. (disertační práce)
4. McAREE, F. J. *Revelation, Faith, and Mystery. The Theology of Revelation in the Writings of Avery Dulles*. Roma: Pontificia Universitas Gregoriana; Facultas Theologiae, 1983. (disertační práce)
5. POECKING, D. G. *The Relationship between Faith and Hope in the Recognition of Revelation. An Analysis of the Theology of Avery Dulles, S.J.* Washington, D.C.: The Catholic University of America, School of Religious Studies, 1996. (licenciální práce)
6. RUSSEL, J. F. *The Development of the Theology of Revelation in the United States in the Decade after Dei Verbum: an Analytical and Comparative Study of the Theological Writings of Avery Dulles, S.J. and Gabriel Moran*. Washington, D.C.: The Catholic University of America, 1979. (disertační práce)

7. SHECTERLE, R. A. *The Theology of Revelation of Avery Dulles 1980-1994: Symbolic Mediation*. Lewiston, Queenston, Lampeter: The Edwin Mellen Press, 1996. ISBN 0-7734-4248-0. (disertační práce)
8. SPEZIA, R. R. *The Ecclesiology of Avery Dulles, S.J.: A Hermeneutical Key*. Roma: Pontificiam Universitatem S. Thomae, 2003. (disertační práce)
9. STRÍŽENEC, M. *La Rivelazione nel Pensiero Teologico di Avery Dulles*. Roma: Pontificia Universitas Lateranensis; Facultas Theologiae, 1994. (licenciátní práce)

D. Seznam použitých a citovaných monografií – ostatní autoři

1. AVIS, P. (ed.) *Divine Revelation*. Michigan: Grand Rapids, Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997. ISBN 0-8028-4219-4.
2. BACCARI, L. *La rivelazione nelle religioni*. Roma: Borla, 1996. ISBN 88-263-1130-7.
3. BARR, J. *Holy Scripture: canon, authority, criticism*. Philadelphia: Westminster Press, 1983. ISBN 0-664-24477-7.
4. BARR, J. *Old and new in interpretation: a study of two Testaments*. London: SCM Press Ltd., 1966.
5. BARBOUR, I. G. *Myths, Models and Paradigms*. New York: Harper & Row, 1974. ISBN 0-06-03078.
6. BARBOUR, I. G. *Religion and Science. Historical and Contemporary Issues*. New York, San Francisco: HarperCollins, HarperSanFrancisco, 1997. ISBN 0-06-060938-9.
7. BARTH, K. *Church Dogmatics*. Vol. 1/II. Edinburgh: T.&T. Clark, 1970. ISBN 0-567-09012-4.
8. BELLARMIN, R. *Opera Omnia*. tom. 2. *Disputationum. De controversiis Christianae fidei*. Neapoli: Giuliano, 1857.
9. BHAGAVADGÍTA (přel. Jan Filipický a Jaroslav Vacek). Praha: Votobia, 2000. ISBN 80-7220-028-3.
10. BHAGAVADGÍTA (přel. R. Janíček). Liberec: Santal, 1998. ISBN 80-901531-8-6.
11. BLONDEL, M. *L'Action: essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*. Paris: F. Alcan, 1893. 1. vydání; BLONDEL. *L'Action: essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1950.
12. BLONDEL, M. *Letter on Apologetics and History and Dogma*. Michigan: Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 1994. ISBN 0-8028-0819-0.
13. BLONDEL, M. *Logika činu*. Svitavy: TRINITAS, 2001. ISBN 80-86036-56-1.

14. BLONDEL, M. *Pravda poznání a činu*. Vyšehrad: Praha. 1971.
15. BOFF, L. *Jesus Christ liberator*. Orbis Books, Maryknoll: New York. 1978. ISBN 0-88344-236-1.
16. BOLY, C. S. *The Road to Lonergan's Method in Theology. The Ordering of Theological Ideas*. Lanham, Maryland: University of America Press. 1991. ISBN 0-8191-7741-5.
17. BONHOEFFER, D. *Discipleship. Dietrich Bonhoeffer Works, Vol. IV*. Minneapolis: Fortress Press, 2001. ISBN 0-8006-8304-8.
18. BONHOEFFER, D. *Ethics. Dietrich Bonhoeffer Works, Vol. VI*. Minneapolis: Fortress Press, 2005. ISBN 0-8006-8306-4.
19. BONHOEFFER, D. *Letter and Papers from Prison*. New York: The Macmillan Company, 1967.
20. BONHOEFFER, D. *Sanctorum Communio. A Theological Study of the Sociology of the Church. Dietrich Bonhoeffer Works, Vol. I*. Minneapolis: Fortress Press, 1998. ISBN 0-8006-8301-3.
21. BONHOEFFER, D. *The cost of Discipleship*. New York: Macmillan, 1963.
22. BOUBLÍK, V. *Boží Lid*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství. 1997. ISBN 80-7192-307-9.
23. BOUBLÍK, V. *Člověk očekává Krista*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1997. ISBN 80-7192-271-4.
24. BOUBLÍK, V. *Teologická antropologie*. 2. vydání. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství. 2006. ISBN 80-7195-059-9.
25. BOUBLÍK, V. *Teologie mimokřesťanských náboženství*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000. ISBN 80-7192-481-4.
26. BROMILEY, G. W. *Introduction to the Theology of Karl Barth*. Edinburgh: T.&T. Clark, 2001. ISBN 0-567-29054-9.
27. BULST, W. *Revelation*. New York: Sheed & Ward, 1965.
28. BULTMANN, R. *Theology of the New Testament*. Vol. 1. New York: Charles Scribner's Sons, 1951.
29. CÁB, M. et al. (eds.) *Mezinárodní sympozium o teologii osvobození – sborník příspěvků*. OPUSCULA 4; České Budějovice: Teologická fakulta Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích, 2007. ISBN 978-80-7040-977-0.
30. CULLMANN, O. *Heil als Geschichte*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1965.
31. COLLINS, R. F. *Models of Theological Reflection*. Lanham, London: University Press of America, 1984. ISBN 0-8191-3661-1.

32. CULLMANN, O. *Christ and Time; the primitive Christian conception of time and history*. Philadelphia: The Westminster Press, 1964.
33. CULLMANN, O. *Salvation in History*. London: SCM Press Ltd., 1967.
34. DANIELÉLOU, J. *The Lord of History*. Cleveland and New York: Meridian Books; The World Publishing Company, 1968.
35. DE LUBAC, H. *Catholicism. A Study of Dogma in Relation to the Corporate Destiny of Mankind*. New York: Sheed & Ward INC., 1958.
36. DE LUBAC, H. *The Mystery of the Supernatural*. New York: Herder & Herder, The Crossroad Publishing Company, 1998. ISBN 0-8245-1699-0.
37. *Dokumenty prvního vatikánského koncilu. Pracovní překlad*. Praha: Krystal OP, 2006. ISBN 80-85929-85-6.
38. DOWNING, F. G. *Has Christianity a Revelation?* London: SCM Press, 1964.
39. DYK, V. *Devátá vlna*. Praha: Maťa, 2002. ISBN 80-7287-035-1.
40. ELIADE, M. *Mýtus o věčném návratu*. Praha: OIKÚMENÉ, 1993. ISBN 80-85241-51-X.
41. ELIADE, M. *Obrazy a symboly*. Brno: Computer Press, 2004. ISBN 80-722-6902-X.
42. FACKRE, G. *The Doctrine of Revelation. A Narrative Interpretation*. Michigan: Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1997. ISBN 0-8028-4336-0.
43. FIORENZA, F. S.; GALVIN, J. P. (eds.) *Systematická teologie 1. Římskokatolická perspektiva*. Brno, Praha: CDK, Vyšehrad, 1996. ISBN 80-85959-33-X (CDK), ISBN 80-7021-258-6 (Vyšehrad).
44. FIORENZA, F. S.; GALVIN, J. P. (eds.) *Systematická teologie 2. Římskokatolická perspektiva*. Brno, Praha: CDK, Vyšehrad, 1996. ISBN 80-85959-26-7 (CDK), ISBN 80-7021-232-2 (Vyšehrad).
45. FRIES, H. *Fundamental Theology*. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1996. ISBN 0-8132-0863-7.
46. GALLUS, P.; MACEK, P. (eds.) *Teologická věda a vědecká teologie*. Brno: CDK, 2006. ISBN 80-7325-084-5.
47. GALLUS, P.; MACEK, P. *Teologie jako věda*. Brno: CDK, 2007. ISBN 978-80-7325-121-5.
48. GEERTZ, C. *Interpretace kultur. Vybrané eseje*. Sociologické nakladatelství: Praha, 2000. ISBN 80-85850-89-3.
49. GIBELINI, R. *Teológia XX. Storočia*. Prešov: Vydateľstvo Michala Vaška, 1999. ISBN 80-7165-223-7.
50. GILLARDETZ, R. R. *Teaching with Authority. A Theology of the Magisterium in the Church*. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1997. ISBN 0-8146-5529-7.

51. HANSON, R. P. (ed.) *The Pelican Guide to Modern Theology. Vol. 2. Historical Theology.* Harmondsworth (GB), Baltimore (USA), Ringwood (AUS): Penguin Books, 1969.
52. HEIDEGGER, M. *Bytí a čas.* Praha: OIKOYMENH, 2002. ISBN 80-7298-048-3.
53. HELLER, J.; MRÁZEK, M. *Nástin religionistiky.* Praha: Kalich, 2004. ISBN 80-7017-721-7.
54. HERMANN, W. *The Communion of the Christian with God.* Philadelphia: Fortress Press, 1971. ISBN 0-8006-1270-1.
55. HEYWOOD, J. T. *Tillich.* New York; London: Continuum, 2000. ISBN 0-8264-5083-0.
56. HOPPER, D. H. *Tillich: a theological portrait.* Philadelphia, New York: J. B. Lippincott Company, 1967.
57. JASPERS, K. *Philosophical Faith and Revelation.* New York: Harper & Row, 1967.
58. JOEST, W. *Fundamentální teologie.* Praha: OIKOYMENH, 2007. ISBN 978-80-7298-276-9.
59. KASPER, W. *Theologie – součást naší doby.* Praha: Fokus, Česká Křesťanská akademie, 1994. ISBN 80-85795-09-4.
60. KAUFMANN, G. *An Essay on Theological Method.* 3rd edition. Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1995. ISBN 0-7885-0135-6.
61. KELLY, W. J. (ed.) *Theology and Discovery: Essays in Honor of Karl Rahner, S.J.* Milwaukee: Marquette University Press, 1980. ISBN 0-8746-2521-1.
62. KREJČÍ, J. *Slovo Boží.* Řím: Křesťanská akademie, 1971.
63. KUSCHEL, K. J. *Teologie 20. století. Antologie.* Praha: Vyšehrad, 1995. ISBN 80-7021-074-5.
64. KÜNG, H. *The Church.* New York: Sheed & Ward, 1967.
65. LATOURELLE, R. *Theology of Revelation.* Staten Island, New York: Alba House a division of St. Paul Publications, 1966.
66. LAWTON, J. *The Elevation of the Reverend Avery Dulles S.J., to Cardinal. A Photographic Essay by Joseph Lawton.* New York: Center Gallery, Fordham College at Lincoln Center, 2001.
67. LOENHOFF, J. *Interkulturelle Verständigung. Zum Problem grenzüberschreitender Kommunikation.* Opladen: Leske und Budrich, 1992. ISBN 3-8100-1021-9.
68. LOHFINK, G. *Jesus and Community. The Social Dimension of Christian Faith.* New York, Ramsey: Paulist Press, 1984. ISBN 0-8091-2661-3.
69. LONERGAN, B. *Insight: A Study of Human Understanding.* 5th edition. Toronto: University of Toronto Press, 1992. ISBN 0-8020-3454-3.

70. LONERGAN, B. *Method in Theology*. Reprinted for Lonergan Research Institut. Toronto: University of Toronto Press, 1990. ISBN 0-8020-6809-X.
71. LYON, D. *The Steeple's Shadow: On the Myths and Realities of Secularization*. London: Eerdmans Publishing Co., 1987. ISBN 0-8028-0261-3.
72. MACQUARRIE, J. *Principles of Christian Theology*. 2nd edition. New York: Charles Scribner's Sons, 1977. ISBN 0-684-14776-9.
73. MADGES, W.; DALEY, M. J. (eds.) *Vatican II. Forty Personal Stories*. Mystic, CT: Twenty-Third Publications, 2003. ISBN 1-58595-238-9.
74. MACHULA, T. *Církev – dům Boží. Do domu Hospodinova půjdeme*. Svitavy: TRINITAS, 2001. ISBN 80-86036-51-0.
75. MARTIN, B. *The Existencionalist Theology of Paul Tillich*. New York: Bookman Associates, 1963.
76. McAFEE BROWN, R. *Liberation theology. An Introductory Guide*. Louisville, Kentucky: Westminster, John Knox Press. 1993. ISBN 0-664-25424-1.
77. McFAGUE, S. *Metaphorical Theology. Models of God in Religious Language*. Philadelphia: Fortress Press, 1982. ISBN 0-8006-1687-1.
78. McFAGUE, S. *Models of God. Theology for an Ecological, Nuclear Age*. Philadelphia: Fortress Press, 1988. ISBN 0-8006-2051-8.
79. McKELWEY, A. J. *The Systematic Theology of Paul Tillich. A Review and Analysis*. Richmond; Virginia: John Knox Press, 1964.
80. MELAND, B. E. *Faith and Culture*. Carbondale: Southern Illinois University Press; London: Feffer & Simons, 1972.
81. MELAND, B. E. *Fallible Forms and Symbols*. Philadelphia: Fortress Press, 1976. ISBN 0-8006-0453-9.
82. MELAND, B. E. (ed.) *The Future of Empirical Theology*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1969.
83. METZ, J. B. *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*. 5. Auflage. Mainz: Matthias Grünewald Verlag, 1992. ISBN 3-7867-1575.
84. METZ, J. B. *Úvahy o politické teologii*. Praha: OIKOYMENH, 1994. ISBN 80-85241-69-2.
85. MOONEY, M. et al. (eds.) *Toward a Theology of Christian Faith*. New York: P. J. Kennedy & Sons, 1968.
86. MORGAN, R. (ed.) *In Search of Humanity and Deity. A Celebration of John Macquarrie's Theology*. London: SCM-Canterbury Press Ltd., 2006. ISBN 0-334-04049-3.
87. MUCK, O. *The Transcendental Method*. New York: Herder&Herder. 1968.

88. MUELLER, J. J. *Faith and Appreciative Awareness: the Cultural Theology of Bernard E. Meland*. Washington: University of America Press, 1981. ISBN 0-8191-1561-4.
89. MUELLER, J. J. *What Are They Saing About Theological Method?* New York, Ramsey: Paulist Press, 1984. ISBN 0-8091-2657-5.
90. NEWMAN, J. H. *An essay on the development of Christian doctrine*. 6th edition. Indiana: University of Notre Dame Press, 1989. ISBN 0-2680-0921-X.
91. NIEBUHR, H. R. *Christ and Culture*. New York: Harper&Row Publishers, Inc. 1st ed. 1951.
92. NIEBUHR, H. R. *Christ and Culture*. 50th anniversary expanded edition. New York: Harper&Collins Publishers, Inc., 2001. ISBN 0-06-130003-9.
93. NOBLE, I. *Po božích stopách*. Brno: CDK, 2004. ISBN 80-7325-053-5.
94. O'COLLINS, G. *Fundamental Theology*. Eugene (Oregon): Wipf and Stock Publishers, 2001. ISBN 1-57910-676-5.
95. O'DONOVAN, L. J.; SANKS, T. H. *Faithful Witness. Foundations of Theology for Today's Church*. New York: Crossroad, 1989. ISBN 0-8245-0896-3.
96. OGLETREE, T. W. *Christian Faith and History. A critical comparison of Ernst Troeltsch and Karl Barth*. New York, Nashville: Abingdon Press, 1965.
97. O'GRADY, J. F. *Models of Jesus Revisited*. New York, Mahwah, New Jersey: Paulist Press, 1994. ISBN 0-8091-3474-8.
98. ORMEROD, N. *Method, Meaning and Revelation. The Meaning and Function of revelation in Bernard Lonergan's Method in Theology*. Lanham, New York, Oxford: University Press of America Inc., 1984. ISBN 0-7618-1752-2.
99. PANNENBERG, W. (ed.) *Revelation as History*. New York: The Macmillan Company, London: Collier-Macmillan Ltd., 1968.
100. PANNENBERG, W.; DULLES, A.; BRAATEN, C. E. *Spirit, Faith, and Church*. Philadelphia: The Westminster Press, 1970.
101. PATOČKA, J. *Nejstarší řecká filosofie. Přednášky z antické filosofie*. Praha: Vyšehrad, 1996. ISBN 80-7021-195-4.
102. PENNA, R. (ed.) *Vangelo, religioni e cultura*. Milano: San Paolo, 1993. ISBN 88-215-2707-7.
103. PEPPER, S. *World Hypotheses: A Study in Evidence*. Berkeley, California: University of California Press, 1942.
104. POSPÍŠIL, C. V. *Hermeneutika mystéria. Struktury myšlení v dogmatické teologii*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005. ISBN 80-7195-001-7.

105. RAHNER, K. *Schriften zur Theologie*. Einsiedeln, Zürich, Köln: Benziger Verlag, 1961. Band IV.
106. RAHNER, K. *Schriften zur Theologie*. Einsiedeln, Zürich, Köln: Benziger Verlag, 1965. Band VI.
107. RAHNER, K. *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*. Freiburg: Herder Verlag GmbH, 1990. ISBN 3-4510-1946-9.
108. RAHNER, K. *Základy křesťanské víry*. Svitavy: Trinitas, 2002. ISBN 80-86036-99-5.
109. RAMSEY, I. T. *Models and Mystery*. London, Toronto, New York: University of Oxford Press, The Alden Press, 1964.
110. RATZINGER, J. *Církev jako společenství*, Praha: ZVON, 1995. ISBN 80-7113-102-4.
111. RICOEUR, P. *The rule of metaphor: Multi-disciplinary studies of the creation of meaning in language*. Toronto: University of Toronto Press, 1977. ISBN 0-8020-5326-2
112. RICOEUR, P. *Essays on Biblical interpretation*. Philadelphia: Fortress Press, 1980. ISBN 0-8006-1407-0
113. RICOEUR, P. *Hermeneutics and the human sciences: essays on language, action, and interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. ISBN 0-5212-3497-2.
114. ŘÍHA, K. *Filosofie konání. K 100. výročí Blondelovy „L' Action“*. Matice cyrilometodějská: Olomouc, 1993.
115. ŘÍHA, K. *Identita a Relevance*. Svitavy: Trinitas, 2002. ISBN 80-86036-58-8.
116. SCHAEFFLER, R. *Filosofie náboženství*. Praha: Academia, 2003. ISBN 80-200-1195-1.
117. SCHILLEBEECKX, E. *De sacramentale heilseconomie: Theologische bezinning op St. Thomas' sacramentenleer in het licht van de traditie en van de hedendaagse sacramentsproblematiek*. Antwerpen: 't Groeit, Bilthoven: H. Nielsen, 1952.
118. SCHILLEBEECKX, E. *Christ, the experience of Jesus as Lord*. New York: Seabury Press, 1980. ISBN 0-8164-0136-5.
119. SCHILLEBEECKX, E. *Church. The Human Story of God*. New York: The Crossroad Publishing Company, 1990. ISBN 0-8245-1050-X.
120. SCHILLEBEECKX, E. *Interim Report on the books Jesus & Christ*. New York: The Crossroad Publishing Company, 1981. ISBN 0-8245-0029-6.
121. SCHILLEBEECKX, E. *Jesus. An Experiment in Christology*. New York: William Collins Sons & Co. Ltd, and The Seabury Press, Inc. 1979. ISBN 0-8164-0345-7.
122. SCHILLEBEECKX, E. *The Language of Faith. Essays on Jesus, Theology, and the Church*. Concilium Series, New York: Orbis Books, 1995. ISBN 1-57075-017-3.

123. SCHILLEBEECKX, E. *Revelation and Theology*. Vol. 1. New York: Sheed and Ward, 1967.
124. SCHMIDT-LEUKEL, P. *Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens*. München: Don Bosco Verlag, 1999. ISBN 3-7698-1146-1.
125. SCHOOFF, T. *Aggiornamento na prahu 3. tisíciletí? Vývoj moderní katolické teologie*. Praha: Vyšehrad, 2004. ISBN 80-7021-668-9.
126. SCHREITER, R. *The Schillebeeckx Reader*. New York: Crossroad, 1984. ISBN 0-8245-0663-4.
127. SKALICKÝ, K. *Ekumenismus na druhém vatikánském koncilu*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1997. ISBN 80-7192-164-5.
128. SKALICKÝ, K. *Radost a naděje*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000. ISBN 80-7192-430-X.
129. SKALICKÝ, K. *Theologia fondamentale*. Roma: Institut di theologia a distanza, 1992.
130. SKALICKÝ, K. *Za nadějí a smysl*. Praha: ZVON, 1995. ISBN 80-7113-150-4.
131. SOBRINO, J. *Christology at the Crossroads*. New York: Orbis Books, Maryknoll, 1978. ISBN 0-88344-076-8.
132. SOBRINO, J. *Jesus in Latin America*. New York: Orbis Books, Maryknoll, 1987. ISBN 0-88344-412-7.
133. SOBRINO, J. *Jesus the Liberator. A Historical-Theological View*. New York: Orbis Books, Maryknoll, 1993. ISBN 0-88344-930-7.
134. STEWART, W. A. *Introduction to Lonergan's Insight: an invitation to philosophize*. Lewiston, NY: E. Mallen Press, 1996. ISBN 0-7734-8768-9.
135. STOCK, A. *The Call to Discipleship*. Wilmington, Del.: Michael Glazier, 1982. ISBN 0-8945-3273-1.
136. STONE, H. W.; DUKE, J. O. *How to Think Theologically*. 2nd edition. Mineapolis: Fortres Press, 2006. ISBN 0-8006-3818-2.
137. ŠVEJDAR, V. *Logika: neúplnost, složitost a nutnost*. Praha: Academia, 2002. ISBN 80-200-1005-X.
138. THÜSING, W. *Die Neuentestamentlichen Theologien und Jesus Christus*. Düsseldorf: Patmos Verlag, 1981. Band I. ISBN 3-491-77321-0.
139. TILLICH, P. *Systematic Theology*. Chicago: University of Chicago Press, 1951, 1957, 1963.
140. TILLICH, P. *Systematic Theology*. Three volumes in one. Chicago: University of Chicago Press, 1967. ISBN 0-22680-336-8.
141. TILLICH, P. *The Courage to Be*. New Haven, London: Yale University Press, 1967.

142. TILLICH, P. *Dynamics of Faith*. New York: Harper & Collins Publishers, 2001. ISBN 0-06-093713-0.
143. TEILHARD DE CHARDIN, P. *The Divine Milieu*. New York: Harper & Row, 1968. ISBN 0-06-090487-9.
144. TEILHARD DE CHARDIN, P. *Vesmír a lidstvo*. Praha: Vyšehrad, 1990. ISBN 80-7021-043-5.
145. TRACY, D. *Blessed Rage for Order. The New Pluralism in Theology*. New York: The Seabury Press, 1975. ISBN 0-8164-0277-9.
146. TRACY, D. *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*. New York: Crossroad, 1981. ISBN 0-8245-0031-8.
147. TROELTSCH, E. *The Social Teaching of the Christian Churches*. New York: Harper Torchbooks, Harper&Brothers, 1960. Vol. I & II.
148. WALDENFELS, H. *Kontextová fundamentální teologie*. Praha: Vyšehrad, 2000. ISBN 80-7021-407-4.
149. WALDENFELS, H. *Světová náboženství jako odpovědi na otázku po smyslu života a světa*. Praha: ZVON, 1992. ISBN 80-7113-062-1.
150. WARFIELD, B. B. *The Works of Benjamin B. Warfield I*. Michigan: Grand Rapids, Baker Book House, 1981. ISBN 0-8010-9645-6.
151. WRIGHT, G. E. *God Who Acts. Biblical Theology as Recital*. 6th impression. London: SCM Press Ltd., 1966.

E. Seznam použitých a citovaných studií a článků – ostatní autoři

1. DALY, G. Revelation in the Theology of the Roman Catholic Church. In AVIS, P. (ed.) *Divine Revelation*. Michigan: Grand Rapids, Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997, s. 23-44. ISBN 0-8028-4219-4.
2. FAHEY, M. A. Církev. Současný kontext ekleziologie. In FIORENZA, F. S.; GALVIN, J. P. (eds.) *Systematická teologie 2. Římskokatolická perspektiva*. Brno, Praha: CDK, Vyšehrad, 1998, s. 91-166. ISBN 80-85959-26-7 (CDK); ISBN 80-7021-232-2 (Vyšehrad).
3. HAIGHT, R. Critical Witness: The Question of Method. In O'DONOVAN, L. J., SANKS, T. H. *Faithful Witness. Foundations of Theology for Today's Church*. New York: Crossroad, 1989, s. 185-204. ISBN 0-8245-0896-3.
4. IMBELLI, R. P. Foreword. In DULLES, A. *Church and Society. The Laurence J. McGinley Lectures, 1988-2007*. New York: Fordham University Press, 2008, s. ix – xx. ISBN 978-0-8232-2862-1.

5. KARFÍKOVÁ, L. Úcta k obrazu přechází na jeho vzor. In MATOUŠEK, A.; KARFÍKOVÁ, L. (eds.) *Posvátný obraz a zobrazení posvátného*. Praha: Česká křesťanská akademie, 1995, s. 61-73. ISBN 80-85795-20-5.
6. MACHULA, T. Modely zjevení v klasifikaci Avery Dullese S.J. *UNIVERSUM*, 2006, č. 4, s. 23-25. ISSN 0862-6944.
7. MACHULA, T. Víra a Boží existence v konstituci Dei Filius. In *Dokumenty prvního vatikánského koncilu. Pracovní překlad*. Praha: Krystal OP, 2006, s. 32-38. ISBN 80-85929-85-6.
8. McDERMOTT, B. Jesus Christ in Today's Faith and Theology. *Concilium* (153), 1982, č. 3, Edinburgh: T.&T. Clark Ltd., 1982. ISBN 0-567-30033-1; New York: The Seabury Press, 1982, s. 3-10. ISBN 0-8164-2384-9.
9. O'DONOVAN, L. J. „For the Salvation of All Who Believe“: The Word of God as a Future for Humanity. In O'DONOVAN, L. J., SANKS, T. H. *Faithful Witness. Foundations of Theology for Today's Church*. New York: Crossroad, 1989, s. 27-45. ISBN 0-8245-0896-3
10. PANNENBERG, W. Dogmatic Theses on the Doctrine of Revelation. In PANNENBERG, W. (ed.) *Revelation as History*. New York: The Macmillan Company, London: Collier-Macmillan Ltd., 1968, s. 123-158.
11. PELC, B. Dokumenty prvního vatikánského koncilu. Pracovní překlad. (recenze) *Resovia Sacra* 2006, č. 13, s. 411-415.
12. RAHNER, K. Die anonymen Christen. In *Schriften zur Theologie. Band VI*. Einsiedeln, Zürich, Köln: Benziger Verlag, 1965, s. 545-554.
13. RAHNER, K. Zkušenost Boha v dnešním světě. In KUSCHEL, K. J. *Teologie 20. století. Antologie*. Praha: Vyšehrad, 1995, s. 85-89. ISBN 80-7021-074-5.
14. RAHNER, K. Zur Theologie des Symbols. In *Schriften zur Theologie. Band IV*. Einsiedeln, Zürich, Köln: Benziger Verlag, 1961, s. 275-311.
15. RENDTORFF, R. The Concept of Revelation in Ancient Israel. In PANNENBERG, W. (eds.) *Revelation as History*. New York: The Macmillan Company, London: Collier-Macmillan Ltd., 1968, s. 23-53.
16. SKALICKÝ, K. Geneze koncilního dokumentu o Zjevení. *Teologické Texty*, 2003, č. 1, s. 22-23. ISSN 0862-6944.
17. SKALICKÝ, K. Křesťanství a Evropská civilizace. In *Za nadějí a smysl*. Praha: ZVON, 1995, s. 27-77. ISBN 80-7113-150-4.
18. SKALICKÝ, K. La rivelazione nelle religioni non cristiane: Un saggio di fenomenologia della rivelazione. In PENNA, R. (ed.) *Vangelo, religioni e kultura*. Milano: San Paolo, 1993, s. 150-188. ISBN 88-215-2707-7.

19. SKALICKÝ, K. Moltmannova teologie naděje pod lupou. In *Za naději a smysl*. Praha: ZVON, 1995, s. 98-142. ISBN 80-7113-150-4.
20. SKALICKÝ, K. Pokus o krátký nástin teologie osvobození. *Teologické Studie*, 2005, č. 2, s. 69-84. ISSN 1213-5917.
21. SKALICKÝ, K. Politická teologie J. B. Metzze pod lupou vstřícné kritiky. In *Teologické Texty*, 2008, č. 2, s. 62-68. ISSN 0862-6944.
22. SKALICKÝ, K. Současná křesťanská teologie aneb Pokus stručně představit bohovědu. *UNIVERSUM*, 2004, č. 1, s. 14-19. ISSN 0862-8238.
23. SKALICKÝ, K. Současná křesťanská teologie aneb Pokus představit bohovědu přírodovědcům. *Teologické Studie*, 2002, č. 2, s. 31-42. ISSN 1213-5917.
24. SKALICKÝ, K. Teologie zjevení Prvního vatikánského koncilu a její dějinné přede hry a dohry. In *Dokumenty prvního vatikánského koncilu. Pracovní překlad*. Praha: Krystal OP, 2006. s. 18-31. ISBN 80-85929-85-6.
25. SKALICKÝ, K. Zjevení a čas. Pokus o fenomenologickou typologii zjevení. *Teologické Texty*, 2004, č. 5, s. 180-183. ISSN 0862-6944.
26. SOBRINO, J. A Crucified People's Faith in the Son of God. *Concilium* (153), 1982, č. 3, Edinburgh: T.&T. Clark Ltd., 1982. ISBN 0-567-30033-1; New York: The Seabury Press, 1982, s. 23-28. ISBN 0-8164-2384-9.
27. ŠTĚCH, F. Aby byl Boží lid světlem národů. *UNIVERSUM*, 2006, č. 2, s. 15-22. ISSN 0862-8238.
28. ŠTĚCH, F. Kdo (co) nás osvobodí? Christologie následování a praktická ekleziologie. In CÁB, M. et al. (eds.) *Mezinárodní sympozium o teologii osvobození – sborník příspěvků*. České Budějovice: Teologická fakulta Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích, 2007, s. 37-43. ISBN 978-80-7040-977-0.
29. ŠTĚCH, F. Most přes rozbouřené vody: Interkulturní teologie jako výzva pro katolickou církev třetího tisíciletí. In EYNIKEL, E. et al. (eds.) *Symposium on Intercultural Theology – proceedings/Sympozium o interkulturní teologii – sborník příspěvků*. České Budějovice: TF JU v Českých Budějovicích, 2004, s. 91-100. ISBN 80-7040-664-X (CZ), ISBN 90-802563-3-1 (NL).
30. ŠTĚCH, F. Originální svědectví Boží milosti. Život a dílo kardinála Roberta Avery Dullese. *Teologické Texty*, 2006, č. 3, s. 152-155. ISSN 0862-6944.
31. ŠTĚCH, F. Společenství učedníků jako model církve v teologii kardinála R. A. Dullese. *Teologické studie*, 2006, č. 3, s. 71-86. ISSN 1213-5917.
32. TEILHARD DE CHARDIN, P. Bůh evoluce. In KUSCHEL, K. J. *Teologie 20. století. Antologie*. Praha: Vyšehrad, 1995, s. 109-110. ISBN 80-7021-074-5.

33. VIGIL, J. M. Option for the Poor as Option for Justice: A New Theological-Systematic Framework for the „Preferential Option for the Poor“. In TROCH, L. (eds.) *Rainbows on a Crying Planet. Essays in Honour of Tissa Balasuriya*. Tiruvalla (India): Christava Sahitya Samithy, 2004, s. 86-100 ISBN 81-7821-031-2.

F. Seznam použitých a citovaných elektronických dokumentů

1. FRIEDEBURG, L. von. *Geschichte des Instituts für Sozialforschung* [online]. Frankfurt am Main: Institut für Sozialforschung. ©2008. [cit. 2008-07-25]. Dostupné na WWW: <<http://www.ifs.uni-frankfurt.de/institut/geschichte.htm>>.
2. Avery Cardinal Dulles S.J. Biographical informations. In *Fordham University. The Jesuit University of New York* [online]. New York: Fordham University. The Jesuit University of New York. ©2007. [cit. 2007-04-29]. Dostupné na WWW: <<http://www.fordham.edu/dulles/bio.shtml>>.
3. Kongregace pro nauku víry. *Notification on the works of Father Jon SOBRINO, SJ: Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret (Madrid, 1991) and La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas (San Salvador, 1999)* [online]. [cit. 2008-01-22]. Dostupné na WWW: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20061126_notification-sobrino_en.html>.
4. Message Concerning Jon Sobrino's Christology. In *Concilium*, 2007, č. 3, [online]. [cit. 2008-01-22]. Dostupné na WWW: <<http://www.concilium.org/english/intro073Sobrino.htm>>.
5. REGNER, J. *Malý úvod do teologické metody* [online]. [cit. 2008-01-09]. Dostupné na WWW: <<http://www.sweb.cz/regnerjan/teologie/metoda.htm>>.
6. ROYAL, R. Avery Dulles' Long Road to Rome. *CRISIS magazine* [online]. July – August 2001. ©2001. [cit. 2007-04-29]. Dostupné na WWW: <<http://www.crisismagazine.com/julaug2001/feature1.htm>>.
7. SCHLEMMER, M. Hans Küng - Malé dějiny katolické církve. In *Glosy.info* [online]. 14.červen 2006. [cit. 2008-02-07]. Dostupné na WWW: <<http://glosy.info/texty/hans-kung-male-dejiny-katolicke-cirkve/>>. Pozn. č. 3: <<http://glosy.info/priloha/antimodernisticka-prisaha/>>. ISSN 1214-8857.

G. Seznam použitých a citovaných lexik (tištěných i elektronických)

1. DOUGLAS, J. D. et al. (eds.) *Nový biblický slovník*. Praha: Návrat domů, 1996. ISBN 80-85495-65-1.
2. LÉON-DUFOUR, X. et al. (eds.) *Slovník biblické teologie*. Řím: Velehrad – Křesťanská akademie, 1991.
3. *The Oxford dictionary of World religions*. Oxford: Oxford University Press, 1997, ISBN 0-19-866242-4.

Seznam použitých zkratk

- DS = DENZINGER, H. *Enchyridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen.* Lateinisch – Deutsch. Freiburg im Breisgau: Herder Verlag, 1991. ISBN 3-451-22442-9.
- D1VK = *Dokumenty prvního vatikánského koncilu. Pracovní překlad.* Praha: Krystal OP, 2006. ISBN 80-85929-85-6.
- D2VK = *Dokumenty II. vatikánského koncilu.* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002. ISBN 80-7192-438-5.
- DV = *Dei verbum* (O Božím zjevení), věroučná konstituce II. vatikánského koncilu
- LG = *Lumen gentium* (O církvi), věroučná konstituce II. vatikánského koncilu.
- SC = *Sacrosanctum Concilium* (O posvátné liturgii), konstituce II. vatikánského koncilu.
- GS = *Gaudium et spes* (O církvi v dnešním světě), pastorální konstituce II. vatikánského koncilu.
- AA = *Apostolicam actuositatem* (O apoštolátu laiků) dekret II. vatikánského koncilu
- UR = *Unitatis redintegratio* (O ekumenismu), dekret II. vatikánského koncilu.
- AG = *Ad gentes* (O misijní činnosti církve), dekret II. vatikánského koncilu

ABSTRAKT

ŠTĚCH, F. *Vnitřní dynamika křesťanského života. Aspekty fundamentální teologie v díle kardinála Avery Dullese S.J.* Disertační práce. Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích. Teologická fakulta. Katedra systematické a ekumenické teologie. Vedoucí práce: Prof. Dr. Karel Skalický Th.D.

Tato disertační práce mapuje hlavní aspekty fundamentální teologie v díle významného amerického teologa, kardinála Avery Dullese S.J. Jsou to: zjevení, víra a církev. Představení uvedených témat předchází kapitola o kardinálově životě i díle a kapitola o metodě v teologii zaměřující se ve svém závěru na určení Dullesovy vlastní vědecké metody. Jedná se o metodu symbolického realizmu, která pracuje s tématy fundamentální teologie pomocí modelových typologií (modely zjevení, modely víry, modely církve). U jednotlivých typologií je vždy dané téma představeno v souvislosti s fundamentální teologií, následuje detailní rozbor dané typologie a závěr, který prezentuje Dullesovo originální řešení dané problematiky. Všechna zmíněná témata pak vykazují vzájemné souvislosti, které v závěru ústí do konceptu „*vnitřní dynamiky křesťanského života*“, která má své přesahy i v rámci celých dějin spásy.

Klíčová slova:

kardinál Avery Dulles S.J.; teologie; fundamentální teologie; zjevení; víra; církev

ABSTRACT

ŠTĚCH, F. *The Inner Dynamics of Christian Life. Aspects of fundamental Theology in writings of the Cardinal Avery Dulles S.J.* Doctoral theses. University of South Bohemia in České Budějovice. Faculty of Theology. Department of Systematic and Ecumenical Theology. The main consultant: Prof. Dr. Karel Skalický Th.D.

This dissertation is mapping the main aspects of fundamental theology in the writings of the important American theologian, Cardinal Avery Dulles S.J. These are: Revelation, Faith and Church. The chapter about Cardinal's life story and writings as well as exposition of theological method in general focused on the Cardinal's own method in theology precedes the treatise of mentioned fundamental theology aspects. The method in question is the one of symbolic realism, which works with fundamental theology topics due to the model typologies (models of revelation, models of faith, and models of the church). Given theme of each typology is introduced as a theme of fundamental theology, later the detailed analysis is done and at the end the Dulles's own solution of the particular problem is presented. All mentioned themes prove some mutual relationships which together create the "*inner dynamics of Christian life*", which has its enjambments also in the whole history of salvation.

Key words:

Cardinal Avery Dulles S.J.; theology; fundamental theology; revelation; faith; church