

Petr Macek: Posudek disertační práce

František Štěch, *Vnitřní dynamika křesťanského života – Aspekty fundamentální teologie v díle kardinála Avery Dullese S.J.*, Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, teologická fakulta, 2008, 271s.

Práce zahrnuje předmluvu, úvod, pět základních statí, závěr, doslov, seznam použité a citované literatury (sedm oddílů – celkem 33 položek), seznam zkratk a český a anglický abstrakt. Je uvedena citátem z Nového zákona (z listu Efezským 1,3-14) a závěr obsahuje i ilustrační schéma (s. 246). Autor práci doprovází přehledovým Autoreferátem sestaveným z jejích základních tezí a elementárních příloh. Obsahem práce je zevrubné seznámení české odborné veřejnosti s dílem amerického teologa Averyho Dullese, S.J., zejména s jeho příspěvkem k fundamentální teologii. Ten spočívá podle autora v jeho metodologii, v prezentaci fundamentálně-teologických témat v podobě modelů usoustavňujících rozmanité přístupy ekumenické šíře a v pokusu o jejich vzájemnou konfrontaci naznačující možnosti i meze jejich rozhovoru a vzájemného tříbení. Témata, o něž se jedná, jsou: zjevení, víra a církev. Autor je v závěru uvádí pod titulem „Vnitřní dynamika křesťanského života“ do spojitosti jako „nedílné součásti vztahu Boha s člověkem“ (244).

První stať má název „Originální svědectví Boží milosti“ a obsahuje přehled života a díla kardinála Dullese opírající se především o autobiografické dílo *A Testimonial to Grace and Reflections on a Theological Journey* z roku 1996. Druhá stať je uvedením do vlastní problematiky a je nazvána „Teologie, metoda a modely“. Její podstatnou část tvoří typologie věnovaná teologické metodě a převzatá z knihy J. J. Muellera *What Are They Saying About the Theological Method?* z roku 1984. Druhou část tvoří pojednání o použití modelů v teologii a autor se tu opírá i o vlastní Dullesovu reflexi této problematiky, obsaženou především v jeho spise *The Craft of Theology* z roku 1992 (autor užívá rozšířenou verzi z roku 2000). Třetí stať je věnována Dullesově typologii zjevení obsažené v jeho práci *Models of Revelation* z roku 1983 (autor užívá edici z roku 1992). Vzhledem k rozsahu Dullesovy knihy je i tato stať nejdelsí a autor v ní věnuje pozornost i jiným příspěvkům k tématu, včetně disertačních prací věnovaných Dullesově typologii. Zpracovává i dva koncilní dokumenty (*Dei Filius* a *Dei Verbum*) a připojuje (po vzoru Dullese) s přihlédnutím k některým religionistickým studiím i kapitolkou věnovanou fenomenologii zjevení v jiných náboženstvích. Čtvrtou stať tvoří reflexe Dullesovy typologie víry vycházející z jedné kapitoly jeho knihy *The Assurance of Things Hoped For* z roku 1994 (autor používá vydání z roku 1997). Je doplněna schématickou tabulkou a úvahou o některých aspektech víry – v navázání na Dullesovy formulace z různých děl. Pátá stať je věnována nejpopulárnější z Dullesových typologií, jeho knize *Models of the Church*, jejíž rozšířené vydání vyšlo prvně roku 1986 (autor používá ještě aktualizovanější vydání z roku 2002). Také zde jsou reflektovány některé disertace na toto téma, jakož i některé další texty, včetně koncilních dokumentů. Autor zaměřuje svou pozornost především na model církve jako společenství učedníků, jímž Dulles svou původní typologii doplnil. „Vnitřní dynamika křesťanského života“ není hodnocením Dullesova díla, ale jeho doplnění osobním pohledem a návrhem, k němuž Dulles svými fundamentálně-teologickými příspěvky autora inspiroval.

Kritické poznámky:

Po formální stránce není textu mnoho co vytknout – studie je přehledná a technické provedení je na výši, jazyková stránka je v pořádku. Snad jména citovaných autorů si zasloužila větší péči při prepisování: Objeví se Étienne Gillson místo Étienne Gilson (14), Laurince místo Laurence (17), Kaufmann místo Kaufman (24 a 259), Kelwey místo Kelway 36 atd. + 260), Tyrrel místo Tyrrell (82), Oskar (Cullmann) místo Oscar (83). Nedodržování rozlišení velkých a malých písmen v některých anglických názvech (někdy i opakovaně: *A testimonial to Grace*) vadí méně. V tabulce na s. 31 mělo na konci prvního řádku být po Základ v závorce asi „obrácení“ (nikoliv „foundation“). Vedle výrazu „existenciální“ atd. je užíváno nevhodně i „existencionalní“, „existencionalistické“, „existencionalisté“ (32 atd.), nevhodný (i když možná chtěný) je „manager“ místo „manažer“ (34). V češtině užíváme adjektivum „luterský“ místo „Luteránský“ (168).

Navzdory tomu, co autor tvrdí, v jeho schématu na s. 246 z bodu „Bůh stvořitel“ žádná přerušovaná spirálovitá čára do bodu „eschatologického společenství věřících“ nevede. Sem vede spirálovitá čára vycházející z bodu „první Adam“. Z bodu „druhý Adam“ vede spirála do bodu „Bůh stvořitel“. Pro pořádek ještě zbývá dodat, že v autoreferátu jsou na s. 9 nahoře opakovány poslední dva řádky ze s. 8.

Každá práce zpřístupňující teologii důležitých a přitom v obecném povědomí méně známých myslitelů je záslužná. To je také základní přednost prezentované práce, jejíž aktuálnost stoupla tím, že od smrti kardinála Avery Dullese nás dělí jen několik týdnů. Autor byl k úkolu, který si předsevzal, vybaven dokonalou znalostí Dullesova díla i sekundární literatury, včetně relevantních disertací, a zhostil se ho se ctí. I když se zaměřil jen na Dullesovy modely, v jejich prezentaci nám dává nahlédnout do jejich širšího kontextu i do studií, na které navazuje, nebo které jsou z hlediska tématu pro katolického teologa (a nejen pro něho) nějak podstatné. Vděční jsme i za to, že nám dává nahlédnout do osobního a teologického vývoje této pozoruhodné osobnosti americké teologie druhé poloviny dvacátého století. Škoda, že se v této části nedovíme, zda autorův otec, John Foster Dulles, známý politik, který se profiloval i jako církevní osobnost, nějak konkrétně ovlivnil i „smysl pro politiku“ (13) mladého teologa. Bývalo by neškodilo také zmínit, že JFD vystoupil jako řečník na valném shromáždění SRC v Amsterdamu v roce 1948 a že toto jeho vystoupení, v němž nezastřel svůj antikomunismus, bylo vnímáno a komentováno jako ideové střetnutí s českým protestantským teologem J. L. Hromádkou, který vystoupil bezprostředně po něm.

Rád bych uvedl i několik kritických poznámek a začal bych některými drobnými nejasnostmi. Není jasné, co je míněno tím, že Dulles nazval „praxi“ demokracie „ideologií“ (14). Nevím také, co si myslet o sdělení v pozn. 61 na s. 23, kde místo „jasně deklarovaného paradigma“ Dullesova přístupu k učitelskému úřadu církve následují (za dvojtečkou) v podstatě jen čistě bibliografické údaje. Na s. 28, pozn. 81 mi není jasné, co chce říci formulace, že „Mueller (svými poznámkami k Blondelovi) zřejmě míří k Heideggerovu *Sein und Zeit*“, na s. 36 zase to, co míní autor (či jeho předloha) tvrzením, že Macquarrieho metodu (připomínající, „že Boží Slovo se snaží vždy odpovídat na konkrétní existenciální situace každého člověka“) „můžeme směle označit jako vhodnou a relevantní pro všechna období (sic!)...“ Na s. 41 mě zarazí sdělení, že by Tracy chtěl (hermeneutikou soustředných kruhů) interpretovat obecnou lidskou zkušenost „utrpení“ jako „reálnou lidskou participaci na ukřižování Ježíše Krista“. Nic takového jsem v *Blessed Rage for Order* nenašel. Těžko uvěřit, že by Meland (nebo Mueller?) chtěl amerického pragmatika Williama Jamese charakterizovat jako procesuálního filosofa ve stylu A.N. Whiteheada (42). Jde zřejmě o nepřesnou formulaci. Mluvení o typologických modelech (61) je pleonasmus, který Dulles neužívá. (Nepřesvědčivé je pak i tvrzení na s. 242, že „typologií“ je „větší soubor“ jakýchsi „schémat modelů“, do nichž byly organizovány „obrazné analogie“. Není „typologií“ každé konstatování charakteristik za účelem vytváření „typů“ či „modelů“?). Teze, že „teologie“ je „jistým typem praxe víry“ (71) je zajímavá, ale potřebovala by vysvětlit, rozvést. Definice církve jako „shluku lidí“, kteří si ze své „přirozené potřeby“ sdílejí své zkušenosti se zjevením (77) mi připadá psychologicko-sociologická. Co je na ní teologického (či fundamentálně teologického)? Pannenbergova pozice je na s. 111 prezentována konfusně: Pro něho jsou zjevením „dějiny“ (tak Dulles), ne „dějiny spásy“. To, že celé dějiny jsou – jako zjevení – „dějinami spásy“, neopravňuje titul: Zjevení jako dějiny spásy (Heilsgeschichte). Pannenberg na citovaném místě také nemluví o „konci dějin zjevení“, ale o „konci zjevujících dějin“, to jest dějin pojatých jako zjevení. Pro odvážné tvrzení, že (Barth a Bultmann) ve svých pozdějších obdobích inklinovali spíše k propozičnímu (sic!) pojetí teologie (127), nepřináší jeho autor žádný doklad. (Dulles sám soudí, že se blížili ke klasické tradici – což v Barthově případě jistě odpovídá skutečnosti). Geertzova definice náboženství na s. 146 je kulturně-antropologická, nikoliv „sekulární“. Přírovnání s „porozuměním fotbalové lize“ pro transkulturní porozumění (porozumění „hostům“) na s. 150 mi nepřipadá šťastné: týká se statistické neúplnosti. Klasický poukaz na rozmanitost „jazykových her“ by byl mnohem výstižnější: označení

„hra s míčem“ nestačí pro porozumění fotbalu. Vsuvka o možných podobách vztahu rozumu a víry na s. 161 mi připadá příliš schématická a abstraktní. (Instruktivnější by bylo ukázat na vztah rozumu a víry v kontextu dialogu náboženství/víry/theologie na straně jedné, a vědy a filosofie na straně druhé.) Převzatá interpretace Bultmannovy eschatologické koncepce dění slova na s. 211 si zasloužila větší přesnost: Dulles netvrdí, že podle Bultmanna dochází k „proměně“ kázání v boží slovo nebo že ho „pronáší sám Hospodin“. Důraz je na události „oslovení“. Co chce říci tvrzení o „liberálním pojetí společenství sborů podle principu *já pán, ty pán*“, typickém pro „kerygmatický model“ (212)? V mé edici *Modelů církve* z roku 1987 o tom nic není. To platí i o bonmotu, že „mnozí protagonisté teologie slova (by) vyměnili (citát o slovu, které se stalo tělem) za větu znějící poněkud jinak: „slovo se stalo slovem“ (213). Možná by sedělo Fuchsovi a Ebelingovi. V Barthově případě by to signalizovalo kardinální neporozumění Barthově teologii Slova s jejím christocentrismem a jeho důrazu na vánoce (na to, že žijeme v éře *post Christum natum*). Bonhoefferův vývoj je na s. 217 líčen tak, jakoby *Následování* (církve sloužící až do krajnosti) přišlo ke slovu až po *Etice* (kerygmatická pozice). Bonhoeffer je stále předmětem sporů, ale představa nějakých radikálních posunů v jeho teologii je dnes mezi badateli obecně zpochybňována. Nepřesné je tvrzení, že podle Dullese není v Písmu „nic o služebném poslání církve směrem ke světu“ (218). Dulles mluví výslovně o pojmu *diakonia*. Poslání být „světlem národům“ (225) lze nicméně asi sotva vykládat jako úkol „proměňovat veškerý svět v boží království“ (219). Dulles to také nedělá, pouze cituje McBriena a spol. Jinak by se dostal do rozporu se svým konstatováním, že „nikde (v NZ) není naznačeno, že by církev měla za úkol dělat svět lepším místem k žití“ (219). Nejasný je citát „Lidé mají větší sklony k tomu mít pravdu v tom, v čem jsou ujištěni, než v tom, co popírají“ (221). Lépe: „Lidé mívají spíš pravdu v tom, co zastávají...“

Autor nechává mluvit své předlohy – takřka bez komentáře. Rozhodně se zdržuje jakékoliv kritiky. V tom vidím určitou „vadu na kráse“. Řada zjednodušení – v typologii takřka nutných – by v kritickém komentáři mohla být zmírněna či uvedena na pravou míru. To platí už o Muellerově textu, jehož prostřednictvím nás autor uvádí k tématu. Jeho zařazení pokládám za největší slabinu práce. Pochází z roku 1984 – v té době publikuje George Lindbeck *The Nature of Doctrine*. Žádný jiný text nezbudil na angloamerické teologické scéně od té doby takový rozruch. Přitom se týká fundamentálně-teologické problematiky a přináší také základní metodologické typy či modely. Ve Štěchově práci o tom není nic. Pokud vím, Dulles Mullera nikde necituje, zatímco Lindbecka ano. Nevadilo by to, kdyby náš autor tuto předlohu někde doplňoval (mezi „modely“, které výrazně ovlivnily angloamerickou teologii patří nepochybně i posmrtně vydané *Types of Christian Theology* Hanse Freie z roku 1993) či korigoval, ale k tomu nedochází. Přinejmenším prezentace „existenciální metody“ působí značně chaoticky a nepřesvědčivě. V souvislosti se „socio-fenomenologickou metodou“ zase zaráží, že autor uvádí český překlad anglického titulu Schillebeeckxovy knihy o církvi z r. 1989 (47). Je s podivem, že by ještě neznal český překlad své kolegyně L. Kolářové *Lidé jako Boží příběh* z roku 2008, který se drží původního holandského názvu *Mensen als verhaal van God*.

S velkou reverencí prezentuje autor Dullesovy texty. Přitom je tu o čem diskutovat! Diskutabilní jsou ostatně i autorovy glosy: Autor chválí H. Richarda Niebuhra, na jehož metodu Dulles navazuje, že nesplnil žádost vydavatele *Christ and Culture* a neurčil, který z modelů (vztahu mezi „Kristem“ a „kulturou“) považuje za nejdokonalější (66). Jenže to je mýtus. Každý čtenář si musí být vědom toho, že Niebuhr se jasně ztotožňuje s posledním „typem“ (Kristus jako přetvořitel kultury), zatímco ty předchozí víceméně kritizuje (někdy až za cenu jejich karikatury). Viz k tomu studii John H. Yodera, „How H. Richard Niebuhr Reasoned: A Critique of Christ and Culture“ (in Stassen-Yeager-Yoder, eds., *Authentic Transformation*) z r. 1996. Dullesovo zařazení Tillicha mezi „dialektické teology“ (82; jindy mezi personalisty – viz s. 174) je přinejmenším nekonvenční. Autor je prostě přejímá. Přitom by stačila maličká upřesňující poznámka v kritickém aparátu... (Víře u Bartha a Tillicha se zevrubně věnuje P. Gallus ve své studii *Člověk mezi nebem a zemí: pojetí víry u*

P. Tillich a K. Bartha, Jihlava, 2005.) Málo vypovídající je dnes představení Metzeho a Schillebeeckxe na katolické, Pannenberg a Moltmanna na protestantské straně jako představitelů „sekulární teologie“ (83). Pod touto nálepkou dnes vystupují jiní – např. představitelé americké teologie „dekonstrukce“ (srv. C. Crockett, ed., *Secular Theology*, London/New York, 2001). Angloamerický evangelikalismus je velmi rozmanitý proud. Jeho největší ambice zastupuje dnes např. Alister McGrath, který ve své trilogii *Scientific Theology* (2001-2003) věnuje velkou pozornost i zjevení. Proč autor Dulles v tomto smyslu nedoplňuje/nekoriguje? V některých ohledech moc nesejí ani původní charakteristika. To se týká především „dialektické teologie“ (123nn). Barth může zůstat neodlišen od Bultmanna jen za cenu toho, že se neřekne nic podstatného. (O rozdílech mezi Barthem a Bultmannem viz např. J. Moltmann, *Theology of Hope*, 1967, 45-69.) V jednom pytli se pak ocitají i bultmannovci Fuchs a Ebeling s barthovcem Jüngelem (125). Teologií zjevení (vlastní teologií Slova) přitom není v Barthově případě *Römerbrief* ale *KD*. Zde hovoří Barth o Bohu „lidským jazykem“ (128) celkem bez zábran a v hojné míře! 133 Co je míněno „fideismem“ dialektické školy (133)? Není to plané nálepkování? Je fideismus slučitelný s Barthovým trváním na vědeckosti teologie? Dulles se ve své poslední typologii hlásí k „učednickému“ modelů církve, ale o tom, že to je základní model jedné – na americké poměry výrazné – tradice (mennonité a některé další odnože „radikální reformace“), nepadne ani slovo. Že by také obava ze „sektářského typu křesťanství“?

Škoda, že autor nepřipojuje nějaký kritický komentář aspoň v závěru – nebo že aspoň nenechá promluvit jiné – alespoň spřízněné duše. Zde by se velmi hodil dialog mezi Dullesem a Lindbeckem z prvního čísla prvního ročníku časopisu *Pro Ecclesia* (1992): Dullesův text „From Symbol to System: A Proposal for Theological Method“, 43-52, a Lindbeckův „Dulles on Method“ (s Dullesovou replikou), 53-60. Je to o vztahu mezi „symbolickým realismem“ (či „reálným symbolem“) a „realistickým narativem“ – o kriteriologickém primátu jednoho či druhého. Lindbeck tu vyjadřuje své přesvědčení (a Dulles v podstatě souhlasí), že metodologie modelů a důraz na příběh se mohou navzájem obohatit. Ostatně, definice symbolického realismu na s. 186 je slučitelná s pozicí Lindbeckova kulturně-lingvistické interpretace křesťanství. (Náš autor by tím získal i určité body pro své spásně-historické schéma.)

Místo kritiky nabízí autor na závěr jakousi apologii svého vlastního přístupu (241nn). Je to přístup, který je Dullesem inspirován a rozhodně s ním není v rozporu. Také však není tím, k čemu by Dullesovy fundamentálně-teologické příspěvky svou vlastní logikou směřovaly. Ne vše je tu jasné: Je církev – boží lid/tělo Kristovo – tím, co má zjevení tvořící víru na zřeteli (je již jejich obsahem), nebo je to opravdu až „důsledek přirozené touhy sdílet se ze svých osobních zážitků“ (77; 243)? Je vnitřní dynamika křesťanského života v tom, že takto vzniklá církev je díky tomuto sdílení obohacena v obsahu své zkušenosti se zjevením a ve své víře? Jde o dynamiku „křesťanské víry“ (jako jednoho z aspektů fenoménu křesťanství), nebo dynamiku „křesťanství“ jako takového? Systematické vyjádření této dynamiky je věcí osobní metodologické preference. Náš autor ji vyjadřuje pomocí „spásně-dějinné“ koncepce a jejího schématického znázornění, v němž fundamentálně-teologické linie absorbují i dogmatickou látku od stvoření po eschaton. To, že tím, co tuto konstrukci drží pohromadě, je *logos*, a že tímto Slovem je Kristus jako „kulminační bod“ ovšem z kuželovitého schématu na s. 246 příliš zřejmé není.

Tyto kritické poznámky či otázky nechtějí nijak snížit nespornou hodnotu celé práce. Její přednosti byly už zdůrazněny. Práci mgr. Františka Štěcha doporučuji každopádně ke kladnému přijetí.