

Oponentský posudek disertační práce Františka Štěcha

Předložená disertační práce se zabývá teologií Avery Dullese, zejména z hlediska fundamentální teologie, a koncentruje se na jeho metodu teologických modelů; poté představuje její aplikace na témata zjevení, víry a církve, přičemž nejpodrobněji je probrána problematika zjevení. Autorovým přínosem je pokus propojit zmíněnou trojí skupinu modelů; v tomto propojení spatřuje postižení dynamiky duchovního života. Disertace má cca 270 s., při přepočtu na normostrany cca 400 s. Práce je užitečná jak volbou tématu, tak jeho zpracováním a v českém prostředí nemá zatím obdoby. Ve srovnání s doposud předloženými disertačními pracemi se oponentovi jeví jako nadprůměrná.

Níže uvedené kritické poznámky nemění nic na celkově kladném hodnocení práce. Nicméně odborný růst doktoranda je dán do značné míry tím, že se naučí zvažovat, dokládat a hájit každou větu, kterou napsal, proto tedy neušetříme autora práce takovéto detailní kritiky.

Co nás především zarazilo, je předkladatelův jazyk, a sice z hlediska volby ze stylového rejstříku. Zejména předmluva a první kapitola jsou psány v podstatě esejistickým stylem - u první kapitoly by to nemuselo vadit, kdyby byla označena jako úvodní životopisný esej (ohlášena je autorem jako „krátká kapitola dávající celému příběhu lidskou tvář“). V dalších kapitolách se ovšem jedná o průběžné porušování odborného stylu. Autor se nechal zjevně příliš ovlivnit jazykem svého učitele Karla Skalického, což je sice nepochybně vhodný vzor, nicméně Štěchova inspirovanost má místy povahu kopírování - co zní u Skalického originálně, podobá se u Štěcha plagiátu. Věkový odstup dává jinou platnost monumentálním formulacím i archaismům jako „kterak“ a „obé“; příliš emocionálně nám zní Štěchovo vymezení teologie jako hledání, „v němž na cestu svítí jen naděje a tajemné ujištění o věcech“; rovněž tak vymezení fundamentální teologie, která je „vždy v pohybu, avšak prázdný hrob v Jeruzalémě je místem jejího spočinutí...“

Jiné autorovy perličky:

„V duši mladého hledajícího studenta se rozprostřelo nehostinné ticho a dovnitř vplula prázdnota“.

„Z popela materialismu vstává první modlitba“

(je to díky snaze teologů) „transponovat zjevení do jiné tóniny tak, aby naše současné ucho bylo schopné slyšet a ta melodie byla lahodná“

„Jednou zde zjevení je, a hotovo!“ (s. 65)

„Je velmi snadné upadnout do tenat pluralismu a být dočista rozpuštěni v žíravém roztoku všech možností“ (s. 71)

„Mimořádným vhledem do problematiky... mne při návrhu této kapitoly vybavil sborník...“ (s.79)

„Nejprve se tedy z přehršle studované látky vyklubala vnitřní dynamika křesťanského života...“ (s. 250)
Teologie „vzniká a rozkvétá v útrokách církve“ (s. 187)
„Rané křesťanství... působilo v tehdejší společnosti... tak trochu jako „blecha v kožiše“.“ (s. 230)
„Ovoce, které tyto přístupy dávají, není z nejšťavnatějších“ (s. 114)
„Mnoho teologů ... se jalo hledat princip ... jinde“ (s. 114)
„Jen tak se dá zabránit případům sice hlubokomyslného, ale přesto bezduchého a neživotného intelektuálního sebeukájení“ (s.144)
„Čtvrtá kapitola mé práce je velice důležitou přesmyčkou...“ (s.159)
„...víra je klíčem ke spáse, který člověku na krk zavěsil sám Stvořitel...“
„... zabředává do bláta veškerosti všech možností“ (s. 183)
„pod tímto tlakem pukly obruče předchozího zajetí materialismem“ (s. 13)

Autor projevuje zvláštní zálibu v „tavení“ a „kořenění“ (zřejmě jako kalk root), ve „vstávání z popela“ jakož i v možnosti říci či tvrdit něco „směle“ a „bez nadsázky“. Rád něco hodnotí jako „nezdravé“. Sestra Kirmse O.P. je dle doktoranda „báječná dáma“ (s. 188). Oblíbený Štěchův výraz sociální konstrukt znamená něco jiného, než si autor zjevně myslí.

Neodůvodněné se nám zdá předkladatelovo časté citování cizojazyčných děl nevydaných česky s názvem přeloženým do češtiny.

Oponent práce není vzděláním angličtinář, proto jen formou otázky vyjádří pochybnost, zda adequacy je upotřebitelnost či appreciative awareness vděčné uvědomění nebo mediating theology zprostředkovávaná teologie (s. 76). Výraz revizionismus naproti tomu není označením Tracyho teologické zvláštnosti, ale běžnou americkou nálepkou pro něco, co by se u nás asi nálepkovalo etiketou liberálové.

Chybně přeložen je doufám i citát na s. 78, podle něhož je úkolem fundamentální teologie „dokázat vědecky“ logické základy teologie. (Jelikož jméno autora zní německy, možná už jde o chybný překlad předpokládaného německého begründen do angličtiny. Obdobně to platí asi i o „oslavení hmoty“ jako cíli dějin (Verklärung? - s. 112)).

Autor v úvodu děkuje dvěma češtinářům za pomoc, nevím, zda právem, v práci je mnoho hrubých pravopisných chyb (dokonce i ve vyjmenovaných slovech!), s interpunkcí si zjevně neví rady, zejména v případě vložených vět, rovněž tak s psaním velkých písmen (opakovaně i „písmo“ ve smyslu Bible!); pravopisná chyba je ostatně i ve větě, v níž děkuje zmíněným korektorům...

i/y v přivlastňovacích tvarech vlastních jmen (např. Dullesovy metody) dělá autorovi permanentní potíže. Spolu s příčestími na -li/-ly jsou hrubek v psaní i/y více než dvě desítky!

Autor by také mohl říkat spíše „totéž“ než „to samé“, třebaže nám asi namítne, že „je to to samé“...

V našich ještě stále ekumenických časech by bylo vhodné, aby se autor naučil rozlišovat mezi reformním, reformovaným a reformačním (s. 109 a 168). Pak by také neviděl v Cullmannovi protagonistu katolicko-luterského dialogu. Tato kritika je i sebekritikou, neboť kdo jej to vlastně učil ekumenické teologii...

Další výhrady najde autor v mém recenzním exempláři (označeném korektura jv). Upozorňuji však, že jsem ani zdaleka nepodtrhával všechno, co by v případě publikace bylo třeba opravit či upravit.

Formální nedostatky tohoto charakteru a v této míře by dle našeho názoru mohly být podnětem pro oborovou radu, zda má takové práce vůbec přijímat nebo zda je principiálně bude odmítat a oponenti tedy rovnou doporučí práci k přepracování s vědomím, že je neobhajitelná. To by ovšem znamenalo zadávat práce k oponentskému posudku dříve, než už je svolána komise k doktorské zkoušce a řada velmi vytížených lidí si těžce našla či spíše vytvořila volný termín...

Oponent sám patří mezi lidi, kteří formální stránku spíše podceňují, nicméně i jemu se míra tolerance mezi námi praktikovaná zdá už překročená, zvláště když ne vždy lze určit, kde formální chyba může nabývat charakter teologického znaku, například psaní či nepsaní interpunkce u přístavku mění logický charakter výpovědi a doktorandovo psaní židé s malým ž a Muslimové s velkým M (s. 48), ač v textu zjevný projev nedbalosti, je dnes i teologicky brisantní.

Zvláštní pozornost chceme ve svém posudku věnovat 2. kapitole, která se zabývá teologickou metodologií (k otázkám metodologie jsme publikovali již dvě knihy, což doktorand neví). Problematický se nám zdá úvodní přehled metod, jemuž autor věnoval více než třicet stran textu a který zřejmě měl vytvořit základy pro výklad Dullesovy metody. Autor se zde opírá o anglicky psané dílo z r. 1984, tedy právě z roku, kdy vyšla Lindbeckova kniha, která vyvolala doposud pokračující metodologické diskuse. Volbu tohoto poněkud už zastaralého textu autor hájí (s. 56) m.j. tím, že v reakci na uvedené metody se formovalo Dullesovo myšlení - jenže Dulles vedl významnou metodologickou diskusi právě s Lindbeckem, a autor (když už neví, že se tímto tématem zabývám ve své habilitační práci, což byl také jeden z důvodů, proč jsem byl vybrán oponentem jeho disertace) se s příslušnými Dullesovými pasážemi musel setkat m.j. v jím hojně citované knize *The Craft of Theology*. Udivující je i Štěchovo ignorování metodologického vlivu Michaela Polányiho - udivující i v tom praktickém smyslu, že jsem ho o opatření příslušných Dullesových

publikací asi před rokem žádal, takže ani nemohu tvrdit, že Štěch o jejich existenci neví, dokonce cituje na s. 75 práci, která se Polányiho vlivem na Dullese zabývá. Bez znalosti Polányiho pojmů je nesrozumitelný význam Štěchem citovaného závěrečného odstavce Dullesových Models of Revelation. Nicméně na s. 148 je patrné, že si Štěch správně povšiml významu polányiovského pojmu commitment (cituje jej v závorce anglicky) a na s. 165 se - ač bez citace autora a zřejmě nevěda o zdroji, dovolává Polányiho výroku We know more than we can tell - čímž vlastně současně potvrzuje jeho platnost... Co se týče pasáží o vztahu víry a kultury, bylo uvedení Melanda jako příkladu nejspíš problematické už v r. 1984 a dnes je diskuse úplně jinde, o čemž se předkladatel může informovat u naší doktorandky Martiny Dedkové.

Velkým formálním problémem je, že z textu se mi většinou nedařilo rozpoznat, která tvrzení doktorand přebírá z Muellerovy knihy, která vyvozuje z vlastní četby daných autorů a která jsou jeho vlastním názorem - pokud by šlo o jeho vlastní názory, velmi často bych je musel podrobit kritice. Aspoň k několika tvrzením se ale kriticky vyjádřím: Boholidské dějiny podle nás nezačínají vtělením, událost Ježíše Krista není jen „příkladem“ „anticipační historické konkretizace“ osvobození. U doktoranda, který chce být fundamentálním teologem, udiví tvrzení, ať už je to jeho mínění či nekomentovaný citát, že “s obecnou zkušeností člověka s utrpením se vyrovnávají různá světová náboženství po svém, ale vždy to má co do činění se zjevením“ (s. 48). Z téhož důvodu překvapí i tvrzení, že “žádný jiný text vyjma Písma nemá v křesťanské tradici normativní charakter“. Obě zmíněná tvrzení jsou nejspíš výrazem vyjadřovací nedbalosti; ta však do disertace nepatří. Tvrzení, že “Bůh sdílí sám sebe skrze symboly kultury“ je zřejmě jen zavádějícím překladem z angličtiny, nikoli teologickou tezí. Co se týče původu názvu transcendentální metody (s. 27), měl by si autor v případě publikace práce své či Muellerovo tvrzení ještě ověřit. Vůbec pro všechny citované názory zřejmě platí pravidlo, že pokud citujeme cizí tvrzení bez komentáře či aspoň náznaku distance (němčina má krásnou možnost konjunktivu cizího mínění), v podstatě je tím potvrzujeme jako svůj názor.

V druhé části druhé kapitoly nás valně neuspokojil výklad o tom, co vlastně teologický model je, např. zda je to jen módnější výraz pro metaforu či obraz. Tato nejasnost je ovšem zřejmě i u Dullese, jehož modely církve se v jiných teologiích nazývají prostě obrazy církve, kdežto u modelů zjevení tomu tak není. Doktorand zde tedy mohl a měl projevit větší kritičnost, která by přinesla užitek i v dalším výkladu. Rovněž užívání výrazu symbol by bylo třeba specifikovat. Tuto kritiku nechť doktorand nechápe jen jako formální - vyrovnání se s teorií symbolu, metafory resp. s teologií ikony by jej totiž dovedlo ke zcela zásadní otázce, zda je model jen interpretací zkušenosti nebo zda odkazuje i někam za ni, čili, zda je model jen “jistá abstrakce reality nahlížená z jistého úhlu pohledu“ (s. 57). Pak by se ovšem doktorand nutně

musel zabývat i vztahem modelování k podobnostem. Ze Štěchova výkladu se nám to jeví tak, že přednost výrazu model je hlavně v tom, že asociuje vědecktější pojetí teologie. Není však theopoesie, kterou se zabývá jedna z mých diplomandek, charakteru předmětu adekvátnější a v tomto smyslu i vědecktější? (Toto není řečnická otázka, ale skutečná otázka, a sice nikoli k odpovězení v rámci obhajoby, ale v rámci delšího zkoumání). V rámci postkritické teologie např. Hans Frei používal výraz "typy" (teologie či osobností), a přínosné by zřejmě bylo i srovnat "modely" s "vzorovými příběhy". A co postmoderní oblíbený výraz paradigma (čím se liší modely teologie od Küngových teologických paradigmat? O „eklesiologickém paradigmatu“ ostatně mluví nejspíše synonymně s modelem doktorand na s.197).

Co se nám jeví sice jako ne zcela centrální, ovšem na půdě této fakulty u doktoranda těžko odpustitelné, je ignorování Ondokova průkopnického díla při výkladu o matematickém a experimentálním modelování.

Teze o užití modelů v teologické metodě, které kolega Štěch formuloval na s. 68nn, jsou sice sympatické, ale nedokázané - což je nedostatek v disertaci zcela zásadní a před eventuální publikací práce by měl být odstraněn jejich vyargumentováním.

Kritika „zarytých pluralistů“ a postmodernistů na s. 71 jsou sice dobře míněné, ale zcela „postmoderní“ tlachy.

Byli bychom rádi, kdyby doktorand pochopil, že naše kritika je vedena snahou dovést jej k prohloubení a precizaci něčeho, co se nám zdá podnětné a navíc kompatibilní s našimi snahami a pracemi našich doktorandů a diplomandů. Předpokládáme, že téma modelování bude významně utvářet jeho pedagogické působení na fakultě a rádi bychom některým procesům napomohli v jejich počátcích. V této souvislosti chceme autorovi dát k podnětu, zda by pro výklad Dulles nebylo lepší opustit jeho latentní objektivismus nejprve jakoby formulující a srovnávající různé modely a pak je hodnotící - a rovnou postkriticky vyjít z naší situovanosti do určitého tradičního rámce, tj. u Dulles z faktického hodnotícího rámce "symbolického či sakramentálního realismu" a odtud pak představit a vyložit jednotlivé modely. Kritéria výběru a hodnocení jsou přece imanentní danému přístupu a nemůže tomu být jinak (ač se autor a zřejmě i Dulles snaží - nejspíše v tradici římskokatolické apologetiky - o neutrální přístup - srov. např. s. 98 a s. 220n - proč se vlastně Dullesovy seznamy „objektivních“ kritérií liší?).

V 3. kapitole se doktorand odvolává na Pannenbergem kdysi editovaný sborník *Offenbarung als Geschichte* (resp. jeho anglické vydání), ovšem bez vědomí teologické situace, do níž byl psán (problém Zjevení v dialektické teologii). Uvádí-li pak Pannenberga na s. 83 pod bodem 7. Sekulární teologie, pak zjevně

opravdu neví, o čem (o kom!) mluví! V klasifikaci se odvolává na Dullese, ale pouze rámcově, takže není jasné, nakolik se jej drží a co je inovace (a vůbec časté odvolávání se na Pannenbergu při omezení se na texty z šedesátých let je problematické - zralé texty byly publikovány později). Z hlediska ekumenické teologie se ostatně jako zásadní rozlišení jeví binární relace personální/nepersonální, a v tomto rámci pak klasifikace vyjde jinak. A celkově se nám problém Zjevení na konci novověku jeví jako problém možnosti Božího jednání ve světě jakožto téma dnes zejména rozhovoru s přírodními vědami. Postkritická situace v podstatě už ukázala výše citované klasifikace jako pouze historicky zajímavé.

Co se týče mnohých v práci citovaných či vytvořených klasifikací, postupně nám při čtení vyvstával jeden hlubší problém: Doktorand cituje práce z velkého časového období a v klasifikacích se odvolává na celá staletí zpětně. Každé jeho tvrzení zřejmě někdy někde platilo, jenže právě v postmoderních časech vědomí kontextuálnosti výroku by mělo být přesněji vymezeno kdy a kde a u koho v kterém období jeho vývoje (např. srovnávací religionistika měla k jedinečnosti či převaze křesťanství velmi různé přístupy a důsledně nehodnotící pluralismus je relativně mladý jev. Co se týče charakteristiky konzervativního evangelikalismu, předpokládám, že se k tomu vyjádří kolega P.Macek).

Házení iracionalismu a fideismu do jednoho pytle a tvrzení, že fideismus tvrdí, že zjevení je fakt, o němž není třeba přemýšlet (s. 81) představuje paušalizaci v disertaci neúnosnou. Podobně prohlášení apologetiky za předchůdkyni dnešní fundamentální teologie - tamtéž.

V oddíle o modelech církve se doktorand dvakrát dovolává LG 8 jako údajného zdroje formulace „ecclesia semper reformanda“ (s. 223, resp. 204), v latinském textu jsem ovšem našel jen semper purificanda s odvoláním na Augustina (obdobnou desinformaci vyrobil ostatně ve své nejnovější knize i T. Halík). Dějiny tohoto údajně reformačního principu jsem se v uplynulém roce snažil shodou okolností vysledovat; zřejmě jde o formulaci velmi nedávnou, určité náznaky k ní jsou v radikálních skupinách reformační doby).

Při pohledu na nárůst stran našeho posudku nechceme citovat množství autorových nepřesných formulací, některé však přesto zmiňme, např. na s. 231 tvrzení, že se „v římskokatolické církvi vyvinulo kněžství“ ze středověkých řádů - autor má zřejmě na mysli formu kněžské spirituality. Ekumenicky udivující jsou bezstarostné formulace jako „pravý smysl lámaného nekvašeného chleba“ či „Eucharistie je oběť, která smiřuje hříšníky s Bohem“ (obojí s. 233). Zvláštní perlou je tvrzení, že „církve jsou shluky lidí sdílejících si své podobné vnímání zjevení“ (s. 77). Lajdácká je formulace věty „Teilhard i Bonhoeffer se zasazují za pozitivní přístup zejména katolické církve ke světu...“ (s. 217). Na s.

159 se zase dočteme, že víra může být popsána jako „jakákoliv lidská odpověď na Boží zjevení“. Teologickým lajdáctvím a nikoli teologickým míněním je patrně i na s. 163 ztotožnění „osob nedotčených křesťanskou zkušeností“ s „nedotčenými Boží milostí“.

K pasáži o modelech církve dvě otázky: Co autor míní „protestantskou teologií diakonátu“? (s. 217). Co odpověděl dle jeho enigmatické formulace Barthovi čas? (s. 214)

V pasáži o církvi jako společenství udiví absence odkazu ke *communio* v Trojjediném Bohu, jež by pro ekumenickou teologii (a tedy i pro Dullese) bylo samozřejmým východiskem - nenašel to doktorand u něj opravdu nikde?

V pasáži o církvi jako společenství učedníků je překvapivé, že autor nezkoumá, zda současné katolické nadšení z demokratizace učednictví má dostatečný základ v Písmu a prostě to tvrdí (s. 239). Není eklesiologie učednictví typická spíše pro tzv. výběrové církve a sekty? V čem se zde Dulles liší?

Rozpoznání vzájemného vztahu Dullesových modelů církve, víry a zjevení je zřejmě hlavním výtěžkem práce. Autor je vyjádřil grafem, který kupodivu nenazývá modelem, ale schématem, ač propojení modelů by samo mělo být nejspíše modelem a umožnilo by ověřit a doložit vše, co autor o modelech dříve tvrdil, například jejich explanační a explorační hodnotu. Schéma je v podstatě verzí hegelíánského konceptu dějin a v autorově komplikovaném pojetí zřejmě přesahuje recenzentovy intelektuální možnosti, proto se k němu nebudeme vyjadřovat. To, co jsme tudíž nepochopili (a nebudeme nejspíš sami), měl autor explicitně vyložit. Deset stran textu včetně grafu a prázdné půlstrany k tomu ovšem nemohlo stačit. Jakkoli se oponent dlouhodobě snaží o obnovu teologie dějin, nevidí konec časů jako „nejzazší mez, kam teologie jako součást času... může dosáhnout“ (s. 250). Zde se ovšem vrací to, co jsme vytkli už výše, totiž že se měl doktorand zabývat teologickým charakterem podobenství jako modelů Božího království, tedy právě toho, co leží za zmíněnou mezí a co je přesto vlastním tématem zjevení v Kristu a tím i křesťanské teologie.

V rámci této kritiky ještě jedna dílčí kritika: Dynamiku dějin spásy rozvíjí autor proto, že se mu na vztahu zjevení, víry a společenství nezdá nic specificky křesťanského. Podle našeho mínění jde o religionistický omyl, pocházející z fenomenologického ignorování významu fenoménů v rámci systému: Klíčový charakter a funkci historického zjevení v rámci systému náboženství sdílíme jen s judaisty a muslimy a to ještě jen z důvodu společné geneze; zvláštní důraz na víru je i v rámci této trojice specificky křesťanský, jak lze doložit na zcela odlišných interpretacích Abraháмова příběhu v daných prý „abrahámovských“ náboženstvích, a církev jako společenství věřících nemá v islámu ani v judaismu skutečnou analogii (snad v islámských sektách, ale nikoli v ummě). Dynamika vztahu zjevení - víra - společenství už sama dostatečně vyjadřuje

podle našeho mínění specifiku křesťanství, což samozřejmě nebrání aplikovat ji na dějiny spásy (kde však se fenomenologicky judaismus ani islám od křesťanství nejspíš mnoho neliší, ať si autor zkusí namalovat své schéma pro tato náboženství!).

Celkově máme z práce - nejen ze zpracování tématu, ale i z některých autorových poznámek na okraj - pocit, že myšlenkově poněkud uvízl v první polovině osmdesátých let. Dulles, nakolik jsme se jím zabývali z naší postkritické perspektivy, však v nich neuvízl, ale vyrovnával se s "obratem k metodologii" devadesátých let. Kdyby byl doktorand vyšel ve své úvodní metodologické pasáži z příslušných textů v knize *The Craft of Theology* a z Dullesových příspěvků do metodologické diskuse, práce by tím dle našeho názoru velmi získala a citovaná starší díla by se dostala do aktuálnější perspektivy. Ale i nad to, kam došel Dulles, by dnes už doktorand neměl tak bezstarostně nakládat s pojmy jako je náboženská zkušenost (s ignorováním role jazyka a tím i propozic při její genezi). Pohled do oddílu D seznamu literatury ukáže, že děl vydaných poprvé v posledních deseti letech je tam žalostně málo, a že tedy náš výše zmíněný pocit není jen pouhým pocitem.

Práci nicméně zcela jednoznačně doporučujeme k obhajobě.

Epifanias MMIX


Jaroslav Vokoun