

SALVE

Revue pro teologii a duchovní život

Rozhovor s Christophem kardinálem Schönbornem OP

C. V. Pospíšil OFM – Teologie, religionistika a filozofie

Š. M. Filip OP – Teologický pluralismus

P. V. Kohut OCD – Světcí, nejlepší teologové?

Melchor Cano OP a jeho dílo *De locis theologicis*

G. Narcisse OP – Uvedení do postupu teologické práce

co je teologie?

4/07





209
210
216

















Obsah

Editorial / 11

Víme dnes o Bohu víc, než věděli apoštolové?

Rozhovor s Christphem kardinálem Schönbornem OP / 17

Ctirad Václav Pospíšil OFM

Náboženství ve světle teologie, religionistiky a filozofie / 25

Štěpán M. Filip OP

Teologický pluralismus / 39

Pavel Vojtěch Kohut OCD

Světcí – jediní nebo přinejmenším nejlepší teologové?

(Příspěvek k naznačení vztahu teologie a svatosti) / 53

Štěpán M. Filip OP

Melchor Cano a jeho dílo *De locis theologicis* / 71

Yves M.-J. Congar OP

Liturgie jako svědek posvátné tradice / 87

Gilbert Narcisse OP

Uvedení do postupu teologické práce / 95

Ctirad Václav Pospíšil OFM

Povzbuzení k pravé naději

Zamyšlení nad novou encyklikou Benedikta XVI. / 127

Nevím, co je „klasická“ ilustrace Bible

Rozhovor s Václavem Sokolem, autorem výtvarného doprovodu čísla / 133

Legenda k obrazovému doprovodu / 139

Recenze / 141

English Summary / 149

Rejstřík článků 2007 / 155

Editorial

Vážení čtenáři,

čtvrté číslo roku 2007 naší revue *Salve* se věnuje tématu teologie. Otázka, co je to teologie, je téma, které se cyklicky vrací. Není náhodné, že i první otázka slavného díla Tomáše Akvinského *Summa theologiae* se také věnuje našemu tématu – „Je vedle ostatních věd teologie nezbytná?“ Pojednává o tom v deseti člancích, které vždy začínají známým *utrum sit*. Otázka teologie jako vědy a jejího postavení v akademickém životě doprovázela dějiny našeho moderního státu po celé 20. století. Návrat teologie na naše univerzity patří k listopadovým událostem roku 1989. O smysluplnosti teologie v rámci univerzitního vzdělání nepochyboval ani jeden z polistopadových rektorů Karlovy univerzity. Zvýšení počtu teologických fakult ze dvou historických v Praze a Olomouci na současných pět: tři v Praze, po jedné v Olomouci a Českých Budějovicích, jako i přítomnost teologie na univerzitách v Brně, Hradci Králové, Liberci a Ostravě je určitým pozitivním signálem pro rozvoj teologického myšlení v naší zemi.

Dějiny teologie jsou dějinami evropské civilizace a kultury, ale jsou také i dějinami krizí v lidském myšlení, dějinami hledání a zápasu. Přináší výpověď o Bohu a člověku. Křesťanská teologie od počátku své historie vede zápas o důstojnost a svobodu člověka, bez kterých by člověk stvořený k Božímu obrazu přestal být sám sebou. Myslím, že tuto dramatickou stránku teologického bádání a studia chápe příliš málo lidí, včetně teologů samých.

Považuji za nutné připomenout ve zkratce dějiny teologie od jejího vzniku přes zrod vpravdě moderní teologie na salamanské univerzitě až po současnost, přesněji do II. vatikánského koncilu:

Teologie, ve svém původním znění *theologia*, je složením dvou řeckých výrazů *theos kai logos*, Bůh a slovo. Lépe řečeno: rozhovor o Bohu, Bůh a studium. Výrazu teologie užívají řečtí filozofové jako Platón, Aristotelés i stoikové. Užívají ho pro označení studia idejí, oddělených podstat, substancí, anebo jako nauku o věčném logu. Platón sám prvně užívá výrazu teologie ve svém díle o státu. Teologie v tomto smyslu není naukou o Bohu, ale je synonymem pro výraz mytologie. Původní užití slova teologie se vztahovalo k vyprávění o bozích. Platón používá tohoto slova v kontextu kritiky mýtů. Původní užití výrazu teologie se vztahuje k dílu řeckého básníka Homéra. V tomto smyslu se o autorech mytologií, jakými byli Homér a Hésiodos, hovoří také jako o *teolozích*. Naproti tomu pojem *fyzikové* patří přírodním filozofům. Druhé užití slova teologie nacházíme u Aristotela

v jeho metafyzice, kde Aristotelés mluví o *teologické filosofii*. Teologie je postavena vedle tří teoretických věd jako věda nejvyšší, která stojí nad fyzikou a matematikou. Zdá se, že Aristotelés zde identifikuje výraz *theologia* s pojmem metafyzika či první věda. Rozpracování filozofické teologie je dílem novoplatonismu, především zde patří velká zásluha Proklovi v 5. století po Kr. V Novém zákoně i ve spisech apoštolských Otců se nesetkáváme s termínem teologie vůbec. Apologeti používají toto slovo velmi zřídka a jen v případě, kdy kritizují mytologii, tedy v původním významu slova. První, kdo se zabývá pojmem teologie, je Klémens Alexandrijský ve 2. století.

Klémentův žák Órigenés pak položí vlastní základy křesťanskému užití termínu teologie. Sloveso *theologeîn* pro něj dokonce znamená vyznávat Boha, a to ve smyslu křesťanské víry v Boha a Krista. Zlom v užívání termínu teologie přinesla konstantinská éra. Eusebius z Cesareje již používá výraz *theologia* v plném smyslu křesťanské víry.

V latinském světě se setkáváme s užitím termínu *theologia* u Cicerona a sv. Augustina, který označuje platónskou filozofii termínem *vera theologia*. Můžeme konstatovat, že v latinském prostředí se výraz teologie v dnešním slova smyslu prosazuje teprve v období rané scholastiky, a to ve spojení se jménem Gilberta Porreta (1080–1154). Základní vztah mezi vírou a rozumem vyjádřil ve slavném díle sv. Anselm pod formulí *fides querens intellectum* – víra hledající rozum. Teologie je tedy poznání víry. Pro vznik a rozvoj vědecké teologie je důležité 13. století, století Západu, ale také velkých univerzit. Zde na prvním místě patří zásluha sv. Tomáši Akvinskému. Ve své *Summě* se v první otázce ptá, zda teologie může být chápána jako věda. Pojem vědy přebírá z Aristotela, podle kterého musí jakákoliv věda splňovat dvě kritéria. Nejprve má každá věda své principy či axiomy. Všechny ostatní výpovědi pak vyvozuje z těchto principů. S tímto pojetím vědy se setkáváme v Aristotelově logice zvané *topika*. Za druhé musí být tyto principy samy zřejmé, tj. evidentní. Tato zřejmost vytváří kritérium jistoty.

Diskuze, kterou po objevení Ameriky vyvolal Martin Luther, zpochybnila hodnotu a pravdivost lidského poznání, čímž byla ohrožena i úloha lidského intelektu v teologii. Systematicky se otázce pramenů teologického poznání a jejich pravdivosti věnoval význačný teolog zlatého španělského století a tridentského koncilu Melchor Cano OP (1509–1560). Termín *locus* díky Rudolfu Agricolovi (1444–1485) vstoupil do teologie 16. století a setkáváme se s ním též u Erasma Rotterdamského a hlavního teologa luterské církve Philippa Melanctona, který takto označil ve své dogmatice jednotlivé traktáty.¹ Cano vychází z Aristotelova *Organonu* a řecký výraz *topos* překládá do latiny termínem *locus* tj. místo (hovoří tedy o místech, pramenech teologického poznání).

Publikované stati v naší revue nám ukazují, že dějiny teologie jsou také dějinami teologů, tedy lidí, kteří zasvětili svůj život „bohohledačství“. Museli přitom odhalovat a objevovat i tajemství člověka. Mohlo by se na první pohled zdát, že teologie je věda zcela abstraktní, která vyrůstá ze studia knih, která nemá čím ověřit svá tvrzení. Je tomu skutečně tak? Teologie má důvěru v člověka, v jeho rozum, schopnost abstrakce i reflexe. Teologie hledá i argumentaci ze zkušenosti. Boží zjevení i tradice jsou konstitutivními prvky teologického poznávání, o kterém vydávají svědectví a vypovídají zkušenosti svědků tohoto zjevení. Je zde také i osobní zkušenost světce, kterého můžeme přirovnat k teologovi experimentátorovi. Bůh je skutečnost, nikoliv rezultát spekulace. Skutečnost, která překračuje naši schopnost poznání transcendence i imanence.

Rozhovor s vídeňským arcibiskupem Christophem kardinálem Schönbornem OP je vstupní branou k pochopení současné teologie a otázek, kterými se v kontextu dnešní doby teologie zabývá.

Gilbert Narcisse OP ve své stati „Uvedení do postupu teologické práce“ nám v duchu otce Marie-Dominique Chenu OP, v duchu velké tomášovské tradice, přibližuje ožehavou otázku moderní doby, kam vlastně teologie patří. Ukazuje nám i metodu, se kterou teologie musí pracovat, má-li mít místo v univerzitním studiu. Článek Pavla Vojtěcha Kohuta OCD „Svěťci – jediní nebo přinejmenším nejlepší teologové?“ přibližuje fakt definovaný již proroky, kteří chápou člověka jako bytost schopnou dosáhnout Boha (*capax Dei*), kdy intuice, dar „čistého srdce“, umožňuje nejen poznání, ale i vnoření se do skutečnosti Boha, jehož novozákonní definice zní: *Deus caritas est. Sensus fidei*, jakýsi „instinkt víry“, nedovoluje rozlišovat věřící lidi na ty učené a hloupé prostáčky. Tento *sensus fidei* je určitým korektivem, který pomáhá spekulujícímu teologovi, aby neutonul v moři subjektivních hypotéz. Ukázka z díla Melchora Cana OP *De locis theologicis* nás uvádí do dílny teologie španělského zlatého století, které vytýčilo cestu teologického studia až do 20. století. Moderní doba, její napětí, zápas o lidskou důstojnost, svoboda, mezinárodní právo, to vše jsou témata této teologie, která předběhla jak francouzskou, tak anglofonní oblast. Článek Yvese Congara OP „Liturgie jako svědek posvátné tradice“ nám hlouběji ukazuje jeden z Canových pramenů teologického poznání, kterým je liturgie, která je přece starší než Nový zákon i než samotná teologie jako věda. Skutečnosti, o kterých teologie pojednává, jsou v duchu tajemství přítomny, prožívány a realizovány. Záchrana člověka, vykoupení, odušnění a smíření, osvobozující setkání s Vykupitelem se zpřítomňuje v liturgickém dění. Teologie po 20. století zdůrazňuje pluralitu škol, neznamená to však, že by před II. vatikánským koncilem v teologii existovala monolitní uniformita. Přesto musíme konstatovat, že mohutný rozvoj lidského poznání a vědy

klade nejenom staré, ale i nové otázky, přináší nové problémy, což je také oprávněným důvodem pro vznik mnohotvárné plurality v teologii samotné. Tento fenomén se snaží zachytit ve zkratce Štěpán Filip OP ve svém článku „Teologický pluralismus“. Teologie jako věda v kontrastu s pozitivistickou vědou, a to na principu hermeneutiky předporozumění, kterým je víra, je jedním z témat stati Ctirada Václava Pospíšila OFM „Náboženství ve světle teologie, religionistiky a filozofie“. Pospíšil se také dotýká postmoderní krize, která zpochybňuje možnost pravdivosti poznání. Toto je v našem prostředí fenomén, který má své opodstatnění i ve společenské rovině, spolu s politickými konotacemi. Bývalý Ústav vědeckého ateismu v Brně se spolu s řadou lektorů vědeckého ateismu proměnil v semeniště nových kadrů „religionistiky“, která vyplňuje rozvrhy vyučování na základních, středních i vysokých školách. Neznamená to, že solidní religionistika nemá své místo ve vzdělání, ale je zde otázka kompetence a akademické nepředpojatosti. Ostatně tento problém není jen problémem České republiky.

Zamyšlení nad novou encyklikou Svatého otce Benedikta XVI. *Spe salvi* „Povzbuzení k pravé naději“ od Ctirada Václava Pospíšila OFM nás přibližuje k zásadnímu postoji Písma, které je prvním pramenem teologického poznání.

Obrazový doprovod a rozhovor s Václavem Sokolem začíná v Betlémě. Křesťanská teologie je kristocentrická a hledá Boha jako mudrcové od Východu. Samo umění a jeho vývoj naznačují také růst a vývoj interpretačního umění, kterým by pravá teologie vždy měla být.

✠ fra Dominik Duka OP

POZNÁMKY:

1/ Srov. DOMINIK DUKA: *Úvod do teologie*. Praha, Krystal 1998.





Víme dnes o Bohu víc, než věděli apoštolové?

Rozhovor s Christphem kardinálem Schönbornem OP

Pane kardinále, začněme jednoduše: Jak byste odpověděl na otázku, co je podstatou teologie?

Myslím si, že nikdo na tuto otázku neodpověděl lépe než sv. Tomáš Akvinský. Pro něho je teologie vědou se svými axiomy a svou metodou. A to vědou zcela exaktní, protože spočívá na pevných a jistých principech a axiomech, totiž na zjevených pravdách, a protože je skrze víru nadpřirozenou účastí na božském vědění. Teologie předpokládá, že je za její základ považována víra, nauka víry. Tím, čím jsou v přírodních vědách konstanty a základní axiomy, tím jsou v teologii pravdy víry. Teologie nestojí nad vírou, nýbrž slouží víře. Slouží jako „intellectus fidei“, porozumění víry. Teologie předpokládá víru církve a život s vírou církve. Předpokládá přijetí a souhlas s naukou církve. Neboť přijetí a souhlas s naukou církve představují základ pro teologii chápanou jakožto reflexe víry.

Považuji ale za důležité poukázat na to, že znalost axiomů, oněch „primorum principiorum“ teologie, tedy nauky víry církve, je přístupná každému věřícímu. Běžný věřící může mít například hlubší vhled do tajemství eucharistie díky své láskou formované víře, díky svému životu víry než mnohý profesor teologie. Běžný věřící nemá pojmosloví, aby mohl vyjádřit, aby mohl formulovat, aby mohl v diskusi obhajovat, co znamená víra v eucharistii pro rozum. Ale věc, *res*, o kterou jde ve víře v eucharistii, může uchopit hlouběji než vynikající teolog, který toho zná nesrovnatelně více v historickém a pojmovém proniknutí eucharistického tajemství. Z toho vyplývá, že se teolog nesmí nikdy povyšovat nad víru běžného člověka, ale musí této víře sloužit.

Existuje pokrok v teologii jako například existuje zcela evidentní pokrok v medicíně, fyzice a technice? Nebo jinak: Víme dnes o Bohu víc, než věděli apoštolové nebo církevní Otcové?

Samozřejmě že existuje pokrok v teologii. Existuje pozvolné rozvíjení pravd víry, a to jednak skrze prohloubené přemýšlení, jednak také skrze nutnost vypořádání se s popíráním, zpochybňováním pravd víry, a konečně také díky tomu, že každá generace a každá nová epocha přináší nové otázky a nové situace, které představují výzvu pro uvažování o víře. To samozřejmě neznamená, že jsme se ve víře stali lepšími než například apoštolové. Vezměme si jako příklad víru v Kristovo

Božství. Apoštol Pavel vyznává od prvního okamžiku svého obrácení, že věří v Ježíše jako Syna Božího. Tato víra byla již úplná, celým svým srdcem přijal tajemství Krista v celé jeho šířce, a to i přesto, že navždy zůstane nepochopitelným a nevyčerpatelným tajemstvím. Ale Pavel ještě neznal definice Nicejského a Chalcedonského koncilu, neznal proto ještě ani dogmatické formulace christologie, které se během staletí vytvořily. Nabízí se srovnání vývoje nauky s objevem spektrální analýzy světla. Pavel měl plné světlo poznání Krista. Ačkoli se po staletích podařilo světlo rozložit do jednotlivých spektrálních barev, ačkoli byly jednotlivé aspekty světla přesněji analyzovány a také částečně hlouběji pochopeny, stále je to to samé světlo a naše víra v Ježíše Krista jako Božího Syna není žádnou jinou vírou než tou, kterou nám zprostředkovali apoštolové.

Jaké teologické téma je pro vás v současné době nejdůležitější?

V posledních dvou a půl letech jsem se intenzivně zabýval tématem stvoření a evoluce. A to v návaznosti na jeden článek, který jsem zveřejnil 7. července 2005 v *New York Times*.¹ Intenzivní debata, která následovala, mě přiměla věnovat těmto otázkám opět více pozornosti. Již jako profesor teologie jsem o tom hodně přemýšlel. Mezitím z toho vznikla kniha s názvem *Cíl nebo náhoda? Stvoření a evoluce z pohledu rozumné víry*.² Druhá kniha k tomuto tématu pak vznikla na základě kolokvia, které uspořádal kruh žáků papeže Benedikta XVI. v Castel Gandolfo a kterého se Svatý otec také aktivně zúčastnil. Tento sborník s názvem *Stvoření a evoluce. Zasedání s papežem Benediktem XVI. v Castel Gandolfo*,³ pro který jsem vypracoval jeden příspěvek a předmluvu, představuje důležitou dokumentaci stavu diskuze o stvoření a evoluci.

Nabízí se otázka, zda je téma věda a víra – evoluce a stvoření – v současnosti opravdu ještě tím hlavním „bojištěm“. Zda to není „už jen“ zápas s široce rozšířenými mýty, kde už většina myslících lidí žádný konflikt nevidí?

Považuji za nutné a smysluplné zde a do celé této debaty vnést několik vyjasnění. To bylo také smyslem mého článku v *New York Times*. Již dlouho víme, že pokud si jsou víra a věda vědomi svých hranic a své kompetence – a také je dodržují –, žádný konflikt mezi nimi nemusí existovat. Můj článek pro *New York Times* upozorňoval na ideologii všech těch vědců, kteří ve jménu vědy tvrdí věci, které nejsou podepřené čistě přírodovědnou metodou. Prostě neodpovídá skutečnosti, že lze s velice precizní a úzce ohraničenou přírodovědnou metodou podávat univerzální výklad světa a všech jeho fenoménů. Již v roce 1985 dnešní papež varoval, že se z paradigmatu „evoluce“ nesmí udělat univerzální klíč výkladu světa.

Vědecká teorie evoluce musí jako každá jiná teorie projít procesem svého ověřování, musí se osvědčit v opakovaných kontrolách, ve svém kvantitativním vyhodnocení. Co překračuje tento rámec, patří do oblasti filozofie přírody nebo teologie. Překračování hranic od vědecké teorie k světonázorové ideologii se děje jistě rychle a příliš jednoduše. Ale tam, kde přírodovědecká metoda akceptuje své hranice, tam také neexistuje konflikt s vírou a ani konflikt s filozofií. Právě 20. století děsivě ukázalo, jak lze vědecké teorie ideologizovat. Vezměte si například rasové teorie národních socialistů nebo takzvaný dialektický materialismus, který tvrdil, že svůj ateismus a jeho různé oblasti užití zakládá na přísně vědecké bázi. To prostě neodpovídalo skutečnosti. Vědci se proto právem stále znovu bránili zneužití vědy ideologií, politikou nebo také náboženstvím. Pro vědu je velice důležité a podstatné, že může svou činnost vykonávat v relativní autonomii. Hranice určuje etika, ne politika.

Pravdou je, že se nedávno opět roztrhl pytel s různými knihami, které z ateistických „vědeckých“ pozic poukazují na škodlivost jakéhokoli náboženství. A tyto knihy překvapivě nemají malý ohlas...

V nově vzplanuvším ateistickém diskurzu, který je přednášen velice bojovně, se z náboženské víry, z nauky o stvoření a ze všeho, co z víry vyplývá pro vztah k vědě, dělá nové bojiště. On ale ve skutečnosti žádný vědecký ateismus neexistuje. Ateismus je vždy světonázorem a nemá s přírodními vědami nic společného. Stejně tak ovšem já od přírodních věd neočekávám žádné důkazy Boží existence. Důkaz Boží existence je otázkou rozumu, osobního a společného přemýšlení o tom, co se nám ukazuje jako skutečnost a co se před nás staví jako životní otázky. Já jsem za všechna ta léta nenarazil na jediný vědecký objev, který by nějakým způsobem ohrozil nebo zpochybnil mou víru. Někdy byly zpochybněny moje představy nebo ideje, nikdy ale má víra. Právě vědění, nové objevy, nové výsledky průzkumů mou víru vždy obohatily tím, že zvětšovaly můj údiv a obdiv před dílem Stvořitele.

Neodehrává se dnes hlavní „boj“ – nebo možná i dialog – spíše v rámci diskuze o postmoderně, o tzv. „slabém myšlení“, to znamená v setkávání či střetávání se všemi těmi koncepty, jejichž škála je široká od ideologického netolerantního pragmatismu a relativismu až po různé jejich měkké formy, které jsou křesťanství docela otevřené? Co si o tom myslíte?

Myslím si, že nikdo neumí lépe a jasněji říci podstatné slovo k této otázce než papež Benedikt. Ve své řezenské přednášce, ale též při mnoha jiných příležitostech

tech působivě přistoupil k otázce relativismu, nemluvě o jeho zdůraznění „dik-tatury relativismu“ v kázání z 18. dubna 2005 před volbou papeže.⁴ V Mariazell k tomu papež Benedikt řekl několik slov, která mi připadají jako nejlepší odpověď na tuto otázku. Nejlepší bude je jednoduše odcitovat:

Ve skutečnosti se naše víra rozhodně staví proti rezignaci, jež pokládá člověka za neschop-ného pravdy – která říká, že je pro něho příliš velká. Tato rezignace na pravdu je dle mého přesvědčení jádrem krize Západu, Evropy. Pokud pro člověka neexistuje pravda, nemůže rozlišovat vposledku dobro od zla. Potom se velké a podivuhodné výdobytky vědy stávají dvojsečnými: mohou se stát novými důležitými obzory pro dobro, pro spásu člověka, ale také – jak vidíme – se mohou stát zdrojem strašných hrozeb, zdrojem zni-čení člověka i světa. My potřebujeme pravdu. Ale samozřejmě máme s ohledem na své dějiny strach z toho, že víra v pravdu s sebou nese intoleranci. Pokud nás zachvacuje tento strach, který má své dobré historické důvody, je načase, abychom pohlédli na Ježíše takového, jak jej vidíme tady ve svatyni Mariazell. Vidíme ho zde ve dvou podobách: jako dítě v matčině náruči a na hlavním oltáři baziliky jako ukřižovaného. Tyto dva chrámové obrazy nám říkají: pravda se neprosazuje vnější mocí, ale je pokorná a dává se člověku jen skrze vnitřní moc své pravdivosti. Pravda prokazuje sebe samu v lásce. Nikdy není naším vlastnictvím, nikdy naším produktem, stejně jako nelze produkovat lásku. Lásku je možné pouze obdržet a předávat jako dar. Tuto vnitřní moc pravdy potřebujeme. V tuto moc pravdy my jako křesťané důvěřujeme. Jsme jejími svědky. Musíme ji předávat dál jako dar stejně tak, jako jsme ji přijali, jako se nám sama darovala.⁵

To je podstatná výzva zolště pro mladé lidi, pro vysokoškolské studenty. Jaké by měla zau-jímat teologie místo na univerzitě?

K otázce „místa teologie na univerzitě“ jsem opět v pokušení citovat papeže Bene-dikta. V oné nakonec nepronesené promluvě na univerzitě La Sapienza v Římě⁶ představil nanejvýš působivým způsobem místo teologie na univerzitě. Teologie drží otázku po Bohu v celku věd otevřenou. Umožňuje tím, že se ostatní vědy neuzamknou a své horizonty otázek vždy dostatečně široko otevírají. Na druhou stranu je pro teologii prospěšné, když se musí osvědčit skrze kvalitu a argumen-tační úroveň v rámci ostatních fakult.

Napsal jste také knihu Ikona Krista.⁷ Dalo by se hovořit vedle vědecké teologie, teologie jako přísně racionální vědy, i o jakési nediskurzivní umělecké teologii? Dnes existují mnohé kon-cepty jako „poetická dogmatika“ atp., které se na pravdy víry dívají skrze výtvarné umění...

Věřím, že každá věda, dokonce i ty tzv. exaktní, mají uměleckou dimenzi. Neboť samotný rozum není jen racionalita, nýbrž vždy také intuice. Věda nežije jen z přísné vědecké metody, ale také z velice důležitého podílu tvořivé intuice. To platí velice zřetelně jak pro matematiku, tak zcela výjimečným způsobem např. pro medicínu – neboť lékař nepotřebuje jen vědecké znalosti, ale také vcítění do člověka, do jeho duše – a platí to eminentním způsobem i pro humanitní vědy, jako jsou psychologie, sociologie. Dokonce to platí pro hospodářské vědy, kterým hrozí přílišná krátkozrakost, když myslí jen ekonomicky a nevšímají si i jiných dimenzí života.

Teologie samozřejmě ve zvláštní míře potřebuje intuici, modlitbu, meditaci, ale také doplnění a rozšíření skrze umělecké nazírání tajemství víry a uměleckou intuici postihující dimenzi lidského života a umírání.

Jak byste popsala vztah teologie a duchovního života?

Hans Urs von Balthasar byl přesvědčen, že rozdvojení vědecké teologie a spirituality bylo jedním z důvodů krize Západu. Proto se také tak snažil o to, aby uchopil životy svatých jako pramen teologie. Nazýval to „experimentální dogmatikou“. Pro teologii je potřebné zpětné provázání s životem církve. Nesmí se stáhnout do věže ze slonoviny, do tzv. čisté vědeckosti. K tomu patří i otevřený vztah teologie a církevního učitelského úřadu.

Než jste se stal biskupem a arcibiskupem, působil jste jako profesor dogmatiky, jako profesorní teolog. Tehdy jste dostal za úkol pracovat na redakci Katechismus katolické církve. Jak jste osobně prožíval napětí mezi prací na centrálním dokumentu magisteria a svými osobními názory konkrétního teologa?

Práce na *Katechismu katolické církve* byla jistě nejdůležitějším úkolem, který mi církev svěřila jako profesorovi teologie. Nejnapínavější na této práci bylo, že šlo výslovně o to vynechat vše, co by bylo jen osobním názorem, míněním teologů, i kdyby reprezentovali významné teologické školy, a předložit jen nauku církve. To byl pro mě jako profesora teologie velice napínavý proces. Byl to především zážitek toho, že se teologie nestane „nudnou“, když se pokusí zcela soustředit na to, aby opravdu předložila jen čistou nauku církve. Tato objektivizace vlastního postoje je něco, co teologovi velice prospěje. Neboť jsme stále trochu v nebezpečí mít jako profesorové teologie vlastní koníčky, své nejoblíbenější teorie, kterým přisuzujeme příliš velkou váhu.

Současný papež Benedikt XVI. napsal nedávno knihu Ježíš z Nazareta⁸ jako „teolog“. Vy jste ji ostatně v den jejího vyjití ve Vatikánu představoval.⁹ Co vás osobně na této knize nejvíce překvapilo a zaujalo?

Na knize papeže Benedikta o Ježíši z Nazareta na mě především zapůsobilo jeho východisko v dialogu rabína s Ježíšem. Pokud chceme jeho knihu dobře číst, porozumět jí z jejího vlasního středu, pak doporučuji číst to, co píše papež Benedikt o dialogu rabína Neussnera s Ježíšem a jak odtud rozvíjí centrální otázku po Ježíšově identitě. Zároveň ale na mě také velký dojem udělalo, jak je tato kniha vědecko-teologicky vynikající a současně napsaná s velikou existenciální živostí. Toto nás ostatně na profesoru a kardinálu Ratzingerovi, na papeži Benediktovi, fascinovalo už od začátku.

Za rozhovor poděkoval Norbert Schmidt.

Vídeň 24. 1. 2008

POZNÁMKY:

1/ CHRISTOPH SCHÖNBORN: „Finding Design in Nature“. IN: *The New York Times* 7. 7. 2005.

2/ CHRISTOPH SCHÖNBORN: *Ziel oder Zufall? Schöpfung und Evolution aus der Sicht eines vernünftigen Glaubens*. Freiburg im Breisgau, Herder Verlag 2007.

3/ STEPHAN O. HORN – SIEGFRIED WIEDENHOFER (eds.): *Schöpfung und Evolution. Eine Tagung mit Papst Benedikt XVI. in Castel Gandolfo* (předmluva kardinál SCHÖNBORN). Augsburg, Sankt Ulrich Verlag 2007.

4/ Homilie děkana kardinálského kolegia JOSEPHA KARDINÁLA RATZINGERA z 18. dubna 2005 před volbou papeže. Plné znění viz <http://www.zenit.org/article-7410?l=german>.

5/ Homilie papeže BENEDIKTA XVI. v Mariazell z 8. září 2007. Český překlad Milana Glasera najdete na internetových stránkách české sekce Rádia Vaticana (www.radiovaticana.cz) nebo v originálním německém znění na oficiálních internetových stránkách Sv. stolce (www.vatican.va). Zde překládáme z německého originálu, který cituje kardinál Schönborn.

6/ *Udržovat v bdělosti vnímavost k pravdě*. Přednáška Benedikta XVI. na univerzitě La Sapienza 17. 1. 2008. Český překlad Milana Glasera najdete na <http://www.radiovaticana.cz>. Originál na stránkách Sv. stolce. Tuto přednášku papež kvůli nepokojům a netolerantním protestům nakonec nepronесl a na univerzitu nepřišel, přečetl ji místo něho viceřektor univerzity prof. Piero Marietti. Papež v ní mimo jiné píše: „Nepřišel jsem autoritativně vnucovat druhým víru, která může být dána jenom ve svobodě, ale povzbudit odvahu k pravdě.“

7/ *Die Christus-Ikone. Eine theologische Hinführung*. Schaffhausen, Novalis 1984 (nové vydání Wiener Dom-Verlag 1998).

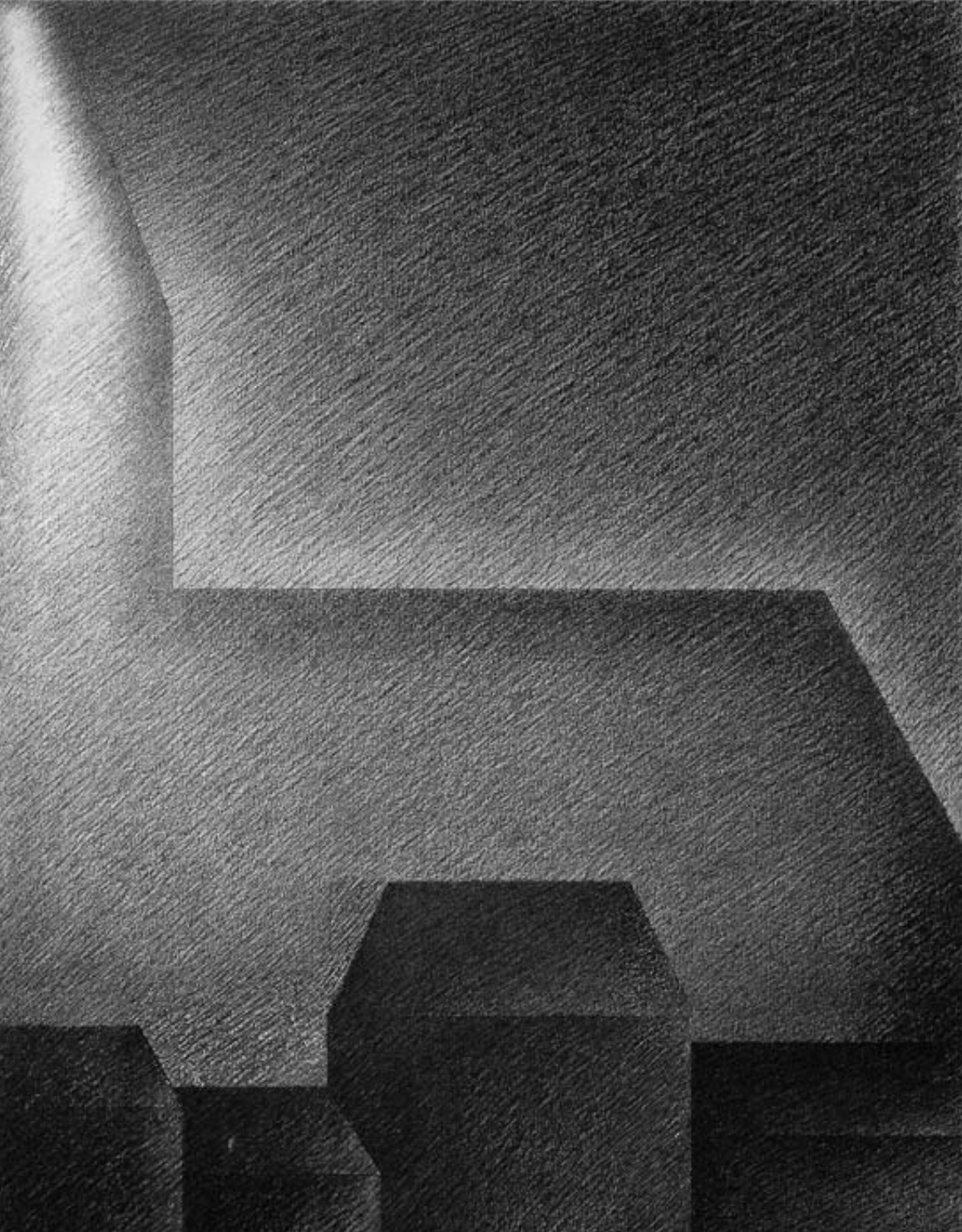
8/ JOSEPH RATZINGER – BENEDIKT XVI.: *Jesus von Nazareth*. Freiburg, Herder Verlag 2007. České vydání: *Ježíš Nazaretský*. Brno, Barrister&Principal 2007.

9/ CHRISTOPH KARDINAL SCHÖNBORN: *Der Papst auf der Agora (Papež na agoře)*, proslav při prezentaci knihy *Jesus von Nazareth* od Josepha Ratzingera – Benedikta XVI. v synodální aule ve Vatikánu 13. dubna 2007. (Dostupný např. na <http://stephanscom.at/>)

Christoph kardinál Schönborn OP (* 22. 1. 1945), současný vídeňský arcibiskup, se narodil na zámku Skalka u Litoměřic. Pochází ze starého šlechtického rodu Schönbornů, z něhož vzešlo již několik významných katolických biskupů. Po válce byl i s rodinou odsunut z Čech do Rakouska. Po maturitě vstoupil roku 1963 do dominikánského řádu ve Warburgu ve Vestfálsku. Po studiích teologie, filozofie a psychologie v Bornheimu-Walberbergu u Bonnu, Vídni a Paříži byl roku 1970 arcibiskupem Franzem kardinálem Königem vysvěcen na kněze. Rok také studoval v Řezně, mimo jiné u Josepha Ratzingera. Od roku 1975 Schönborn přednášel – nejdříve jako hostující, později jako řádný profesor – katolickou dogmatiku a od roku 1978 také teologii křesťanského Východu na Katolické univerzitě ve švýcarském Fribourgu. V roce 1980 se stal členem Mezinárodní teologické komise a v roce 1987 sekretářem redakce nového světového *Katechismu katolické církve*. V roce 1991 ho papež Jan Pavel II. jmenoval pomocným biskupem ve Vídni, světitelům se stal Hans Hermann kardinál Groër. V roce 1995 byl jmenován biskupem koadjutorem a v téže roce i samotným arcibiskupem. Za biskupské heslo si zvolil: „Vos autem dixi amicos“ (Jan 15,15) – „Ale já jsem vás nazval přáteli.“ V roce 1998 byl přijat do kardinálského sboru a v témže roce se stal předsedou Rakouské biskupské konference. Kardinál Schönborn je členem vatikánské Kongregace pro východní církve, Kongregace pro nauku víry a Kongregace pro katolickou výchovu, Papežské rady pro kulturu a Papežské komise pro kulturní dědictví církve.

Schönborn je autorem mnoha teologických studií a knih, z nichž některé jsou uvedeny výše v poznámkách. I mimo Rakousko jsou známé jeho pravidelné katecheze ve Svatoštěpánském dómu, které jsou postupně vydávány i knižně. Kardinálovy katecheze jsou ale i volně dostupné na internetu (např. <http://stephanscom.at>). Světového ohlasu dosáhla v rozhovoru zmíněná debata o evoluci a stvoření na základě jeho článku v *New York Times*, ke které se sám několikrát vrátil v podobě odborných či polarizačních textů.

V *Salve* vyšly tyto dva jeho texty: „Vánoční ikona“ (*Salve* 1, 1991, č. 4, s. 1–3) a „Obnova pokoncilní teologie“ (*Salve* 7, 1997, č. 4, s. 24–29). V českém jazyce jsou dostupné tyto jeho knihy: *Malý úvod do Katechismu katolické církve* (spoluautor JOSEPH KARDINÁL RATZINGER). Praha, Nové Město 1995; *Základy naší víry*. Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství 1996; *Milovat církev. Postní duchovní cvičení pro Svatého otce Jana Pavla II.* Praha, Nové Město 1998; *Cestou proměnění. Putování, reinkarnace, zbožštění*. Brno, CDK 1998; *Rozhodni se pro život*. Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství 2000; *Cesty modlitby. Modlitba v Katechismu katolické církve*. Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství 2002; *Přijmout Ježíše jako Krista*. Praha, Paulínky 2005. Ve slovenském překladu je dostupná jeho kniha *Ikona Krista: teologické východiská*. Bratislava, Oto Németh 2002.



Ctirad Václav Pospíšil OFM

Náboženství ve světle teologie, religionistiky a filozofie

Západní společnost jako dědička antického světa po celá staletí „zápasí“ s problematikou náboženství. Cílem tohoto příspěvku však není mapovat jednotlivé peripetie dramatu, v němž šlo o racionální zvládnutí tohoto nepohodlného fenoménu, který – přiznejme si to zcela upřímně – nemusí mít vždy jen pozitivní význam, jak o tom vydávají svědectví určité sekty nebo dokonce zhoubné kulty. V dané souvislosti je třeba připomenout, že kvůli tragickým událostem nedávné doby si západní svět začal náboženství všímat mnohem více, a proto naše následující zamyšlení nad užitečností, vzájemnými odlišnostmi, komplementaritou a problémy tří svěbytných přístupů k dané tematice může zaujmout nejen teology, ale i religionisty a filozofy náboženství.

Jelikož autor této stati je vlastní profesí katolický teolog a jelikož toto periodikum má převážně teologické a spirituální zaměření, zdá se být vhodné začít právě teologií. Nejprve si připomeneme její velikost a také slabost. Na tomto základě se pak zamyslíme nad tím, jak dnešní teologie přistupuje k problematice různých mimokřesťanských náboženství. Následně se zaměříme na problematiku religionistiky a konečně se krátce zmíníme o filozofii náboženství.

1. Lesk a bída teologie

Tvrzení, že teologie je vědou víry, jistě nikoho nepřekvapí. Možná pohorší ty, kdo vědu definují poněkud restriktivněji. Pokud by se totiž výrazem „věda“ mínily pouze tzv. přírodní vědy, pak bychom samozřejmě museli říci, že teologie není vědou ve smyslu pravděpodobně pozitivisticky či neopozitivisticky pojiímané experimentální vědy. V takovém případě by však vědou nemohla být ani filozofie, ani religionistika. Nemalé problémy by musela mít třeba i psychologie a řada antropologických a interpretačních vědních oborů. Zkrátka a dobře, na otázku, zda jsou zmíněné disciplíny vědami, můžeme odpovědět jedině tehdy, je-li vyjasněno, co se míní slovem „věda“. Proto také tvrzení o vědeckosti teologie, religionistiky a filozofie náboženství je nutno vnímat jako podmíněné pojetím vědy jako takové. Z uvedeného důvodu také nejsme v rozporu s těmi teology, kteří odmítají svůj obor definovat jako vědu, protože mají na mysli právě její restriktivní pojetí.

Význam a obsah slova „věda“ není dán jednou provždy. Věda je totiž bytostně antropologický, kulturní a sociálně podmíněný jev, proto její pojetí v dějinách lid-

stva nevyhnutelně vykazuje nemalé proměny. Z řečeného ovšem vyplývá, že přírodní vědy nejsou svou vlastní povahou kompetentní k vymezování toho, co vědou je a co jí není. Tato pravomoc z metodologického hlediska přísluší vědám kulturním či interpretačním, přednostně filozofii a specificky filozofii vědy. Již to samo o sobě dokládá, že interpretační obory myšlení by měly mít vědecký status, neboť jinak by věda sama upadala do tragikomického rozporu sama se sebou. Nebyla by totiž schopna reflektovat to, v čem tkví její vlastní identita a jak se vymezuje vůči ostatním oborům lidské činnosti.

Řekli jsme, že teologie je vědou víry. Jestliže stanovení toho, co je vlastně věda, vyvolává nekonečné spory a diskuze, pak s vymezením víry to rozhodně není snadnější. Je to osobní vztah člověka k Bohu? Je to přednostně důvěra vůči někomu, anebo spíše intelektuální přitakání určitým článkům kředa? Je víra svobodné rozhodnutí a přijetí něčeho, co přesahuje rozum, anebo přednostně dar, uschopnění věřit, které se člověku dostává na základě Boží milosti? Někteří autoři se brání jednoznačné definici, protože podle nich víra představuje nový způsob existence. Jakožto „nadpřirozená existenciálíe“ se víra vymyká jednoznačné a vyčerpávající definici. Člověk má šanci pouze na to, že postupně odhalí její jednotlivé esenciální charakteristiky.

Danou záležitostí je tedy třeba poněkud zjednodušit, a proto se zaměříme na teologickou disciplínu, která se nazývá systematická nebo dogmatická teologie. Ta se totiž sice ne výlučně, ale přece jen přednostně zaměřuje na obsah víry, který vyplývá ze zjevení. Přijetí víry ve zjevené Boží slovo je základním stavebním pilířem veškerého teologického myšlení. Tato víra předchází striktně teologické reflexi nad obsahem víry. Tam, kde tato víra schází, nelze hovořit o teologii v pravém slova smyslu.

Víra rozhodně není v rozporu s vědeckostí teologie, neboť z hermeneutického hlediska zaujímá pozici základního předporozumění. Absolutně objektivní věda bez jakéhokoli předporozumění je mýtem a utopií, protože nikde neexistuje. Každá interpretace se odehrává na základě určitého východiska. Pravá věda to ví, a proto dané předporozumění přiznává, reflektuje a je ochotna ho také modifikovat v souvislosti s tím, k čemu na základě aplikované metody dospěje. Každý, kdo se teologií hlouběji zabýval, ví, že se tato disciplína svým základním předporozuměním zabývá velmi podrobně a možná důsledněji než jiné vědní obory. Je také ochotna své předporozumění modifikovat, protože víra teologa na počátku bádání má určitou podobu, zatímco na jeho konci se vyznačuje mnohem hlubším porozuměním věřenému tajemství. Ač z hlediska ochoty k víře či poslušnosti vůči zjevenému Slovu zůstává táž, její konkrétní tvar se neustále rozvíjí a obohacuje.

Teologie není pouze vírou, ale také racionálním myšlenkovým postupem, který vychází přednostně z konfrontace obsahu víry s určitou kulturou, a zejména filozofií. V posledních letech vyvolala velký ohlas encyklika *Fides et ratio* (1998), která se zabývá problematikou poměru mezi racionalitou a vírou. Interakce mezi teologií a filozofií je zde popisována na základě kruhového schématu. Nejenom teologie přebírá mnohé z filozofie, ale také filozofie se ať vědomě, či nevědomě nechává inspirovat teologickým myšlením. Na tomto místě stačí připomenout příklon filozofie 20. století k problematice času a dějinného rozměru bytí, což je zcela evidentně biblická inspirace. Také rozvoj moderní hermeneutiky má své kořeny v teologii, která se musí neustále potýkat s problémem legitimacy či nelegitimity určité interpretace zjevení.

Když dále řekneme, že teologie rozhodně není bez problémů, jistě tím opět nikoho nepřekvapíme. Vedle svízelných, které s sebou přináší naše doba a které jsou nevyhnutelně přechodné, však existují problémy trvalého, tedy systémového rázu, které mají svůj původ v samotné fyziognomii daného způsobu metodologické racionality. Jestliže by věda měla usilovat o to, aby byla ve svém výrazu univerzálně srozumitelná pro každého, kdo aplikuje příslušné myšlenkové postupy, pak v případě teologie vyvstává velký otázník: Mohou být výpovědi vědy víry srozumitelné pro toho, kdo nesdílí základní předporozumění, kdo nemá vlastní zkušenost víry? Odpověď zní ano i ne. Výpovědím dobré teologie by měl rozumět každý inteligentní člověk, který není striktním imanentistou a který je otevřený tomu, co nazýváme „transcendence“. Jenomže tato otevřenost transcendenci je na samém prahu přirozena a nadpřirozena, na samém prahu víry vnímané jako postoj vůči tajemství, jehož stopy jsou jako výzva a pozvání rozesety všude.

Další problém tkví v tom, že teologie může o Trojjediném a jeho tajemstvích vypovídat pouze analogicky. Oslovený, pokud chce správně rozumět, musí být ochoten jít „za slova“, která na Nevýslovného jen „ikonicky“ odkazují. Z tohoto hlediska se pak teologie jeví být příbuznější uměleckému výkonu než výkonu vědeckému, protože s obdobným požadavkem „jít za slova“, „překračovat smyslové znamení“, „nechat se existenciálně vtáhnout do hry“ se setkáváme v poezii, dramatickém, výtvarném i hudebním umění. Kdo nechce s umělcem spolupracovat, nikdy nedospěje k porozumění tomu, co se sděluje. V tom také tkví lesk a bída teologie. Na jedné straně se zabývá tím absolutně nejvyšším, nač jen člověk může pomyslet, těmi najzazšími tajemstvími lidské existence. Na druhé straně je v očích „skutečných vědců“ popelkou, kterou se pohrdá. Teologie je jen obtížně „měřitelná“ a také „testovatelná“.

Teolog se může v dané souvislosti utěšovat tím, že se spodobuje s Kristem, který je také první i poslední. Dále lze dodat, že zakoušení posledního místa na univer-

zitě a mezi ostatními příslušníky vědecké komunity splývá vjedno s kenotickou povahou zjevení a vtělení Slova a že nás chrání před nadutostí, která je nejzávažnější překážkou vstupu do Božího království. Naznačené způsoby spirituálního vyrovnávání se s existenciálně často ne právě snadnými situacemi mají jednoznačně teologickou povahu, a proto je jejich srozumitelnost vyhrazena pouze těm, kdo Krista již důvěrněji poznali tak říkajíc „na vlastní kůži“.

Teolog to nemá snadné ani uvnitř církevního společenství. Těch, kdo jsou ochotni se namáhat samostatným kritickým myšlením a kdo jsou takového výkonu opravdu schopni, není v církvi zrovna nadbytek. Pravá otevřenost transcendenci u křesťanů, kteří věru „pouze zdědili po předcích“, se také nemusí vyskytovat v krystalické podobě. Řada dnešních věřících má sice značné profesní vzdělání, spolu s ním ale zároveň často „nasáli“ ducha scientismu a immanentismu. Nežřídká platí, že teolog sice vůči profesní odbornosti katolických intelektuálů projevuje úctu, druhá strana to však nesplácí stejnou mincí. Dalším úskalím je jak mentalita strachu z „novot“, která vede některé k iluzornímu pokusu o návrat do idealizovaného středověku, tak mentalita patologické nespokojenosti, která u jiných ústí do iluzorního úniku do „daleké budoucnosti“. Teolog, který kriticky myslí a reflektuje svou věru tady a teď, to nemůže mít snadné, protože se mezi zmíněnými mentalitami občas nachází jako zrnko mezi mlýnskými kameny. To mu však opět dává šanci spodobovat se s Kristem, který byl ukřižován mezi dvěma lotry. Teologie je tedy nejen vědou a uměním, ale nevynutelně také zápolením a utrpením.

Teolog navíc nikdy nesmí být spokojen s tím, jak věci druhým sděluje. Smysluplná komunikace se přece děje po způsobu přijímajícího, s druhými je třeba komunikovat na té úrovni, na jaké jsou toho schopni, přičemž je třeba je zároveň vybízet, aby intelektuálně i duchovně nezakrňovali. Přesně tak to totiž v dějinách spásy dělá Nejvyšší. Není tedy divu, že teologa pronásledují pochybnosti o jeho vlastním výkonu, o použitých výrazech a myšlenkových postupech. Skvěle to vystihl K. Barth, který řekl, že o Bohu adekvátním způsobem hovořit nelze, teolog a kazatel to však musí dělat, a proto je zavalen obavami a pochybnostmi o sobě. Běda mu, kdyby tyto pochybnosti a tuto trému nezakoušel!

Jediným východiskem z právě nastíněné obtíže je vědomí provizornosti toho, jak Boha a jeho tajemství prezentujeme, otevřenost budoucnosti, snaha o metodologickou poctivost, pokorné a kritické vnímání přínosů ostatních vědních oborů, ochota přistoupit k ustavičnému upřesňování toho, co bylo řečeno a napsáno. Teolog prostě a jednoduše není neomylný. Zároveň ale musí být odhodlán k tomu být nepopulární, když jasně odmítne to, co je evidentně nesprávné a scestné.

Není toho na člověka-teologa nějak moc? Někdy opravdu ano. Jenomže teolog v tom není tak docela sám, protože mu podává pomocnou ruku učitelský úřad církve a také kvalitní kolegové, od nichž se má vždy čemu přiučit. Tomu ale nesmí být rozuměno tak, že by teologie byla pouze opakováním již řečeného, jen servilním „papouškováním“. Navzdory riziku omylu teolog dané pomoci využívá tvůrčím způsobem a drží při tom v ruce pomyslný „štafetový kolík“, který si od pradávných dob předávají ti, které Hospodin povolal k prorockému poslání. Prorok není věštcem, nýbrž především zodpovědným „mluvčím“ živého Boha a tvůrčím zpřítomňovatelem jeho tajemství. Nejvyšší přece člověka nikdy nedegraduje na pouhý „mechanický“ nástroj, nýbrž před něj klade úkoly, které ho mají přivést k naplnění. Teologie je tedy také cestou k vlastní lidské a profesní zralosti.

2. Křesťanská teologie a náboženství

Na tomto místě se nebudeme podrobně zabývat otázkou, zda je křesťanská víra také náboženstvím. Postačí jen připomenutí základních pozic: Někteří myslitelé tvrdí, že mezi oběma skutečnostmi je nebetyčný rozdíl. V daném postoji je jistě kus pravdy. Jiní tvrdí, že víra nemůže být bez náboženského výrazu, který však musí být vírou zároveň překračován. Zdá se, že druhé stanovisko je pravdě bližší a realističtější než to předešlé.

Vůči ostatním náboženským tradicím bývala křesťanská teologie velmi kritická. Jestliže bychom řekli, že jsou všechna náboženství stejně dobrá, pak by to znamenalo, že jsou také všechna stejně nesprávná. Daná pozice by implikovala rezignaci na možnost kráčet po cestě, která přivádí k plnosti pravdy. To by ale znamenalo, že by veškeré naše náboženské poznání bylo jen jakýmsi bezcílným potulováním lhostejno kde a nemělo by s cestou pravdy vlastně nic společného. Mohlo by takto pojímané náboženství vůbec někoho přivádět k opravdu lidské důstojnosti, k naplnění, ke spáse?

Tato kritičnost ale rozhodně nesmí přerůst v pohrdání vyznavači mimokřesťanských náboženství. Dnes nikdo nepochybuje o tom, že člověk, který upřímně plní požadavky svého vyznání, v němž se zpravidla narodil a jež žije podle světla svého svědomí, může dojít spásy. V současnosti také vnímáme řadu pozitivních prvků přítomných v ostatních velkých náboženských tradicích lidstva, které proto mohou plnit roli přípravy na setkání člověka s Kristem v Duchu. Zájemce o tuto problematiku odkazujeme na velmi zdařilý dokument Mezinárodní teologické komise *Křesťanství a ostatní náboženství*. Křesťanská teologie se tedy dnes intenzivně zabývá problematikou náboženství. Dokonce se rodí nová disciplína, která

nese název „Teologie mimokřesťanských náboženství“. Jedním z jejích zakladatelů byl v 70. letech český exilový teolog Vladimír Boublík.

Kam tato disciplína v oboru teologie vlastně spadá? Mnozí se mylně domnívají, že je to oblast fundamentální teologie, která o náboženství také pojednává. Jenomže pohled na ostatní náboženství se v teologii mimokřesťanských náboženství děje důsledně „zevnitř“ porozumění vlastnímu obsahu víry v Trojjediného, v Krista, v působení Ducha svatého, v tajemství církve, v cílový bod spásy. To všechno jsou jednoznačně témata dogmatické teologie, a proto teologie mimokřesťanských náboženství dává smysl jen tehdy, je-li to vše známo a dobře promyšleno. Teologie mimokřesťanských náboženství proto patří přednostně do oblasti dogmatické teologie, následně také spirituality a praktické teologie.

Teologie mimokřesťanských náboženství se metodologicky jasně odlišuje od religionistiky, protože vychází z křesťanské víry a z jejího hlubšího promyšlení. Pochopitelně využívá přínosy religionistiky a filozofie náboženství, svým přístupem se ale od zmíněných disciplín výrazně liší. Jde tu totiž o to, jak máme „zevnitř“ křesťanské víry pohlížet na ostatní náboženství, jak je hodnotit, jak k nim přistupovat, jak s nimi vést dialog, jak s jejich vyznavači spolupracovat na tom, co je správné, potřebné a čestné, jak předcházet konfliktům, jak žít nejen vedle sebe, ale také do jisté míry spolu v tomto stále se „zmenšujícím“ světě. Pokud druhé lépe známe, rozumíme jim, dokážeme ocenit to pozitivní na jejich přesvědčení, pak se sami obohacujeme, jasněji si uvědomujeme své místo v náboženském univerzu, a zároveň upevňujeme a prohlubujeme svou vlastní „křesťanskost“ a správně pojímanou „katolicitu“. Křesťané jsou lidmi dialogu, protože jejich Bůh je sám v sobě věčným meziosobním Dialogem (Duch svatý) Otce a Syna. Zejména v zemích, kde pokřtění představují minoritu uprostřed oceánu vyznavačů jiných náboženství, musí křesťané nevyhnutelně vést mezináboženský dialog. Z mnoha asijských zemí zaznívá hlas: „Buď tento dialog povedeme a budeme, anebo jej nepovedeme – a pak ale také nebudeme.“

Bohužel se ukazuje, že stejná otevřenost k dialogu většinou není na druhé straně pravidlem. Platí to zejména o určitých formách islámu. Křesťané žijící v zemích půlměsíce často říkají, že úspěchem v dialogu s muslimy je, když po nich ti druzí nestřílejí. Řečené je třeba chápat s určitou mírou nadsázky. Zároveň je třeba vzít v potaz, že křesťané to v islámských zemích opravdu nemají jednoduché. Dlužno podotknout, že v některých islámských krajinách nesmí existovat ani jediná křesťanská kaple a pokřtění muslima se podle oficiálních zákonů přísně trestá, někdy dokonce smrtí. Křesťan by si v takové situaci mohl zoufat. Zároveň si ale jasněji uvědomuje to, co mnozí američtí a evropští „myslitelé“ ještě nepochopili: Jednotlivé kultury a jednotlivá náboženství rozhodně nejsou na stejné úrovni.

Přínos křesťanství tkívá právě v jeho schopnosti otvírat se druhým, vést dialog, usilovat o přijetí druhého, o pokojné soužití. Hovoříme pochopitelně o autentickém a zralém křesťanství, a nikoli o jeho karikaturách. To ale neznamená, že akceptace druhého bude nekritickým schvalováním třebaš jeho násilnických a ideologických tendencí nebo zbabělým podvolováním se tomu všemu.

Jestliže někdo tvrdí, že všechny kultury jsou stejně dobré, v zásadě tím říká, že jsou také stejně špatné. Nevyhnutelně se pak objevuje otázka, zda je možno vůbec něco zlepšovat. Neimplikuje daná teze v jistém slova smyslu inklinaci k něčemu, co v posledním důsledku končí v nihilismu? Věřící člověk, který ví, že mezi kulturou a náboženstvím existují evidentní vazby, začne mít problémy, neboť první uvedená teze nevyhnutelně směřuje k následující: všechna náboženství jsou stejně pravdivá. To je ale nepřijatelné jak pro křesťana, tak pro muslima i pro judaistu. Přesvědčení o pravdivosti vlastního náboženství a o kvalitě vlastní kulturní tradice však neznamená automaticky netoleranci k druhým, jak se nám zkratkovitě a ideologicky často snaží podsouvat média.

Existuje ale nějaké kritérium kvality určitého náboženství, potažmo kultury? Podle mého soudu ano, totiž schopnost sebekritiky a autokorekce ve vztahu k faktům a realitě, případně alteritě. Je to kritérium do značné míry paradoxní, protože spojuje přesvědčení o pravdivosti vlastní víry s neabsolutizací sebe a momentální schopností vyjadřovat transcendentní mystérium, které současný stav kupříkladu nějaké náboženské skupiny nebo církve nevyhnutelně překračuje. Tím je pak dána zdravá tolerance k ostatním, otevřenost dialogu, schopnost oceňování toho pozitivního a přínosného na jiných. Platnost zmíněného kritéria se dá snadno ověřit, protože metoda nenásilné rezistence má šanci na úspěch jen za předpokladu vysoké kulturní, lidské a civilizační úrovně protihráče. Jakmile by se daný postup měl aplikovat v situaci ideologické mentality, která jakoukoli sebekritiku a autokorekci vylučuje, je to nesrovnatelně obtížnější, pokud to v některých případech není zhora nemožné. Zkrátka a dobře, náboženství a kultura jsou natolik autentické a zralé, nakolik nepodléhají absolutizaci svého momentálního stadia. To však implikuje otevřenost transcendenci. Konstatované skutečnosti nejsou jen teorií, protože platí, že buď se naučíme sebekritice a autokorekci, anebo nebudeme. A právě v tomto smyslu musíme neustále vychovávat jedni druhé. Ve hře je totiž naše důstojné lidské přežití. Za tezí, že všechny kultury a všechna náboženství jsou stejně dobrá, se totiž může maskovat rafinovaná propagace toho, co v posledním důsledku povede k degradaci lidské svobody a k demontáži toho, co nazýváme demokracií. Historie nás poučuje, že „reklama“ všech totalitních režimů stavěla právě na líbivých heslech, která však záměrně nebyla domyšlena do posledních důsledků.

3. Lesk a bída religionistiky

Věda, která se zabývá náboženskými jevy, je dnes často nazývána „religionistikou“. Jestliže určitou bídu teologie představuje její nesnadná srozumitelnost pro ty, kdo nemají předporozumění víry, pak se religionistika snaží, aby byla důsledně „nadkonfesní“ a do jisté míry „nádoboženská“. Náboženské jevy se popisují, třídí, analyzují, srovnávají ale zpravidla nehodnotí. Pokud se touto vědou zabývá věřící člověk, musí dát svou víru metodologicky do závorky. Někdy se však zapomíná na to, že odmítání víry a ateismus není z hlediska hermeneutiky nic jiného než zase jen předporozumění, které rozhodně není vědecky prokazatelnější nežli předporozumění věřícího člověka. Neměl by tedy nevěřící religionista toto vše uzávorkovat stejně důsledně jako jeho věřící kolega? V někom může takový přístup vyvolat nadšení: konečně je překonán konfesní zřetel, máme v rukou nástroj k objektivnímu uchopení náboženské problematiky. Dalším nepopíratelným leskem religionistiky je srovnávání určitých typů náboženských jevů v různých náboženstvích a kulturách. Přínosy tohoto typu výzkumu poskytly teologii neocenitelné služby a mnoho cenných impulzů.

Jenomže věc není tak snadná, jak by se na první pohled mohlo zdát. Světlo je přece nevyhnutelně spjato také se stíny, které samo produkuje. Ten, kdo studuje náboženské jevy tímto způsobem, totiž nemůže navzdory své sebeupřímější snaze vyloučit hodnocení a předporozumění absolutním způsobem. Zabývá se náboženstvím proto, že je považuje za cosi převážně pozitivního a přínosného, anebo proto, aby posílil u sebe a svých studentů ateistické přesvědčení? Je pro religionistu člověk bytostně *homo religiosus*, anebo je náboženství spíše „chorobou“ a projevem „nezralého stadia kultury“? Jak se dívat na skutečnost, že se z ústavu pro tzv. vědecký ateismus po roce 1990 stala instituce zabývající se religionistikou? To pochopitelně neznamená, že by vše muselo být úplně špatně, ale přece jenom je třeba se nad tím zamýšlet. Jak se dívat na to, když na určité religionistické katedře přednáší buddhismus praktikující buddhista, zatímco křesťanství je prezentováno nekřesťanem do značné míry „antikřesťanský“? Zkrátka a dobře, není religionistika jako religionistika. Jenomže kdyby se všechny uvedené obecné soudy skutečně daly do závorky, vyvstala by nevyhnutelně otázka pohnutky, proč se religionista vůbec náboženstvím zabývá. Již volba určitého předmětu studia je totiž úzce spjata se zájmem, zaujetím, a proto také s určitou mírou hodnocení. Ideální religionistika prostě neexistuje a ani existovat nemůže. Zároveň je ale třeba oceňovat snahu o tento druh studia. Stíny nemohou zastřít existenci světla, jehož jsou důsledkem.

Druhá slabina religionistiky spočívá právě v její „přednosti“, totiž v přístupu „zvenku“. Ono totiž pořád platí, že náboženství se dá správně rozumět jedině tehdy,

je-li zakoušeno tak říkájíc „na vlastní kůži“. Jestliže ten, kdo je zcela „venku“, jen obtížně porozumí teologickým výpovědím, jak může hlouběji proniknout do vlastní povahy křesťanství? Nemá-li religionista žádnou vlastní náboženskou zkušenost, nebude mu pak to nejpodstatnější na předmětu jeho studia nevyhnutelně unikat? Nepovede to vše nakonec k religionistice, která se sice bude označovat za „fenomenologii“, ve skutečnosti ale bude jen karikaturou toho, co Husserl a jeho nástupci pod tímto pojmem rozuměli? Nestane se z religionistiky vlastně jen nakupení údajů, popisů a informací? Jakmile fenomenologii schází transcendentální moment, a ten je nevyhnutelně spjat se subjektem, tato deformace se stává vážnou hrozbou. To není soud o religionistice jako takové, jde nám o potenciální rizika. Ten, kdo studuje religionistiku, by tudíž zřejmě měl mít zkušenost s vlastním prožíváním určité náboženské tradice. Obsah této své tradice by měl dát při zkoumání náboženských jevů pochopitelně co nejdůsledněji do „závorky“. Daná zkušenost by mu ale zároveň dovoľovala překonávat bariéry, která tkví v onom striktním „zvenku“.

Aby to nevypadalo, že jsem na religionisty „zlý“, dovolím si uvést analogický příklad z oblasti teologie. Mystice totiž také nelze rozumět jen „zvenku“, jak to dokládají četné (pochopitelně ne všechny) slovníky a příručky sepsané těmi odborníky na mystiku, kteří nemají vlastní odpovídající duchovní zkušenost. I zde se leckdy setkáváme s vědou „obrázkové knihy“. Pravá křesťanská mystika je jako marmeláda bez chemických konzervantů, a proto velmi snadno podléhá plísni jménem hereze. Obsah příruček sepsaných určitými „teologickými odborníky“ na mystiku připomíná marmeládu plnou konzervantů, do níž se žádná plíseň nikdy nepustí.

Třetí bída religionistiky spočívá v otázce, zda nám jde přednostně o dějiny náboženství, sociologii náboženství, psychologii náboženství, filozofii náboženství. Zmíněné vědní obory totiž mají svá poměrně přísně vymezená metodologická pravidla. Zvládnout všechny tyto přístupy na odpovídající úrovni asi jedině nedokáže. Propojování daných hledisek nevyhnutelně volá po týmové práci odborníků z řady vědních oborů a disciplín.

Tyto obecné úvahy o religionistice vedou k následujícímu závěru: Katolické teologické fakulty by měly pěstovat vědecké bádání o náboženství důkladněji než doposud, a to s jasným vymezením jejího výchozího zásadního předporozumění, které je přece nevyhnutelné, i když se „uzávorkovává“. Osobně se domnívám, že by se nemělo jednat tolik o „religionistiku obecnou“, nýbrž spíše o dějiny náboženství, sociologii náboženství, psychologii náboženství, filozofii náboženství atd. Kupříkladu na italských univerzitách se setkáme se studijním programem, který se nazývá „náboženské vědy“ a zahrnuje právě zmíněné přístupy k problematice náboženství. Určitě by to znamenalo přínos nejen pro teologii, ale také pro českou vědu o náboženství.

4. Filozofie náboženství jako nesnadná výzva

Snad každý trochu vzdělanější člověk ví, že náboženství nemá jednoznačnou definici, která by dokázala pokrýt všechny náboženské tradice a zároveň nebyla prakticky bezobsažná. Z uvedeného důvodu je třeba vyslovit pochybnost nad tím, zda je možná filozofie náboženství, která by dokázala vyváženě zohlednit jak teistické, tak neteistické náboženské tradice. Jako příklad lze uvést jinak vynikající studii Richarda Schaefflera *Filozofie náboženství* (Praha 2003). Určitá slabina tohoto díla tkví právě v tom, že se nejedná tak docela o filozofii náboženství bez další specifikace, nýbrž přísně vzato spíše o filozofii teistických náboženství, převážně pak filozofii judaisticko-křesťanské náboženské tradice.

Druhým velkým otazníkem je, jaká to vlastně má být filozofie: platónská, aristotelovská, tomistická, kantovská, existencialistická, filozofie jazyka, filozofická fenomenologie... Jak vidno, vývěsní štít s titulem „filozofie náboženství“ má podobnou vypovídací hodnotu jako vývěsní štít s nápisem „obchod“. Jestli se v něm prodávají rohlíky nebo lokomotivy zjistíme až v okamžiku, kdy do něho vstoupíme. Již zmíněná Schaefflerova studie se s právě nastoleným problémem vyrovnává vcelku se ctí, když představuje a také zasvěceně analyzuje celkem pět základních přístupů k náboženství, s nimiž se setkáváme v dějinách západní filozofie. Jenomže také na Východě se vyskytly určité pokusy myšlenkově se s náboženstvím vyrovnat. Není vlastně prazáklad buddhismu či konfucianismus něčím takovým? Nejde tu o určitou redukci náboženství na etiku, na praxi spořádaného a harmonického života?

Třetí problém je v zásadě totožný s tím, o němž jsme právě hovořili v předchozím bodu: S jakým základním předporozuměním filozof k tématu náboženství vlastně přistupuje? Jde mu o jeho racionální „překonání“, anebo o jeho „ospravedlnění“, případně „vylepšení“? Chce do něj proniknout výlučně prostřednictvím „dešifrování“ lingvistických výrazových forem? Je pro daného filozofa člověk bytostně *homo religiosus*, anebo považuje náboženství za určité doposud přetrvávající reziduum z dob kulturní nedospělosti lidstva? Je náboženství nahlíženo jako racionální záležitost, anebo přednostně na základě emocionálního prožitku posvátna v poloze ohromení či úžasu na jedné straně a děsu na straně druhé? Je možná určitá klasifikace náboženství, tedy například rozlišení magického a autenticky náboženského? Mělo by být evidentní, že absolutně objektivní a předběžně „nepodmíněná“ filozofie náboženství je zkrátka a dobře utopickou iluzí.

Italský filozof náboženství Adriano Fabris ve své knize s ne příliš originálním titulem *Introduzione alla filosofia della religione* (Bari 1996) vyslovuje mínění, podle

něhož by filozofie náboženství měla fungovat jako určitá mediace mezi religionistikou, která je „zvenku“, a teologií, která je tak říkajíc konfesionálně „zevnitř“. Kde by ale měl být filozof? Venku, nebo uvnitř? Podle Fabrise by mělo platit do jisté míry jedno i druhé. Přijmeme-li metodologický princip, podle něhož je přístup „zevnitř“ vyhrazen teologii, pak filozofie náboženství musí být nevyhnutelně „zvenku“. Filozofie náboženství je však svou vlastní povahou poněkud blíže teologii než určitý druh religionistiky zejména proto, že filozof zpravidla usiluje trochu důsledněji proniknout „pod povrch“ jevové stránky náboženství. Ač tedy směřem „zvenku“, přece jen se asi filozofie náboženství dostává více „dovnitř“ než určitý typ religionistiky. Kdyby ale filozof náboženství neměl sdostatek údajů od religionisty, jeho vstupování by bylo rozhodně obtížnější.

Má tedy vůbec smysl hozenou rukavici jménem „náboženství“ ve filozofii zvedat? Určitě ano. První důvod spočívá v tom, že pro samotnou filozofii je otázka náboženství do značné míry konstitutivní, neboť filozofie v zásadě vznikla jako racionální kritika určitých forem náboženskosti a případně také jako úsilí o náboženství důstojné uvažujícího člověka. Ať už se filozofie staví proti náboženství, nad ně anebo vedle něho, ať už pracuje proti němu, anebo s ním spolupracuje, vždy je v určitém vztahu k náboženství. Ať se to filozofům líbí, nebo nelíbí, daný poměr je pro jejich obor determinující, a to nejen na základě toho, jak filozofie vznikla. Celé dějiny filozofie totiž zřetelně dokládají, že filozofové měli vždy potřebu se náboženstvím zabývat. Je tedy zřejmé, že první záměr filozofie náboženství leží ve filozofii, která hledá a upevňuje svou vlastní totožnost.

Druhý důvod lze vyjádřit následovně: Odkud má religionistika či vědy zabývající se náboženstvím čerpat svá základní metodologická východiska? Reflektování zmíněných principů do značné míry přesahuje kompetenční pole religionistiky, psychologie náboženství, sociologie náboženství, dějin náboženství a tak dále. Mají-li existovat vědy o náboženství, pak to nevyhnutelně předpokládá také existenci filozofie náboženství, i když zodpovědné pěstování takové disciplíny rozhodně není snadnou záležitostí.

5. Závěr

Jestliže má teologie celou řadu problémů, pak to platí v nemenší míře také o náboženských vědách či religionistice a o filozofii náboženství. Setkání rozumu s oblastí tajemství a transcendence (i když ne v každém náboženství lze hovořit o transcendenci ve stejném slova smyslu) prostě nemůže být neproblematické. Absolutně objektivní religionistika nebo filozofie náboženství je utopickou iluzí, pokud se nejedná o hermeneutickou pověru či o nebezpečnou demagogii.

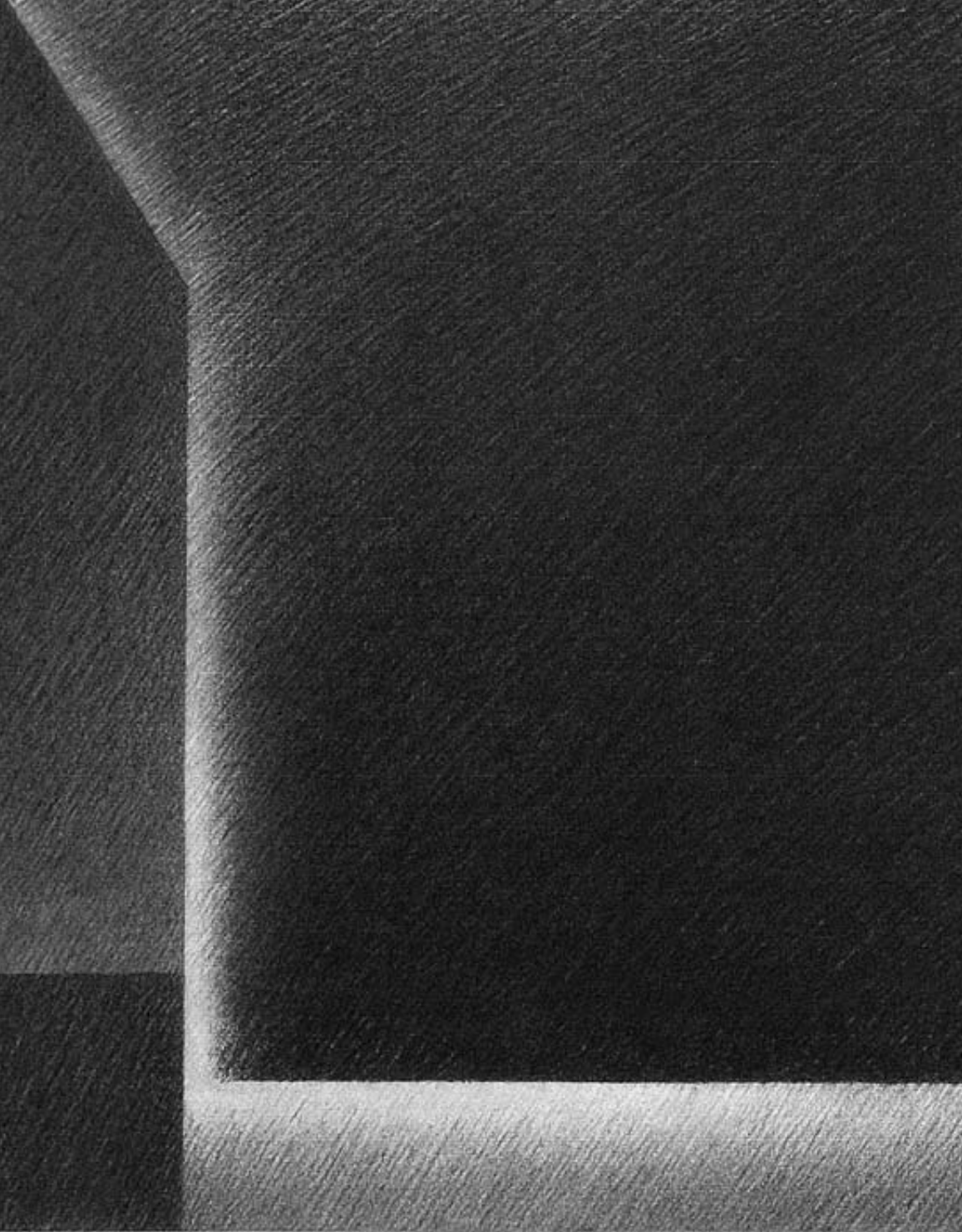
Má religionistika či náboženské vědy a filozofie náboženství nějaký význam pro teologii? Určitě ano! Zmíněné disciplíny totiž usilují o to, aby byly srozumitelné všem: věřícím, nevěřícím, intelektuálně připraveným vyznavačům různých náboženství. Teologie zde tedy může získávat nejen cenné faktické údaje (religionistika), ale i myšlenkové inspirace (filozofie náboženství), které jí budou pomáhat, aby dokázala být poněkud srozumitelnější či přesvědčivější „navenek“.

Má teologie nějaký význam pro religionistiku, potažmo pro filozofii náboženství? Opět platí, že ano. Uvedení odborníci se totiž mohou prostřednictvím zájmu o kvalitní teologické studie (a nemusí se přitom jednat jen o teologii křesťanskou, nýbrž také o „teologické“ reflexe jiných náboženství) pokoušet hlouběji proniknout za horizont, který je vymezen přístupem „zvenku“. V dané souvislosti rozhodně není bez významu, že řada těch, kdo vynikli v oblasti filozofie náboženství, byli také poměrně solidně obeznámeni s teologií, což ukazuje na výše zmíněnou pozici filozofie náboženství jaksí mezi teologií a religionistikou, i když přístup „zevnitř“ je přísně vzato vyhrazen jen teologii.

Jedno je naprosto jisté: teologie nesmí nahrazovat filozofii náboženství ani religionistiku stejně, jako nemohou filozofie náboženství a religionistika nikdy nahradit teologii. Ideální by bylo, kdyby mezi třemi zmíněnými formami racionality, které přistupují k náboženství z metodologicky odlišných východisek, panoval vzájemně uctivý dialog. Jelikož dnešní věda směřuje ke stále užší specializaci, není to úkol právě snadný. Otázkou je, zda především ze strany určitého typu religionistiky a filozofie náboženství je o něco podobného zájem. K dosažení tohoto cíle by každopádně přispělo, kdyby se na katolických teologických fakultách v naší zemi věnovala poněkud vyšší pozornost filozofii náboženství a religionistice, potažmo dějinám náboženství, psychologii náboženství a sociologii náboženství.

Prof. Ctirad Václav Pospíšil OFM, Th.D. (* 1958) završil teologická studia na řádové univerzitě Antonianum v Římě roku 1995. Od roku 1996 vyučuje dogmatiku na CMTF UP v Olomouci, rovněž tak v posledních letech na KTF UK v Praze, a dějiny teologie na HTF UK. Je členem teologické komise při ČBK a členem-korespondentem PAMI. Z rozsáhlé publikační činnosti připomínáme překlad díla sv. Bonaventury s autorskou úvodní studií *Putování mysli do Boha* (Praha, Krystal OP 1997), překlad encykliky Lva XIII. *Divinum illud munus* (Praha, Krystal OP 1997) a další dokumenty papežských komisí. Dále napsal monografii o postavě a teologickém myšlení velkého františkánského mistra *Soteriologie a teologie kříže Bonaventury z Bagnoregia* (Brno 2002) a především christologickou monografii *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel* (Praha, Krystal OP 2000 – 1. vydání; 2002 – 2. vydání; 2006 – 3. vydání). V *Salve* publikoval mimo jiné články „Křesťanství, věda a kultura“ (4/2003), „Čistota srdce Ježíše z Nazareta“ (3/2004), „František z Assisi a problematika míru“ (3/2005), „Tajemství Trojjediného a lidská společnost“ (3-4/2006).





Štěpán M. Filip OP

Teologický pluralismus

Pojem teologického pluralismu a jeho použití

Výrazem *teologický pluralismus* se označují různé názory na určitá teologická témata, a to zvláště protikladné názory, které se vzájemně vylučují.

Samotné slovo *pluralismus*, které pochází z latinského *pluralis* – množný, bylo nejprve použito na počátku 20. století některými anglickými vědci, mezi nimiž vyniká Harold J. Laski (1893–1950), pro označení určité sociálně-politické koncepce. V ní se proti nauce o svrchovanosti státu zastávalo stanovisko, že každý jedinec žije v mnohosti-*pluralitě* různých sociálních seskupení, z nichž vyplývá mnohost jeho sociálních úloh, přičemž s žádnou z těchto úloh se zcela neztotožňuje. Stát je tu chápán jen jako jedno z těchto sociálních seskupení, a nemá tak vykonávat nad lidmi nejvyšší autoritu. Je to pojetí, které je zcela slučitelné s křesťanskou vírou, jež se svou povahou staví proti zbožštění a sakralizaci každé pozemské moci.¹

Z oblasti sociálně-politické pronikl termín *pluralismus* také do církevního prostředí, i když v poměrně nedávné době. Druhý vatikánský koncil jej sice použil dvakrát, ale vždy ve významu pluralismu společenského.² Ve významu pluralismu v životě církve a specificky teologického pluralismu se tak objevuje až v pokoncilních církevních dokumentech. Vedle některých proslovů papežů Pavla VI. a Jana Pavla II. zaslouží zmínku zvláště dokument Mezinárodní teologické komise *Jednota víry a teologický pluralismus*, schválený 11. října 1972.³ Důležitá místa o teologickém pluralismu nalezneme také v instrukci Kongregace pro nauku víry *Donum veritatis* z 24. května 1990⁴ a v předposlední encyklice Jana Pavla II. *Fides et ratio*, datované 14. září 1998.⁵

„Pluralismus je ve věcech; pak v pojmech a ve slovech.“ Tato slova papeže Pavla VI. z jednoho jeho proslovu o pluralismu⁶ ukazují na nutné rozlišování řádu bytí, poznání a pojmenování, které se časově většinou rozcházejí. Platí to také o teologickém pluralismu: i když jeho slovní označení pochází z nedávné doby, je přesto skutečnost, která je tímto slovem nazývána, velmi starého data – takřka nezbytně doprovází více či méně celé dějiny teologie – a také reflexe této skutečnosti probíhá již dlouho. Ze známějších případů teologického pluralismu v dějinách církve můžeme např. připomenout odlišný pohled tomistů a skotistů na motiv vtělení Božího Syna nebo odlišné pojetí opět tomistů a jezuitských molinistů v otázce vzá-

jemné spolupráce Boží milosti a lidské svobodné vůle. Teologický pluralismus je už také po řadu staletí respektován a garantován magisteriem církve: jako příklad můžeme uvést list papeže Benedikta XIV. *Dum praeterito* z 31. července 1748, adresovaný nejvyššímu inkvizitorovi Španělska, v němž píše o svobodném zastávání různých stanovisek právě v otázce spolupráce Boží milosti a lidské svobodné vůle.⁷

Jednota víry, jednota-mnohost vyjádření víry a mnohost teologií

Světlo k zaujetí správného postoje k teologickému pluralismu nám poskytuje zmínovaná instrukce Kongregace pro nauku víry *Donum veritatis*, když píše:

*Co se týká teologického pluralismu, je legitimní jen v té míře, v jaké je zachována jednota víry ve svém objektivním smyslu. Vždyť různé roviny, jimiž jsou jednota víry, jednota-mnohost vyjádření víry a mnohost teologií, jsou nutně spojeny mezi sebou.*⁸

Instrukce zde tedy hovoří o „různých rovinách“, a to nejprve o základní „*unitas fidei*“ – „jednotě víry“. Ta je výslovně dosvědčena Písmem svatým: „*unus Dominus, una fides, unum baptisma*“ – „jeden Pán, jedna víra, jeden křest“ (Ef 4,5).⁹

Další rovinou je „*unitas-pluralitas significationum fidei*“ – „jednota-mnohost vyjádření víry“. Tuto mnohost vyjádření víry můžeme vidět už v samotném Písmu svatém, které se vyznačuje nejenom mnohostí knih, jež je tvoří, ale také a především mnohostí úhlů pohledu, důrazů, literárních druhů, jazyků a metod.¹⁰ Obdobnou pluralitu můžeme konstatovat v dokumentech učitelského úřadu církve, liturgii, spisech církevních Otců a u jiných svědků posvátné Tradice. Mluví se však o současné jednotě těchto vyjádření víry, neboť jejich mnohost je harmonická, tedy taková, že jednotlivá různá vyjádření víry se vzájemně doplňují a nevylučují. Už v starověké církvi se tato harmonie, tj. jednota mnohých odlišných skutečností vyjadřovala pojmem *symfonie*: církevní Otcové tak hovořili o tom, že jednota mezi Starým a Novým zákonem – mezi Zákonem a Evangeliem, mezi proroky a apoštoly –, stejně tak jako jednota jednotlivých novozákonních spisů a samotného společenství církve není monofonií, nýbrž symfonií, není jednoglasná, nýbrž polyfonní.¹¹

Tato harmonická různost vyjádření víry je něčím podivuhodným a nádherným: něčím, co vyjadřuje nikdy nevycerpatelné bohatství Božího slova. Můžeme ji přirovnat k osvěcování jedné a téže věci z nekonečného množství různých stran a úhlů pohledu. Jejím nejvyšším vzorem a zdrojem a zároveň zárukou není nic jiného a menšího než samo tajemství trojjediného Boha, jenž se spojením nejvyšší jednoty a jednosti božství s trojitostí božských osob:¹² „Trojice je jedna.“¹³ „Božská jednota je trojí.“¹⁴ Dokument Mezinárodní teologické komise *Jednota*

víry a teologický pluralismus pak spojuje různost vyjádření víry s dalším ústředním tajemstvím víry, totiž s tajemstvím vtěleného Slova:

*Jednota víry a pluralita jejích vyjadřování mají svůj poslední základ v tajemství samotného Krista, které, ačkoli je tajemstvím univerzálního usmíření a obnovy, nápravy, shrnutí, překračuje výrazové prostředky každé historické epochy, a proto se vymyká jakékoli vyčerpávající systematizaci.*¹⁵

Nakonec instrukce *Donum veritatis* mluví o „*pluralitas theologiarum*“ – „mnohosti teologií“. Zde se již hovoří o samotné mnohosti, neboť oproti vyjádřením víry zde může existovat různost, která se nejenom harmonicky vzájemně doplňuje, ale také se vzájemně vylučuje a stojí přímo v protikladu. Chtít tyto protikladné teologické názory harmonicky spojit by bylo nekonzistentním eklekticismem a popíráním principu sporu.

Podstata teologie

Čím je dán přechod od jednoty víry a jednoty-mnohosti vyjádření víry k samotné mnohosti teologií? Je-li víra podstatně jedna, co je příčinou teologického pluralismu? Při hledání odpovědi na tuto otázku musíme vyjít z toho, co je to vlastně teologie. Chceme-li dospět k její definici, můžeme tak učinit na základě stanovení jejího materiálního předmětu a jejího formálního předmětu *quod a quo*: je-li materiálním předmětem teologie Bůh a jeho stvoření, pak je jejím formálním předmětem *quod* Bůh z hlediska svého božství a jejím formálním předmětem *quo* virtuální zjevení neboli „rozum osvětlený světlem víry“ („*ratio fidei lumine illustrata*“¹⁶).¹⁷ Z toho vyplývá, že teologii můžeme definovat jako „vědu o Bohu a jeho stvoření, uvažovaných z hlediska Boha samotného, a to ve světle rozumu osvětleného vírou“.¹⁸

Zvláště charakteristickým a jedinečným je pro teologii její formální předmět *quo* neboli její duchovní světlo, které není ani pouhým světlem víry, ani pouhým přirozeným světlem rozumu, nýbrž právě spojením obojího: vždyť teolog zároveň a neoddělitelně přijímá svou vírou to, co nám Bůh o sobě zjevuje, a svým rozumem se to snaží hlouběji proniknout. Můžeme proto spolu se sv. Anselmem z Canterbury říci, že teologie je „*fides quaerens intellectum*“ – „víra hledající porozumění“,¹⁹ nebo spolu s Edwardem Schillebeeckxem, že „teologie je křesťanská víra prožívaná prostřednictvím lidské reflexe“.²⁰ Vyjádříme-li to formálně logicky, je teologie konkluzí sylogismu, jehož premisou *maior* je určitá pravda poznatelná a dokazatelná filozoficky a premisou *minor* určitá pravda, která je zjevena Bohem a přijímána vírou. Uvedme si klasický příklad:

Premisa *maior*: Každý člověk je svobodný.

Premisa *minor*: Kristus je pravý člověk.

Konkluze: Kristus je svobodný.

Konkluze je zde *teologickou* pravdou v tom nejvlastnějším slova smyslu. To znamená, že není ani pouhou pravdou víry: tou je premisa *minor*; ani pouhou rozumovou, filozofickou pravdou: tou je premisa *maior*, nýbrž skutečně theologickou pravdou čili pravdou, která je zároveň pravdou víry a pravdou rozumovou, jež je „*opus fidei et rationis*“ – „dílem víry a rozumu“. ²¹

Příčinou theologického pluralismu je různost filozofií

To, co jsme si právě vyložili, nám pomůže takřka názorně pochopit, odkud jediné může pocházet pluralita theologických konkluzí. V žádném případě nemůže být dána pravdou víry, tedy v našem sylogismu premisou *minor*. Jak jsme si ukázali výše, ta nemůže nebýt jedna, i když ve svých vyjádřeních může mít a skutečně má různé, vzájemně se doplňující podoby. Neexistuje a nemůže existovat dogmatický pluralismus. ²² Pravý theologický pluralismus, tedy pluralismus theologických názorů, které se vzájemně vylučují, tak může pocházet jediné z rozumu, z filozofie, tudíž z premisy *maior* našeho sylogismu. Opravdu, užívání rozumu, resp. filozoficky vzdělaného rozumu, i když je pro teologii konstitutivním a neodmyslitelným, ²³ je tím, co oproti jediné a neomylné pravdě víry vnáší do teologie jistou nahodilost a možnost různých řešení. Vyjadřuje to přesně a hluboce otec Marie-Michel Labourdette OP:

Evidentně to znamená uvést do posvátné nauky prvek nižšího řádu, než je samotná víra; a to je důvod, proč teologie není neomylná, není dogmatem. Je to také důvod, proč je zde možná různost, jistě ne jako ideál, ale jako svědectví lidské slabosti. ²⁴

Příčinou theologického pluralismu je tudíž různost filozofií. Můžeme dodat, že touto rozdílnou filozofií mohou být určité filozofické systémy, ustavené ještě před jejich zapojením do teologie, či filozofické prvky vypracované až v rámci samotné theologické reflexe. Tato různost filozofií, zvláště velkých metafyzických soustav, jako je např. platonismus, aristotelismus, tomismus, skotismus či suarezianismus, je především dána různými prvními principy, od nichž se odvíjí jejich uvažování, a to zvláště tím, jak chápou samotné jsoucnost. Tyto první principy jsou jakoby srdcem každého filozofického systému. ²⁵

Užití různé filozofie v teologii pak vyrůstá jako ze svého podhoubí z různých historických, sociálních, kulturních a duchovních situací a okolností, za kterých se určitá teologie rodí a rozvíjí. Zvláště důležité je zde duchovní ovzduší: to nám dává pochopit, proč jednotlivé řeholní řády se svými spiritualitami tíhnou k vlastním teologiím, např. dominikáni k tomismu nebo františkáni ke skotismu. Ve vlastním slova smyslu a formálně nejsou však různé spirituality a jiné okolnosti příčinou teologického pluralismu: tím je jediné různá filozofie, kdežto spirituality apod. jsou opravdu pouze „podhoubím“, tedy tím, co připravuje cestu a dispojuje k užití určité filozofie v teologii.²⁶

I když se filozofické systémy mezi sebou vzájemně vylučují a tím působí různost teologií, mohou se nicméně všechny vztahovat k Boží zjevené pravdě, vykládat ji a být s ní v souladu. Tato možnost je dána transcendentí Božího zjevení nad veškerou lidskou moudrostí. Když zde mluvíme o všech filozofických systémech, nemyslíme tím samozřejmě úplně všechny systémy, ale pouze ty, které mohou být a skutečně jsou v harmonii s Božím slovem. Encyklika *Fides et ratio* píše v této souvislosti o požadavcích, které na filozofii klade Boží zjevení a následně jeho teologická reflexe: je to požadavek sapienciální dimenze filozofie, „která záleží v hledání posledního a celkového smyslu života“;²⁷ požadavek realistické filozofie prokazující schopnost člověka poznat objektivní pravdu; požadavek filozofie metafyzické povahy, která dokáže „uskutečnit přechod *od jevu k jeho základu*“;²⁸ požadavek filozofie uznávající schopnost lidské řeči vyjádřit pomocí analogických výrazů božskou skutečnost; požadavek filozofie uznávající schopnost člověka „dospět k jednotnému a organickému vědeckému pohledu“²⁹ na skutečnost a konečně požadavek filozofie oceňující důležitost tradice pro správnou formu poznání.³⁰ Je zjevné, že mnohé filozofické systémy tyto požadavky nesplňují a tím takřkajíc „vypadávají ze hry“, tj. nemohou být užívány v teologii. Encyklika *Fides et ratio* pak některé tyto nepřijatelné systémy myšlení vypočítává: racionalismus, idealismus, eklekticismus, historicismus, modernismus, scientismus, pragmatismus a nihilismus.³¹

To, že ne zdaleka každá filozofie může být zapojena do teologie, neznamená na druhé straně, že pouze jediná filozofie je v požadované harmonii s Božím slovem. To je patrné již z toho, co jsme uváděli výše. Magisterium církve sice mimořádným způsobem vyzdvihuje a preferuje filozofii sv. Tomáše Akvinského, protože v jejím případě je soulad s Božím zjevením zvlášť zjevný.³² *Fides et ratio* o sv. Tomášovi říká:

*Učitelský úřad církve uznal a ocenil jeho vášnivě zaujetí pro pravdu; jeho nauka vždy hlásala obecnou, objektivní a transcendentní pravdu, a tak dosáhla vrcholů, na jaké by lidská mysl nikdy nedokázala pomyslet. [...] Jeho filosofie je opravdu filosofií bytí a ne jen pouhého zdání.*³³

Toto preferování tomistické filozofie však není výlučné.³⁴ Tatáž encyklika výslovně říká, že „církve nepředkládá nějakou vlastní filozofii“.³⁵ A poté, co ve svých článcích 57 a 58 vyzdvihla „nesrovnatelnou hodnotu filosofie sv. Tomáše“ a tomistickou obnovu v souvislosti s encyklikou Lva XIII. *Aeterni Patris*,³⁶ hned v následujícím 59. článku dodává:

*Tomistická a neotomistická obnova nebyla jediným znamením nové přítomnosti filosofického myšlení v křesťanské kultuře. Již předtím a souběžně s výzvou Lva XIII. se vynořilo nemálo katolických filosofů, kteří v návaznosti na novější myšlenkové proudy a přítom s použitím své vlastní metody vytvořili filosofická díla velkého významu a trvalé hodnoty.*³⁷

Některé tyto netomistické filozofie jsou pak v témže článku encykliky stručně charakterizovány, aniž by byli jmenováni jejich představitelé. Otec Fergus Kerr OP je „dešifroval“ jako filozofické názory služebníka Božího Johna Henryho Newmana, Maurice Blondela a sv. Edithy Steinové.³⁸

Relativní hodnota teologického pluralismu

Jak hodnotit teologický pluralismus? Toto hodnocení je určitým „neuralgickým“ bodem. Dnes převládá názor, že je to veskrze pozitivní skutečnost. Toto jistě platí a dá se bez jakékoliv výhrady podepsat o jednotě-mnohosti víry, jak jsme to ostatně o něco výše zdůraznili. Avšak v případě teologického pluralismu v pravém slova smyslu jsme v tomto jednoznačně kladném hodnocení poněkud rozpačití, a to proto, že se jedná o různost, která se vzájemně vylučuje. Tak nemůžeme souhlasit s tím, jak je teologický pluralismus často velmi vyzdvihován jako hodnota sama o sobě, a to ne bez vlivu dnes rozšířeného postoje o rovnocennosti všech názorů bez ohledu na jejich objektivní pravdu či nepravdu. Jestliže transcendence víry nad jejím veškerým rozumovým výkladem

*vysvětluje, proč žádná teologie, ani ta nejlepší, není adekvátní svému předmětu, přesto neospravedlňuje závěr, že mnohé teologie mohou být stejně platné, jako by vzdáleností od svého předmětu, v jaké se všechny nacházejí, byly jejich rozdílnosti nedůležitě.*³⁹

Teologický pluralismus není tudíž hodnotou absolutní, samou o sobě, ale pouze relativní, ve vztahu k pravdě. „Pluralismus nevzniká tím, že ho někdo chce, ale právě tím, že každý se svými silami a ve svém čase nechce nic jiného než pravdu.“⁴⁰

Teologický pluralismus je jistě nevyhnutelnou skutečností danou omezeností našeho poznání a přesažností poznávaného předmětu, totiž Boha a jeho tajem-

ství: jak jsme právě říkali, žádná lidská teologie nemůže být adekvátní obsahu víry a vyčerpát jej.⁴¹ Pluralismus také může být a často skutečně je příležitostí⁴² pro nové teologické výzkumy a pokrok teologického bádání. Jak už bylo naznačeno výše, sám o sobě však není ideálem, ale spíše svědectvím o slabosti a nedokonalosti lidského rozumu a nutným zlem, protože je žádoucí, aby každá věda a zvláště teologie směřovala k nejvyšší možné jednotě a syntéze a co nejvíce k pravdě o svém předmětu, která nemůže nebýt než jedna.⁴³ Klasicky se to vyjadřuje tvrzením, že pluralismus je možný *de facto*, jak je to nevyhnutelně dáno lidskou slabostí, ale *de iure*, samou přirozeností vědy, je možná jen jedna teologie: ta však během pozemského putování zůstává jen ideálem, k němuž se jednotlivé teologie více či méně přibližují.

*Konec konců je jasné, že de iure je možná jen jediná teologie; v míře, v jaké se existující teologie stávají na ní účastnými, v takové ji rozvíjejí v čase a přijímají od ní svoji pravdivost.*⁴⁴

Toto chápání teologického pluralismu jako nutného zla v žádném případě neznamená schválení postoje osobní netolerance. Je naopak něčím, co podporuje vnímání toho, že poznávání pravdy v teologii je vždy plodem pokorného a trpělivého dialogu plného lidského respektu k osobní důstojnosti druhé diskutující strany.⁴⁵ Vždy je třeba důsledně rozlišovat rovinu poznání pravdy a rovinu mezilidských vztahů.

Dvě *corollaria*

Pokusili jsme se vyložit, v čem spočívá jádro problému teologického pluralismu. Vyplývají z toho určitá *corollaria*, tj. důsledky. Prvním je konstatování, že pokud je zachována výše uvedená jednota víry a jednota-mnohost vyjádření víry, mají i protikladné teologické názory v církvi své domovské právo a jejich zastánci se nemožnou vzájemně osočovat z hereze. Tím nechceme říci, že by k tomu v zápalu teologických kontroverzí nikdy nedocházelo a nedochází: např. v kontroverzi mezi tomisty a molinisty, kterou jsme zmiňovali na počátku, tomisté někdy obviňovali molinisty, že jsou semipelagiány, a molinisté tomisty, že jsou kryptokalvinisty. Docházet by však k tomu nemělo: tak v uvedeném sporu to papežové výslovně zakázali. Jak jsme už uváděli a dokumentovali výše, učitelský úřad církve zde zcela záměrně ponechává volnost a svobodu: činí tak nikoliv z pouhé tolerance, ale na základě přesného rozlišování mezi řádem víry a řádem teologického bádání s jeho legitimní autonomií.⁴⁶ Tak podle otce Labourdeta OP „nepopiratelný ‚relativismus‘ církevního magisteria vzhledem k existujícím teologiím je zcela pocho-pitelný jen vzhledem k *jistotě víry*“.⁴⁷

Toto domovské právo různých teologií v církvi na druhé straně nebrání a nemůže bránit tomu, aby teologové různých názorů nediskutovali mezi sebou na vědecké, teologické úrovni a nedokazovali pravdivost svých tezí a nepravdivost či nepravděpodobnost opačných teologických tvrzení. Jak jsme říkali výše, teologie má své vlastní světlo, totiž světlo rozumu osvětleného vírou, takže teologická pravda sice vychází ze světla víry, ale není s ním totožná. Opět se zde potvrzuje rozdílnost řádu víry a řádu teologie. Jestliže teologie, která je v rozporu s vírou, je nutně nepravdivá, neplyne z toho, že je nutně pravdivá, pokud neprotiřečí víře. Jestliže heretické tvrzení je nutně teologicky nepravdivé, neplyne z toho, že každá teologicky nepravdivá teze je nutně heretická.⁴⁸

Pravidla teologického pluralismu

Má-li teologický pluralismus skutečně zůstat v jednotě víry a v jednotě-mnohosti vyjádření víry, nemůže se jednat o anarchistický, „bezmezny pluralismus“,⁴⁹ ale o pluralismus respektující určitá pravidla. „[...] jen pluralismus, který se vztahuje k jednotě, je velký.“⁵⁰ Tato pravidla teologického pluralismu, jakési jeho mantinely, jsou následující:⁵¹

1. V obecné oblasti je to *uznání schopnosti člověka dospět k poznání objektivní pravdy*. Neuznání tohoto základního obecného pravidla vede k „zmatenému pluralismu, který se zakládá na předpokladu, že všechny názory jsou rovnocenné“.⁵²

2. *Není možné zastávat takové názory, které přímo či nepřímo narušují jednotu a čistotu víry*. Pluralita teologií se odehrává v rámci víry, a nikoliv mimo tento rámec. „Víra není pluralistická.“⁵³

3. Se zachováním jednoty a čistoty víry pak úzce souvisí pravidlo *poslušnosti vůči učitelskému úřadu církve*. Odehrává-li se teologický pluralismus v rámci víry, plyne z toho, že se odehrává v rámci magisteria, a nikoliv proti němu.

4. Bez vážných důvodů *se nemá opouštět tradiční teologická terminologie*. Slova, obrazně řečeno, nejsou oděvem, nýbrž kůží těl pojmů, které označují. K užívání některých termínů, např. osoba či přirozenost, pro označení určitých teologických pojmů se v církvi dospělo po jistém vývoji a upřesnění a tato slovní vyjádření jsou v ní tak zažita, že by jejich bezhlavé opuštění mohlo snadno vést k zmatkům a omylům.⁵⁴

Zřejmě nejlepší pečeti naší úvahy o teologickém pluralismu bude připomenutí klasického zlatého pravidla: „*In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas*.“ – „V nutných věcech jednotu, v nejistých svobodu, ve všem lásku.“⁵⁵

POZNÁMKY:

- 1/ Srov. CHRISTOPH GRAF VON KROCKOW: heslo „Pluralismus“. IN: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionwissenschaft* (hrsg. von KURT GALLING; 3. Aufl.). Tübingen, J. C. B. Mohr 1961, Bd. V, sl. 421–422; JOSEPH RATZINGER: „Pluralismus als Frage an Kirche und Theologie“. IN: Týž: *Wesen und Auftrag der Theologie. Versuche zu ihrer Ortsbestimmung im Disput der Gegenwart*. Einsiedeln, Johannes 1993, s. 63–85 [zvl. s. 63–71].
- 2/ Srov. Pastorální konstituce *Gaudium et spes*: čl. 76; Deklarace *Gravissimum educationis*: čl. 7.
- 3/ IN: *Enchiridion Vaticanum 4. Documenti ufficiali della Santa Sede 1971–1973* (11. ed.). Bologna, Edizioni Dehoniane 1980, čl. 1801–1815, s. 1136–1143 (čes. vyd. přel.: Ctirad Václav Pospíšil. IN: Týž: *Hermeneutika mystéria. Struktury myšlení v dogmatické teologii*. Praha–Kostelní Vydří, Krystal OP–Karmelitánské nakladatelství 2005, s. 164–166; zkracujeme *Jednota víry a pluralismus*). Je třeba upřesnit, že Mezinárodní teologická komise není orgánem magisteria, nýbrž jeho poradcem.
- 4/ IN: *Acta Apostolicae Sedis* (zkracujeme *AAS*) 82, 1990, s. 1550–1570 (čes. vyd. přel.: Štěpán M. Filip. Olomouc, Malice cyrilometodějská 1999; zkracujeme *Donum veritatis*).
- 5/ IN: *AAS* 91, 1999, s. 5–88 (čes. vyd. přel.: Josef Koláček a Marie Kyrálová. Praha, Zvon 1999; zkracujeme *Fides et ratio*). Celkově o pluralismu v dokumentech magisteria hovoří JOSÉ RICO-PAVÉS: heslo „Pluralismo“. IN: *Diccionario de Teología* (edd. CÉSAR IZQUIERDO – JUTTA BURGGRAF – FÉLIX MARIA AROCENA). Pamplona, Eunsa 2006, s. 827–832. Tam také nalezneme odkazy na proslovy Pavla VI. a Jana Pavla II.
- 6/ „Proslov při generální audienci (14. 5. 1969)“. IN: PAOLO VI: *Scritti e discorsi. Aprile – giugno 1969*. Siena, Cantagalli 1969, s. 151–155 [zde s. 153]: „Pluralismo è nelle cose; poi nei concetti e nelle parole.“
- 7/ IN: *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum* (34. ed.; edd. HEINRICH DENZINGER – ADOLF SCHÖNMETZER). Friburgi Brisgoviae, Herder 1967 (zkracujeme *DS*), čl. 2564–2565, s. 510–511. Srov. také: PIUS II.: „Bula *Ineffabilis summi providentia Patris* (1. 8. 1464)“. IN: *DS*, čl. 1385, s. 345–346; PAVEL V.: „Formule poslaná generálním představeným dominikánského a jezuitského řádu pro ukončení disputací *de auxiliis* (5. 9. 1607)“. IN: *DS*, čl. 1997, s. 443–444; KLEMENT XII.: „Bula *Apostolicae providentiae officio* (2. 10. 1733)“. IN: *DS*, čl. 2509–2510, s. 498–499; BENEDIKT XV.: „List *Quod de fovenda* jezuitskému generálovi Wladimiru Ledóchowskému (19. 3. 1917)“. IN: *Acta Romana Societatis Iesu* [tento ročník Akt není ještě číslován], 1917, s. 318–319; PRUS XI.: „Encyklika *Studiorum ducem* (29. 6. 1923)“. IN: *DS*, čl. 3667, s. 707; PIUS XII.: „Encyklika *Divino afflante Spiritu* (30. 9. 1943)“. IN: *AAS* 35, 1943, s. 319–320 aj. 8/ *Donum veritatis*, čl. 34, s. 1564–1565 (čes. vyd.: s. 21): „Quod autem attinet ad pluralismum theologicum, ipsum legitimum non est, nisi in tuto ponatur unitas fidei in suo sensu obiectivo. Diversi enim gradus, qui sunt unitas fidei, unitas-pluralitas significationum fidei et pluralitas theologicarum, inter se vinculo necessario coniunguntur.“
- 9/ Srov. stručné, ale hluboké pojednání CHRISTOPH SCHÖNBORN: *Einheit im Glauben*. Einsiedeln, Johannes 1984.

- 10/ Srov. JOSÉ MORALES: *Introducción a la Teología*. Pamplona, Eunsá 1998, s. 269.
- 11/ Srov. JOSEPH RATZINGER: „Pluralismus als Frage...“, s. 72–74.
- 12/ Srov. CTIRAD VÁCLAV POSPÍŠIL: *Hermeneutika mystéria...*, s. 163.
- 13/ *Catechismus Catholicae Ecclesiae*. Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 1997, čl. 253, s. 75 (čes. vyd.: *Catechismus katolické Církve* [2. vyd.]. Přel. Josef Koláček a Markéta Koronthályová. Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství 2002, s. 78): „Trinitas est Una.“
- 14/ Tamtéž: čl. 254, s. 76 (čes. vyd.: s. 78; čes. překlad jsme upravili): „Divina Unitas est Trina.“
- 15/ *Jednota víry a pluralismus*, čl. 1 (1801), s. 1136 (čes. vyd.: s. 164): „L'unité et la pluralité dans l'expression de la foi ont leur fondement ultime dans le mystère même du Christ qui, tout en étant mystère de récapitulation et de réconciliation universelles, déborde les possibilités d'expression de n'importe quelle époque de l'histoire et par là se dérobe à toute systématisation exhaustive.“
- 16/ Srov. I. Vatikánský koncil: „Věroučná konstituce *Dei Filius* o katolické víře (24. 4. 1870)“, kap. 4. IN: *DS*, čl. 3019, s. 592.
- 17/ Srov. RÉGINALD GARRIGOU-LAGRANGE: *De Revelatione per Ecclesiam catholicam proposita* (4. ed. emendata). Romae, F. Ferrari 1945, s. 8–12; YVES M.-J. CONGAR: *La Foi et la Théologie*. Tournai, Desclée 1962, s. 127–136; GIUSEPPE BARZAGHI: „La teologia come scienza. Esplicitazioni e approfondimenti del concetto tomistico“. IN: Týž: *L'essere, la ragione, la persuasione*. Bologna, Edizioni Studio Domenicano 1994, s. 60–92.
- 18/ ŠTĚPÁN M. FILIP: „Věda víry“. IN: *Amen* 5, 2001, č. 1–2, s. 42–48 [zde s. 45].
- 19/ „*Prosligion*, prooemium“. IN: ANSELM Z CANTERBURY: *Fides quaerens intellectum* (ed. LENKA KARFÍKOVÁ). Praha, Kalich 1990, s. 26.
- 20/ *Révélation et théologie* (2. ed.). Bruxelles, Cep 1965, s. 90: „La théologie est la foi chrétienne vécue dans une réflexion humaine.“
- 21/ Srov. GIUSEPPE BARZAGHI: „La teologia...“, s. 81; Týž: *Dialettica della Rivelazione. Proposta di una sistematica teologica*. Bologna, Edizioni Studio Domenicano 1996, s. 28–34.
- 22/ Srov. ARTURO BLANCO: *¿Qué es la Teología?* Madrid, Palabra 1990, s. 204.
- 23/ To je vyjádřeno klasickým aforismem: „nemo theologus nisi philosophus“ – „nikdo není teologem, není-li filozofem“. Cit. IN: CÉSAR IZQUIERDO: „Creer y saber: la autoridad de la verdad“. IN: *Fe y razón. I Simposio Internacional „Fe cristiana y Cultura contemporánea“* (edd. JAVIER ARANGUREN – JUAN JESÚS BOROBIA – MIGUEL LLUCH). Pamplona, Eunsá 1999, s. 327–344 [zde s. 343].
- 24/ „Une présentation de Duns Scot“. IN: *Revue thomiste* 53, 1953, s. 565–570 [zde s. 570]: „C'est évidemment introduire dans la doctrine sacrée un élément d'un ordre inférieur à la foi elle-même; et c'est pourquoi la théologie n'est pas infaillible, elle n'est pas le dogme. C'est aussi pourquoi la diversité y est possible, non certes comme un idéal, mais comme un témoignage de l'humaine faiblesse.“ Srov. SERGE-THOMAS BONINO: „Pluralisme et théologisme. Deux aspects doctrinaux de la correspondance Gilson – Labourdette“. IN: *Revue thomiste* 94, 1994, s. 530–553 [zde s. 542].
- 25/ Srov. tamtéž: s. 542–543.
- 26/ Srov. tamtéž: s. 535–536; YVES M.-J. CONGAR: *La Foi...*, s. 199–201.

27/ *Fides et ratio*, čl. 81, s. 68 (čes. vyd.: s. 81): „quaerendi novissimum ac omnia complectentem sensum vitae.“

28/ Tamtéž: čl. 83, s. 70 (čes. vyd.: s. 84): „transitum facere [...] a *phaenomeno ad fundamentum*.“

29/ Tamtéž: čl. 85, s. 72 (čes. vyd.: s. 85): „visionem unicam et ordinatam scientiae assequi.“

30/ Srov. tamtéž: čl. 80–85, s. 67–73 (čes. vyd.: s. 80–86). Srov. také ABELARDO LOBATO: „La Encíclica *Fides et ratio* y el futuro de la teología“. IN: *Rivista teologica di Lugano* 4, 1999, s. 115–137 [hl. s. 135–136]; JESÚS GARCÍA LÓPEZ: „La «Filosofía cristiana» en la *Fides et ratio*“. IN: Týž: *Fe y razón*. Pamplona, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra 1999, s. 80–94 [hl. s. 88–91].

31/ Srov. *Fides et ratio*, čl. 46–47, s. 41–43 (čes. vyd.: s. 50–51); čl. 86–91, s. 73–77 (čes. vyd.: s. 86–91). Srov. také JESÚS GARCÍA LÓPEZ: „La «Filosofía cristiana»...“, s. 92–93; ANTONIO STAGLIANÒ: „I no di «Fides et ratio»“. IN: *Fides et ratio. Lettera enciclica di Giovanni Paolo II. Testo e commento teologico-pastorale* (a cura di RINO FISICHELLA). Cinisello Balsamo (Milano), San Paolo 1999, s. 275–291.

32/ Z bohaté literatury o autoritě sv. Tomáše v církvi srov. především JOACHIM-JOSEPH BERTHIER: *Sanctus Thomas Aquinas «Doctor communis»*. Vol. I: *Testimonia Ecclesiae*. Romae, ex Typographia „Editrice Nazionale“ 1914; SANTIAGO RAMÍREZ: *De auctoritate doctrinali S. Thomae Aquinatis*. Salamanticae, apud Sanctum Stephanum 1952; ABELARDO LOBATO: „Santo Tomás de Aquino en el Magisterio de la Iglesia desde la *Aeterni Patris* a Juan Pablo II“. IN: *Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale III: L'Enciclica Aeterni Patris. Suoi riflessi nel tempo*. Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 1981, s. 7–28.

33/ *Fides et ratio*, čl. 44, s. 40 (čes. vyd.: s. 49): „Magisterium Ecclesiae in ipso vidit et aestimavit ardens veritatis studium; doctrina illius, eo quod universalem, obiectivam et transcendentem veritatem semper asseruit, attigit culmina quibus attingendis impar humana intelligentia est. [...] Eius vere est philosophia essendi et non apparendi dumtaxat.“ Srov. tamtéž: čl. 43, s. 38–40 (čes. vyd.: 46–48); čl. 57–58, s. 50–51 (čes. vyd.: s. 61–62); čl. 60–61, s. 52–54 (čes. vyd.: s. 62–64); čl. 78, s. 66 (čes. vyd.: s. 78). Z čtené literatury o sv. Tomáši ve *Fides et ratio* srov. především GEORGES COTTIER: „Tommaso d'Aquino, teologo e filosofo, nella «Fides et ratio»“. IN: *Fede e ragione. Opposizione, composizione?* (a cura di MAURO MANTOVANI – SCARIA THURUTHIYIL – MARIO TOSO). Roma, Libreria Ateneo Salesiano 1999, s. 187–194; SERGE-THOMAS BONINO: „Saint Thomas d'Aquin dans l'encyclique *Fides et ratio*“. IN: *La vérité vous rendra libres. Hommage au Cardinal Georges Cottier, O.P., Théologien de la Maison Pontificale* (edd. ERNESTO ROSSI DI MONTELETTA – PATRICK DE LAUBIER – MARC LARIVÉ). Paris, Parole et Silence 2004, s. 139–148.

34/ Srov. SANTIAGO RAMÍREZ: *De auctoritate doctrinali...*, s. 146–149.

35/ *Fides et ratio*, čl. 49, s. 44 (čes. vyd.: s. 53): „Suam ipsius philosophiam non exhibet Ecclesia.“ Srov. také PIUS XII.: „Encyklika *Humani generis* (12. 8. 1950)“. IN: *AAS* 42, 1950, s. 566 (čes. vyd. přel.: Efrém Jindráček. Olomouc, Matica cyrilometodějská 2004, s. 10): „Liquet [...] Ecclesiam non cuilibet systemati philosophico, brevi tempori spatio vigenti, devinciri posse.“ („Je [...] jasné, že se církev nemůže vázat na jakýkoliv filosofický systém, existující jen krátkodobě.“)

36/ Srov. *Fides et ratio*, čl. 57–58, s. 50–51 (čes. vyd.: s. 61–62).

37/ Tamtéž: čl. 59, s. 51 (čes. vyd.: s. 62): „Thomistica utcumque et neothomistica renovatio, philosophicae repetitae cogitationis in cultura christianae indolis non fuit solum signum. Iam antea, atque una cum Leoniana invitatione, non pauci catholici philosophi exstiterant, qui recentioribus philosophantium cogitationibus innitentes, propria utentes methodologia, magnae auctoritatis duraturique momenti opera philosophica ediderant.“

38/ Srov. F.[ERGUS] K.[ERR]: „Comment: *Fides et ratio*“. IN: *New Blackfriars* 81, 2000, s. 358–359 [hl. s. 358].

39/ ÉTIENNE GILSON: *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*. Paris, J. Vrin 1953, s. 661: „explique qu’aucune théologie, même la meilleure, ne soit adéquate à son objet; elle ne justifie pas la conclusion que plusieurs théologies puissent être également valables, comme si, à la distance où toutes sont de leur objet, leurs différences étaient insignifiantes.“

40/ JOSEPH RATZINGER: „Pluralismus als Frage...“, s. 85: „Pluralismus entsteht nicht dadurch, daß man ihn will, sondern gerade dadurch, daß jeder mit seinen Kräften und in seiner Zeit nichts anderes will als die Wahrheit.“

41/ Srov. YVES M.-J. CONGAR: *La Foi...*, s. 197; SERGE-THOMAS BONINO: „Pluralisme et théologisme...“, s. 542.

42/ Je pouze příležitosti (*occasio*), a ne příčinou (*causa*).

43/ Srv. DANIEL OLS: „Diversités et communion“. IN: *Angelicum* 60, 1983, s. 122–150 [hl. s. 146–149]; SERGE-THOMAS BONINO: „Pluralisme et théologisme...“, s. 535 a 542.

44/ CHARLES JOURNET: *Le Message révélé. Sa transmission, son développement, ses dépendances*. Paris, Desclée De Brouwer 1964, s. 173: „Il reste évident toutefois, qu’en droit une seule théologie est possible; c’est dans l’exacte mesure où elles en deviennent participantes, que les théologies existantes la font progresser dans le temps et tiennent elles-mêmes leur valeur de vérité.“

45/ Srov. PAVEL VI.: „Proslov k účastníkům Mezinárodního kongresu o teologii II. vatikánského koncilu (1. 10. 1966)“. IN: *AAS* 58, 1966, s. 890–895 [hl. s. 895]; SERGE-THOMAS BONINO: „Pluralisme et théologisme...“, s. 544–545.

46/ Srov. tamtéž: s. 540.

47/ V dopise Étienne Gilsonovi. Cit. tamtéž: „l’incontestable ‚relativisme‘ du magistère ecclésiastique par rapport aux théologies existantes se prend entièrement par rapport à la *certitude de la foi*.“

48/ Srov. tamtéž: s. 539–541.

49/ *Jednota víry a pluralismus*, čl. 15 (1815), s. 1142 (čes. vyd.: s. 166): „un pluralisme sans limite.“

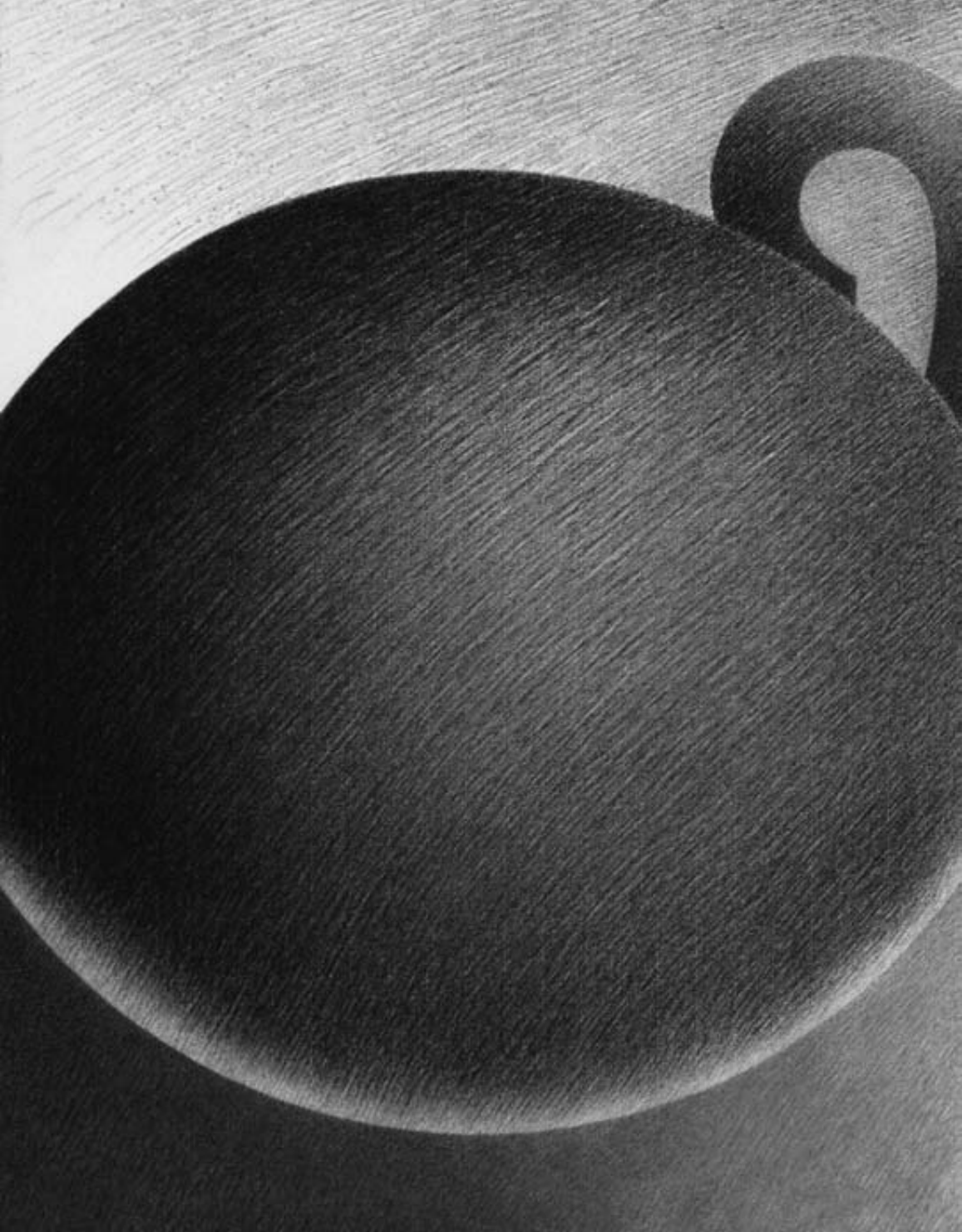
50/ JOSEPH RATZINGER: „Pluralismus als Frage...“, s. 85: „[...] nur Pluralismus, der auf Einheit bezogen ist, ist groß.“

51/ Srov. JOSÉ MORALES: *Introducción...*, s. 272–273.

52/ *Fides et ratio*, čl. 5, s. 9 (čes. vyd.: s. 11): „indistincto [...] pluralismo, principio niso omnes operationes idem prorsus valere.“

- 53/ PAVEL VI.: „Proslov při generální audienci (14. 5. 1969)“, s. 155: „La fede non è pluralistica.“
- 54/ Srov. PIUS XII.: „Encyklika *Humani generis* (12. 8. 1950)“. IN: *AAS* 42, 1950, s. 567–568;
- PAVEL VI.: „Encyklika *Mysterium fidei* (3. 9. 1965)“. IN: *AAS* 57, 1965, s. 755–758.
- 55/ Cit. BLAH. JANEM XXIII.: „Encyklika *Ad Petri cathedram* (29. 6. 1959)“. IN: *AAS* 51, 1959, s. 513. Papež tamtéž uvádí, že toto úsloví je v různé formě připisováno různým autorům.

PhDr. Štěpán M. Filip OP, Th.D. (* 1963) vstoupil po vystudování archivnictví na filozofické fakultě brněnské univerzity tajně do české provincie dominikánského řádu, v níž v roce 1992 složil již veřejně své slavné sliby a v roce 1995 byl vysvěcen na kněze. Po postgraduálních teologických studiích na dominikánském studiu v Bologni a na Angelicu v Římě působí nyní jako odborný asistent na teologické fakultě v Olomouci. Tématem jeho doktorské teze je podstata oběti mše sv. podle sv. Tomáše Akvinského – *«Imago repræsentativa passionis Christi»*. *L'essenza del sacrificio della Messa nella sua parte formale secondo San Tommaso d'Aquino* (Roma 2007). V *Salve* naposledy publikoval články „Duše svatých mešní obětí“ podle sv. Tomáše Akvinského“ (2/2005) a „Moderní encyklika proti modernismu aneb Co je dosud platné z encykliky *Pascendi Dominici gregis?*“ (3/2007).



Pavel Vojtěch Kohut OCD

Světcí – jediní nebo přinejmenším nejlepší teologové? (Příspěvek k naznačení vztahu teologie a svatosti)

Od samých počátků existence církve se v ní setkáváme s úctou ke svatým. Nejprve to byli mučedníci a Panna Maria,¹ později také vyznavači, panny a celá řada dalších „kategorií“ těch, jež souhrnně označujeme jako světce. Po staletí provázeli společenství věřících nejen v liturgii, ale i v ostatních oblastech křesťanského života. Kolem II. vatikánského koncilu se zdálo, že jejich výsadní postavení v životě církve bude vážně otřeseno, a to navzdory připomenutí nauky o všeobecném povolání ke svatosti, jak se s ním setkáváme ve věroučné konstituci o církvi *Lumen gentium* (srov. 5. kap., č. 39–42).² Dnes se dá ovšem říci, že na počátku třetího tisíciletí nejsou světcí pro náš křesťanský život o nic méně významní, než tomu bylo v minulosti, skoro by se dalo říci, že v některých oblastech jejich význam oproti uplynulým staletím ještě vzrostl.³

Platí to přinejmenším pro jejich místo v obnovené teologii a v současném církevním magisteriu. Jestliže se v minulosti teologie a svatost často míjely, dnes se stále více zdůrazňuje jejich dialektický vztah a vzájemný vliv. Ta tam je teze, že teologem může být i nevěřící člověk, a když prolisťujeme *Katechismus katolické církve*, budeme mile překvapeni, kolik prostoru v jeho argumentaci se vyhrazuje právě svědectvím svatých. Bez přehánění lze říci, že chceme-li najít odpověď na otázku, co je teologie, musíme se zároveň ptát také po svatosti a po jejím místě v teologii, nechceme-li riskovat, že bude naše reflexe podstatně zužující.

Vzájemný vztah teologie a svatosti má za sebou bohaté dějiny, které jsou pro chápání a obnovené formulování jejich dnešního vztahu nesmírně důležité. Proto v první části svého článku, který chce být příspěvkem k naznačení vztahu teologie a svatosti především s ohledem na vlastní povahu teologie,⁴ nejprve načrtávám dramatické dějiny vztahu teologie a svatosti. Ve druhé části se pokouším o systematickou reflexi jednoty teologie a svatosti, přičemž pojitko mezi nimi nacházím v tradičním pojmu kontemplace jako láskyplného poznání. Třetí, závěrečná část, je věnována dvojedinému poslání teologa (ale i kandidáta svatosti, tedy každého věřícího!), které z toho – dle mého přesvědčení – vyplývá: usilovat o takzvanou „svatou teologii“ a „teologickou svatost“.

1. Dramatické dějiny vztahu teologie a svatosti

Chceme-li se pokusit nejen o reflexi vztahu mezi teologií a svatostí, ale také o porozumění, čím jsme při této reflexi podmíněni, je třeba nahlédnout do dějin jejich vzájemného vztahu. Jednotlivé etapy jeho vývoje jsou totiž jakoby navrstveny v „historické paměti“ našeho individuálního i kolektivního já a mají vliv na naše uvažování, zvláště tihneme-li myšlenkově (ale i afektivně!) více k jedné etapě než k ostatním.⁵

Dá se říci, že můžeme mluvit zhruba o třech základních obdobích vzájemného vztahu teologie a svatosti, přičemž poslední z nich, jak se zdá, pozvolna přerůstá v nové, čtvrté období.⁶

Nereflektovaná, avšak zásadní jednotka (1. tisíciletí)

První etapou je období nepříliš reflektované, avšak zásadní jednoty mezi teologií a svatostí, které pokrývá zhruba první tisíciletí. Zejména v patristické době je zřetelně vidět, jak je život a nauka Otců ve vzájemné jednotě, takže ani jejich spisy nelze dělit na teologické a duchovní; pokaždé se totiž „jedná o objasňování Božího slova, které je vždy jak Slovem života, tak Slovem pravdy“.⁷ Výmluvné je v tomto smyslu svědectví velkého znalce patristické a mnišské teologie, Jeana Leclercqa: „Charakteristikou patristiky bylo, že sjednotila na jedné straně úsilí rozumu a úsilí srdce, vědu a lásku, poznání a modlitbu, na straně druhé pak – v této zkušenosti světla a horlivosti – zvyklosti se základními třemi křesťanskými prameny: Písmem, dávnými autoritami a liturgií. Lze proto pochopit postřeh jednoho knihovníka: „Když máte určit nějaké dílo a nejste si jistí, zda je zařadit do sektoru teologie, nebo do sektoru spirituality, poněvadž obsahuje jedno i druhé, jedná se určitě o patristický spis.“⁸

Raný středověk neznamená v této věci nějaký významný posun: stále platí, že intelektuální náhled a konkrétní život jsou ve vzájemné harmonii. Platí to zejména o „mnišské teologii“, reprezentované svatým Anselmem, Bedou Ctihodným, Bernardem z Clairvaux nebo Petrem Damianem.⁹

Věci se pomalu začínají měnit s příchodem scholastické teologie a přijetím aristotelismu jako hermeneutického principu veškeré intelektuální reflexe víry, třebaže velcí duchové jako Albert Veliký, Tomáš Akvinský a Bonaventura v sobě ještě snoubí prvotřídní teologii s prvotřídní svatostí.¹⁰

Co se v souvislosti s touto etapou, dnes tolik obdivovanou a nekriticky přijímanou, většinou neuvádí, je skutečnost, že jednotka mezi teologií a svatostí zde tak-

řka vůbec *nebyla reflektována*, a právě to mohl ostatně být jeden z momentů, který také přispěl k následnému rozštěpení. Pokoušíme-li se tedy dnes o znovunalezení ztracené jednoty teologie a svatosti, nemůžeme se jednoduše vracet k patristicko-mnišskému modelu a kopírovat jej. Další vývoj totiž umožnil lépe si uvědomit vlastní povahu teologie i svatosti, které bychom bez něj neměli, a proto potřebujeme tuto jednotu obnovit *vědomě a programově*, a tedy s mnohem větší účinností a užitekem jak pro teologické bádání, tak pro duchovní život.

„Rozvod“ a „alternativy“ teologie a duchovního života (12.–15. století)

Pozvolné vzdalování teologie a svatosti, jehož počátky spadají do 12. století,¹¹ bylo definitivně dokonáno až v průběhu 15. století. Trvalo tedy něco přes tři staletí a jeho výsledkem byl „rozvod“ mezi teologií a svatostí,¹² „zrůdné rozštěpení“ mezi poznáním a životem.¹³ Třebaže tato rétoricky velmi silná označení by se asi měla při bližším ohledání stavu věcí poněkud zmírnit,¹⁴ přece jen je třeba přiznat, že došlo k zásadně negativnímu posunu: teologie se začala vnímat jednostranně jako akademická *věda*, oddělená od modlitby a života, a ne (jak tomu bylo ještě za Alberta, Tomáše a Bonaventury) jako *moudrost*, která spolu s poznáním Boha dává i návod k životu; svatost pak začala být vnímána (opět velmi jednostranně!) z pohledu subjektu – niterně, afektivně, psychologicky a vůbec nezohledňovala její objektivní základ a zakotvení v Kristu a víře církve.

Vrchol tohoto rozdělení můžeme spatřovat v hnutí *devotio moderna*, věrně reprezentovaném „zlatou knížkou“ *Následování Krista* Tomáše Kempenského, která má tendenci vidět v teologii a svatosti *vylučující se alternativy*: „Synu, nerozmlouvej o Božích úradcích ani o jeho skrytých soudech: proč je tento tak opuštěn a onen tak hojně obdařen milostí; anebo tento tak velice sužován a onen tak neobyčejně vyvýšen. Tyto věci přesahují veškerou lidskou schopnost a žádné rozumové bádání nemůže vypátrat Boží soudy. [...] Varuj se tedy, synu, všetečného hloubání o tom, co přesahuje tvůj rozum. A spíš dbej a usiluj o to, abys mohl být aspoň nejmenším v Božím království. [...] Běda těm, kdo se dobrovolně nechtějí připodobnit dětem, neboť brána nebeského království je nízká a nedovolí jim vejít...“¹⁵

Hans Urs von Balthasar to vyjadřuje opět možná příliš silnými slovy, ale v zásadě věrně: „Z jedné strany kosti bez masa: dogmatika předávaná tradicí; na straně druhé maso bez kostí: veškerá zbožná literatura, která připravuje pokrm, z dlouhodobého pohledu nestravitelný, neboť zbavený výživnosti, smíšeninu asketiky, spirituality, mystiky a rétoriky.“¹⁶

Počátky obratu a současný stav (od 16. století)

Počáteční pokusy o návrat ke ztracené jednotě teologie a svatosti se většinou spatřují u některých komentátorů *Teologické sumy* sv. Tomáše (jako např. Denys Pétau, Thomassin apod.)¹⁷ nebo až u Antonia Rosminiho (1797–1855) a teologů přelomu 19. a 20. století.¹⁸ Ve skutečnosti je ovšem třeba tyto první krůčky k přiblížení teologie a svatosti hledat už u velkých mystiků moderní doby, jako jsou Ignác z Loyoly, Terezie z Ávily, Jan od Kříže nebo František Saleský,¹⁹ kteří si jako světci nejenže sami cení teologického vzdělání (tak Terezie od Ježíše), ale namnoze jsou i sami teologové, byť ne ve smyslu dobového chápání teologie (tak Ignác z Loyoly, Jan od Kříže i František Saleský).²⁰

Je však pravdou, že vlastní reflexi o niterné provázanosti teologie a svatosti (třebaže ještě ne zcela systematickou a ve všem důslednou) lze najít poprvé zřejmě až u zmiňovaného Rosminiho. Ten například píše: „Člověk netouží výhradně poznávat: chce milovat, co poznává. Ba není poznání, které by nebylo milující: láska zdokonaluje poznání a člověk, který miluje tím, že poznává, nachází v milovaném bytí dobro, plný cíl onoho činu, jehož je on možností.“²¹

Na tento způsob vnímání navazují další teologové 19. a 20. století a jejich hlas postupně sílí i díky hnutím, která připravovala II. vatikánský koncil: biblickému, liturgickému, patristickému a mnišské teologie.²² Koncilní jednání a jeho dokumenty ještě, samozřejmě, nedokonalily definitivní „smíření“ mezi teologií a svatostí a nepřivedly je úplně až ke kýžené jednotě, a tak se dá říci, že „se jedná o proces jistě pokročilý, avšak zřejmě ještě ne zcela ukončený“.²³ V každém případě lze současný stav vnímat jako velmi nadějně sblížování teologie a svatosti, které by mělo dospět ke ztracené jednotě, jež by se však od patristické měla přece jen něčím lišit: měla by být *reflektovaná* a měla by respektovat vývoj jak v teologii (zejména co se týče rozrůznění vědecké reflexe víry na jednotlivé teologické obory), tak v duchovní literatuře (zejména co se týče *rozlišení* teologie a duchovního života).²⁴

2. Jednota teologie a svatosti

Zásadní úlohu v tomto procesu znovusjednocování teologie a svatosti musí sehrát jak ortopraxe, tak ortodoxie. Teoretická pojednání (jako je toto!) mohou jen stěží mít *bezprostřední* vliv na změnu ortopraxe: ta se rodí pomalu a pozvolna a spolupůsobí při ní řada různých faktorů; na proměnu ortodoxie však mohou svůj skromný vliv přece jen uplatnit.

Velmi prostým způsobem se nyní po historickém pohledu zkusme podívat na jednotu teologie a svatosti *doktrinálně*. Věřím, že tím podstatným, nač si zde

potřebuje dát odpověď teolog, jsou otázky: „Co je teologie?“ a „Proč svatost?“, zatímco kandidát svatosti, čili věřící křesťan, si má naopak klást otázky: „Co je svatost?“ a „Proč teologie?“ Z úvah nad těmito otázkami se může jako jednotící pojem vyloupnout tradiční kategorie *kontemplace*, užívaná jak v teologii, tak v duchovní literatuře.

Co je teologie a proč svatost? (Pohled teologie)

Na otázku, co je teologie, se snaží podat odpověď – někdy šťastnější, jindy méně – celá řada odborných pojednání a kongresů a svým skromným dílem také toto číslo *Salve*. Nedělám si proto nárok na to, že bych na několika řádcích ozřejmil, čím teologie je, ba ani se o to nechci pokoušet. Rád bych jen nabídl jeden dílčí pohled, který může zároveň posloužit k osvětlení provázanosti teologie a svatosti.

Jedna z rozšířených a běžně užívaných prostých definic teologie říká, že jde o „vědeckou reflexi víry“, přičemž víra zde nefiguruje jen jako předmět (*co* se v této disciplíně reflektuje), nýbrž i jako součást podmětu (je to víra, *kteřá* reflektuje, přesněji, věřící, který vědecky reflektuje). „Teologie je aktivitou víry, teolog je věřícím, někým, kdo má víru, nebo lépe, kdo je vlastněn vírou.“²⁵ Jde tedy o onu anselmovskou *fides quaerens intellectum* („víru hledající pochopení“),²⁶ kde „toto *quaerere* je vlastností vztahující se bezprostředně k víře jako takové: kdyby jí byla zbavena, okamžitě by přestala být vírou“.²⁷

Když je však řeč o víře, je nutné zdůraznit hned dva její důležité aspekty: 1) víra je existenciálně-dialektickým postojem; 2) jako taková nemůže být izolovanou skutečností, nýbrž je provázána s celou křesťanskou existencí.

První skutečnost je velmi pregnantně vyjádřena ve věroučné konstituci II. vatikánského koncilu o Božím zjevení *Dei Verbum*: „Zjevujícímu Bohu je třeba prokázat *poslušnost víry*, jíž se celý člověk svobodně odevzdává Bohu tím, že se rozumem i vůlí plně podřizuje zjevujícímu Bohu a dobrovolně přijímá zjevení, které dal Bůh. K tomu, aby se nám dostalo této víry, je potřebná předcházející a pomáhající Boží milost a vnitřní pomoc Ducha svatého, aby se on dotkl srdce a obrátil je k Bohu, otevřel duchovní zrak a dal všem, aby s radostí souhlasili s pravdou a věřili v pravdu. Aby se i nadále prohlubovalo porozumění Božímu zjevení, týž Duch svatý stále zdokonaluje víru svými dary“ (č. 5).²⁸ Víra je postojem poslušnosti, kterým se celý člověk svobodně odevzdává Bohu na základě jeho milosti. Jde o synergické dílo Ducha svatého a člověka, kterým se celá lidská existence dává Bohu. Vyjádřeno tradičně, víra má vždy rozměr nejen *quae creditur*, ale i *qua creditur*, tedy nejen pravd, které přijímá, ale i samotného úkonu věření. Je vírou i důvěrou zároveň. Právem lze proto říci, že význam pravé teologie „vůbec nespo-

čívá v tom, že by se člověku sdílely temné a skryté poznatky, nýbrž v tom, aby jej co nejtěsněji spojila v celistvosti jeho existence, a to jak duchovní, tak intelektuální. Co neslouží tomuto účelu, jistě není výkladem Zjevení, nýbrž pominutím jeho významu tím, že se mu nenaslouchá, a to je neposlušnost.²⁹

Druhá skutečnost (vyplývající z první), se dá velmi snadno ukázat na zdánlivém protičeňení pavlovské teologie o ospravedlnění na základě víry a důrazu Jakubova listu na konání skutků. Skutečný rozpor zde není, neboť víra, ať už o ní rozjímá Pavel, nebo Jakub, je vždy *aktivním postojem*, neboť je „činná láskou“ (Gal 5,6). Je-li víra poslušností angažující *celého* člověka, který se jejím prostřednictvím navíc *odevzdává Bohu*, pak je niterně propojena s celým duchovním životem, a to zejména s láskou. A tak teologie musí z povahy víry samé směřovat k harmonickému propojení poznatku víry (*intellectus fidei*) a poznání lásky (*cognitio amoris*).³⁰

Když si v této linii teolog odpoví na otázku „Co je teologie?“, rázem se mu také ozřejmí, jaká má být odpověď na otázku „Proč svatost?“, míněnou – pochoptelně – osobně: „Proč bych měl já *jako teolog* usilovat o svatost?“ Je-li víra postojem poslušnosti, kterým se člověk odevzdává Bohu, a teologie je vědeckou reflexí a aktivitou víry, pak je nasnadě, že otevírat se svatosti nemůže pro teologa znamenat jakýsi „luxus navíc“, který sice sluší, ale není nezbytně nutný. Má-li být totiž jeho teologie ne snad výtečnou, ale vůbec jen teologií, musí být spojena s ustavičným směřováním k co nejpříněššímu odevzdání se Bohu.

Co je svatost a proč teologie? (Pohled svatosti)

Podobným způsobem je nyní možné podívat se na to, co je svatost, a k čemu je věřícímu křesťanovi, který se o ni uchází, dobrá teologie. Existuje-li totiž těsné pouto mezi teologií a svatostí, musí se nutně projevit nejen v teologové pozornosti vůči svatosti, nýbrž i v pozornosti věřícího vůči teologii. Vskutku – domnívat se, že k životu z víry, který směřuje ke svatosti, *vůbec* nepotřebujeme teologii, je stejně nebezpečné a zavádějící jako se domnívat, že k pěstování teologie se *vůbec* nemusíme otevírat daru svatosti.

Ve snaze odpovědět si na otázku „Co je svatost?“ však v církevním prostředí narážíme na obrovská pokušení: navzdory úctyhodnému dílu sv. Augustina jsme totiž ustavičně sváděni pelagiánskými nebo alespoň semipelagiánskými vizemi svatosti jako prvořadě nebo dokonce výhradně lidského díla, a to navzdory skutečnosti, že se často oháníme hlubokou pravdou (často však v praxi zredukovanou na pouhou frázi!), že „svatost je dar“. Když se hovoří o lidské svatosti, máme – obrazně řečeno – pořád cukání vyhrnout si rukávy a namasírovat si svaly!

Jenže k povaze svatosti, která není snad jen jedním z atributů Božích, jako spíše vlastní božskou bytností,³¹ patří právě její *nepřenosnost* na někoho jiného mimo Boha. Mluvíme-li o lidské svatosti, pak výhradně ve smyslu *participace člověka na svatosti Boží*, a to na základě zvláštního vztahu, který člověka s Bohem spojuje.³² Můžeme v něm rozeznat jakýsi „řetězec svatosti“ nebo, chceme-li, vícevrstevnost svatosti: zdrojem veškeré svatosti,³³ jakousi základní rovinou, je vlastní *ontologická Boží svatost*; z ní vyrůstá *základní ontologická svatost církve*, spočívající v aktivní přítomnosti Boha uprostřed jeho lidu (srov. LG 39); ta umožňuje jednotlivým věřícím přijmout *formální ontologickou svatost*, čili stav působený trojjediným Bohem ve křtu (Boží adopci); a až na ni je pak naroubována *teologicko-morální svatost věřících* jako dokonalost lásky, která předpokládá rovněž spolupráci člověka s Boží milostí, projevující se skrze Krista působením Ducha.³⁴

Lidská svatost (ve smyslu této posledně zmiňované theologicko-morální svatosti) proto předpokládá niterné a pevné pouto s trojjediným Bohem, jehož stále hlubší poznávání umožňuje prohloubení vzájemného vztahu lásky a tím i následný růst ve víře a lásce (srov. 1Jan 4,7–8).

Být svatým tedy neznamená „morálně se vyšvihnout nad šed' průměru církve a společnosti“, nýbrž dovolit Bohu, aby nás proměnil účastí na jeho vnitřním společenství lásky. Světec „je evidentní známkou Boží přítomnosti v církvi, zjevením Prozřetelnosti, která se o lidi vždy znovu stará, aby je zachránila a posvětila. Jde o projev jeho blízkosti vůči lidské křehkosti, je důkazem moci jeho milosti, která přemáhá hřích, uzdravuje slabost a dává možnost žít v plnosti evangelium, neboť přetváří v nové bytí.“³⁵

Něco takového ovšem zásadně není možné bez poznání Boha a Krista a bez porozumění působení Ducha v církvi. Jsou-li světci „obrazem obrazu“, tj. obrazem Krista, který je obrazem Otce,³⁶ a zároveň „živou katechezí víry církve“,³⁷ pak ti, kteří chtějí odpovědět na Boží volání ke svatosti, nemohou odložit teologii (vědeckou reflexi a aktivitu víry) stranou jako pro jejich záměr neužitečnou. Ptát se v tomto kontextu „Proč bych se měl věnovat teologii?“ a nenalézat přitom okamžitě plně motivující odpověď by bylo zjevnou známkou nepochopení, čím je lidská svatost, a hrozilo by zároveň zásadním minutím se s ní.

Láskyplné poznání (kontemplace)

Z toho, co bylo na různý způsob dosud promyšleno, by se mohlo – byť s jistou dávkou zjednodušení – odvodit, že pojátkem mezi teologií a svatostí je *víra*, která předpokládá jak *poznání*, tak *lásku*. Člověk totiž nemůže dojít skutečného poznání Boha (tj. teologie) bez hlubokého vztahu lásky (tj. bez svatosti), stejně tak jako

nemůže růst v láskyplném vztahu s Bohem (tj. ve svatosti) bez jeho stále hlubšího poznávání (tj. bez teologie).

Do středu zájmu se nám tak dostává neustále živá filozoficko-teologická otázka vztahu poznání a lásky. Nerad bych se zde pouštěl do její historické či naukové prezentace; jednak se v této věci necítím být kompetentní, jednak se domnívám, že pro účel mého pojednání je zde není třeba rozvíjet.³⁸ Rád bych jen upozornil na to, že v křesťanském poselství jsou poznání a láska neodmyslitelně spjaty a to ne pouze pro jednotu poznání a lásky, jak je nacházíme především v novozákonní janovské teologii,³⁹ ale již v základním významu hebrejského slovesa *j-d-*,⁴⁰ které svou mentalitou stojí jak u základů celé starozákonní teologie, tak i zmíněné janovské tradice v Novém zákoně. Jsem přesvědčen, že právě toto hluboce zakořeněné dědictví způsobilo, že ani pozdější přednostní uplatňování helénské mentality v křesťanské teologii a zejména v její hermeneutice tuto semitskou jednotu poznání a lásky tak docela nenarušilo. Proto i sv. Tomáš Akvinský, živý nejen aristotelskou logikou, nýbrž také biblickou, zejména novozákonní a janovskou tradicí, tuto jednotu poznání a lásky zdůrazňuje, když tvrdí, že rozum a vůle se navzájem zahrnují: „Intellectus et voluntas mutuo se includunt“ (*S. Th.* I,16,4,1; 82,4).

Tuto jednotu a vzájemné pronikání poznání a lásky nacházíme zvláštním způsobem v pojmu *kontemplace*. Třebaže se význam tohoto termínu v dějinách značně vyvíjel a měnil, přece jen lze najít jistý společný jmenovatel různých chápání a definování tohoto termínu právě v jednotě poznání a lásky.⁴¹ Uvedme pouze dva příklady: Andělský učitel to velmi výstižně vyjadřuje následujícím způsobem: „Kontemplativní život podstatně spočívá v úkonu rozumu, ale svůj zdroj nachází ve vůli, neboť je to láska, která jej podněcuje, aby kontemploval Boha. A jelikož cíl odpovídá počátku, plyne z toho, že kontemplativní život se naplňuje a dovršuje ve vůli. Zakouší se radost při kontemplaci toho, co je milováno, a tato radost, kterou nám působí kontemplovaný předmět, nás podněcuje k ještě většímu milování. V tom spočívá nejvyšší dokonalost kontemplativního života: ne jednoduše vidět, ale také milovat božskou pravdu.“ (*S. Th.* II-II,180,7,1)⁴² A Mystický učitel, sv. Jan od Kříže, definuje kontemplaci takto: „Kontemplace je věda lásky, která [...] je vlitým láskyplným poznatkem Boha, který společně osvěcuje a rozněcuje duši v lásce, až ji pozvedá ze stupně na stupeň až k Bohu, jejímu Stvořiteli.“ (*Temná noc* II,18,5)

Samozřejmě, že termín „kontemplace“ má v různých církevních tradicích poněkud odlišné odstíny: srovnáme-li mezi sebou například dominikánské *Contemplata aliis tradere* s ignaciánským *In actione contemplativus* a karmelitánskými *Contemplanda aliis tradere* a *In contemplatione activa*,⁴³ vyvstanou nám před očima tři různé

varianty chápání kontemplace – první bezprostředněji spojená se studiem, druhá s pastorační a třetí s vnitřní modlitbou. Avšak společným jmenovatelem všech tří zůstává zásadní jednota poznání a lásky, která dává pravou moudrost, otevírá se bližním a spojuje s Bohem.

Pochopitelně, že v tomto kontextu se bude jednat o kontemplaci v širším slova smyslu, ne v jejím úzkém vymezení jako mystické milosti, neboť takto chápaná kontemplace je ryzí, zdarma daným darem Božím, jehož nelze nabyt ani spoluprací s řádnou milostí. Půjde o kontemplaci v širším pojetí, jež nachází svůj základ v biblicko-liturgickém pojmu tajemství (*mysterion*) a představuje jedno-duše to, co lze v mystických spisech, zvláště u Jana od Kříže, nalézt v náznaku „nemystické varianty“ duchovního rozvoje člověka, jež je podstatně totožná s usilovným teologálním životem.⁴⁴

Na základě zkoumání vlastní povahy teologie a svatosti lze tedy říci, že jak teolog, tak kandidát svatosti jsou voláni k tomu, aby se otevírali kontemplaci – láskyplnému poznání – Boha, neboť jen tehdy, bude-li toto poznání láskyplné, bude skutečnou teologií, a bude-li opravdu poznáním, bude svatostí, tedy podílem na Bohu, jenž je zcela jiný než vše stvořené.

3. Dvojediné povolání

Existuje-li ovšem hluboká sourodost mezi teologií a svatostí, pak z onoho univerzálního povolání ke svatosti, které nám připomenula dogmatická konstituce II. vatikánského koncilu *Lumen gentium* (srov. č. 39–42), plyne stejně tak naše univerzální povolání k teologii! Její úroveň a konkrétní podoba bude jistě u jednotlivých věřících odlišná, podobně jako se budou lišit konkrétní podoby a formy svatosti křesťanů podle podmínek a stavů, ve kterých žijí;⁴⁵ nic to ovšem nemění na skutečnosti, že kdo chce skutečně učinit zadost svému povolání ke svatosti, musí se rozhodnout i k určité míře intelektuálního poznání Boha.⁴⁶

Vyjádřeno možná přesněji: nejsme všeobecně adresáti *dvou* povolání, totiž ke svatosti a k teologii, nýbrž *jediného* povolání, které spočívá ve „svaté teologii“ nebo „teologické svatosti“.

Světci jako teologové

Sbližování teologie a svatosti, jak k němu začalo docházet během 19. a 20. století, s sebou přineslo stále rostoucí vědomí, že světci patří k nejlepším teologům, nejsou-li dokonce považováni za jediné teology, a to navzdory skutečnosti, že mnozí z nich neměli akademické tituly a teologii jako vědu nestudovali.

Typický příklad takového nahlížení světců můžeme najít u francouzského teologa François-Marie Léhela: ve své doktorské práci předložil a obhájil tezi „Všichni světci jsou teology a pouze světci jsou teology“.⁴⁷ Tímto tvrzením se snaží překlenout nejen oddělení teologie a svatosti, nýbrž i propast v užívání označení „teolog“ v západní a východní církvi: zatímco na Západě je totiž označení „teolog“ většinou připisováno nositelům akademických titulů, na Východě je vyhrazeno biblickým autorům a jen zřídka se jej užívá k označení pobiblického autora.⁴⁸ Rozšířit tento titul na všechny světce a zároveň ho vyhradit pouze jim znamená zaujmout střední pozici mezi těmito dvěma radikálně odlišnými praxemi.⁴⁹

Lze vážně pochybovat o tom, zda je potřeba jít v praxi až tak daleko, je však jisté, že je nutné přehodnotit naše stereotypní nahlížení na teology jako na intelektuální badatele ve prospěch zdůraznění bezprostředního a přímého směřování člověka k Bohu. Příklad Terezie z Lisieux, která se stala učitelkou církve,⁵⁰ ačkoli nikdy nestudovala teologii (ovšem dle vlastního tvrzení by tak učinila, kdyby mohla!),⁵¹ je toho výtečným svědectvím: Terezie vyniká nejen příkladem svého života a hrdinskými ctnostmi, ale její život se stává „teologickou existencí“.⁵² Ona, podobně jako mnozí jiní světci a světice, se stávají skutečným teologickým místem (*locus theologicus*), často ne pro své teologické vzdělání a spisy, nýbrž pro svou duchovní zkušenost, vyjádřenou životními osudy. „Ve světcích se uskutečňuje objektivní usmíření mezi svatostí a teologií: svatost je jako žité („mariánské“) přijetí Božího tajemství, exegezí“ Zjevení, tedy Kristova tajemství; a proto je zároveň tím pravým místem, kde se má autenticky žít a formulovat rovněž onen typ reflektované „teologie“, jímž je věda teologů.“⁵³

Teologové jako světci

A věřím, že právě až tehdy, kdy se teologové začnou zabývat světci jako teologickými existencemi, tj. kdy je budou důsledně považovat za teologické místo *par excellence*,⁵⁴ budou sami přitahováni ideálem spolupráce s Duchem svatým na vlastní morální svatosti.

Vyjádřeno negativně, existují jistá kritéria, která poukazují na to, kdy daná teologie nebo daný teolog již neodrážejí onu Boží svatost, se kterou přicházejí do styku, kterou mají kontemplantovat a vyjadřovat, když bádají, publikují, vyučují a popularizují *scientiae sacrae*. Antonio Sicari vyjmenovává přinejmenším tři:

1. *Vztah k Ježíši Kristu* – pokud se některé teologie nebo někteří teologové chovají ke Kristu tak, jako kdyby se jim člověk Ježíš měl omlouvat za to, že je zároveň Bohem (nebo naopak), namísto toho, aby setrvali v úžasu adorace před tajem-

stvím jeho Vtělení, pak z jejich strany došlo ke ztrátě kontaktu s objektivní svatostí a přestávají být pro ostatní věřící věrohodnými.

2. *Vztah k církvi* – pokud některé teologie nebo někteří teologové pojednávají o církvi, jako kdyby se měla omlouvat za to, že je mezi národy svatým lidem Božím, snoubenkou Ježíše Krista, vyvolenou, znamením a místem, kde reálně přebývá Kristem na světě přinesená spása, pak z jejich strany došlo ke ztrátě kontaktu s objektivní svatostí.

3. *Vztah k vlastnímu poslání* – pokud se někteří teologové nechají lapit do pasti teologické ješitnosti, dětinského zalíbení v sobě samých a jednostranně přehnané snahy dosáhnout souhlasu ostatních s vlastními tezemi, pak z jejich strany došlo ke ztrátě kontaktu s objektivní svatostí.⁵⁵

Nebo, jak to tentýž autor vyjadřuje *obecně* na jiném místě, když aplikuje známý Kafkův postřeh na teologii: „Dnes nejsem sám, protože jsem dostal dopis z lásky. A přece jsem sám, protože jsem neodpověděl láskou.“ Antonio Sicari právem píše: „Prvním problémem teologa – bez ohledu na traktát, který vyučuje – je, že ‚není sám‘, přinejmenším kvůli vědomí, že má v rukou ‚dopis z lásky‘ (jak Otcové nazývali Písmo). Avšak ještě závažnějším problémem je, aby ‚odpověděl láskou‘ a sdělil tuto odpověď ostatním: jinak zůstane ‚sám‘ a neplodný...“⁵⁶

Univerzální povolání k „svaté teologii“?

Jsou-li světci povoláni k tomu, aby byli teologickou existencí, teologickým místem ve vlastním slova smyslu, a jsou-li teologové povoláni k tomu, aby přiváděli ostatní věřící ke svatosti tím, že sami odpovídají láskou na Boží dopis z lásky, pak je zřejmé, že všeobecné povolání ke svatosti má bezesporu rovněž svůj *teologický rozměr*.

Hans Urs von Balthasar připomíná, že už Mathias Joseph Scheeben tuto skutečnost nahlížel v tradičním patristickém a středověkém označení teologie jako *scientia sacra*.⁵⁷ Je otázkou, zda není potřeba jít ještě o kus dál: teologové přece nejsou povoláni pouze k tomu, aby pěstovali „posvátnou teologii“, která by byla s to posvětit druhé i je, nýbrž jsou povoláni k tomu, aby pěstovali „svatou teologii“ (*theologia sancta*), tj. takovou, která je již sama o sobě výrazem Boží svatosti, jež se projevila v díle a životě teologa. A navíc, k témuž pěstování „svaté teologie“, byť jistě ne ve stejné míře a tímtež způsobem, je povolán každý, kdo se uchází o svatost, tedy každý pokřtěný věřící, který potřebuje natolik, nakolik se blíží Božímu tajemství, pronikat do něj rovněž intelektuálně.

Existuje však taková „svatá teologie“, která by spojovala světce s teology a která by se nelišila ve své podobě a povaze u jedněch a druhých? Když si francouzský dominikán Gilbert Narcisse klade tuto otázku, zdá se, že nejprve odpovídá sou-

hlasně, ale následně poukazuje přece jen na potřebu jistého *rozlišení* mezi „teologií světců“ a „teologií teologů“ a tuto odlišnost vidí v tom, že východiskem světce v jeho teologii jsou „pravdy prosycenější zkušenostmi“ (*les vérités plus imprégnées d'expériences*), zatímco teolog uvádí světce do svého díla „dvojkřídlými dveřmi“: na jedné straně převádí tyto pravdy prosycenější zkušenostmi do objektivitu vyjadřování své disciplíny, a zároveň pomáhá světcovi udržovat dva základní rozměry Zjevení – *důslednost víry* (aby nezanedbával žádnou z jejích pravd) a její *hloubku* (aby se příliš snadno nevázal na omezené pochopení a vyjádření těchto pravd v tomto světě).⁵⁸

„Touto synergií,“ uzavírá zmíněný autor, „dosahuje teologie svatosti dvěma způsoby: je si vědoma, že předmětem jejího studia není nic menšího než svatost Boží; a ví, že výchozím bodem jejích pouček je konkrétní a jedinečná svatost Krista – a to jí velmi silně připomíná jedinečnost vlastní duchovní osobě – a že celá pravda, i ta nejtechničtější, musí být s to se v křesťanské teologii vztahovat k této svatosti, v níž se Bohu zalíbilo odhalit plnost svého Zjevení a (zároveň) plnost duchovního a teologického podílu na ní.“⁵⁹

Teologie a svatost – dva pojmy, které byly původně tak sjednocené, že ani nebyly reflektovány v jejich vzájemné odlišnosti; pojmy, které se od sebe později oddělily, aby se následně staly dokonce míjejícími se alternativami; a konečně pojmy, které se dnes znovu chtějí stát spojenci a ukazovat všem věřícím, povoláním ke svatosti i k teologii, jedinou cestu, cestu svaté teologie, která se bude ve svých projevech u jednotlivých křesťanů – pochopitelně – lišit, ale která bude mít vždy totožný původ i cíl: lůno Trojice, láskyplné společenství tří Osob, na kterém má mít podíl každý věřící, ať je to teolog, či obyčejný křesťan, aby se stal svatým teologem anebo teologickým světcem.

POZNÁMKY:

1/ Zatímco mučedníci byli uctíváni pro jejich následování Krista až k prolití krve, Panna Maria byla ctěna pro svou jedinečnou úlohu v dějinách spásy.

2/ Tento text je natolik významný, že zavedl příčinu k označení tohoto sněmu jako „koncilu svatosti“; srov. např. F. RUIZ SALVADOR: *Caminos del Espíritu. Compendio de teología espiritual*. Madrid, EDE 1998, s. 285.

3/ K tomu viz velmi inspirativní článek D. MARAFIOTI: „In compagnia dei santi nel terzo millennio“. IN: *La Civiltà Cattolica* 3617, 2001, s. 485–496.

4/ Klasický příspěvek na toto téma viz v kapitole „Teologia e santità“ H. U. VON BALTHASARA. IN: *Verbum caro*. Brescia, Morcelliana 1985, s. 200–229.

5/ Je zásluhou především švýcarského teologa H. U. von Balthasara, že upozornil na poměrně dramatický vývoj vztahu teologie a svatosti. Je přitom důležité vzít v úvahu, že závěry, k nimž dochází, jsou poněkud vyhocené i proto, že pod teologií rozumí pouze dogmatickou (systematickou) teologii, nikoli teologii v celé její šíři; srov. H. U. VON BALTHASAR: op. cit., zejména s. 206nn.

6/ Vztah teologie a svatosti načrtávám v poněkud posunuté perspektivě (totiž jako vztah teologie a spirituality) IN: P. V. KOHUT: *Co je spirituální teologie?*. Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství 2007, s. 14–19.

K prezentaci historického vývoje vztahu teologie a svatosti viz také G. FROSINI: *Spiritualità e teologia*. Bologna, EDB 2000, s. 11–19; F. ASTI: *Dalla spiritualità alla mistica. Percorsi storici e nessi interdisciplinari*. Città del Vaticano, LEV 2005, s. 50nn.; A. STAGLIANÒ: *Teologia e spiritualità. Pensiero critico ed esperienza cristiana*. Roma, Studium 2006, s. 23nn.

7/ H. U. VON BALTHASAR: op. cit., s. 202.

8/ J. LECLERCQ: *Esperienza spirituale e teologia. Alla scuola dei monaci medievali*. Milano, Jaca Book 1990, s. 133 (cit. dle: G. FROSINI: op. cit., s. 13).

9/ Srov. H. U. VON BALTHASAR: op. cit., s. 204; G. FROSINI: op. cit., s. 13n.

10/ Proto nelze jednoduše tvrdit, že za ono odštěpení teologie a svatosti může scholastika a aristotelismus; ty se mohou stát stejně tak dobře užitečným nástrojem jako nebezpečnou konstrukcí, vedoucí k oddělení poznání a života.

11/ G. Frosini vidí jeho počátky již v díle Petra Abelarda (1079–1142); srov. Týž: op. cit., s. 14; srov. také A. STAGLIANÒ: op. cit., s. 38.

12/ Srov. F. VANDENBROUCKE: „Le divorce entre théologie et mystique. Ses origines“. IN: *Nouvelle Revue Théologique* 82, 1950, s. 372–389.

13/ Srov. K. RAHNER: *La fede che ama la terra*. Roma, Ed. Paoline 1981, s. 249 (cit. dle: G. FROSINI: op. cit., s. 14).

14/ A. Staglianò navrhuje mluvit spíše o „nesnadném vztahu“; srov. Týž: op. cit., s. 36.

15/ TOMÁŠ KEMPENSKÝ: *Následování Krista* III, 58, 1.7.10.

16/ H. U. VON BALTHASAR: op. cit., s. 213.

17/ Tak H. U. VON BALTHASAR: op. cit., s. 209.

18/ Tak G. FROSINI: op. cit., s. 16.

19/ Je příznačné, že ačkoli von Balthasar o všech těchto postavách v citovaném příspěvku pojednává a uznává jejich význam, nevidí v nich průkopníky obratu právě proto, že zužuje teologii výhradně na dogmatiku (systematiku); srov. pozn. č. 4 a H. U. VON BALTHASAR: op. cit., s. 206.210n.

20/ Na díla těchto autorů, zejména Terezie z Ávily a Jana od Kříže, naváží jejich komentátoři v 17. století (*Salmaticenses*), kteří se jako první pokoušejí sladit mystickou nauku obou karmelitánských světců s teologickými principy sv. Tomáše Akvinského.

21/ A. ROSMINI: *Teosofia* /1. Roma, Città Nuova 1998, s. 69 (cit. dle: A. STAGLIANÒ: op. cit., s. 39). V další části svého pojednání se pokusím tuto myšlenku rozvinout a ukázat, jak právě ona může být nosná při obnově narušené jednoty teologie a svatosti.

22/ Pro bližší charakteristiku těchto hnutí viz C. GARCÍA: *Teología espiritual contemporánea. Corrientes y perspectivas*. Burgos, Ed. Monte Carmelo 2002, s. 225–253.

23/ G. FROSINI: op. cit., s. 17.

24/ Podaří-li se tedy tento proces znovusjednocení teologie a svatosti dovést do zdárného konce, jistě pak nepůjde o jednotu srovnatelnou s nerefektovanou jednotou i. tisíciletí ani o jednotu mezi teologií a duchovním životem, jak ji nacházíme uchovanou na křesťanském Východě, nýbrž o jednotu, ve které se onen „rozvod“ a ono „zrušné rozštěpení“ stanou onou příslovečnou *felix culpa* („šťastnou vinou“), jež se v konečném důsledku stane odrazovým můstkem k vyšší kvalitě: k jednotě *reflektované a rozlišující*.

25/ Z. ALSZEGHY – M. FLICK: *Come si fa la teologia. Introduzione allo studio della teologia dogmatica*. Cinisello Balsamo, Ed. Paoline 1990, s. 15.

26/ Jde o první titul, který dal sv. Anselm z Canterbury svému dílu *Proslogion*.

27/ H. U. VON BALTHASAR: op. cit., s. 227.

28/ Zvýraznění je mé vlastní.

29/ H. U. VON BALTHASAR: op. cit., s. 216.

30/ Srov. F.-M. LÉTHEL: „I Santi come teologi“. IN: *La teologia spirituale. Atti del Congresso internazionale OCD, Roma 24–29 aprile 2000*, Roma, Ed. OCD 2001, s. 617.

31/ „Termínem ‚svatost‘ je označována bytnost, božství, transcendence a sláva Boží. Proto pojem svatosti, vztažený k Bohu, vyjadřuje jeho osobní bytnost, božství a absolutní transcendenci: říká tedy, že Bůh je svatý, znamená mluvit o jeho nekonečně a zcela odděleném bytí od člověka a označuje nejniternější tajemství jeho osoby.“ – C. LAUDAZI: *L'uomo chiamato all'unione con Dio in Cristo. Temi fondamentali di teologia spirituale*. Roma, Ed. OCD 2006, s. 175.

32/ A. FIGUERAS: „Santità“. IN: *Enciclopedia della Bibbia*, 6. svazek. Torino, LDC, s. 188.

33/ Srov. postcommunio druhé eucharistické modlitby, kde v latinské předloze stojí: „...fons omnis sanctitatis...“

34/ Krátkou charakteristiku těchto jednotlivých úrovní svatosti podává S. GAMARRA: *Teología espiritual*. Madrid, BAC 1997, s. 193n.; srov. také C. LAUDAZI: op. cit., s. 175–181.

35/ D. MARAFIOTI: op. cit., s. 487n.

36/ ORIGENES: *De oratione* 22,4; cit. dle D. MARAFIOTI: op. cit., s. 486.

37/ D. MARAFIOTI: op. cit., s. 491.

38/ Základní přehled otázky skýtá z filozofického hlediska např. J. B. LOTZ: *Vědění a láska*. Praha, Vyšehrad 1999.

39/ „U Jana, jako jinde v Bibli, má sloveso ‚poznávat‘ často význam hluboké a zakoušené jednoty na základě sympatie. [...] ‚Poznávat‘ je u něj takřka synonymem milování.“ – N. BERVEILLER – M. MANCIER (edd.): *I quattro vangeli commentati. Strumento di lavoro biblico liturgico*, Torino, LDC 1990, s. 1791n.; „Souhrnně vzato si toto poznání zaslouží spíš název ‚společenství‘ (1Jan 1,3), protože jde o spoluúčast na stejném životě (Jan 14,19n) a o dokonalé spojení v lásce k pravdě (Jan 17,26; srov. 1Jan 2,3n; 3,16...).“ – J. CORBON – A. VANHOYE: „Poznat“. IN: *Slovník biblické teologie* (ed. X. Léon-Dufour). Řím, Velehrad – Křesťanská akademie 1991, s. 362.

40/ „Všechny významy, které Hebrej vnímá v kořeni *jd'*, dávají pochopit, že pro něj poznání zahrnuje celou afektivní a rozhodovací oblast, kterou Řekové vyhrazovali jiným schopnostem. Poznání tak označuje nejen vnímání reality, ale i to, že se jí člověk nechává zapojit všemi způsoby, které sahají od vnímání až k vlastnění poznávaného předmětu. Ne náhodou pramenem, z něhož poznání vychází, není pro Hebreje rozum, nýbrž srdce (srov. Přís 3,1; 7,2–3), tedy mohutnost, z níž vycházejí nejen myšlenky a soudy, ale i touhy a rozhodnutí, která určují celou lidskou existenci.“ – A. SACCHI, „Insegnamento“. IN: *Nuovo Dizionario di teologia biblica* (edd. P. Rossano – G. Ravasi – A. Girlanda). Cinisello Balsamo, Ed. San Paolo 1994, s. 742.

41/ Viz k tomu L. BORRIELLO – M. HERRÁIZ: „Contemplazione“. IN: *Dizionario di mistica* (edd. L. Borriello – E. Caruana – M. R. Del Genio – N. Suffi). Città del Vaticano, LEV 1998, s. 338–348.

42/ Proto také Tomáš definuje kontemplaci jako „prosté nahlédnutí pravdy, které ústí do lásky“ (S. Th. II-II,180,3,1a3).

43/ Zatímco první dvě hesla (dominikánské *contemplata aliis tradere* a ignaciánské *in actione contemplativus*) jsou původním a autentickým vyjádřením daných spiritualit, označení *contemplanda aliis tradere* a *in contemplatione activa* vznikla – pochopitelně – ve snaze o definování karmelitánské spirituality v konfrontaci s předchozími dvěma tradicemi. Přesto obě poměrně dobře vystihují ducha Karmelu: *contemplanda aliis tradere* spíše poslání mužské větve řádu, věnující se kromě modlitby rovněž apoštolátu vedení k modlitbě, *in contemplatione activa* naproti tomu povolání bosé karmelitky, jež ze své povahy vylučuje přímý apoštolát.

44/ Srov. L. ARÓSTEGUI: „Experiencia mística“. IN: *Diccionario de San Juan de la Cruz* (ed. E. Pacho). Burgos, Monte Carmelo 2000, s. 608–610.

45/ Častou chybou při čtení koncilní nauky o všeobecném povolání ke svatosti bývá záměna univerzálnosti s uniformitou, takže se zdá, jako by svatost měla jen jednu jedinou podobu. K tomu viz více S. GAMARRA: op. cit., s. 177n.; srov. také P. V. KOHUT: „Všeobecné povolání ke svatosti. Různorodé projevy jediné svatosti církve v životě dnešních křesťanů“. IN: *MKR Communio* 4, 2003, s. 267–283 (zejména s. 273–278).

46/ Je v tomto smyslu užitečné připomenout přesvědčení teologa Josefa Zvěřiny, podle něhož by měl každý věřící křesťan dosáhnout přinejmenším takového stupně náboženského (teologického!) vzdělání, jaká je úroveň jeho obecného a profesního vzdělání. Domnívám se, že tato teze, opírající se o kritérium vzdělání, by se měla propracovat a rozšířit o jiná, doplňující kritéria: na úrovni a kvalitě teologického vzdělání daného křesťana by se jistě měly promítnout takové skutečnosti, jako je jeho konkrétní angažovanost v církvi (zejména účast na pastorační a v katechezi) či životní stav (zejména u řeholních osob a zasvěcených laiků).

47/ Srov. F.-M. LÉTHEL: *Connaître l'Amour du Christ qui surpasse toute connaissance. La théologie des saints*. Venasque, Ed. du Carmel 1989, s. 3; srov. také TÝž: „I Santi come teologi“..., s. 613nn.

48/ Jen sv. Řehoř Nazíánský bývá nazýván „Teolog“ a sv. Simeon „Nový Teolog“; srov. F.-M. LÉTHEL: „I Santi come teologi“..., s. 613n.

49/ Srov. tamtéž, s. 614.

50/ Stalo se tak dne 19. října 1997 Apoštolským listem Jana Pavla II. *Divini amoris scientia*. Píše se v něm mimo jiné: „Její nauka je nejen ve shodě s Písmem a s katolickou vírou, ale vyniká (*eminent*) svou *dosaženou sapienciální hloubkou a syntézou* [...] Terezie nabízí zralou syntézu křesťanské spirituality: spojuje teologii a duchovní život, vyjadřuje se s jadrností a autoritou, s velkou schopností přesvědčit a sdělit, jako to dokládá přijetí a rozšíření jejího poselství v Božím lidu [...]“ (č. 4).

51/ Platí to přinejmenším o biblickém studiu: jak vyplývá ze svědectví řádného procesu blahorečení, Terezie se vyjádřila, že by se ráda naučila hebrejsky a řecky, aby lépe rozuměla smyslu Ježíšových slov. Srov. V. MARTÍNEZ BLAT: „Biblia“. IN: *Nuevo Diccionario de Santa Teresa de Lisieux*. Burgos, Monte Carmelo 2003, s. 112.

52/ Jde o vyjádření H. Urse von Balthasara z jeho studie o této světici *Therese von Lisieux. Geschichte einer Sendung* (Köln, Hegner 1950), kterou později vydal spolu se studií o bl. Alžbětě od Trojice pod názvem *Schwestern im Geist. Therese von Lisieux und Elisabeth von Dijon*. Einsiedeln, Johannes Verlag 1970. Stručnou prezentaci této Balthasarovy teze viz P. V. KOHUT: „Balthasarovo vnímání Karmelu: Jan od Kříže – Terezie z Lisieux – Alžběta od Trojice“. IN: *MKR Communio* 2, 2005, s. 157–172 (zejména s. 163nn.).

53/ G. MOIOLI: „Teologia spirituale“. IN: *Dizionario teologico interdisciplinare* (ed. L. Pacomio). Torino, Marietti 1977, s. 46.

54/ K tomu viz více A. STAGLIANO: op. cit., s. 16nn, 52nn.

55/ Srov. A. SICARI: „Santità del teologo e della teologia“. IN: *RIC Communio* 57, 1981, s. 46–56.

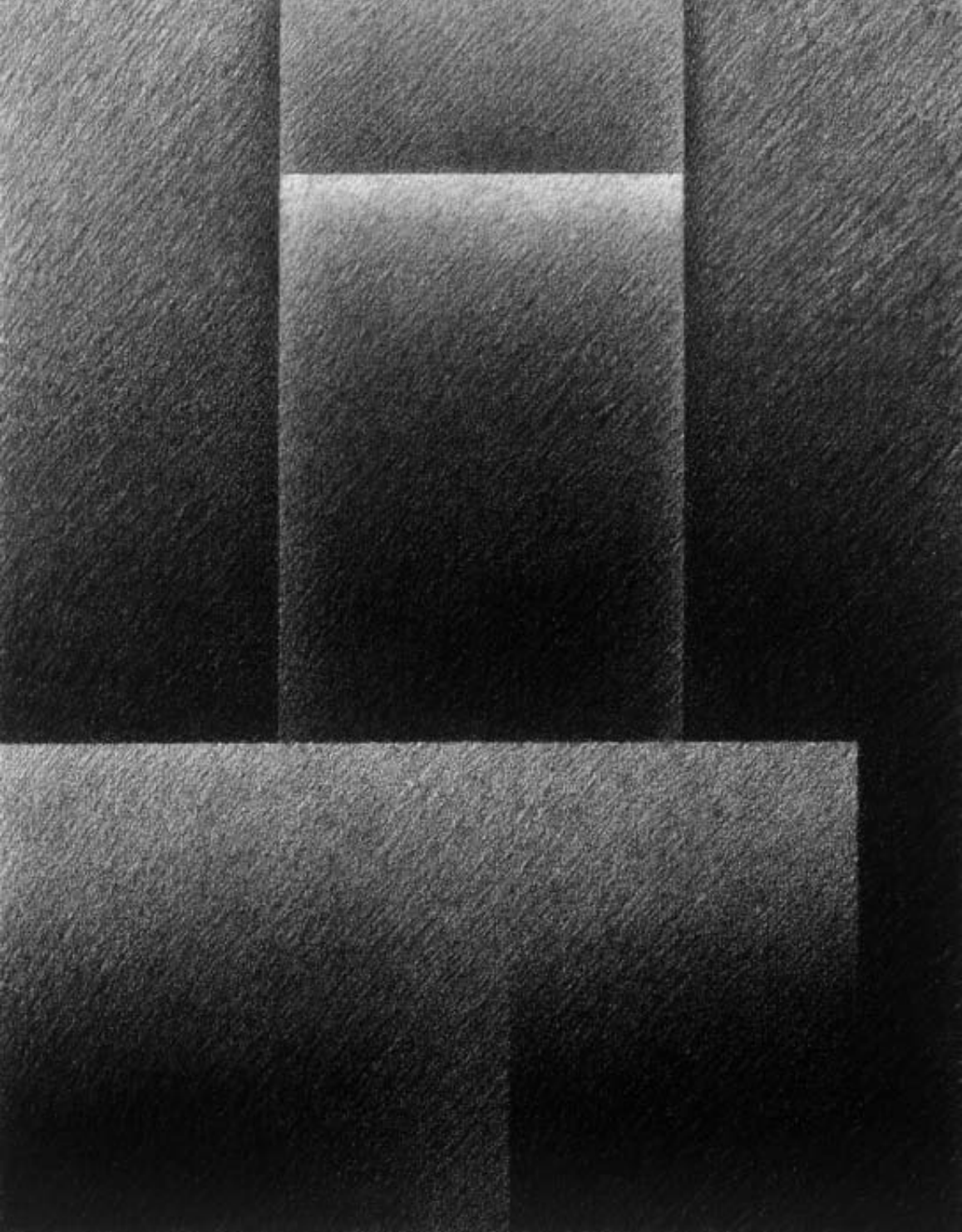
56/ A. SICARI: „Il teologo spirituale“. IN: *La teologia spirituale. Atti del Congresso...*, s. 925.

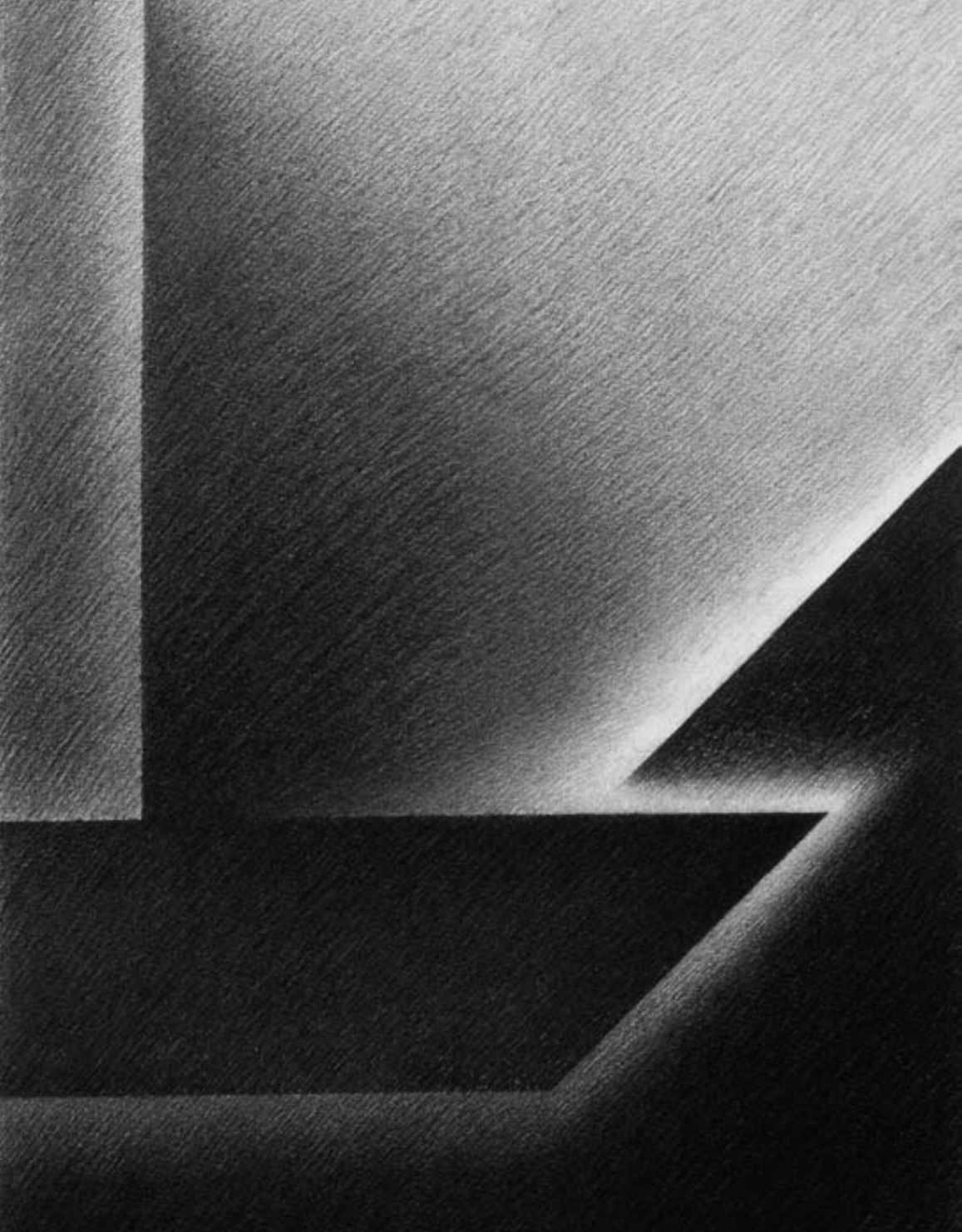
57/ Srov. H. U. VON BALTHASAR: „Teologia e santità“..., s. 223.

58/ Srov. G. NARCISSE: „Théologie et sainteté. Hans Urs von Balthasar et Élisabeth de la Trinité“. IN: *Élisabeth de la Trinité. L'Aventure mystique* (ed. J. Clapier). Toulouse, Ed. du Carmel 2006, s. 787–790.

59/ Tamtéž: s. 790.

Pavel Vojtěch Kohut OCD, Th.D. (* 1969 v Trinci) absolvoval základní kurz teologie na CMBF v Litoměřicích (1987–1989) a na CMTF UP v Olomouci (1991–1994), v roce 1996 získal licenciát ze spirituální teologie na Papežském institutu spirituality Teresianum v Římě a letos tamtéž i doktorát, když obhájil dizertační práci na téma *L'esperienza trinitaria secondo San Giovanni della Croce. Proposta di una lettura pastorale mistagogica*. Od roku 1990 je členem Řádu bosých karmelitánů, od roku 1995 knězem. Od roku 2002 vyučuje spirituální teologii na KTF UK v Praze. Publikoval celou řadu odborných článků v *Teologických textech*, *Mezinárodní katolické revue Communio* a *Salve*. Je editorem současného vydání děl sv. Jana od Kříže (Karmelitánské nakladatelství, 1998–2001) a autorem několika knih (naposled *Co je spirituální teologie?*, 2007).





Štěpán M. Filip OP

Melchor Cano a jeho dílo *De locis theologicis*

V tomto čísle *Salve*, věnovaném otázce, co je to teologie, nemůžeme opominout Melchora Cana a jeho slavné dílo *De locis theologicis* (*O teologických místech*, 1563), které bylo plným právem označeno za „nejvýznamnější teologickou metodologii moderní doby“.¹ Samotný Cano, muž břítkého rozumu a ohnivého charakteru, je jedním z nejvýznamnějších představitelů tzv. Salamanské školy (*la Escuela de Salamanca*), založené Franciscem de Vitoria OP (ca. 1492–1546) a soustředěné kolem dominikánského kláštera sv. Štěpána (*San Esteban*) a univerzity ve španělské Salamance. Tato dominikánská teologická škola usilovala o obnovu teologie spojením nejlepších scholastických tradic, zvláště tomistických, a nové humanistické kultury s jejími požadavky historické kritiky a formálně-literární elegance.

Život Melchora Cana²

První léta. Studia v Salamance a ve Valladolidu (1509–1542)

Melchor Cano se narodil v šlechtické rodině ve španělském městě Tarancón kolem roku 1509. Jeho otec Don Fernando Cano byl právníkem; po ovdovění vstoupil do františkánského řádu a stal se zpovědníkem české královny Marie, dcery císaře Karla V. a manželky budoucího císaře Maxmiliána II.

Melchor Cano odchází velmi brzy studovat na prestižní salamanskou univerzitu. V Salamance se také rozhodne stát se dominikánem a v roce 1523 vstupuje do již uvedeného konventu sv. Štěpána, s nímž zůstane svázán po celý svůj život. Zde se stává učedníkem velkých dominikánských učitelů, na prvním místě samotného Francisca de Vitoria, který ho považoval za svého nejlepšího žáka.

V roce 1531 se Cano přesouvá do konventu sv. Řehoře (*San Gregorio*) ve Valladolidu, u něhož se nacházelo nejvýznamnější generální studium španělské dominikánské provincie. Na něm pokračuje ve svých filozofických a teologických studiích a posléze – od roku 1533 – se zde stává také vyučujícím. Jeho kolegou je řádový spolubratr Bartolomé Carranza, pozdější toledský arcibiskup.

Nelze docenit, jak blahodárný vliv mělo salamanské i valladolidské dominikánské prostředí na Cana, na jeho formaci i budoucí teologickou tvorbu: v obou případech se jednalo o reformované kláštery, kde velká teologická kultura byla neoddělitelně spojena s intenzivním duchovním prostředím.

Vyučování na univerzitě v Alcalá a Salamance (1543–1551)

V roce 1542 cestuje Cano do Říma, aby se účastnil generální kapituly svého řádu. Zde je mu udělen nejvyšší řádový akademický titul Magister in Sacra Theologia. Při zpáteční cestě do Španělska se zastavuje v Bologni, kde obdrží na tamější slavné univerzitě doktorát z teologie. Takto vybaven získává v roce 1543 První katedru sv. Tomáše (*la cátedra de Prima de Santo Tomás*) na univerzitě v Alcalá a tři roky na tomto středisku španělského humanismu (který byl velmi ovlivněn Erasmem Rotterdamským) vyučuje. Brzy tu získává pověst vynikajícího učitele.

Když 12. srpna 1546 umírá v Salamance Francisco de Vitoria, stává se Cano jeho nástupcem na První katedře (*la cátedra de Prima*) salamanské univerzity a působí zde do roku 1551. Čtyři léta salamanského vyučování, kdy Cano dosahuje své teologické zralosti, představují dobu jeho nejintenzivnější činnosti: týká se to jak jeho přednášení, kdy komentuje značnou část *Teologické sumy* sv. Tomáše Akvinského, tak také jeho literární tvorby, neboť publikuje dvě *Relecciones* o svátostech a píše největší část svého díla *De locis theologicis*.

Císařským teologem na Tridentském koncilu (1551–1552)

Když se papež Julius III. rozhodl pokračovat v Tridentském koncilu, připadlo císaři Karlu V. za úkol jmenovat pro koncilní jednání své, tj. císařské teology. Mezi sedmi teology, kteří jsou císařem vybráni a povoláni na koncil, je i Melchor Cano. Musí tudíž na počátku roku 1551 ukončit své vyučování na salamanské univerzitě a přesunout se do Tridentu. Na samotném koncilu má Cano jako teolog tři významné proslovy: první o eucharistii (9. září 1551), druhý o svátosti pokání (24. října 1551) a třetí o oběti mše sv. (9. prosince 1551). Po přerušení koncilu v dubnu 1552 se s jistými obtížemi vrací do rodného Španělska, kam dospívá na začátku listopadu téhož roku.

Biskupem Kanárských ostrovů a pobyt v Piedrahítě (1552–1555)

Prvního září 1552, tedy ještě během Canova pobytu v Itálii, jmenuje papež Julius III. na návrh císaře Cana biskupem Kanárských ostrovů a následně je Cano vysvěcen. I když projevuje o svou novou diecézi živý zájem, přesto ji nikdy nenavštíví a nakonec se v září 1553 tohoto biskupského stolce vzdá. Důvodem je vypuknutí války mladého francouzského krále Jindřicha II. proti císaři, během níž se Kanárské ostrovy stávají častým terčem nájezdů francouzských korzárů.

Cano se v této době stahuje do klidného konventu sv. Dominika (*Santo Domingo*) v Piedrahítě, kde zamýšlí dokončit své dílo *De locis theologicis*. Brzy však přicházejí různé úkoly od královského dvora i řádové záležitosti, které ho odvádějí na jiná místa, zvláště do Valladolidu a Toleda, a od psaní. Přesto se mu v práci na *De locis theologicis* podaří alespoň částečně postoupit.

Poslední dramatická léta života (1555–1560)

Poslední léta Canova života jsou jistě nejdramatičtější. Do značné míry to odpovídá velké politicko-náboženské krizi, kterou tehdy prochází celé Španělsko. V tomto období, kdy se Karel V. vzdává španělského královského trůnu ve prospěch svého syna Filipa II., se na Iberském poloostrově objevují určitá menší ohniska protestantismu, což vzbuzuje panickou hrůzu. Navíc se po době velkého mystického rozmachu dostává ke slovu silné antimystické hnutí, jehož je Cano jistě jedním z nejvýraznějších představitelů. Toto hnutí je vyvoláno scestími, na které mystika někdy sešla, i nebezpečím reformace. Obojí vede ke zvýšené činnosti inkvizice.

V říjnu 1556 si uherská královna Marie, vdova po králi Ludvíku II. a sestra Karla V., vybírá Cana za svého zpovědníka. To je důvodem k tomu, že přesouvá své trvalé bydliště z Piedrahíty do Valladolidu, tj. do blízkosti královského dvora. Usazuje se v již zmiňovaném konventu sv. Řehoře, kde se stává regentem studií. Svůj úkol zpovědníka plní poctivě až do smrti královny v říjnu 1558, kdy ji duchovně doprovází v posledních chvílích jejího života. Ještě předtím, na začátku roku 1557, je zvolen za převora svého mateřského kláštera sv. Štěpána v Salamance. Pro své četné úkoly ve Valladolidu je však v klášteře často nepřítomen. Přesto dokáže v Salamance charitativně zasáhnout, když je Kastílie v roce 1557 postižena hladomorem.

Jak už bylo naznačeno, Cano je v této době často úkolován španělským královským dvorem, kde se stává jedním z nejváženějších teologických konzultorů. V této úloze dvorního teologického poradce se dostává do ostrých sporů se španělskými kanovníky, kteří hájí svá privilegia proti biskupům a nechťejí platit králi určité daně, a zvláště se samotným novým papežem Pavlem IV. Nepřátelství s Pavlem IV. bylo dáno stížnostmi kanovníků v Římě a především Canovým názorem na válku mezi papežem a španělským králem Filipem II., která vypukla koncem roku 1556. Pavel IV., který byl silně zaměřen proti Španělům, je chtěl vytlačit z Apeninského poloostrova, a proto ve spojení s Francií a Ferrarou zahájil proti Španělsku válku. Filip II. se za této situace ptal svých teologických poradců, zda

je proti papeži dovoleno vést válku. Canova odpověď byla nejskvělejší a v podstatě kladná. Zakládala se především na argumentech, že Pavel IV. započal válku nespravedlivě a že v tomto případě nejednal jako hlava obecné církve, nýbrž jako pozemský vládce na svém území.³

Jako protagonista antimystického směru vystupoval Cano proti tehdy novému jezuitskému řádu a zapojil se do známé kauzy již zmiňovaného toledského arcibiskupa Bartoloméa Carranzy, který byl naopak představitelem nové, více afektivní spirituality. Carranza patřil k důvěrníkům krále Filipa II., a proto byl v prosinci 1557 jmenován toledským arcibiskupem a španělským primasem a v únoru 1558 vysvěcen. V tomtéž měsíci publikuje své *Komentáře o katechismu* (*Comentarios sobre el Catechismo*), které v tehdejšímu vzrušeném antiprotestantském ovzduší ve Španělsku vyvolávají negativní reakce. Proto v říjnu 1558 Fernando de Valdés, sevillský arcibiskup a generální inkvizitor, přikazuje Canovi, Domingovi de Soto a dalšímu dominikánovi, aby vypracovali cenzuru Carranzova díla. Cano na ní pracuje sedm měsíců a odevzdává ji v dubnu 1559. Jeho konečný verdikt zní, že *Komentáře* jsou pro křesťanský lid nebezpečné a obsahují řadu pohoršlivých, opovážlivých, z hereze podezřelých a někdy přímo heretických tvrzení. I když nelze popřít, že vztahy mezi Canem a Carranzou byly v té době napjaté, nemůžeme Canovi na druhé straně upřít snahu o objektivitu.⁴

Důsledkem nepřátelství papeže Pavla IV. vůči Canovi bylo dvojí anulování jeho volby za provinciála. Poprvé byl Cano zvolen za provinciála španělské dominikánské provincie v říjnu 1557 na provinční kapitule v Plasencii. Když Pavel IV. jeho volbu zamítl, rozhodl se Cano vydat do Říma, ale nakonec se z půli cesty vrátil zpět, neboť se blíže dozvěděl o silně nepřátelské atmosféře proti sobě v Římě. Cano tehdy žádal Carranzu jako čerstvě jmenovaného arcibiskupa o pomoc, ale ten mlčel. V této době také umírá v klášteře v Yuste Karel V. a Canovi se dostává cti být kazatelem při jeho pohřbu v Salamance v říjnu 1558.

Podruhé je Cano zvolen za provinciála na provinční kapitule v Seville v dubnu 1559. Tato opakovaná volba je znamením velké prestiže, jaké se těšil mezi svými španělskými spolubratry. S podporou arcibiskupa Carranzy, který už věděl o Canově cenzuře svých *Komentářů o katechismu* a jenž poslal do Říma svého vyslance, papež Pavel IV. v červenci 1559 opět ruší volbu. Cano se znovu rozhodne cestovat do Říma. Tentokrát se mu jeho rozhodnutí podaří uskutečnit, i když s určitým odkladem: v srpnu 1559 totiž umírá Pavel IV., takže Cano přijíždí do Věčného města až koncem téhož roku, kdy je zvolen nový papež Pius IV. S podporou generála řádu Justinianiho dosahuje toho, že papež jmenuje kongregaci kardinálů, která se zabývá jeho odvoláními. Na základě jejího doporučení Pius IV. v únoru 1560 potvrzuje Cana v úřadu španělského provinciála.

Cano se vrací do Španělska a míří do Toleda, kde tehdy sídlí král Filip II. se svým dvorem. Když tam v září 1560 přichází, dostává se mu opravdu královského přijetí. V oněch dnech, kdy se zdá, že mu konečně svítá na lepší časy, však těžce onemocní a 30. září 1560 v toledském konventu sv. Petra Mučedníka umírá.

***De locis theologicis*⁵**

I když teologické dílo Melchora Cana není příliš obsáhlé, je nicméně velmi obsažné: platí zde tudíž známé úsloví *non multa, sed multum* – ne mnohé, ale mnoho. Vedle dvou *relecciones* o svátostech obecně a o svátosti pokání je jeho takřka jediným a celoživotním dílem slavný a již vícekrát zmiňovaný spis *De locis theologicis*. V teologické literatuře mu náleží primát v tom, že je to první systematický traktát o teologických pramenech: toho si byl i samotný Cano velmi dobře vědom. Na druhé straně to samozřejmě neznamená, že by náš teolog začínal od nuly. Tak máme jakési náčrty této otázky již u církevních Otců, zvláště u sv. Augustina,⁶ u velkých středověkých scholastiků, u středověkých kanonistů a ve starých papežských dokumentech, a to především v podobě snahy o určení autorit (*auctoritates*) teologie a jejich hierarchie.⁷ Cano sám navazoval na sv. Tomáše Akvinského, a to zvláště na *Summa theologiae* I, q. 1, a. 8, ad 2,⁸ a na svého učitele Francisca de Vitoria, který uvedený Tomášův text vykládal a rozvíjel. Je třeba také vidět, že Canovo dílo je součástí velkého úsilí o reformu teologie a o novou teologickou metodologii, které se projevuje již od počátku 16. století a jež je vyvoláno úpadkem scholastiky. Otázka teologické metodologie je jedním z nejdůležitějších témat i v samotné Salamanské škole a zakladatel školy Francisco de Vitoria věnuje jejímu řešení nemálo svých sil. Je tu snaha vypořádat se s novátorskou teologií humanistů a s jejich námitkami proti scholastice, k níž se později připojuje ještě naléhavější úkol odpovědět na protestantský princip *sola Scriptura* – jediné Písmo, spojený se zásadou svobodného zkoumání Bible a s odmítnutím posvátné Tradice a magisteria církve.

Cíl díla

Hlavním cílem díla *De locis theologicis* je tedy otázka teologické metodologie, přesněji tzv. teologických míst: tak je to ostatně vyjádřeno jeho titulem. Teologickým místem zde Cano nemyslí samotné teologické pravdy, ale jejich základ: to, z čeho tyto pravdy poznáváme a z čeho ony čerpají svou argumentační sílu. *Loci theologici* nejsou tudíž ničím jiným než teologickými prameny. Oproti protestantům, kteří redukovali teologická místa na jedno jediné: Bibli, a to čtenou a vykládanou pod přímou inspirací Ducha svatého, vidí Cano jako zdroj teologického poznání Písmo

svaté a posvátnou Tradici, obojí oficiálně interpretované církví a rozumově reflektované teology. Tím se počet jeho teologických míst, jak to ještě uvidíme podrobněji, zmnožuje na deset. Tato místa mají na druhé straně nestejnou argumentační hodnotu.

Úmyslem Cana, výslovně vyjádřeným v úvodu díla a plně odpovídajícím cílům Salamanské školy, je spojit vzdělanost klasiků, tj. scholastiků, s metodou moderních autorů, tj. humanistů. Zatímco první vynikají bohatstvím své teologické nauky, druhí jsou lepší stylistickou čistotou a metodou. Je tedy třeba dát materii scholastické nauky formu humanistické metody.

Podle svědectví Dominga Báñeze, Canova nejlepšího žáka, náš teolog nezmýšlel napsat své dílo ani tak pro Španělsko, jako spíše pro země severní Evropy (Německo, Francii, Nizozemí), neboť byly nejvíce zasaženy protestantstvím a kulturně ovlivněny humanismem. A protože humanisté vysoce hodnotili pečlivou a elegantní latinskou literární formu, považoval Cano za nutné napsat své dílo ve velmi vypracované ciceronské latině. Tím se chtěl vyhnout obecné výtce humanistů o barbarské latině scholastiků. I když tato snaha byla společná celé Salamanské škole, zdaleka ne všichni její teologové dosáhli tak vysokého stupně elegance latiny jako právě Cano.

Obsah a struktura díla

Původní plán díla *De locis theologicis* počítal se čtrnácti knihami rozdělenými do tří částí. První úvodní část, zahrnující první knihu, pojednává obecně o pojmu, výčtu a rozdělení teologických míst.

Druhá teoretická část podrobně vykládá podstatu každého z deseti teologických míst i to, jakou mají důkaznou hodnotu v teologické argumentaci. Tak obsáhla druhá kniha se zabývá Písmem svatým, třetí kniha apoštolskou Tradicí, čtvrtá kniha katolickou církví, pátá kniha koncily, zvláště ekumenickými, šestá kniha římskou církví, sedmá kniha církevními Otcí, osmá kniha scholastickými teology a kanonisty, devátá kniha přirozeným rozumem, desátá kniha filozofy a císařskými právníky a jedenáctá kniha lidskými dějinami.

Třetí praktická část měla probírat užívání teologických míst ve scholastické disputaci (dvanáctá kniha), ve výkladu Písma svatého (třináctá kniha) a v kontroverzích s heretiky, židy, muslimy a pohany (čtrnáctá kniha). Z tohoto původního plánu se podařilo uskutečnit napsání prvních dvanácti knih. Přesněji řečeno, dvanáctá kniha zůstala nedokončena, i když je prakticky takřka celá dopsána.

Dílo se však neomezuje pouze na problém teologické metodologie, což je jistě jeho přímý a hlavní úkol, ale v souvislosti s tím se zabývá nesmírným množstvím

různých teologických otázek, jako je např. papežská neomylnost, kanonizace svatých, schválení řeholních řádů církví, nové latinské překlady Písma svatého atd. Můžeme proto říci, že spis *De locis theologicis* je „prvotřídním svědkem tehdejšího teologického světa“⁹ a „jako velké zrcadlo, v kterém se jasně odráží veškerá teologická problematika té doby“,¹⁰ navíc probíraná a hodnocená jednou z nejlepších teologických hlav.

Chronologie díla

Cano začal na díle *De locis theologicis* pravděpodobně pracovat během svého vyučování na univerzitě v Alcalá (1543–1546), jejíž humanistická atmosféra byla jistě velmi příhodná pro započetí takové práce. Tehdy zřejmě napsal první tři knihy. K sepsání díla byl povzbuzován svými žáky, přáteli, a zvláště svým otcem. Největší část, zřejmě čtvrtou až devátou knihu, napsal během čtyř let svého salamanského vyučování (1546–1551), kdy také komentoval *Prima pars* – První část *Teologické sumy* sv. Tomáše Akvinského. Jeho práce byla přerušena vysláním na Tridentýský koncil (1551–1552). Na koncilu se na druhé straně setkal s nejlepšími teology té doby a v koncilních debatách získal nové zkušenosti, takže po návratu do vlasti nejenom začal znovu pracovat na pokračování svého díla, ale také revidoval už napsané knihy. V posledních letech svého života, přesněji v letech 1552–1558, napsal desátou až dvanáctou knihu: v roce 1553 ukončil desátou knihu, v roce 1554 jedenáctou knihu a v roce 1558 zanechal práce na takřka dokončené dvanácté knize. Práce postupovala jen velice pomalu, protože Cano byl zaměstnáván mnoha jinými úkoly a prožíval ve svém životě často velmi dramatické chvíle.

Dílo *De locis theologicis* bylo poprvé publikováno posmrtně v Salamance v roce 1563. Po tomto prvním vydání (*editio princeps*) následovaly mnohé další edice: ještě v 16. století pět dalších, v dalších stoletích dvacet pět. Celkem se tudíž dočkalo třiceti jedna vydání, a dosáhlo tak velkého úspěchu a značného rozšíření.¹¹

Hodnocení díla

Hodnotíme-li dílo *De locis theologicis*, můžeme mu vytknout, že oproti středověké scholastice je tu užívání teologických míst čili pramenů natolik zdůrazněno, že převažuje nad uvažováním: řečeno moderním jazykem, *auditus fidei* zde poněkud zastihuje *intellectus fidei*. Zdá se tudíž, jako by teologie byla více zaměstnána ospravedlněním svých principů než jejich rozumovým reflektováním, vyvozováním nových konkluzí a systematickým uspořádáním své látky.

Tato výtka je však druhotného charakteru a v žádném případě nechce oslabit základní velmi pozitivní hodnocení díla, jak ostatně jasně vysvítalo z toho, co jsme probírali výše. Můžeme proto uzavřít pochvalnými slovy jednoho z největších znalců Melchora Cana a teologické metody vůbec, otce Ambroise Gardeila OP:

Říkáme bez obavy a o to méně obrazně, že pro koncepci a realizaci teologické metody Cano je a zůstává mistrem, klasikem. [...] Jeho dílo je pro teologickou metodu vzorovým dílem, analogickým tomu, čím je Teologická suma svatého Tomáše pro systematizaci zjevené nauky.¹²

Dodatek

SV. TOMÁŠ AKVINSKÝ: *Summa theologiae* I, q. 1, a. 8, ad 2.

Ad secundum dicendum quod argumentari ex auctoritate est maxime proprium huius doctrinae, eo quod principia huius doctrinae per revelationem habentur, et sic oportet quod credatur auctoritati eorum quibus revelatio facta est. Nec hoc derogat dignitati huius doctrinae, nam licet locus ab auctoritate quae fundatur super ratione humana, sit infirmissimus; locus tamen ab auctoritate quae fundatur super revelatione divina, est efficacissimus.

Utitur tamen sacra doctrina etiam ratione humana, non quidem ad probandum fidem, quia per hoc tolleretur meritum fidei; sed ad manifestandum aliqua alia quae traduntur in hac doctrina. Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei; sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur caritati. Unde et apostolus dicit, II ad Cor. X, „in captivitate redigentes omnem intellectum in obsequium Christi“. Et inde est quod etiam auctoritatibus philosophorum sacra doctrina utitur, ubi per ratio-

K druhé námitce se musí říci, že pro tuto nauku je nejvlastnější dokazovat z autority, protože principy této nauky jsou ze zjevení, a tak musíme věřit autoritě těch, kterým se dostalo zjevení. To pak neruší důstojnost této nauky, neboť, ačkoliv místo z autority, která se zakládá na lidském rozumu, je nejslabší, je místo z autority, která se zakládá na Božím zjevení, nejučinější.

Posvátná nauka sice užívá lidského rozumu, nikoliv však k dokázání víry, neboť tím by byla zničena zásluha víry, nýbrž k objasnění některých jiných věcí, které se probírají v této nauce. Jestliže totiž milost neníčí přirozenost, ale zdokonáluje ji, musí přirozený rozum sloužit víře, tak jako přirozená náklonnost vůle slouží lásce k Bohu. Proto také říká Apoštol v 2 Kor 10,(5): „Přivádíme každého člověka správně uvažujícího k tomu, aby poslouchal Krista.“ To je důvodem toho, že posvátná nauka užívá také autorit filozofů tam, kde mohli přirozeným rozumem poznat

nem naturalem veritatem cognoscere potuerunt; sicut Paulus, actuum XVII, inducit verbum Arati, dicens, „sicut et quidam poetarum vestrarum dixerunt, genus Dei sumus“.

Sed tamen sacra doctrina huiusmodi auctoritatibus utitur quasi extraneis argumentis, et probabilibus. Auctoritatibus autem canonicae Scripturae utitur proprie, ex necessitate argumentando. Auctoritatibus autem aliorum doctorum Ecclesiae, quasi arguendo ex propriis, sed probabiliter. Innititur enim fides nostra revelationi apostolis et prophetis factae, qui canonicos libros scripserunt, non autem revelationi, si qua fuit aliis doctoribus facta. Unde dicit Augustinus, in epistola ad Hieronymum, „solis eis Scripturarum libris qui canonici appellantur, didici hunc honorem deferre, ut nullum auctorem eorum in scribendo errasse aliquid firmissime credam. Alios autem ita lego, ut, quantalibet sanctitate doctrinaeque praepoleant, non ideo verum putem, quod ipsi ita senserunt vel scripserunt.“

pravdu, jako Pavel ve Sk 17,(28) užívá slova Aratova a říká: „Tak to vyjádřili i někteří z vašich básníků: Jsme dokonce z jeho rodu.“

Posvátná nauka užívá však těchto autorit jako vnějších a pravděpodobných důkazů. Autorit kanonického Písma užívá pak vlastním způsobem a dokazuje jimi z nutnosti. Autorit jiných učitelů církve užívá potom jako důkazů vlastních, ale pravděpodobných. Naše víra se totiž opírá o zjevení učiněné apoštolům a prorokům, kteří sepsali kanonické knihy, a nikoliv o zjevení, které by snad bylo učiněno jiným učitelům. Proto říká Augustin v listě Jeronýmovi:¹³ „Jenom těm knihám Písma, které se nazývají kanonickými, naučil jsem se vzdávat tuto úctu v tom, že naprosto pevně věřím, že žádný z jejich spisovatelů nenapsal nějaký omyl. Ostatní spisovatele však čtu tak, že je přes všechnu jejich svatost a učenost nepovažuji je za pravdivé kvůli tomu, že oni smýšleli nebo psali.“

MELCHOR CANO: *De locis theologicis*, proemium.¹⁴

Cuius explicandi desiderium omnino me movit, ut de locis theologicis disputationem instituerem [...]. Id autem eo libentius feci, quod nemo theologorum adhuc, quod equidem sciam, genus hoc argumenti tractandum sumpsit: cum praeter communem illam artem disserendi, quam a Dialecticis accepimus,

Touha vysvětlit tyto věci¹⁵ mě zcela ovládla tak, že jsem se pustil do disputace o teologických místech [...]. Učinil jsem to o to raději, že se doposud, alespoň pokud je mi známo, žádný z teologů neujal toho, aby se zabýval touto látkou. Vedle onoho obecného umění diskuze, které jsme se naučili od dia-

aliam theologus habeat necesse sit, alioque item ad disputandum locos, unde argumenta non quasi communia et aliena, sed tamquam propria ducat, et suis dogmatis confirmandis, et adversarium sentiis refellendis.

lektiků, je totiž nutné, aby teolog měl k disputaci jiné umění a také jiná místa, odkud by bral důkazy k potvrzení svých pravd a k vyvrácení tvrzení odpůrců, a to důkazy nikoliv obecné a cizí, nýbrž vlastní.

MELCHOR CANO: *De locis theologicis*, liber I, caput 3.

Quod a Platone prius et Aristotele traditum praecipit Cicero, omnem institutionem, quae de re quacumque suscipitur, debere a definitione proficisci, ut intelligatur quid sit id de quo disseritur [...]. Non enim in hoc opere de locis communibus, qui de universa re tractari solent, seu de capitibus rerum illustrium, quae nunc etiam communes appellantur loci, ut de iustificatione, de gratia, de peccato, de fide deque aliis huius generis nos disputaturos pollicebamur [...], sed, quemadmodum Aristoteles in Topicis proposuit communes locos, quasi argumentorum sedes et notas, ex quibus omnis argumentatio ad omnem disputationem inveniretur, sic nos peculiare quosdam theologiae locos proponimus, tamquam domicilia omnium argumentorum theologorum, ex quibus theologi omnes suas argumentationes, sive ad confirmandum, sive ad refellendum, invenient. [...] Locorum ergo theologorum elenchum denario nos quidem numero complectimur, non ignari, futuros aliquos, qui eosdem hos locos in minorem numerum redigant, alios, qui velint etiam

Cicero učil to, co už dříve bylo předáno Plátónem a Aristotelem, že totiž každé vzdělávání o jakémkoliv věci, které si osvojujeme, má začínat od definice, abychom chápali, co je to, o čem diskutujeme [...]. Neslíbili jsme, že v tomto díle budeme disputovat o obecných místech, které obvykle probírají veškerou látku obecně, ani o kapitolách o významných věcech, které se nyní také nazývají obecnými místy, jako jsou kapitoly o ospravedlnění, o milosti, o hříchu, o víře a o jiných věcech tohoto druhu¹⁶ [...]. Avšak, jako Aristotelés předložil v *Topikách* obecná místa jako sídla a známky důkazů, z nichž se získává veškeré dokazování ke každé disputaci,¹⁷ tak my předkládáme určitá zvláštní teologická místa jako domovy všech teologických důkazů, z nichž teologové získávají všechno své dokazování buď k potvrzení, nebo k vyvrácení. [...] Výčet teologických míst pak vymezujeme počtem deseti, i když si nejsme nevědomi toho, že se vyskytnou někteří, kteří tato místa zredukují na menší počet, a jiní, kteří budou chtít, aby jejich počet byl větší. Avšak na podo-

esse maiorem. Sed de enumerationis figura nihil morandum est, modo nullus omnino locus vel superfluous numeretur, vel praetermittatur necessarius.

Primus igitur locus est auctoritas Sacrae Scripturae, quae libris canonicis continetur.

Secundus est auctoritas traditionum Christi et apostolorum, quas, quoniam scriptae non sunt, sed de aure in aurem ad nos pervenerunt, vivae vocis oracula rectissime dixeris.

Tertius est auctoritas Ecclesiae Catholicae.

Quartus auctoritas Conciliorum, praesertim generalium, in quibus Ecclesiae Catholicae auctoritas residet.

Quintus auctoritas Ecclesiae Romanae, quae divino privilegio et est et vocatur Apostolica.

Sextus est auctoritas sanctorum veterum.

Septimus est auctoritas theologorum scholasticorum, quibus adiungamus etiam juris pontificii peritos. Nam juris huius doctrina, quasi ex altera parte, scholasticae theologiae respondet.

Octavus ratio naturalis est, quae per omnes scientias naturali lumine inventas latissime patet.

Nonus est auctoritas philosophorum, qui naturam ducem sequuntur, in quibus sine dubio sunt Caesarei jurisconsulti, qui veram et ipsi [...] philosophiam profitentur.

Postremus denique est humanae auctoritas historiae, sive per auctores fide dignos scriptae, sive de gente in gen-

bě počtu nezáleží, jen když nijakým způsobem není připočteno žádné místo nadbytečné a vynecháno žádné místo nutné.

Prvním místem je tak autorita Písma svatého, které obsahuje kanonické knihy.

Druhým místem je autorita tradicí Krista a apoštolů, které můžeš zcela správně nazývat výroky živého hlasu, neboť nebyly zapsány, ale přišly až k nám z uší do uší.

Třetím místem je autorita katolické církve.¹⁸

Čtvrtým místem je autorita koncilů, především všeobecných, v nichž sídlí autorita katolické církve.

Pátým místem je autorita římské církve, která božským privilegiem je a nazývá se apoštolskou.

Šestým místem je autorita starobylých světců.¹⁹

Sedmým místem je autorita scholastických teologů, k nimž připojujeme také odborníky v papežském právu, neboť učení o tomto právu odpovídá, jako by z jiné strany, scholastické teologii.

Osmým místem je přirozený rozum, který je velmi jasně zjevný ve všech vědách vycházejících z přirozeného světla.

Devátým místem je autorita filozofů, kteří mají za svého vůdce přirozenost. Mezi ně bezpochyby patří císařští právníci, kteří také [...] vyznávají pravou filozofii.

Konečně posledním místem je autorita lidských dějin, buď zapsaných důvěryhodnými autory, nebo předa-

tem traditae, non superstitiose atque aniliter, sed gravi constantique ratione.

Sunt itaque hi loci decem, in quibus argumenta omnia theologica delitescunt, eo scilicet discrimine in lucem eruenda, ut, quae ex septem prioribus locis eliciantur propria fere sint ea huius facultatis; quae vero ex tribus posterioribus ascriptitia sint, ac velut ex alieno emendicata. Nam cum sint, ut supra dixi, duo genera argumentandi, unum per auctoritatem, alterum per rationem, cumque illud proprium sit theologi, hoc philosophi, confugiendum theologo est ad posterius, si uti ei non licet superiori.

ných z generace na generaci, a to nikoliv pověřivým a babským způsobem, nýbrž způsobem vážným a stálým.

Je tedy deset těchto míst, v nichž jsou obsaženy všechny teologické důkazy. Je však třeba vyjasnit a rozlišit, že to, co je získáno z prvních sedmi míst, je obvykle vlastnictvím této vědy, zatímco to, co je získáno z třech posledních míst, je jí připsáno a jakoby od jiného vyžebřáno. Jestliže totiž je, jak jsem řekl výše, dvojitý druh dokazování: jeden z autority a druhý z rozumu, kdy onen je vlastní teologovi a tento filozofovi, má se teolog uchýlit k druhému způsobu, není-li mu dovoleno užívat způsobu vyššího.²⁰

MELCHOR CANO: *De locis theologicis*, liber XII, caput 2.

Quibus ex rebus intelligitur e decem locis duos primos propria et legitima Theologiae principia continere, tres postremo externa et aliena, nam quinque intermediis aut interpretationem principiorum propriorum continent aut eas quae ex his ortae et profectae sunt conclusiones.

Z těchto věcí je jasné, že z deseti míst první dvě místa obsahují vlastní a legitimní teologické principy a tři poslední místa vnější a cizí principy. Pět prostředních míst pak buď obsahuje výklad vlastních principů, nebo ony konkluze, které z těchto principů vycházejí a jsou vyvozeny.²¹

(Přeložil Štěpán M. Filip OP)

POZNÁMKY:

- 1/ MELQUIADES ANDRÉS MARTÍN: *La Teología Española en el siglo XVI*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos 1977, vol. 2, s. 569: „la metodología teológica más importante de la época moderna.“
- 2/ Při sepisování Canova života jsme především vycházeli z: JUAN BELDA PLANS: *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos 2000, s. 503–548. Srov. další literaturu: FERMÍN CABALLERO: *Vida del Ilmo. Sr.D. Fray Melchor Cano*.

Madrid, Imp. del Colegio Nacional de Sordo-Mudos y Ciegos 1871; edic. facsimilar: Tarancón, Olcades 1980; VICENTE BELTRÁN DE HEREDIA: „Melchor Cano en la Universidad de Salamanca“. IN: *Ciencia Tomista* 48, 1933, s. 178–208; Týž: „Un estudio histórico sobre Melchor Cano“. IN: *Ciencia Tomista* 87, 1960, s. 651–657; JOSÉ SANZ Y SANZ: *Melchor Cano. Cuestiones fundamentales de crítica histórica sobre su vida y sus escritos*. Monachil–Granada, Editorial Santa Rita 1959.

3/ Srov. výklad této Canovy odpovědi od JUAN BELDA PLANS: *La Escuela de Salamanca...*, s. 594–602.

4/ Srov. výklad této Canovy cenzury tamtéž: s. 602–614.

5/ Při sepisování pojednání o díle *De locis* jsme především vycházeli z: JUAN BELDA PLANS: *La Escuela de Salamanca...*, s. 548–572, 676–695. Literatura na toto téma je bohatá: srov.: AMBROISE GARDEIL: heslo „Lieux théologiques“. IN: *Dictionnaire de théologie catholique* (edd. ALFRED VACANT – EUGÈNE MANGENOT – EMILE AMANN). Paris, Letouzey et Ané 1926, t. IX, sl. 712–747; ALBERT LANG: *Die loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises*. München, Kösel & Pustet 1925; EUGÈNE MARCOTTE: *La nature de la théologie d'après Melchior Cano*. Ottawa, Scolasticat Saint-Joseph 1949; THARCISSE TSHIBANGÚ: „Melchior Cano et la théologie positive“. IN: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 40, 1964, s. 300–339; ANGELO SCOLA: „Chiesa e metodo teologico in Melchior Cano“. IN: *Rivista Storia e Letteratura religiosa* 9, 1973, s. 203–234; JUAN BELDA PLANS: *Los lugares teológicos de Melchior Cano en los Comentarios a la Suma*. Pamplona, Eunsa 1982; MAX SECKLER: „Die Ekklesiologische Bedeutung des Systems der loci theologici. Erkenntnistheoretische Katholizität und strukturelle Weisheit“. IN: *Weisheit Gottes, Weisheit der Welt: Festschrift für Joseph Kardinal Ratzinger zum 60. Geburtstag* (hrsg. von WALTER BAIER). St. Ottilien, EOS 1987, s. 37–65; BERNHARD KÖRNER: *Melchor Cano: De locis theologicis. Ein Beitrag zur Theologischen Erkenntnislehre*. Graz, Styria 1994 aj.

6/ Srov. sv. AUGUSTIN: *Epistolae*, 54, 1–2; 82, 1, 3; PL 33, sl. 200 a 277.

7/ Srov. YVES M.-J. CONGAR: *La Foi et la Théologie*. Tournai, Desclée 1962, s. 143.

8/ Tento Tomášův text uvádíme pro jeho důležitost v příloze.

9/ JUAN BELDA PLANS: *La Escuela de Salamanca...*, s. 563: „un testigo de primera magnitud del mundo teológico de la época.“

10/ Tamtéž: „como un gran espejo en el que se refleja con nitidez toda la problemática teológica de la época.“

11/ Jediným úplným překladem Canova hlavního díla je, pokud je nám známo, současný překlad do španělštiny: MELCHOR CANO: *De locis theologicis* (ed. JUAN BELDA PLANS). Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos 2006.

12/ Heslo „Lieux théologiques“, sl. 713: „Disons, sinon mieux, du moins sans métaphore, que pour la conception et la mise en œuvre de la méthode théologique, Cano est et demeure le maître, le classique. [...] Son œuvre est pour la méthode théologique une œuvre typique, analogue à ce qu'est la Somme théologique de saint Thomas pour la mise en œuvre du donné révélé.“

13/ *Epist.* 82, cap. 1: PL 33, sl. 277.

14/ Latinský originál citujeme podle: MELCHOR CANO: *De locis theologicis*. Texto de la *editio princeps* preparado por JUAN BELDA PLANS. IN: www.bac-editorial.com >descargas [cit. 2. 1. 2008].

15/ Totiž spojit erudici klasiků, tj. scholastiků, s metodou moderních autorů, tj. humanistů, neboli dát materii scholastické nauky formu humanistické metody [pozn. překl.].

16/ V Canově době bylo běžné u protestantů i katolíků označovat jako *teologická místa* hlavní části či hlavní aspekty křesťanské nauky. Cano upřesňuje, že teologické místo v jeho pojetí se netýká obsahu křesťanské nauky, ale její metodologie, tj. netýká se samotných křesťanských pravd, ale toho, jehož prostřednictvím tyto pravdy poznáváme [pozn. překl.].

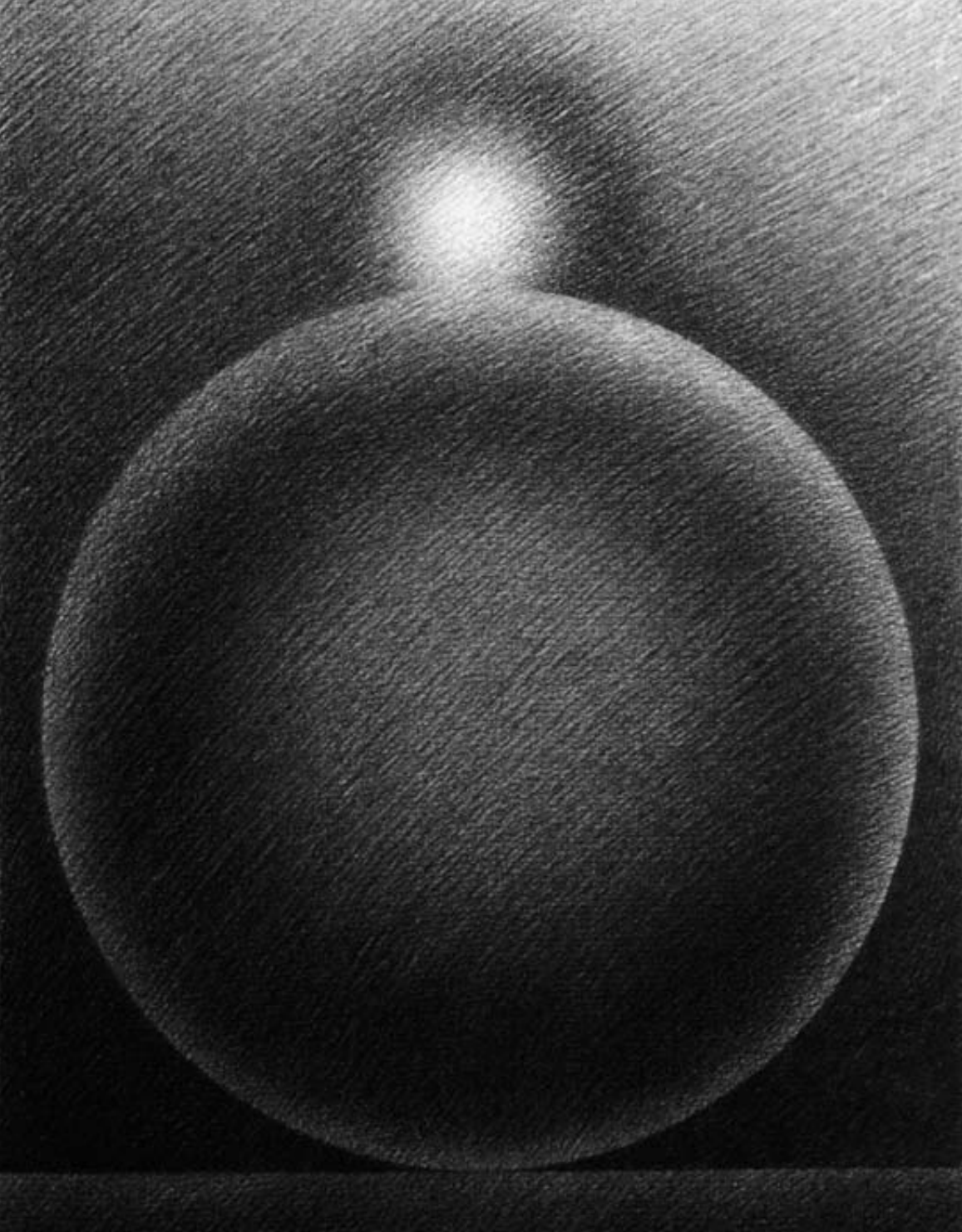
17/ ALBERT LANG: *Die loci theologici...*, s. 55–62, ukázal, že Aristotelés není ani zdaleka jediným inspirátorem: Cano ve svém pojetí *místa* v klasické dialektice vychází z jeho výrazné modifikace Ciceronem, Boëthiem a soudobým německým humanistou Rudolfem Agricolou (1443–1485), autorem díla *De inventione dialectica* [pozn. překl.].

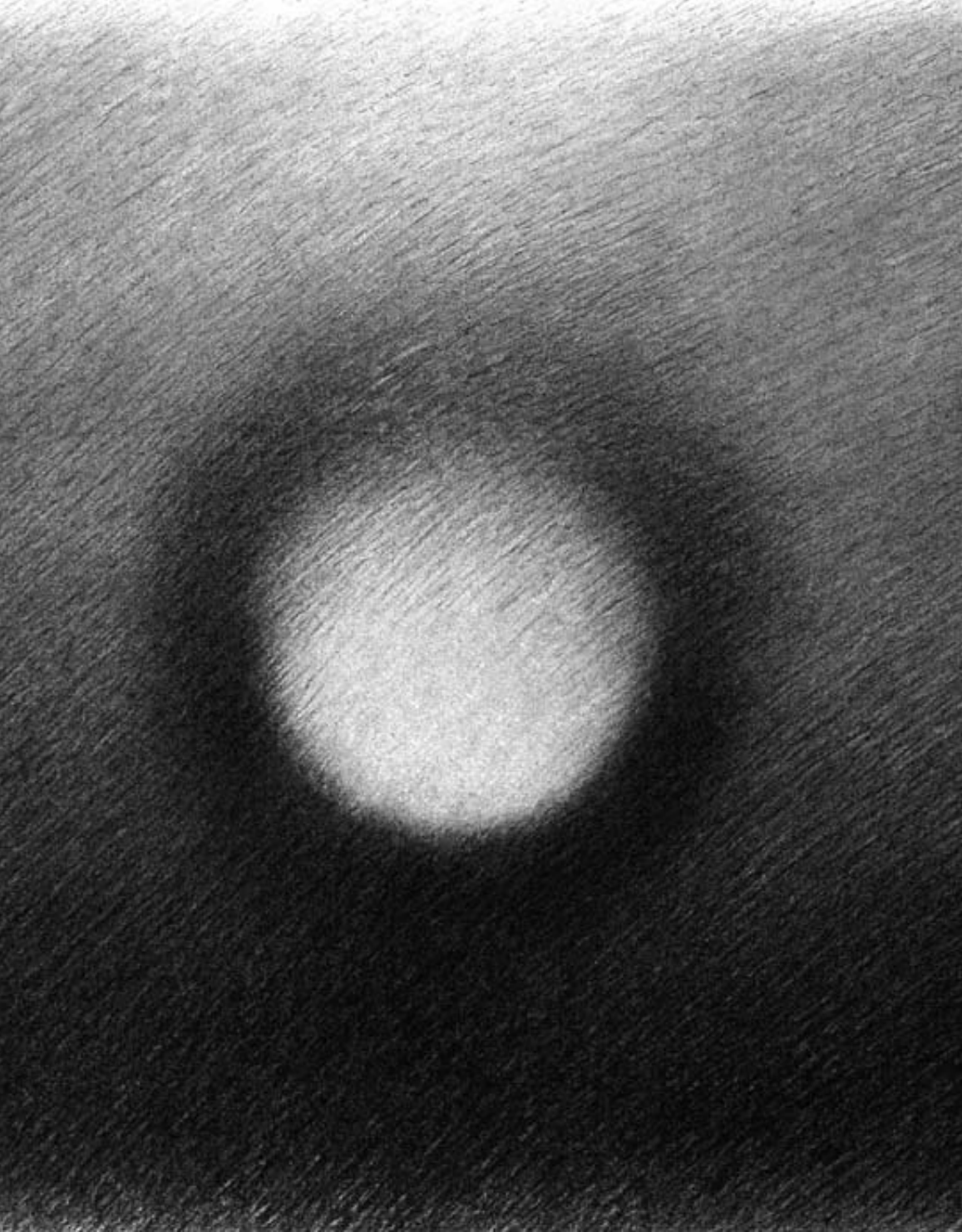
18/ Cano myslí touto autoritou autoritu celé katolické církve, která je neomylná jak v učení (*in docendo*), tak ve vyznávání (*in credendo*) pravé víry. Srov. JUAN BELDA PLANS: *La Escuela de Salamanca...*, s. 719–750 [pozn. překl.].

19/ Tj. církevních Otců [pozn. překl.].

20/ Zde Cano navazuje na sv. TOMÁŠE AKVINSKÉHO: *Summa theologiae* I, q. 1, a. 8, c.: „Jestliže však protivník nevěří v nic z toho, co je Bohem zjeveno, nezůstává otevřena cesta k dokázání článků víry důvody, nýbrž jen cesta k vyvrácení důvodů proti víře, vznášeli-li nějaké. Protože víra se opírá o neomylnou pravdu, a není tak možné dokázat její opak, je zřejmé, že odůvodnění, která se udávají proti víře, nejsou důkazy, nýbrž vyvrátitelné důvody“ [pozn. překl.].

21/ Odtud zvyk dělit vlastní teologická místa čili teologické prameny na konstitutivní a deklarativní čili interpretační. Srov. např. YVES M.-J. CONGAR: *La Foi...*, s. 144–145 [pozn. překl.].





Yves M.-J. Congar OP

Liturgie jako svědek posvátné tradice

Dom Guéranger ve svých *Liturgických institucích* napsal: „Duch, který inspiroval Písmo, stále promlouvá prostřednictvím liturgie; liturgie představuje samotnou tradici v její nejpůsobivější a nejslavnostnější podobě.“ Snad ani nebylo možné lépe a přesněji vyjádřit, jak se věci mají. Toto tvrzení proto rozvedeme ze tří nejzásadnějších hledisek, které tradice dokládá: liturgie je způsobem sdělení, který doplňuje Písmo, a hodnotou, která působí hluboce výchovně; je také prostředkem, jímž se předává něco, co Písmo svaté formálně neobsahuje; konečně je četbou Pisma svatého, která umožňuje podivuhodně proniknout do jeho smyslu.

I. Liturgie jako způsob sdělení, který doplňuje Písmo, a jako hodnota, která působí hluboce výchovně

Liturgie neslouží jen k poučení, i když je veskrze poučná a obsahuje formální prvky učitelství. Je aktivní připomínkou, přítomností a uskutečněním, zkrátka slavením samotného křesťanského tajemství. Záměrně říkáme *křesťanského tajemství*, neboť liturgie sice slaví jeden po druhém jednotlivá tajemství podle dobře známého řádu svých svátků – Vánoce, Obřezání Páně, Zjevení Páně, Uvedení Páně do chrámu, Půst Páně, Pašije a Zmrtvýchvstání atd. –, všechna společně však tvoří jediný cyklus. Tvoří tedy jediné slavení, jež přes přípravy a jednotlivé po sobě následující etapy směřuje ke svému vyvrcholení, kde dosahuje svého nejhlubšího středu. Vánoce, Zjevení a Půst jsou zde kvůli Velikonocům, představujícím nerozlučně jak tajemství smrti, tak tajemství nového života. Ať se slaví cokoli, jedná se vždy o slavení smlouvy, jejíž svátostí je mše, již můžeme považovat zároveň za pravzor všech slavností, tak jako je rovněž připomínkou Kristových Velikonoc.

Liturgie spojuje s časovým cyklem také vybrané světky, protože nikdy neodděluje Tělo od Hlavy, svaté od jejich Pána a Učitele. Předává skrze slavení všechny mystické hrozny spásy. Nabízí nám tedy opravdu plnou skutečnost spojení s Bohem.

Nejenže nás o těchto věcech učí a připomíná nám je. Také je oslavuje, převádí ve skutečnost, zpřítomňuje a sděluje – nejen jako nějakou výpověď a pravdu, ale jako skutečnost. Věroučné svátky byly zavedeny poměrně nedávno. Přinášejí sice velký užitek, ale někdy zachycují skutečnosti, kterými je liturgie jako taková již

skrz naskrz prodchnuta: například i před zavedením svátku Ježíše Krista Krále v roce 1925 uváděla liturgie ve skutek všeobecné Kristovo panství a ohlašovala je, což i nadále činí. Učila o tomto Království a učí o něm dál ze své podstaty samé. Živým způsobem je vštěpuje, právě tak jako rodina vštěpuje dětem smysl pro povinnost, aniž by jim o tom dávala teoretické lekce. Mluvílo se kdysi o zavedení svátku Vykoupení. Je pravděpodobné, že k němu nikdy nedojde. Byl by totiž docela neúčelný, když slavíme liturgii, neboť ta je veskrze aktivní oslavou vykoupení a jejím účinným uváděním v život.¹ Liturgie nevytváří teorie o vykoupění, nýbrž umožňuje bez ustání sdílet skrze lásku společenství s Kristem Spasitelem, mít podíl na jeho kříži a na naději na život, který je jeho plodem. Vrátime-li se k příkladu zmíněnému v první kapitole, lze stejně tak říci, že liturgie nepřináší teoretické výklady o eucharistii – téměř vůbec ne před zavedením svátku Těla Páně v roce 1264. Liturgie však eucharistii slaví a nabízí prostředek k přípravě na to, že k ní přistoupíme, dává příležitost podílet se na jejím přijímání, obklopuje ji a doplňuje chválou, jež z ní vyzařuje.

Liturgie se jakožto úkon, skutečné slavení a obřad vyznačuje výjimečnou hodnotou celistvosti. Text, ať už jakkoli bohatý, vždy odráží omezené myšlení svého autora a použitého systému výrazových prostředků. Především si však vždy uvědomujeme jen část jeho obsahu, a to i když se jedná o text biblický, jehož bohatství je nesmírné, protože jeho hlavním autorem je Duch svatý. Výpověď konkretizuje skutečnost a intelekt zase konkretizuje výpověď.

Jednání má naopak syntetickou povahu. Slavít eucharistii znamená obsáhnout celou její skutečnost, sebemenší znamení kříže znamená vyznání celé víry ve vykoupění. Svatý Hilarius v polovině 4. století napsal, že celá nauka o Trojici se podává a uchovává ve křtu díky účinnosti slov, kterými se uděluje.² Obřad sám zde představuje podivuhodný nástroj pro uchování svěřeného bohatství. Zatímco se vše kolem něj mění, obřad zůstává. Můžeme tu či onu skutečnost kritizovat, napadat, zapomenout nebo pro nás může ztratit svůj smysl – obřad ji však uchovává nám navzdory, v daleko jasnějším světle a v příznivější atmosféře, takže se s ní, nedotčenou, lze znovu shledat v jejím trochu strohém a omšelém hávu... V některých obdobích se vinou dobových nálad vytratil smysl pro mši, v jiných by zase historická kritika okleštila episkopát tak, že by z něj nic nezbylo – stačilo, aby ji praxe následovala. Díky obřadu však dnes liturgické a ekleziologické hnutí znovu nalézá poklad, který byl ještě včera zneuznaný.

Jistě obřad přináší také některá nebezpečí. Je bytostně závislý na lidském duchu a získává svou hodnotu jen ve vztahu k němu. Není-li duchem oživován, může se změnit v prázdnou rutinu a strnulý konzervatismus, který se stává překážkou pro život. Je-li však při svém zrodu inspirován, stává se tělem, které ucho-

vává ducha, a když se duch znovu probudí, nalézá v něm sám sebe bez úhony a v plné síle.

Tato plnost, jež je charakteristická zároveň pro liturgii i pro tradici, a to ze stejného důvodu, se odráží také v tom, že liturgie, která je podivuhodně syntetická, sjednocuje a uvádí v soulad prvky, jež od sebe často oddělujeme, nebo dokonce stavíme jedny proti druhým. Spojuje nejosobnější prvek s tím nejvíce kolektivním, nejhmatatelnější skutečností s těmi nejduchovnějšími, stránku hierarchickou i lidovou, svátostné kněžství a všeobecné zasvěcení věřícího lidu atd.

Nic nás nemůže více poučit o celé povaze člověka než liturgie. Jistěže Bible dokáže podivuhodně vychovávat k modlitbě, otevřenosti Bohu a k zralým převědčením svědomí. Stane-li se však jediným zdrojem duchovního života, může mít za následek typ puritánského, individualistického a dokonce fanatického křesťana.

Naproti tomu liturgie představuje „metodu, kterou církev oficiálně ustanovila k tomu, aby se duše připodobnila Kristu“.³ Typem křesťana, který se zrodí díky vnímavé a učenlivé účasti na liturgii, je mírumilovný člověk, vnitřně sjednocený až do morku svého lidství díky neznatelnému, ale mocnému pronikání víry během modlitby a slavení, kdy se naučil takřka bez vlastního přičinění, jako od vlastní matky, *jazyk církve* – svůj jazyk víry, lásky, naděje a věrnosti. Neexistuje lepší cesta jak získat „smysl pro církev“ v nejširším a nejniternějším významu těchto slov – jde totiž o něco jiného než jen o reflex poslušnosti. Jedná se o niterný jemný cit, jež nám umožňuje souznít s myšlením a cítěním Nevěsty Kristovy. Jedná se o takové sblížení a schopnost pojmání, které lze získat, jen pokud zůstáváme v duchovním spojení s určitým předmětem a s láskou dospějeme k tomu, co pro nás představuje. Právě to činila Marie pro Ježíše, jak o tom svědčí Lukáš (2,19 a 51), a to také neustále činí církev, tato „Marie dějin světa“ (Hugo Rahner). Tradice tak jako liturgie vzniká přičiněním někoho, kdo miluje, modlí se, rozjímá, a když to činí, postupně dosahuje hlubšího vnímání toho, co každý den udržuje a vykonává.

II. Liturgie jako prostředek, jímž se předává něco, co Písmo svaté formálně neobsahuje

Písmo nevyjadřuje celé bohatství toho, co Kristus světil církvi, aby z něj žila, i když podle názoru, který sdílí církevní Otcové i středověk, obsahuje veškerou pravdu nutnou ke spáse. Jakkoli apoštolské texty mnohé předvídají, odpovídají přece jen určité příležitosti a okolnostem. Připomeňme, že bez pochybení, kterých se dopustili při slavení eucharistie v Korintě, bychom dnes neměli slavný text

sv. Pavla o tajemství Těla a Krve a kritikové by neopomněli dodat, že toto tajemství Pavel neznal. A tak bychom mohli pokračovat.

Liturgie nás přivádí do kontaktu se samotnými skutečnostmi, i když je nedokáže udržet v takové bezprostřední blízkosti, která by dovolila mít s nimi dokonalou zkušenost. Tak například společenství se svatými, které přežívalo ve vzpomínce, již na ně věřící měli, přivedlo křesťany k tomu, že uznali oprávněnost určitého kultu, hledání útočiště v jejich přimluvě, později uctívání jejich obrazů a nakonec i určité praxe odpouštění časných trestů za hříchy a dosažení odpustků – tolik prvků, které Písmo formálně přímo nedokládá, přestože v něm najdeme řadu jejich náznaků, v každém případě pak jejich základ (např. v myšlence mystického Těla a společenství svatých). V tomto případě bezpochyby není nutné utíkat se pro vysvětlení k čistě ústní tradici, spočívající však ve výpovědích v přísném smyslu slova (*locutio formalis*), což činili církevní Otcové a středověk. Lze říci, že to vše se udržuje díky tradici, aniž by bylo nutné si to představovat tak, že se předávala od Kristových dob šeptáním od úst k ústům po celá staletí a bez písemného záznamu. To se nám jeví jako velmi nepravděpodobná výmluva a výmysl. Živá tradice, zakoušená v křesťanské věrnosti, není tvořivá, nýbrž v jistém smyslu zjevující – přesně v tom smyslu, že pojímá a vynáší na světlo věci, které se odnepaměti skutečně udržují a vykonávají, u nichž však na počátku neexistuje žádná formule srovnatelná s výrokem autority. Není tomu tak také v našem vlastním životě? Vědomí a jeho skutečný obsah nelze ztotožnit jen s jeho vnějším výrazem, který přichází až posléze a vždy je jen částečný.

Mohli bychom rozvinout analogické úvahy, pokud jde o Pannu Marii, matku Ježíše Krista. Předtím, než byly zavedeny liturgické svátky, aby skrze chválu („doxologicky“) vyjádřily víru církve, se tato víra rozeznávala a ohlašovala v duchovní zkušenosti vycházející ze zbožnosti věřících, nejprve obecné, ale dostatečně přesné. Právě tohle se skutečně stalo v případě dogmatu o Nanebevstoupení a Neposkvrněném početí Panny Marie.⁴ Ještě jednou připomeňme, že tyto svátky jsou podporovány tradicí především tímto způsobem. Díky tomu již tušíme, nakolik nelze tradici ztotožňovat jen s jejím formálním výrazem a jejími pomníky.

III. Liturgie jako četba Písma svatého, která umožňuje podivuhodně proniknout do jeho smyslu

Liturgie jako by byla spředená z textů Písma svatého. Vědí to věřící, a především ti z nich, kteří učinili zkušenost se šťastnou změnou, již do jejich nahlížení na svět a jejich křesťanského života vnesla skutečnost, že pravidelně a pozorně sledovali mši ve svém misálu. Je pravda, že jsou možná někdy trochu vyvedeni z míry někte-

rými texty nebo tím, jak jsou tyto texty vztaženy na příběhy nebo osobnosti, o kterých zcela jistě nepojednávají, bereme-li je v jejich doslovném a historickém smyslu – např. některé úryvky z *Knihy Moudrosti* nebo *Písně písní* vztažené na Pannu Marii. Někdy se zdá, že určitý verš byl zvolen právě na svátek některého světce kvůli slovní hříčce či z nějakého ostrovtipu... Oproti tomu však liturgie dokáže také často ukázat strhující paralely. Umí pro určitý svátek vybrat žalmy, úryvky z proroků nebo vyprávění, na které by nikdo nepomyslel a které vyjevují, jak velké okamžiky, v nichž se zjevilo křesťanské tajemství, odpovídají výrokům Starého zákona a také tomu, co bychom mohli nazvat pevnými body v Božím záměru. To naplňuje věřícího radostí ducha, nesmírnou jistotou, pokojem a poskytuje mu hojnou duchovní potravu. Jindy se ukáže, že text či příběh Nového zákona na Starý zákon navazuje, ale zároveň je mu protikladný. Proti sobě jsou tak položeny dva příběhy, které jej často překračuje. O tom se můžeme přesvědčit, zejména budeme-li sledovat feriální mše (tzn. v jiné dny než neděli) v postu. Ostatně i zde liturgie dává najevo svou spřízněnost se starým křesťanským uměním – ať už jde o katakomby nebo mozaiky (např. v Santa Maria Maggiore v Římě), nebo o vitráže a sochy v našich katedrálách, všude jsou scény ze Starého zákona kladeny do vztahu návaznosti i protikladu k příběhům Nového zákona. Ve starověké katechezi šlo o jeden z nejústálenějších postupů. Jsou ho plná kázání církevních Otců, stejně tak jako liturgie a umělecká zobrazení. Odpovídá samému smyslu tradice, považované jistým způsobem za kristologickou a ekleziologickou četbu Písma.

Liturgie je tak jako Písmo zároveň kristologická a zcela zaměřená na Boha. Vychází ze stejného smyslu pro dějiny spásy jako Bible, avšak protože se odvíjí ve světle, které na ně vrhají velikonoční a svatodušní události, lépe z nich vyzdvihuje vůdčí postavy a hlavní rysy. Dokáže lépe formulovat kristologický smysl celého Písma. Ježíš řekl: „Mojžíš a proroci psali o mně.“⁵ Večer v den Velikonoc vykládal svým apoštolům Písmo a poukazoval přitom k ústřednímu tajemství svých vlastních Velikonoc (srov. Lk 24,25–27 a 44–46). Liturgie zdělila tento vhled, který kdysi poskytl svým učedníkům. Způsob, jakým cituje a chápe texty, souzní či je spřízněn s tím, který používali církevní Otcové, apoštolové a Ježíš sám – tak jako oni, i liturgie je vidí typologicky. Ve stálých vlastnostech Božího jednání a vzorech, které se v tomto jednání ukazují a které dokládají celé dějiny spásy a Písmo, hledá náznaky toho, co je vhodné dělat.⁶ Proto je-li tradice ve své dogmatické podstatě četbou Písma v duchu kontinuity četby, již představil Kristus a jeho apoštolové, pak se liturgie opravdu stává svatou archou a nejostřejším ohniskem posvátné tradice. Sdíluje Kristův význam jako zářící střed celých dějin spásy, aniž by jej oddělovala od církve a svatých, které jsou ozářeným okruhem.

A když to činí, ani se tak nesnaží učeně vykládat, nýbrž spíše konkrétně přiblížit toto Kristovo tajemství tím, že je slaví a téměř hrou předvádí, čímž se k němu neustále vrací, aby je osvětlila, tak jako slunce z několika úhlů postupně zalívá různými druhy svého světla krásnou krajinu. Proto se i my „potřebujeme pozvolna vyžívat spíše věcmi samými než jejich výkladem“.⁷

Z francouzského originálu „La liturgie“ z knihy La Tradition et la vie de l'Église (Arthème Fayard, Paris 1963, s. 100–106) přeložil Tomáš Chudý.

POZNÁMKY:

1/ Měli bychom do omrzení připomínat následující text tiché modlitby na 9. neděli po Sslání Ducha svatého: „Quia quoties huius hostiae commemoratio celebratur, opus nostrae redemptionis exercetur.“ (Pokaždé, když se slaví připomínka této oběti, uvádí se v život tajemství našeho vykoupení.)

2/ *De Trinitate*, II, 1 (PL 10, 50).

3/ DOM FESTUGIÈRE: *La Liturgie catholique*. Mardesous 1913, s. 119.

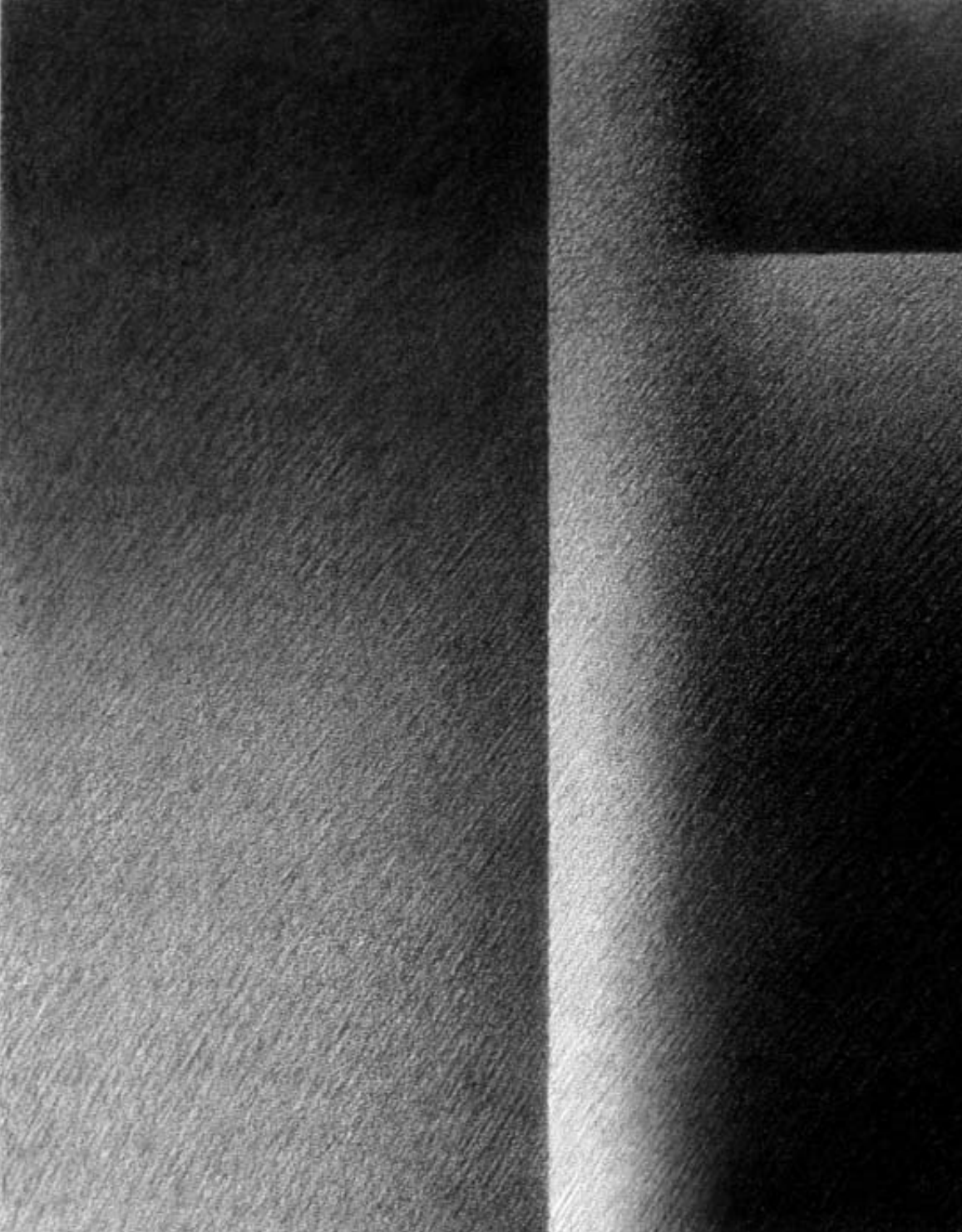
4/ Viz J. V. BAINVEL: „L'histoire d'un dogme“. IN: *Études* 101, 1904, 5. 12., s. 612–632.

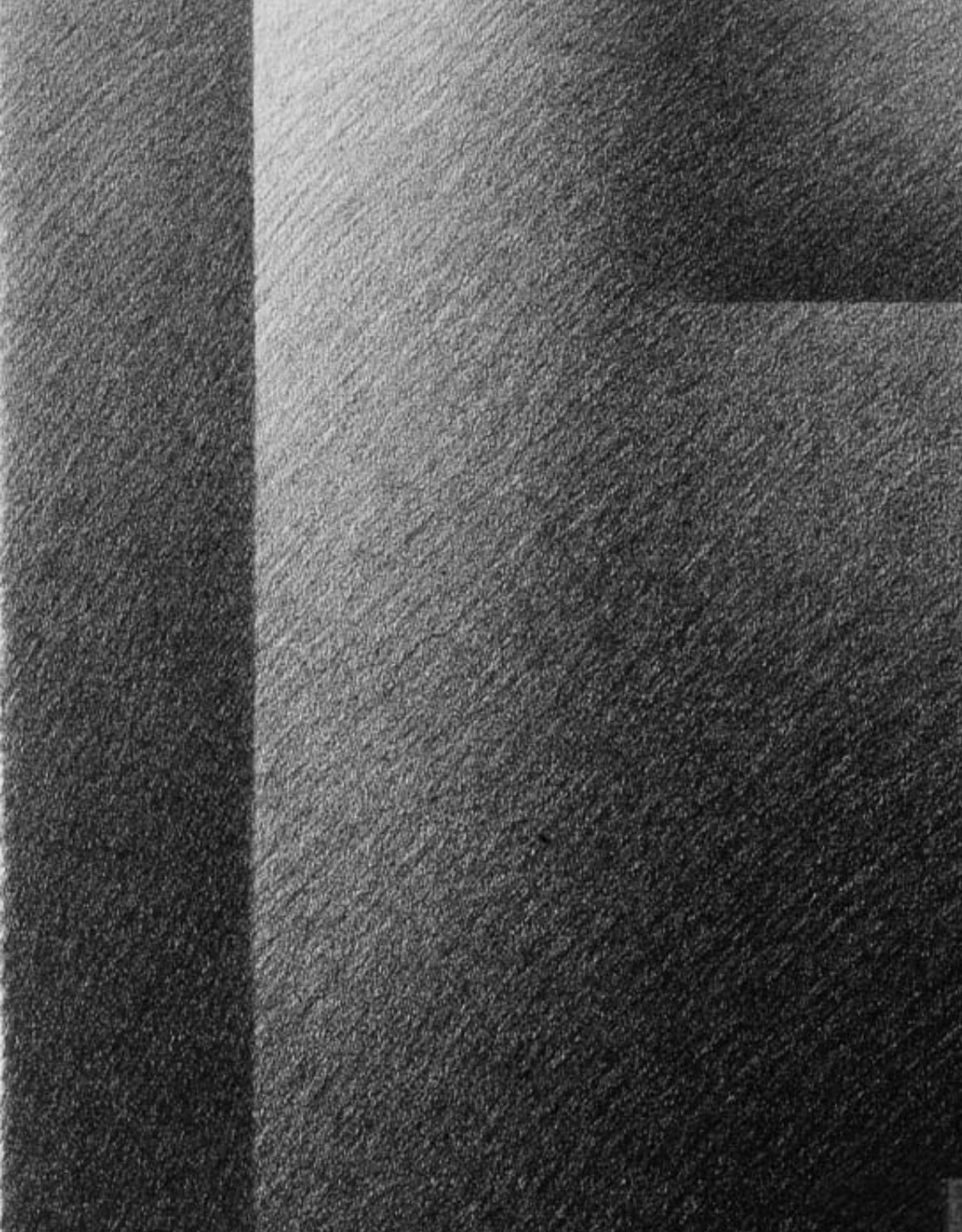
5/ Srov. J 5,46–47; a dále 2,22; 5,38–39; 12,16 a 41; 19,23; 20,9.

6/ V *La Tradition et les traditions. I. Essai historique*. Paris 1960, s. 76–91, jsme ukázali, že takový je i výklad církevních Otců a Nového zákona samotného.

7/ P. DUPLOYÉ IN: *Maison-Dieu* 1947, no 10, s. 43.

Yves Marie-Joseph kardinál Congar OP (1904–1995) je jedním z čelních představitelů tzv. *Nové teologie* (*Nouvelle théologie*) a nejvýznamnějších teologů 20. století. V roce 1925 vstupuje do dominikánského řádu. Jeho životní osudy i vědecké působení jsou pak spjaty především se známým dominikánským studiem Le Saulchoir, kde nejprve studoval a poté vyučoval. Ke konci života pobýval v konventu Saint Jacques v Paříži. Účastnil se jako *peritus* II. vatikánského koncilu, kde se významně podílel na vzniku konstituce *Lumen gentium* a dekretu *Presbyterorum ordinis*. Ve svém bohatém teologickém díle, za něj byl v roce 1994 papežem Janem Pavlem II. jmenován kardinálem, se především zaměřil na různá ekleziologická témata: na eku-
menismus (srov. *Chrétiens désunis* [Rozdělení křesťanů], 1937), reformu církve (srov. *Vraie et fausse réforme dans l'Église* [Pravá a falešná reforma v církvi], 1950), otázku laiků (srov. *Jalons pour une théologie du laïcat* [Opěrné body pro teologii laiků], 1957), tradici (srov. *La Tradition et les traditions* [Tradice a tradice], 1960 a 1963), vztah Ducha svatého k církvi (srov. *Je crois en l'Esprit Saint* [Věřím v Ducha svatého], 1978) aj.





Gilbert Narcisse OP

Uvedení do postupu teologické práce

Dějiny teologie a jejích metod se v dnešní době vyznačují určitou názorovou roztržitostí.¹ Tento fenomén by si sám o sobě zasloužil samostatné pojednání. Následující stránky se této problematice přímo nevěnují. Záměrem bylo spíše uvést do postupu teologické práce, tak jak ji můžeme odvodit z příkladu, který nám nabízí sv. Tomáš Akvinský. Teologie sv. Tomáše totiž těží z příhodného dějinného okamžiku, kdy došlo ke spojení dlouhé teologické tradice s novými vědeckými nároky, což mělo význam pro další vývoj křesťanského myšlení až do naší doby. Aniž bychom vylučovali jiné přístupy, ukážeme, jak tomistická koncepce teologie těží i z následujícího vývoje.

1. Základní etapy teologické práce

Vycházíme z velkých studií o metodologii sv. Tomáše.² Jedna z nich, byť starší, dominikána M.-M. Labourdetta³ si zaslouží zvláštní pozornost, protože představuje teologickou práci dosti globálně a shromažďuje a pořádá množství v Tomášově díle rozptýlených explicitně i implicitně přítomných prvků jeho přístupu.⁴ Podržíme si z ní alespoň rámec, v tomismu ostatně tradičně užívaný, který doplníme dalšími komentáři a především také vlastními citacemi z díla sv. Tomáše.

Teorii i praxi⁵ sv. Tomáše můžeme, zdá se, charakterizovat třemi základními etapami. Tyto tři základní etapy jsou rozvrženy do dvou jasně oddělených fází:

I. Fáze teologické KONSTATACE:

1. etapa: *Teologická konstatace*: Jedná se v první řadě o to vzít v úvahu nějakou skutečnost víry a stanovit různými metodami, co je opravdu Bohem zjevené.

II. Fáze teologického VÝKLADU, sestávající ze dvou etap:

1. etapa: *Teologická invence*: Jedná se o vyhledávání inteligibilních prvků, „příčin“, jež jsou obsaženy již ve výsledcích předchozí etapy.

2. etapa: *Teologický výklad*: Výklad je ve vlastním smyslu završením každé práce. Teologická racionalita zde dospívá ke svému nejsilnějšímu vyjádření. Vše, co bylo „objeveno“ v předchozích etapách, je zde „dokázáno“ v autentickém důkazu.

Příklad: připravujeme-li kurz christologie, etapy našeho bádání budou vypadat takto:

1. etapa: Kristus v Písmu a v Tradici. Zde mají místo dogmatické definice.

2. etapa: Rozlišení inteligibilních prvků, například setkání lidství a božství v Kristu s jeho lidskou a božskou přirozeností; nakolik si Kristus uvědomoval své božství a své poslání; spásný význam Kristovy činnosti a jeho vztah k církvi atd.

3. etapa: Vracíme se k předchozím prvkům a názorně je představujeme tak, že rozehrájeme různé prvky teologické argumentace a budeme se snažit o co nejpersvědčivější důkaz, který bude zároveň nejlépe uzpůsoben zkoumanému problému. Když se vrátíme k 1. příkladu z II. etapy, bude třeba definovat pojmy „lidská přirozenost“ a „božská přirozenost“, vyložit, proč k jejich jednotě v Kristu nemůže dojít na úrovni „přirozeností“, ale na úrovni „osoby“.

Poznámka: Rozvrh christologického kurzu se nemusí nutně řídit tímto postupem. Je například možné začít úvodem do současné problematiky. Ostatně, postup bádání je něco jiného než soudržnost výkladu. V prvním případě hledáme pravdu, v druhém případě jsme k ní už dospěli a snažíme se ji co nejkoherentněji představit. Přesto však představují tyto etapy logický postup, který je těžké zvrátit. Těžko bychom například problému rozuměli tehdy, kdyby se začalo otázkou hypostatické jednoty, aniž by se předtím ukázalo, že je Ježíš pravý Bůh a pravý člověk. A co víc, spekulativní teologie by se bez toho, že by do hloubky studovala tradici, téměř jistě zaměřila na špatné otázky a pustila by se do riskantních podniků. Jak bylo ukázáno, osvětlení dogmatu má rozhodující význam.

Výhodou tohoto rámce je, že neomezuje teologii na nejformálnější stadium výkladu. Je třeba dodat, že chronologie těchto tří etap sice může být logicky stanovena v tomto pořadí, ovšem stejně důležité je chápat, že se tyto etapy téměř v každém okamžiku reflexe vzájemně obohacují.

Nejedná se tedy o jakoukoli postupnou racionalizaci zjeveného, jejíž omezenost by měla za cíl uvažovat pouze o takovémto abstraktním „předmětu“,⁶ což osvětlíme v dalším výkladu.

Kromě toho se tato stále přítomná problematika – oscilující mezi „racionalizující“ teologií a teologií nedostatečně racionální⁷ – týká, jak budeme stále znovu zjišťovat, teologické otázky, která je v ní přítomna podle dvojího nároku, kterým je z jedné strany to nejpodstatnější, úcta k plnosti tajemství, a z druhé strany rovněž neodmyslitelný nárok úcty k racionalitě Bohem stvořeného lidského intelektu.⁸

2. Od víry k teologii

Přijmeme jako skutečnost, k níž se ještě budeme muset vrátit, že křesťanská teologie předpokládá víru. Jak sv. Tomáš na mnoha místech vysvětluje, víra nepo-

skytuje jenom údaje, ale také principy tohoto vědění.⁹ Teolog, člověk víry, si musí tuto víru stále nově osvojovat. Nejedná se již prostě o to přilnout ve víře ke zjeveným skutečnostem (i když i to zůstává), ale o to uvažovat o skutečnostech víry s ohledem na jejich rozumové uchopení.¹⁰

Tato první intelektuální dispozice v sobě zahrnuje celé bohatství *teologálního souhlasu*, který se snoubí s přirozeným světlem teologova rozumu. Tento počáteční moment jistě hluboce určuje zaměření racionality takového teologa. Jeho zkušenost víry, smysl pro církev, intelektuální, bratrská a pastorační velkorysost, to vše ho vede k tomu, aby ocenil *základní vhodnost* zjevení.

Co se týče objektivního plánu, vyznačuje se tento přístup určitým vnímáním jednoty skutečností víry. Svou roli zde má metafyzický smysl, protože mezi smyslem bytí a smyslem víry je přímá úměra a vztah závislosti. Ve styku s velkými tématy *analogie bytí* (rozlišená *jednota* bytí či rozmanitost stvoření), *analogie víry* (rozlišená *jednota* zjevení či soudržnost všech pravd víry), vztahu ekonomie (historický význam zjevení) a teologie (spekulativní význam zjevení) získává pohled inteligence víry postupně smysl pro jednotu *fides quae*.¹¹

Specificky tomášovská představa *vhodnosti* umožňuje pochopit teologický charakter tohoto vědění. *Vhodností* je totiž třeba rozumět důvody, jež vysvětlují, co jsou *vlastní prostředky*, jimiž svobodná Boží moudrost uskutečňuje svá díla, zvláště pak dílo spásy. Základní otázkou křesťanství je *vhodnost vtělení*, o které sv. Tomáš obšírně pojednává. Zabývá se v ní ústředním problémem setkání Boha s člověkem v jeho nejvyšším uskutečnění, otázkou jednoty dvou přirozeností v osobě Slova. Mluvit o *vhodnosti* tedy znamená hledat všemi vhodnými prostředky *Boží důvody* s ohledem na soudržnost jeho autentického a rozhodujícího zjevení v Ježíši Kristu.¹²

Teologie začíná implicitně tam, kde končí: u duchovní zkušenosti plného rozumového uchopení nejen všech křesťanských tajemství, ale všech „*vhodností*“, Božích důvodů, základních i jiných, které tvoří jednotu skutečnosti víry.

Od okamžiku „teologické konstatace“ je intelekt teologa plný všech těchto vhodností. Jeho hlavním posláním bude, aby – když se bude věnovat jejich vědeckému studiu – o žádnou z nich nepřišel.

Mohli bychom použít výraz z trinitární teologie, totiž *perichoreze*. Jedná se o nauku, podle níž jsou jednotlivé božské osoby přítomné jedny druhým se vši skutečností, imanentní v případě Trojice o sobě, ekonomickou v případě Trojice v jejím působení navenek. V teologické práci nacházíme určitý druh *perichoreze* jak mezi různými naznačenými vhodnostmi, tak mezi třemi etapami, jejichž výkladu se věnujeme. Teologie nemůže opomenout žádnou skutečnost: opomenutí znamená popření. Výklad samozřejmě postupuje podle etap dokazování včetně ana-

lytické práce, kterou to předpokládá. Tento výklad však musí dojít až k vyvážené syntéze určitého souhrnu údajů.

Teolog, který vychází z této epistemologické situace, bude muset vyvinout kritické úsilí, aby určil, *co je skutečně zjevené*. Za pomoci kritického úsudku i erudice se pustí do mnoha historických studií. Jeho pozitivní teologie bude zkoumat s žádoucí přesností Písmo, tradici a učení magisteria. Může využít i lidských objevů, kulturního bohatství, významných historických událostí a především duchovních a mystických zkušeností,¹³ jež však bude pečlivě odlišovat od „formálního zdroje“ teologie.¹⁴ Tato práce vyžaduje stále větší specializaci, a tedy spolupráci mezi vědci. Výsledky, často hypotetické, je třeba zvažovat s obezřetností, než z nich učiníme východisko pro teologickou konstrukci.

S pronikavým smyslem pro *teologické vhodnosti* tedy teolog vědeckým způsobem získá skutečnost víry (*an sit*),¹⁵ již bude nyní do hloubky zkoumat.

3. Teologická invence

Teolog se seznámil se zjevenými skutečnostmi, kritickou metodou rozlišil, co je zjevené a podle jaké autority („*an sit revelatum*“).¹⁶ Uvážil rovněž konkrétní způsob tohoto zjevení, zvlášť jeho historický vývoj („*quomodo revelatum est*“). Tyto oblasti náleží do tak zvané pozitivní teologie (jsou zde položena – *posita* – hlavní témata). Nyní bude třeba, aby postupně vystavěl svůj teologický důkaz. Zde začíná „spekulativní“ teologie.¹⁷

Znovu si uvědomme, že tato dvě vymezení – spekulativní a pozitivní – převládají více v jedné z etap, ale jsou zároveň přítomná v každém okamžiku teologické práce.

Na cestě k inteligibilnímu uchopení zjeveného začíná teologova práce teologickou *invenčí* (v latinském významu, *inventio* = bádání). Než dospěje k následující etapě, k důkazu, je třeba vyhledat „důvody existence“, „příčiny“ vepsané ve zjeveném, jež jsme již odhalili. „Proto je třeba rozlišit, co je nutné a co je akcidentální, ne již z hlediska formulace, ale z hlediska věcí.“¹⁸

Zde vstupuje do hry filozofická bystrost teologa. Stanovení základních příčin využívá logických postupů, jsou zde uplatněny všechny dialektické postupy. Například když sv. Tomáš vykládá život Krista, používá různé aristotelské kauzality. Studoval tedy tajemství Kristova života tak, že se tázal, jak v sobě nesou aspekt účinnosti, finality a exemplarity.

V této fázi teologické práce, ve fázi logické, užívající při hledání přesnější definice postupů dialektiky, už nestačí uchovat si pronikavý smysl jednoty tajemství

jako v předchozí etapě, ale jelikož zde vstupuje do hry logika, je třeba udržovat neustále určitou „rovnováhu“ mezi lidskými racionálními prostředky a takto redefinovanými tajemstvími.

To, že se mnozí teologové brání nebiblické konceptualizaci, má různé příčiny, mimo jiné to může být dáno obavou z vnesení prvků, které ke zjevení přímo nepatří. Tato praxe si žádá zároveň smysl pro bytí a smysl pro tajemství.

Právě správné chápání bytí umožňuje užití filozofie v teologii. Jeho náležitost však zajišťuje teologická vhodnost. Proto se sv. Tomáš nedopouští historického oportunismu, když se přiklání k Aristotelovi (ostatně s mnoha dalšími autory). Dává mu přednost prostě proto, že jej považuje za „pravdivého“ v mnoha ohledech a z různých důvodů: pro určitou věrnost přirozenému světu, přičemž je připraven upřesnit smysl jeho bytí, kvůli uspokojivé epistemologii, zároveň však neváhá inspirovat se v případě potřeby platonismem, a především proto, že je možné jeho učení v mnoha ohledech uvést do vztahu s křesťanským zjevením. Podobně je tomu s užitím sylogismů, které z Tomášových textů nijak neční. Svatý Tomáš uznával tento postup jako obecnou skutečnost, přiměřenou chápání, které viděl v Písmu.

Touto etapou se liší „biblická teologie“ od „teologie spekulativní“. První zdůrazňuje vhodnosti v rámci poměrně homogenního biblického slovníku, druhá se, ne bez mnoha opatření, snaží vyjádřit tytéž skutečnosti podle inteligibility, možná užší, ale přesnější, a tedy jednoznačnější díky biblickým i nebiblickým pojmům, jež se snaží co nejlépe definovat ve světle dogmatických definic.

Je třeba vystříhat se toho, aby se člověk nechal svést *biblickou formulací*, ačkoli je blíž zjevení. Když říká slovy Písma *Slovo se stalo tělem*, vyjadřují tajemství Vtělení šířeji než v dogmatické formulaci *jedna osoba, dvě přirozenosti*. Šířeji proto, že biblický výraz je otevřený všem konotacím přítomným jinde v Písmu, na základě slovní zásoby či vyjádřených témat. Avšak význam je méně přesný než dogmatická formulace (proto umožňuje velmi rozdílné, a dokonce i protichůdné interpretace, jako je tomu v případě arianismu). Teolog *vyjadřuje méně*, ale *vysvětluje lépe* konkrétní bod, který chce dokázat.

Je známe, že tento postup, který se postupně dobral své přesnosti, byl zcela spontánně užíván již prvními teology. V některých případech ne bez rizika: tehdy, když filozofie a teologie nebyly dostatečně rozlišeny (Justin viděl v Kristu završení filozofie), nebo když byla teologická formulace příliš ovládnutá určitým filozofickým názorem (stoický vliv v christologii Klementa Alexandrijského). Spojení filozofie a teologie nebylo ostatně vždy přijímáno samozřejmě. Filozofie byla někdy zavrhována s tím, že kazí křesťanství (Tertulián: Athény nemají s Jeruzalé-

mem nic společného). Tyto nejasnosti filozofického slovníku a témat zatěžovaly teologické diskuze. Přitom je však tato etapa nezbytná pro každého, kdo chce uniknout víceznačnosti „čistě“ biblické argumentace, jak se již v dějinách naukových polemik mnohokrát ukázalo.

Ve skutečnosti se vnesení mimobiblických pojmů, jako substance, stalo nutným ne proto, aby se ze zjevení stal racionální systém, ale aby mohlo být plně a jasně vyjádřeno nějaké tajemství, například tajemství rovnosti téže božské přirozenosti Otce a Syna. Tento postup byl usměrněn tou nejvyšší církevní autoritou, nikoli zvnějšku, ale v praxi koncilních usnesení. Není tedy přehnané říci, že je chtěné a řízené Duchem svatým.

Do hry zde vstupuje dvojí vhodnost: vhodnost ve vztahu bytí a tajemství. Bytí, pochopené nejprve ve stvoření, slouží k pochopení nadpřirozených skutečností, tajemství. Jedná se zde stále o vzájemné ovlivnění *analogie fidei* (soudržnosti pravd víry) a *analogie entis* (soudržnosti stvoření): „vedle tohoto logického aparátu bude od nynějška významným prostředkem myšlení v této spekulativní funkci teologie *vlastní analogie proportionalit*.“¹⁹ Tomismus tedy připouští úměrnost mezi stvořením a nadpřirozenými skutečnostmi. Jedná se samozřejmě o dva odlišné řády: přirozený řád a řád milosti, ovšem oba mají stejný zdroj v Bohu. Písmo jasně ukazuje, že Bůh často užívá stvořených skutečností, aby nám umožnil porozumět nadpřirozenému řádu. Tato jednota přirozeného a milosti se nedokonalěji ukazuje v osobě Ježíše a v lidském jazyce, kterého užívá pro své učení.

4. Teologický výklad

4.1. Habitus vědy a habitus principů

Po I. fázi *konstatace* a 1. etapě II. fáze teologického *výkladu*, *invenci*, přichází na řadu 2. rozhodující etapa teologické disciplíny, která je pro *vědecký* charakter teologie určující. M.-J. Scheeben ji nazývá *vědou tajemství*, totiž křesťanských tajemství. Tato záměrná hra se slovy nám ukazuje, že se bude nyní jednat o to naplnit zároveň dokonale ideu racionality, tedy vědy, a ideu tajemství, tedy *určité* vědy, totiž vědy teologické.

Oproti předchozí etapě se již nejedná o hledání (*inventio*), ale o dokazování (*judicium*).²⁰ Ovšem „dokazování“ ani „výklad“ neznamena, že bychom chápali celek tajemství, a už vůbec ne, že bychom je mohli filozoficky vyvozovat. Jde o to, aby se lidský rozum nasadil v rozumovém výkladu zjevení.

Svatý Tomáš těží z přesné epistemologie Aristotelova *Organonu*, k němuž napsal několik částečných komentářů. Není pochyby o tom, že sdílí, alespoň v hlavních obrysech, představu vědy, tak jak vyplývá z *II. Analytik*. Teologický výklad dospívá v takto pojatém *důkazu* tím či oním způsobem ke své dokonalé formě. Podle sv. Tomáše má tento typ důkazu univerzální hodnotu, kterou potvrzuje filozofické zhodnocení a také svědectví Písma. To samozřejmě neznamená, že by se Písmo vyjadřovalo v sylogismech! Ovšem to, jak je v Písmu představen rozum, zvláště Ježíšův, podle sv. Tomáše takovému typu důkazu do jisté míry odpovídá.

To, co člověk zastává vírou, je nyní třeba vyložit, zformovat podle kánonu aristotelské vědeckosti, sylogismu. Jestliže například skrze víru věříme, že Kristus má lidskou vůli, teologický výklad vyjádří totéž cestou vědecké prezentace, kterou zde maximálně zjednodušíme, aby lépe vynikla její odlišnost:

Lidská přirozenost předpokládá existenci vůle;
Kristus má skutečně lidskou přirozenost;

Z toho vyplývá, že Kristus vlastní lidskou vůli.

Není úplně totéž *věřit*, že Kristus má lidskou vůli a uchopit to tímto způsobem. Mezi těmito dvěma fázemi byl *zformován* (v přesném smyslu takřka *formalizován*) osvětlující a prokazatelný důkaz pro rozum.²¹

Teologický výklad tedy takto představuje *quid sit quod revelatum est*,²² pochopení toho, co je zjeveno, odpověď na otázku: „Co to je?“ Jak dospět k tomuto vědeckému důkazu? Obecně předpokládá přesnou kombinaci logických pravidel s určitým metafyzickým smyslem. Podle sv. Tomáše můžeme mluvit o prvenství bytí, protože každá logická úvaha zůstává ve světle skutečnosti, jež osvětluje intelekt.²³ Skutečnost *oplodňuje* intelekt, aby došlo k *početí*, jež bude mít podobu pojmu, ideje.

Co se týče psychologie poznání, rozlišujeme dvě schopnosti lidského intelektu: *habitus principū* a *vědecký habitus*. *Habitus* je určitá dokonalost, která umožňuje završit s jistou lehkostí náročný výkon. Například přírodovědec zná principy svého oboru a nashromáždil erudici a zkušenost uvažování, které mu umožňují postupovat v bádání bez větších nesnází.

Prostřednictvím těchto dvou habitů získává uvažování všechnu svou účinnost. Když to vyjádříme filozofickými termíny aplikovanými na sylogismus: Prostřední pojem sylogismu se stává vědecky operativním. Každý člověk je smrtelný; teolog je člověk; tedy teolog je smrtelný: zde je prostředním pojmem, který umožňuje vědecky potvrdit závěr o smrtelnosti teologa, slovo „člověk“.

Premisa maior	<i>Prostřední pojem</i>		<i>Větší pojem</i>
	Všichni lidé	jsou	smrtelní.
<i>Přítom</i>			
Premisa minor	<i>Menší pojem</i>		<i>Střední pojem</i>
	Všichni teologové	jsou	lidé.
<i>Ž toho vyplývá</i>			
Závěr	<i>Menší pojem</i>		<i>Větší pojem</i>
	Všichni teologové	jsou	smrtelní.

Jiný příklad:

Představme si tento sylogismus: *každé lidské zřízení je nedokonalé; každá forma vlády je lidským zřízením; tedy každá forma vlády je nedokonalá*. Čtenář zde může bezprostředně rozlišit premisy a závěr. Co se týče pojmů, krajními jsou *forma vlády je nedokonalá*, středním je *lidské zřízení*. Co se týče rozpětí, můžeme vidět, že jeden z krajních pojmů, podmět závěru, je zahrnut v druhém atributu: proto se první nazývá malý či menší pojem a druhý velký či větší pojem. Z tohoto důvodu nazýváme větší tu premisu, která obsahuje velký pojem, a menší tu, která obsahuje malý pojem. Střední pojem, který je stěžejním bodem sylogismu, je pojmenován jednak podle své funkce (je prostředkem důkazu jakožto příčina či důvod závěru: *Proč je každá forma vlády nedokonalá? Protože je lidským zřízením*), podle svého místa (je ve středu mezi dvěma krajními pojmy) a podle svého rozpětí (je širší než malý pojem a užší než velký). Význam teorie sylogismu ostatně spočívá právě v interpretaci role středního pojmu a tato interpretace se liší podle toho, jestli vycházíme z hlediska rozpětí či pochopení pojmů.

Každý úsudek podstatně závisí na uchopení principů: „veškerá jeho výkladová hodnota závisí na tom, že je [prostřední pojem] udržován ve světle a jakoby v prodloužení uchopení principů“;²⁴ „toto místo, tato přítomnost nezbytné *intuice principů* ve středu vědy, nebývá dostatečně zdůrazňována.“²⁵ Principy pomáhají lidskému intelektu soustředit své světlo. Lidskému intelektu je vlastní relativně slabé přirozené světlo. Jako lampička, kterou si člověk svítí v noci, ukazuje cestu jen krok za krokem. Kdyby baterka neměla žádnou parabolu, která by soustředila a usměrňovala její světlo, bylo by její světlo rozptýlené, téžavé a neúčinné. „Principy“ určité vědy či úvahy mají tedy vzhledem k lidskému intelektu roli zaostřování. Například z logiky vím, že též výrok nemůže být ve stejném vztahu zároveň pravdivý a nepravdivý. Úvaha přírodovědce vychází vždy od principů, které jsou vlastní jeho oboru, například od určité definice živého tvora. Tyto principy úvahy

či oboru umožňují intelektu soustředit se na předmět, který studuje, aniž by jej potřeboval vždy znovu definovat. Světlo intelektu je tedy užito účinněji.

Proč tolik zdůrazňovat místo principů? Proto, že se nacházejí, jak to již jejich jméno naznačuje, u samého kořene všeho chápání a že tedy určují nasměrování následujícího rozvinutí, správnost všech úvah, na prvním místě však kvůli transpozici, která je specifikem teologie. V teologii je totiž habitem principů vlité světlo víry. Zde nacházíme základní prvek Tomášovy psychologie poznání, *lumen*. Z jedné strany přísné filozofický habitus vědy poskytuje lidskému intelektu oprávněný nárok racionality tím, že mu nabízí plné završení jeho *ratia*; z druhé strany habitus principů, *lumen fidei* (světlo víry), otevírá tutéž racionalitu rozměrům nového prvenství, již ne jen světlo *esse*, ale vlastní „subjekt“ teologie, vědu *sub ratione Dei*. Tím, co v teologové duchu svým způsobem „soustředí“ jeho intelekt, je tedy milost. Z objektivního úhlu pohledu budou těmito principy, které zintenzivňují světlo, dogmata, chápána právě ve světle této milosti. Lidský intelekt vykonávající teologii je tedy závislý na tomto dvojím světle víry.

Nejde o to potvrdit tuto závislost jako metodologické východisko, abychom se potom odevzdali habitu vědy. Zjevení není zásobárna pojmů, z něhož by intelekt těžil, aby pak pokračoval cestou čistého filozofování. Je spíše zapotřebí, aby se uvnitř teologie uskutečňovala jednota těchto dvou habitů.

Proto je třeba říci, že teologie dokonale naplňuje ideji vědy, když udržuje tuto křehkou rovnováhu: „je ve svém kořeni (radikálně) světlem víry a ve své podstatě (substanciálně) světlem vědy.“²⁶ Teologická věda není *formálně* nadpřirozeným habitem, protože se do ní již člověk nepouští kvůli zjevení, ale kvůli uvažování, které odhaluje a ukazuje vztah mezi „zjevenou pravdou jako principem“ a „zjevenou pravdou jako závěrem“. Nadále však platí, že je tento habitus *radikálně* nadpřirozený, protože dochází k závěrům na základě nadpřirozených tvrzení, jež jsou předmětem nadpřirozeného habitu. Skrze nadpřirozené světlo svého původu je teologie chápáním víry (*intellectus fidei*), jakožto habitus vědy je ve své podstatě přirozenou vědou. Ovšem racionalita teologie není na prvním místě podřízena logické přesnosti, ale je dána její závislostí na principech. A nejen to, logický řád bude muset projít určitým počtem transformací, které nijak nenaruší jeho přesnost, ale uzpůsobí jej naopak lépe „subjektu“ této vědy. Teologie se tedy završuje jedinečnou cestou.

Toto pojetí, které vzápětí popíšeme pomocí teorie *subalternace*, otevírá lidskému intelektu široké obzory. Člověk zde může užívat svého *ratia* pro tak vznešenou oblast, jakou jsou Boží tajemství. Ale protože je náročné zachovat věrnost „subjektu“, kterým je Bůh, je zřejmé, že bude teologie – zvláště v tomto pojetí – neustále ohrožována hrozbou racionalismu. Analogicky jako v případě filozofie

dávalo prvenství *byti* konzistenci *esenci* uskutečněné v nějaké substanti a filozofie mohla podlehnout zdání její autonomie a dát vznik nějaké formě esencialismu, tak v teologii může být „přirozená substance“ úvahy, která je naprosto oprávněná, protože její principy pocházejí od Boha, příležitostí k tomu, že se zapomene či zpochybní její „nadpřirozený původ“. ²⁷ Jak pravdivě smířit obojí? Neexistuje jistě žádný neomylný metodologický návod. Ale sama teologická práce ukazuje, nakolik se intelektu daří tuto rovnováhu udržet.

4.2. Teorie subalternace

Teologie představuje velmi specifický typ *vědy*. Svatý Tomáš se řídí aristotelským pojetím *subalternace* věd. ²⁸ Nejprve ukazuje, jak je třeba chápat zvláštní případ teologické vědy:

In Boet. de Trin., q. 2, a. 2.:

Postup vědy spočívá v tom, že se od jedněch známých věcí dochází nutně k jiným. To se však týká božských skutečností, shledáváme proto, že může být věda o božských skutečnostech.

[Komentář: Všimněme si této velmi široké definice vědy: docházet od známého k jiným skutečnostem. Ovšem o vědu se jedná v případě, že se tento přechod uskutečňuje jako *nutný*. Síla aristotelského sylogismu spočívá právě v dospění k nutnému závěru. V teologii má tato nutnost mnoho odstínů, které umožňují inteligenci, osvětlené milostí, přizpůsobit se tajemstvím, jež studuje.]

Ale poznání božských skutečností může být chápáno dvěma způsoby.

Jednak z naší strany, a tak je můžeme poznat jedinež prostřednictvím stvořených věcí, jejichž poznání přijímáme ze svých smyslů.

Jednak z jejich vlastní přirozenosti, a tak jsou samy o sobě velmi poznatelné (maxime cognoscantur), i když tímto způsobem nejsou poznána od nás, přesto jsou tímto způsobem poznána Bohem a blaženými.

Je tedy takto dvojí věda o božských věcech. Jedna podle našeho způsobu, který k poznávání Božích věcí používá principů smyslových věcí, a takovou vědu o Božích věcech nám předali filozofové a nazvali ji první filozofií. Jiná podle způsobu Božích věcí spočívá v tom, že jsou Boží věci pojímány o sobě. Tato věda je pro nás ve stavu našeho života nemožná, avšak už v tomto životě máme na tomto božském poznání určitým způsobem podíl a podobnost, podle toho, jak vírou, která je nám vlita, přilneme k první pravdě kvůli ní samé (sed fit nobis in statu vie quaedam illius cognitionis participatio et assimilatio ad

cognitonem divinam, in quantum per fidem nobis infusam inhaeremus ipsi primae veritati propter se ipsam).

A jako Bůh právě skrze to, že zná sebe, zná také jiné věci podle svého způsobu, to znamená prostou intuici, nediskurzivně, tak i my prostřednictvím věcí, které nás učí víra, přiklání se k první pravdě, získáváme poznání jiných věcí podle našeho způsobu, to znamená tak, že diskurzivně dospíváme od principů k závěrům. Proto věci, které vírou poznáváme, jsou pro nás v této vědě kvazi principy a jiné věci kvazi²⁹ závěry. Z toho je zřejmé, že tato věda je vznešenější než jiná božská věda, již nám předali filozofové, protože vychází z vyšších principů.

[ad 5]

I v některých vědách lidského původu jsou předány principy, mezi nimiž některé nejsou obecně známy, ale je třeba předpokládat, že pocházejí z vyšších věd, jako se v podřízených vědách předpokládají a připouštějí určité věci prostřednictvím vyšších věd, a tyto věci jsou poznány per se jen s pomocí vyšších věd. Tímto způsobem je třeba chápat články víry, které jsou principy této vědy pro poznání Boha, protože věci, které jsou poznány per se ve vědě, kterou má Bůh o sobě samém, jsou předpokládány v naší vědě a my věříme jeho slovům, jež jsou nám sdělena jím poslanými, jako lékař věří fyzikovi, že jsou čtyři proky.

Teologická summa, I, q. 1, a. 2, co:

Sacra doctrina je vědou. Ale je třeba vědět, že jsou dva druhy věd. Některé vycházejí z principů poznáných přirozeným světlem rozumu jako aritmetika, geometrie a jiné podobné. Jiné vycházejí z principů, které jsou poznány ve světě vyšší vědy, jako perspektiva vychází z principů uznaných v geometrii a hudba z principů známých z aritmetiky. Sacra doctrina je vědou podle tohoto druhého způsobu. Vychází totiž z principů poznáných ve světě vyšší vědy, již je věda samotného Boha a blažených. A jako se hudba podřizuje principům, které jí poskytuje aritmetika, tak sacra doctrina věří principům, které jsou jí zjeveny Bohem.³⁰

Teologie by měla usilovat o vědecký charakter jako věda *sub ratione Dei* se vším, co toto slůvko *sub* implicitně zahrnuje. Tomášova epistemologie není nějaká a priori daná metodologie karteziánského typu, kterou by stačilo následně aplikovat podle přesných pravidel. Teologie sv. Tomáše má samozřejmě svou metodu, ale její tajemství je dokonale přizpůsobeno svrchovanému pravidlu prvenství skutečnosti – *res* – nade všemi podřízenými pravidly. Její „metodologická pružnost, tak charakteristická pro Aristotelovu noetiku, se u něj zakládá nejen na jasnozřivé epistemologii, ale na metafyzice bytí; teorie analogie bytí je pak základem tohoto

pojetí vědění, které se přes jednotu ducha rozrůžňuje podle postupných autonomií. Vztah těchto inteligibilit je tvořen „přesvědčeními“, podle kterých se jedny vědy podřizují druhým, což v techničtějším jazyce latinsky označujeme jako subalternaci věd.“³¹

Jan od sv. Tomáše vysvětluje, že *per fidem* je nutnou podmínkou opravdu teologického charakteru určitého závěru, což dokládá spontánní potřeba teologů odkazovat ve svých závěrech k určité pasáži z Písma nebo k nějakému církevnímu dogmatu.³²

V teologii budou pro uchování této specifikace formulována obecná pravidla hermeneutiky. Zvláště bude zapotřebí uchovat určitou *kontinuitu*: „Je třeba mluvit o *kontinuitě* podřazující vědy Boží a podřazené teologické vědy. O kontinuitě organické, psychologické a náboženské.“³³

Tvrzení o takové kontinuitě může překvapit v oboru, který se zdá být spíše poznamenán výraznou diskontinuitou mezi přirozeným a nadpřirozeným, mezi Boží vědou a lidským rozumem, mezi vírou a patřením. Jestliže však sv. Tomáš může tak snadno mluvit o kontinuitě, je tomu tak proto, že dbal velmi pečlivě o to, aby dospěl k dobrým rozlišením a že se následně pohybuje v přesně stanoveném řádu skutečnosti. Setkáváme se zde s obecným zákonem vztahu mezi transcendencí a imanencí Boha ve vztahu ke světu: jen teorie, které jednoznačně potvrzují Boží transcendenci, mohou vysvětlit, nakolik a jakým způsobem se Bůh činí přítomným světu a člověku, a to nejprve ve vtělení, pak v teologii.

Continuatio tedy nemůže být nahrazeno úzce deduktivním pojetím teologie. V takovém pojetí všechno slouží k tomu, aby byla pod záminkou vědeckosti nahrazena *kontinuita* mezi vírou a teologií příliš jednostrannou logikou:

To by znamenalo, že jejím předmětem není božská skutečnost, ale racionální souvislosti mezi pojmy a tvrzeními, jež vyjadřují její poznání. Tím by se však zjevně odklonila od svého nehlubšího záměru, vepsaného v samotných formulacích, v nichž jsou vyjádřeny její závěry, kterým je poznat Boží tajemství a vyslovit je, dosáhnout pravdy o Bohu a osvojit si ji [...]. Zkrátka, teologie není marnou a klamnou vědou o logických vztazích mezi tvrzeními víry, ale vědou zjeveného Boha poznávaného vírou.“³⁴

Základem teologické práce tedy bude udržovat vztah mezi podřizující vědou (Boží) a vědou podřízenou (teologovou).³⁵ Proto je požadavku *kontinuity* příznáván takový význam. „Teologie je vlastním způsobem vědou v podřízení se Boží vědě a skrze ni.“ Subalternace neznamená jen podřízení se principům podřizující vědy, je obecným pravidlem, že podřízená věda uzpůsobuje principy svému vlastnímu užití: v souladu se specifičností svého předmětu. Avšak právě tato autono-

mie v teologii neexistuje. Proto se zde jedná o subalternaci zcela zvláštního typu: „v posvátné vědě se *continuatio*, které je uskutečňováno principy známými o sobě (*per se nota*), završuje v tajemství; toto *continuatio* je ještě o to těsnější proto, že jde o podíl na tomtéž předmětu: nejde totiž jen o předávání určité sumy pravd, ale o vnitřní předávání poznání.“

Otec Labourdette tento význam subalternace dobře vystihuje, když ukazuje, co je správná kombinace dvou habitů, které v teologii působí. Varuje teologa před nebezpečím zbloudění od celkového smyslu mysterické dimenze: „cíhá na něj nebezpečí pustit se někdy za jistými jednoduššími jasnými věcmi, které uvažujícího ducha uspokojí bezprostředněji. Jestliže ztratí *smysl pro tajemství*, vystavuje se vážnému nebezpečí, že se jeho věda stane pouhou rozumovou technikou v úplně přirozeném hledání, jehož objektivní mírou již nebude výzva inteligibility, která se představuje *zevnitř víry* jako bytostně nadpřirozená pravda, ale pouhé světlo racionálních principů.“³⁶ Svatý Tomáš tuto závislost na aktu víry zdůrazňuje neustále: „Světlo víry dává vidět to, v co věříme. Jako prostřednictvím jiných habitů ctností vidí člověk, *co je pro něj vhodné* podle toho kterého habitů, tak habitus víry vede lidského ducha k tomu, aby se přimkl k tomu, *co se shoduje* s pravou vírou, a ne jinými věcmi.“³⁷

5. Věda tajemství a patření na Boha

Teologie je tedy vědou podřízenou vědě Boží. Věda Boží je bezprostřední a intuitivní, podle nekonečné moci Božího intelektu. Lidská věda je jak ve své moci, tak ve svém způsobu mnohem omezenější. Člověk nadaný nižšími intelektuálními schopnostmi, než mají andělé, musí postupovat cestou abstrakce a úvahy. To znamená, že všechno lidské vědění osvětlené milostí je polarizováno vlastním způsobem Božího vědění.³⁸

V teologii potřebuje lidský intelekt k tomu, aby dospěl ke svému předmětu, navíc zvláštní světlo, světlo víry. Jejím nadpřirozenému předmětu však skutečně odpovídá jedině světlo slávy. Všechna snaha teologie směřuje k tomu, aby byla zároveň skutečně lidským věděním a zároveň věděním, které přesahuje rovinu čisté lidské přirozenosti, aby se postupně přibližovala vlastnímu způsobu Boží vědy: „v tomto životě máme na tomto božském poznání určitým způsobem podíl a podobnost, podle toho, jak vírou, která je nám vlita, přilneme k první pravdě kvůli ní samé.“³⁹

Všechny etapy teologie jsou podřízeny této všezahrnující závislosti: „různá bádání jsou nakonec osvětlována stejným světlem, o kterém jsme psali, že je zakoušené ve víře a které nám umožňuje dospět ve věcech k něčemu významnějšímu

než k jejich fyzikální a metafyzické nutnosti: k nutnosti, kterou mají jako *závěry Boží vědy*, k níž nás teologie skutečně přibližuje.⁴⁰

V Tomášově teorii subalternace se objevuje zřídka komentovaná zmínka o „blažených“. Chápeme podřízení *sacrae doctrinae* intuitivní vědě Boží. Proč ještě přidávat intuitivní vědu blažených v blaženém patření? To zdůvodňují zejména dvě věci. Jednak přítomnost blažených potvrzuje možnost skutečně lidského nadpřirozeného poznání, kromě toho se tímto způsobem teologie zde na zemi, zprostředkovaná uvažováním, odkazuje a zaměřuje ke svému završení, bezprostřednímu vidění Boha. Základní úlohou *vhodnosti* v teologii tedy bude skutečně lidské a skutečně božské vědění v křehké *kontinuitě*. To dobře ozřejmují výklady otce J.-H. Nicolase:

Proč se stále mluví o „vědě Boha a blažených“? Nestačilo by, kdybychom přijali principy teologie jako evidentní skrze Boha, protože je přijímáme na základě jeho svědectví?

Prvním důvodem je to, že se víra opírá jenom o svědectví Boží a stačí jí, že věci, které jsou jí řečeny, ví Bůh. Ale teologie jakožto lidská věda předpokládá, že pravdy, o které se opírají její úvahy, budou pravdami také pro člověka: pravdami, které mohou být evidentní člověku. [...] Bez toho by sama víra nebyla schopna ustavit kontinuitu mezi transcendentní evidencí Boží vědy a evidencí lidských závěrů.⁴¹

[...]

druhý důvod [...]. Teologická věda zde na zemi se podílí na teologii blažených, zároveň jako aktuální společenství s těmi, kteří na ní již mají podíl, a jako očekávání, předchůt slíbeného. Rozšíříme-li poněkud pojem subalternace, můžeme říci, že posvátná teologie věřících je podřízena také vědě patření, které jim má být jednou také dopráno [...].

Teologie je nejvyšší z věd, ve svém předmětu, velikosti a důstojnosti pravd, které dává poznat, protože v ní a skrze ni se dává poznat sama Boží Pravda; zároveň je však zde na zemi v nevyléčitelném stavu nedokonalosti a tím pádem je zdrojem nespokojenosti a netrpělivosti. Cíl, k němuž směřuje všechna dynamika teologického bádání, je blažené patření.⁴²

Bežně provozovaná teologie takto směřuje k tomu, aby se co nejvíc přiblížila způsobu prostého intuitivního patření, který je člověku nejbližší, totiž vlité kontemplaci. Nejde o to nahradit jí vlastní teologickou práci, ale o potvrzení toho, k čemu logicky směřuje a na čem specificky závisí, jednak ve svém původním aktu víry, jednak v každém prohlubování tohoto aktu víry až k čisté kontemplaci, předpokojí blaženého patření. Proto je v teologii argumentace zároveň nutná, ale zároveň s sebou v této nutnosti nese i výzvu k překročení: „její vědecký *discursus*, počínaje argumentem vhodnosti až po dedukci, se buduje v kontemplaci zje-

vené skutečnosti, v níž poznává a vypracovává svým komplexním způsobem to, co Bůh zná v absolutní jednoduchosti jediné intuice.⁴³

Uvažování v teologii tedy může nabídnout množství různých adaptací, protože lidské vědění nikdy zcela nenapodobí jemnost a pružnost Božího ducha.⁴⁴ Můžeme si být jisti, že Bůh pojímá lidskou logiku jako stvořené, a tedy dobré jmění, a to natolik, že se opravdu završuje ve vyšším způsobu poznání, který můžeme vidět již v metafyzice *esse*, avšak nesrovnatelně víc ve všem, co se zabývá vztahem přirozeného a nadpřirozeného: „Nikde, a v teologii méně než kde jinde, nenachází *rozum (ratio)* zálibu v sobě samém, ale v *intelektu (intellectus)*, v němž se rozpouští, poté co v něm našel podněty.“⁴⁵ Uvažovat (*raisonner*) je třeba kvůli důkazu. Mnohem víc je třeba rozvažovat (*intelligere*), vstoupit v důvěrný vztah s tím, co je známo, rozjímat o bytí v jeho pravdě jako v přirozeném završení úvahy.

Svatý Tomáš vyjadřuje velmi přesně, že se teologie musí přiblížit svému původnímu vzoru: „Božímu poznání nepřisuzujeme, že by postupovalo intelektuálně, jako kdyby nepostupovalo ve své úvaze od principů k závěrům, ale protože je jeho uvažování velmi blízké intelektuálnímu úsudku a jeho závěry principům.“⁴⁶

Svatý Tomáš takto užívá úvahu skutečně teologickým způsobem: „Křesťanská skutečnost není jedním z případů obecného zákona a její pravdivost není dána tímto zákonem, ale obecný zákon slouží k její intelektuální interpretaci a v určité míře také k pochopení jejích důvodů.“⁴⁷ V tomto vidění dospíváme celkem přirozeně k rozvinutí argumentu vhodnosti: „Argumenty vhodnosti, jejichž cílem je přiblížit a dát pochopit nějaké křesťanské tajemství prostřednictvím analogie s tím, co známe z okolního světa, jsou v díle sv. Tomáše časté. Představují jeden ze základních úkolů jeho teologie, a dokonce snad i její hlavní úkol. Svátý Tomáš vyniká v odhalování těchto harmonií nadpřirozeného světa s přirozeným světem a v začleňování zvláštních skutečností do obecného řádu, který přesahuje i sám mravní řád a řídí vše, co je.“⁴⁸ Systematičtější prozkoumání vhodnosti by dalo následující poznámce plnou šíři a učinilo by ji dokonce kategoričtější: „Je třeba poznamenat, že v některých případech je argument vhodnosti s to stát se skutečným výkladem.“⁴⁹

Tři stavy lidského intelektu vzhledem k nadpřirozeným věcem, víra, teologie a patření, jsou dobře charakterizovány. Jejich rozlišení se nezakládá na skutečnosti, jež má být pochopena, *formální předmět quod*, ale na osvětlujícím světle, *lumen formale sub quo*. Pravda, *viděná* v Bohu nebo *věřená* ve víře, může být předmětem teologie, pokud je uvažována ne jako Bohem zjevená, ale jako ustavující se v určitém spojení s jinou pravdou víry, jež umožnila její poznání. V tomto spojení si teologický způsob uchovává své charakteristické rysy, zejména své racionální nároky,

zůstává však stále pod vlivem vzoru, který jej polarizuje, Boží vědy, a povznesení, které jej umožňuje, víry jakožto vlitého světla a dogmatických výpovědí, které představují principy této teologické vědy. Jedině v této jednotě, zaručené mimo jiné základními a zvláštními vhodnostmi, představuje teologie věrně tajemství víry.

V předchozí etapě „teologické konstatace“ by bylo možné ukázat, jak uspořádání církevního *Creda* otvírá cestu celé hierarchii vhodností. Svátý Tomáš takto *Credo* komentoval. Ale nejen to, můžeme říci, že *Teologická suma*, jeho nejúplnější dílo, čerpá svou výkladovou hodnotu z chápání osvětleného vírou a strukturovaného *Credem* a spontánně přitom rozvíjí vhodnosti, které jsou v něm obsaženy, jak ukazují následující text:

Výkladová hodnota přiznaná této konstrukci je potvrzena jejím užitím v jiných dílech (1 Sent., d. 14, q. 2, a. 2, klíčový text; 2 Sent., Prol.; 1SCG, 9: In div. Proem.). Toto schéma⁵⁰ se ve skutečnosti prosazuje v každé teologii, která se nechává strukturovat vírou a symbolem:⁵¹ od Boha stvořitele k Bohu, který se v Kristu navrácí, aby s sebou vzal člověka do své slávy. Tomáš takto dospívá k biblickému eschatologickému tématu, které odpovídá protologii, protože Pánem nad koncem může být jen Ten, kdo byl Pánem počátku.

Tato intuice mu umožnila představit ordo disciplinae, v němž by bylo místo pro vázané pravdy dějin spásy. Věděl, že teologie není nutnou vědou po způsobu Aristotela (srov. Ia q.1),⁵² ale uspořádáním vázaných skutečností, přijatých ze zjevení, jejichž řád v Božím záměru se teolog snaží odhalit. To si od něj žádá, aby postupoval spíše argumenty vhodnosti než nutnými důvody, takto však může dopřát dějinám spásy jejich plné místo. A skutečně nacházíme v Sumě podstatné pasáže biblické teologie (stvoření v šesti dnech: Ia, q. 67–74; pojednání o Starém zákoně: Ia 2ae q. 98–105; život Ježíšův: III q. 27–59), které by příliš deduktivní pojetí teologie vyloučilo (potius meditanda quam exponanda, píše Cajetan).⁵³

Podle jedné formulace sv. Tomáše, kterou není třeba nijak usměrňovat, je teologie „určitým otiskem božské vědy“ (*quaedam impressio divinae scientiae*⁵⁴). Naše předchozí výklady směřují k tomu, abychom toto *impressio* pojímali jako vytvoření nových podmínek pro aristotelskou logiku zasazenou do teologického kontextu. V ekvivalenci „víra–princip“ je teologie striktně závislá na první Pravdě. „Teologie není v žádném případě vědou závěrů, je principiálně vědou principů či pravd víry, jejichž smysl musí člověk proniknout, aby viděl jejich jednotu.“⁵⁵

Tato kontinuitální závislost nabývá zvláštních rozměrů kvůli přechodu z jednoho řádu skutečnosti do jiného, od přirozeného k nadpřirozenému. Vhodnost je výsadním epistemologickým prostředkem přizpůsobení se tomuto „nepoměru“,

který vždy ústí v tajemství, do nepřístupné plnosti světla. Teologie takto „formalizuje“ určitý jedinečný druh vědy. *Pokud je zachována Boží věda a věda blažených ve svém podřazujícím působení, které ustavuje celou hierarchii vhodností, naplňuje teologie svůj vědecký řád, aniž by musela zapřít cokoli z nutného charakteru svých závěrů.* Svatý Tomáš své teologické úvahy často uzavírá slovy „je tedy vhodné“ namísto „je nutné“. Otvírá tak striktně filozofické nutnosti celou škálu teologických významů a všech možných zaměření lidského ducha k duchovní evidenci pravdy zkoumaného tajemství.

Nedokonalé uskutečnění ideje vědy je v teologii dáno jen *naším* provizorním způsobem uchopení předmětu: chybí jí právě evidence patření, jediného skutečně a definitivně přiměřeného poznání Boha *sub ratione Dei*.

Toto Tomášovo pojetí teologie, které jsme zde v základních rysech představili, tedy nechává prostor pro tajemství, které je vlastní jejím předmětu, pro nároky autentické lidské racionality a pro sapienciální završení toho, kdo pohlíží na skutečnost z nejvyššího úhlu pohledu. Současná teologie často zdůrazňuje význam duchovního postoje. Teolog totiž není jen tak nějaký „vědec“, kterému by stačila prostá kompetence. Zvláště v dnešní době musíme brát v úvahu také duchovní způsobilost teologa, a to ve dvou oblastech: v jeho postoji k církvi a ve vztahu k Bohu. Připomeňme si, že vztah k církvi zahrnuje dvě dimenze: službu výkladu víry Božímu lidu a vztah k magisteriu. Právě tento vztah k magisteriu působí dnes často potíže.⁵⁶ Pokušení „protiřímského komplexu“⁵⁷ je pro katolického teologa rozhodující zkouškou. Jedná se zde o status teologie jako „podřízené vědy“ v ekleziálním zprostředkování, o přijetí milosti do intelektu, schopnosti, která je často tak pyšná sama na sebe, světla, jež je polarizováno a násobeno dogmatem.

Co se týče duchovního života teologa, je ohrožován dvojím velkým pokušením, jednak pokušením uchýlit se do určité formy „vědeckého“ racionalismu, jednak pokušením najít útočiště před problémem ve „fideismu“ jako intelektuálním postoji nebo druhu zbožnosti. Je třeba stále zdůrazňovat: teolog je člověkem argumentace. Sám o sobě totiž nemá ani charisma vlastní autoritě magisteria, ani mystickou zkušenost, která by mu poskytla vlité ideje bez námahy intelektuální práce. Tato „argumentace“ se neshoduje s jakoukoli epistemologií a především s jakoukoli metafyzikou. Zejména je třeba odmítnout určitý „estetismus“, který klade vedle sebe různá tvrzení, aniž by se namáhal se skutečným důkazem. V pluralistickém kontextu se tento intelektuální postoj jeví jako lákavý, ale chybí mu odvaha k pravdě a nezbytným konfrontacím. Schopnost vstoupit do dialogu s jiným myšlením, s jinými teologiemi, může být kvalitou – a je to kvalita nezbytná – jen s tímto smyslem pro pravdu.

Konečně závisí duchovní způsobilost teologa pochopitelně na jeho osobním vztahu s Bohem. Tato pasáž z Balthasarovy trilogie, i když jsou zde v augustinovském duchu příliš zdůrazněny protiklady, vyjadřuje základní kameny *spirituality teologa*:

Ještěž člověk nemůže dospět k víře v Krista a trojjediného Boha bez jejího vyznání a obhájení, nemůže zároveň bez víry vykládat tuto víru sobě a druhým. A proto k tomu jistě velmi potřebuje, aby byl jeho duch zevnitř osvětlován subjektivní milostí Ducha svatého, ale ještě původněji objektivním světlem, jež Duch svatý vrhá na obsah víry. Jedině toto světlo totiž objasňuje v jeho očích vnitřní jednotu tohoto obsahu a jeho božské hloubky, která zve k modlitbě a nutí ho padnout před ní na kolena.⁵⁸ Proto je teologie něčím, „co bez modlitby nejde“⁵⁹ (Markus Barth).

[...]

Takto není teolog postaven Duchem svatým jen před pravdu, která je vždy větší, než co si myslí, že pochopil, ale zároveň je mu zakázáno oddat se tváří v tvář Bohu, který se mu stále znovu zjevuje, pouhému apofatismu.⁶⁰

[...]

„Racionální“ teologie, která nezačíná teprve s Tomášem, ale které se museli takřka z kraje věnovat také církevní Otcové s cílem uchránit víru před bludnými naukami a která spočívá v objasňujícím uspořádání jednotného tkaniva víry („sapientis et ordinare“), nemůže být ničím jiným než neodmyslitelným předstupněm⁶¹ modlitby se a vyznávající teologie; „tento abstraktní projev přitom nemůže být vytyčen jako paradigma či norma teologie.“⁶² Protože je člověk bytostně hledající tvor („fides quaerens intellectum“) a protože potřebují stále pokračovat ve svém hledání Boha, který mě nalézá („ut inventus quaeratur immensus est“), nemůže být toto rozumové úsilí nikdy vyloučeno ani z modlitby se teologie (srov. sv. Anselm).⁶³ Ta by však neměla vycházet z lidské touhy (desiderium) jako ústřední existenciální zkušenosti stvořené bytosti, ale z ohně, který v ní zažehlo Boží slovo.⁶⁴

[...]

Tato teologie je bytostně spjatá s liturgií⁶⁵ a jakožto hymnická teologická poezie byla zčásti sepsána jako doprovod liturgie. (Nezapomeňme, že ve východní církvi představuje liturgie v podstatě celou katechezi pro věřící.) U Platóna je to nejvznešenější a nejskrytější vysloveno formou mýtu, v křesťanské teologii v hymnu chvály.⁶⁶ Poslední a nejhlubší učení samotného Ježíše ústí do velekněžské modlitby, v níž je shrnuto jádro jeho „teologie“. Lidská odpověď na úplné Boží vyjevení této poslední lásky usiluje o to pozvednout se nad teologii slova v tak široké oslavě, jak jen to je možné. Liturgie si žádá přispění všech dalších možností lidského vyjadřování: hudby, stavitelského umění, které poskytuje celé této události náležité přístřeší. „Dílo totálního umění“ jako takové je promyšleno a popsáno v díle opata Sugera, který popisuje stavbu a posvěcení chrámu v Saint-Denis, který vybudoval. Od nynějška by měly být teologické vyjadřovací schopnosti umění brány s větší vážností, než

jak tomu doposud mezi teology většinou je. Tím je zároveň uznána nutnost plurality teologických přístupů a pohledů.⁶⁷ A protože Duch svatý neustále zpřítomňuje teologické skutečnosti a protože zároveň otvírá eschatologický rozměr celé teologie směřující k budoucnosti a protože takto zaměřena byla už všechna teologie minulosti, nemůže být vlastně ani bádání v dějinách teologie obráceno do minulosti.⁶⁸ Mělo by se jednat o dialog myslitelů a rozjímajících ve stále přítomném společenství se svatými, shromažďovaném nadčasově Duchem svatým a ponořeném ve vše-časovém tajemství Božím v Ježíši Kristu.⁶⁹ Konečně křesťanská víra je vždy Duchem svatým umožněným vyznáním církve-společenství před světem, a protože teologie nemůže být ničím jiným než osvětlující meditací nad tímto vyznáním, jejímž cílem je pochopit je a učinit pochopitelným pro druhé, může se tím pádem zakládat a rozvíjet jedině v Duchu svatém.⁷⁰

6. Teologická moudrost

Existují různé teologické perspektivy, které se ani zdaleka nevylučují. Aniž bychom je chtěli příliš irenicky smiřovat, můžeme říci, že v nich nechybějí prvky, které mohou být spojeny s Tomášovým pojetím. Největším problémem je bezpochyby to, jaké místo je či není přiznáno metafyzice, ale také otázka *teologálního* charakteru teologie.

V současnosti se těší velké pozornosti otázka *adresátů* teologie. Rozvoj *fundamentální teologie*, která uvažuje o relevanci projevu, staví tuto otázku do popředí. Mnoho současných proudů klade důraz na stupňovitější a víc kontextově zapojenou teologickou praxi. Jde o to vzít v potaz situaci lidí, aby se jim mohla nabídnout srozumitelnější teologie.

Záměr je nedílnou součástí úkolu teologie, spekulativní teologii nevyjímaje. To je dáno vzájemným vztahem mezi vírou a rozumem, a tedy i vlivem kulturní situace. Tato *praktická účelnost*, zaváděná často v polemickém kontextu či v dialogu, by však neměla ovládnout celý teologický úkol a jeho úsilí o rozjímání pravdy pro ni samotnou.

V Tomášově pojetí je zvlášť odlišena *apologetická* forma, které sv. Tomáš určuje přesná pravidla (srov. *Quodlib.* IX, a. 3). Rozlišuje dva druhy diskuze, přičemž každý má vlastní finalitu.

Jedna je zaměřena na ty, kdo nejsou přesvědčeni o některé skutečnosti zjevení (*an sit*). V takovém případě je třeba postupně užívat podle povahy adresáta argumentu autority: v dialogu s židy se bude argumentovat na základě Starého zákona; s těmi, kdo Starý zákon neznají či odmítají (jako manichejci), na základě Nového zákona; se schizmatiky za pomoci Starého i Nového zákona, podobně jako s učenici, kteří je uznávají. Jestliže však druhý člověk neuznává žádnou

z těchto autorit, je třeba pokusit se ho přesvědčit na základě argumentů přirozeného rozumu, tedy bez toho, že bychom se odvolávali na autoritu zjevení.

V tomto přizpůsobení se je znát skutečná úcta k intelektuální situaci adresáta. Jedná se o základní pozici, která by měla být rozšířena na obecnější existenciální úsudek. Rozum se často nechá přesvědčit argumenty, které nutně nemusí vycházet z jasného a explicitního myšlení. Ale princip úcty k intelektu bude mít význam v dalším prohlubování.

Druhá finalita se týká diskuzí mezi křesťany, kteří uznávají totéž zjevení podle téhož argumentu autority. Nejde zde již o to přesvědčit je o existenci nějaké pravdy, ale o to je do této pravdy uvést (*quomodo sit*), ukázat jim celou její hloubku. Zde, zejména ve vztahu mezi učitelem a žáky, je třeba užívat rozumu a ne jen autorit, jinak by intelekt zůstal co do významu dotyčné pravdy prázdný.

Hledisko *verum* tedy stojí u sv. Tomáše na prvním místě.

Můžeme si z toho odnést, že teologii nejde jen o to být vědou či alespoň *určitou vědou*, ale také moudrostí: ve svém vlastním dynamismu umožňuje vstoupit do samotného tajemství vnitřního života Boha a chce všemu rozumět v jeho světle.

V „učeném“ poznání Boha tedy rozlišujeme několik stupňů:

Filozofické poznání, v němž se lidský rozum sám pozvedá od stvořeného, aby dospěl k Bohu, jeho bytí a základním atributům.

Teologické poznání, které předpokládá zjevení od Boha a jeho přijetí ve víře ze strany člověka, který rozvíjí svůj *intellectus fidei* ve vyvážené rovnováze mezi vírou a lidským rozumem, zdokonaleným dary Ducha svatého, zvláště darem vědy a rozumu, které jej uvádějí na cestu následujícího poznání.

Mystické poznání je nadpřirozené poznání zkušeností, přímý dar Ducha svatého, jehož jádrem je to, že přímo směřuje k osobnímu, láskyplnému setkání s Bohem, a někdy ústí v písemné svědectví. Začíná již zde na zemi uskutečňovat to, co bude dokonale završením veškeré „teologie“, blažené patření tváří v tvář na tři osoby Trojice.

Každý z těchto stupňů má svá pravidla. Ta se neruší, ale většinou na sebe vzájemně působí, v úctě k formě každého stupně. Co se týče teologa, musí být především schopným teologem, proto bude rozvíjet svůj *teologický habitus*. Ten bude osvětlován a posilován filozofickým a mystickým poznáním. Filozofie a mystika nenahradí teologický úkol, ale poslouží mu a umožní určité završení.

7. Přínos encykliky *Fides et ratio*

Encyklika *Fides et ratio* (1998), jejímž námětem je filozofie se svým úkolem hledat pravdu, se přímo vztahuje k tomistické tradici. Hlavním tématem tohoto církevního dokumentu je filozofie se svým úkolem hledat pravdu. Jedná se zde zejména

o vztah filozofie ke křesťanskému zjevení, tedy o skloubení filozofie a teologie, a obecně o člověka s jeho hledáním pravdy a pochopení křesťanské víry (*intellectus fidei*). Pro sv. Tomáše má filozofie zásadní význam vzhledem k pravdě, k člověku a k teologii. Encyklika se ostatně ke sv. Tomáši přímo vztahuje.

Svatý Tomáš však není jediný, ke komu by se odkazovalo. V encyklice jsou zmiňováni i jiní myslitelé, a dokonce i jiné myšlenkové proudy. Vystává tedy otázka: jak může encyklika o „jedné“ pravdě („la“ *vérité*) představovat určitou pluralitu myšlení a nevztáhnout se jasněji k obsahu filozofie sv. Tomáše? Otázka je o to vážnější, že moderní kontext tohoto tématu pravdy je nesmírně rozkolísaný.

V současnosti se vztah filozofie a teologie jeví jako problematický, jak *Fides et ratio* na mnoha místech připomíná. Situace není ani zdaleka jasná. Současní katolíci teologové nevědí, k jaké filozofii se vztáhnout. Stačí číst díla z fundamentální teologie, aby to bylo zřejmé. Někteří se snaží založit svou teologii na moderních filozofiích, Kantovi, Hegelovi, Heideggerovi, Habermasovi, jiní na směsi společenských věd a existenciálních úvah, někteří sní dokonce o teologii bez jakéhokoli filozofického základu. Je jasné, že se v těchto podmínkách sv. Tomáš a jeho dávný odkaz k Aristotelovi jeví jako zastaralý. Mnoho bývalých tomistů se „znovu obrátilo“ a svědectví mnoha někdy i významných teologů ukazují nechuť, ba antipatii k tomismu, často spíš k „určitému“ tomismu, jehož se jim při formaci v jejich mládí dostalo od více či méně inspirovaných učitelů.

Tato situace je o to vážnější, že naše doba zažívá „krizi pravdy“. Jak upozorňuje encyklika, dnes se již nejedná ani tak o ideologický zápas jako o pokřivený pocit o pravdě, který se týká minimálně dvou jejích vlastností: její objektivity a univerzality. Nerozhodnost teologie se nevyhne dopadu na soteriologii. Bez hlubokého smyslu pro pravdu si křesťanská pravda těžko razí cestu do lidských srdcí a pro její poselství je obtížnější obrátit lidskou mysl v univerzálním a integrálním smyslu. Sahá se tedy po pravdách blízkých zkušenosti člověka a relativizuje se jejich význam pro druhé. Takto chápané křesťanství se stává zdrojem relativismu a uzavření se do sebe.

Toto zjištění se týká stejně tak intelektuálního, spekulativního a kontemplativního rozměru – čím by byl kontemplativní život bez smyslu pro pravdu – jako pastorační skutečnosti, která je často poznamenána filozofickou nedostatečností, aniž bychom mluvili o teologii a víře. Tváří v tvář tomuto problému ukazuje encyklika křesťanům základní význam sv. Tomáše a tomismu v otázce pravdy.

Encyklika *Fides et ratio* by tedy mohla významně přispět k znovuoobjevení tomismu. Můžeme rozlišit její explicitní a implicitní přínos.

Explicitní přínos představují pasáže encykliky, které se přímo vztahují ke sv. Tomášovi. Několik odstavců je věnováno „trvalé novosti myšlení sv. Tomáše“

(43 a dále). Příznačný je sám název. Důraz je zde kladen spíš na Tomášovu metodu práce, na jeho epistemologii, na jeho pojetí teologie než na obsah jeho filozofie a teologie. Vyzdvížena je zvláště jeho intelektuální velkorysost, která se završuje v dokonalém souladu víry a rozumu.

Jeho práce je příkladná a je třeba v ní pokračovat. Znamená to, že by měl sv. Tomáš význam jen jako příklad v dějinách? Často je nám takto představován: to, co sv. Tomáš ve své době účtyhodným způsobem uskutečnil, je dnes také třeba dělat, ale se skutečnostmi dneška. To je jistě pravda. Ale spočívá podle encykliky přínos sv. Tomáše jenom v tom? Tato otázka si zaslouží podrobnější rozbor.

Fides et ratio oceňuje nejdříve Tomášovu schopnost vést dialog s různými myšlenkovými světy, židovským, arabským, křesťanským a pohanským. Přiznává sv. Tomášovi zásluhu, že postavil do popředí soulad mezi vírou a rozumem. To, co pochází ze zjevení, si nemůže protřečít s tím, co pochází z lidského rozumu, a naopak. Toto tvrzení vyplývá z teologické perspektivy: světlo rozumu a světlo víry jsou obě stvořená Bohem.

Od sv. Tomáše je také převzat vztah mezi přirozeností a milostí. Abychom pochopili nadpřirozené, je třeba správně chápat přirozené. Filozofie pomáhá chápat zjevení. Svatý Tomáš důvěřuje schopnostem lidského rozumu i v nynějším stavu hříchu. Filozofie a teologie se tedy mohou vzájemně obohacovat. Svatý Tomáš ukazuje zároveň důstojnost i pokoru lidského rozumu. Důstojnost, protože je *capax Dei*, pokoru proto, že musí z víry přijmout to, co nemůže najít sám. Potřebuje také obrácení proto, aby se mu vrátila střízlivost a učenlivost, které poničil hřích.

Z těchto důvodů podporuje encyklika tradiční postoj církve, jež viděla ve sv. Tomáši „učitele myšlení a vzor teologického bádání“ (43). Tato dvojí zmínka je velmi důležitá. V protikladu k moderním postupům připomíná encyklika na mnoha místech, jak je důležité vepsat filozofickou reflexi do určité tradice a nechat se vést nějakým učitelem, tedy antitezi nihilistického sloganu: „Ani Bůh, ani učitel!“ Ostatně učit se od druhého posiluje realismus poznání. Pro křesťany je sv. Tomáš „učitelem myšlení“, možná ne jediným, ale jistě jediným, kdo toto pojmenování přijímá v takovém rozsahu. Svatý Tomáš je tedy „učitelem myšlení“ pro křesťanské filozofy. Je také vzorem toho, jak se správně věnovat teologii. Ani v tom není jediným vzorem, ale je jediný, za kterého se církev zaručuje takovým způsobem.

Existuje tedy *prudenciální* postoj křesťana, který je ve formaci. Církev jej samozřejmě nenutí přijmout sv. Tomáše jako učitele a vzor, ale tato církev, která mu zaručuje pravdu zjevení, mu výrazně a jedinečným způsobem sv. Tomáše doporučuje. Přinejmenším prozíravost vede k tomu, aby si člověk vybral sv. Tomáše za učitele.

Svatého Tomáše se týká i další naléhavá zmínka encykliky. Nejde jen o sv. Tomáše jakožto učitele intelektuálního, ale také jako učitele duchovního. Encyklika tedy připomíná duchovní, ba dokonce mystický rozměr intelektuálního bádání. Nejde jen o technickou otázku myšlení a vzdělání. Když jde o to poznávat do hloubky skutečnost a Bohem zjevená tajemství, je třeba vstoupit do nejvyšších perspektiv a spojit se se zdrojem všeho bytí a veškeré moudrosti, se samotným Bohem v Trojici. Svátý Tomáš musel zápasit s dvojím pokušením své doby: se spiritualismem, který odmítá význam rozumu, a s racionalismem, který odmítá podřídít rozum víře. Teologální rozměr teologického aktu dosáhl u sv. Tomáše úžasné rovnováhy, která by mohla korigovat mnoho forem tohoto stále přítomného dvojího pokušení.

Svatý Tomáš takto vykazuje přednosti křesťanské inteligence: na prvním místě pravda, milovaná nezaujatě pro sebe samu, záliba v dobře vystavených důkazech, které mohou ukázat univerzalitu pravdy, objektivita schopná dospět ke skutečné transcendenci, realismus, který dospívá skutečně k bytí, a ne jen k tomu, jak se věci jeví, k fenoménu či povrchu prožitku.

Tyto skutečnosti rozhodně stačí k tomu, aby byl sv. Tomáš označen za učitele a za vzor.

Kromě těchto explicitních zmínek o sv. Tomáši nabízí encyklika množství implicitních míst, které odpovídají duchu sv. Tomáše: lidská přirozenost určená k pravdě, objektivita a univerzalita pravdy založené na myšlence stvoření, kauzalita, princip non-kontradikce, metafyzický význam osoby, pravda jako přiměřenost intelektu skutečnosti (*adequatio rei*) v kontextu pluralismu.

Když encyklika mluví o filozofii bytí, označuje tak filozofii sv. Tomáše? Můžeme snadno odpovědět záporně, protože *Fides et ratio* explicitně říká, že nechce kanonizovat žádnou filozofii. Proč? Z mnoha důvodů, které nám umožní lépe situovat místo tomismu. Jedním z hlavních důvodů, který je zde jasně formulován, je otázka metody. Filozofie je dílem lidského rozumu. Lidský intelekt k ní tedy má přístup mimo rámec zjevení. Z tohoto důvodu ostatně mluvíme o jisté univerzalitě pravdy. Z toho vyplývá, že to, co je dílem rozumu, nemůže být určováno autoritou, byť by se jednalo o autoritu učitelského úřadu církve. V křesťanském zjevení má autorita velký význam, protože lidský rozum sám o sobě nemá ke zjeveným pravdám přístup. Toto pojetí autonomie vědění zcela odpovídá tomistickému učení.

Mohli bychom však podotknout, že vzhledem k nepřehledné situaci filozofie v dnešním světě by magisterium mohlo poskytnout určitá nasměrování, což je právě cílem *Fides et ratio*. Přitom se magisterium drží základních principů filozofie, která by odpovídala křesťanskému zjevení. Doporučuje sv. Tomáše, aniž by však

prostě a jednoduše označilo jeho metafyziku za jedinou křesťanskou filozofii. Proč? Na prvním místě z akcidentálního důvodu účelnosti: křesťané, filozofové a teologové, by této výlučnosti, definované autoritativním způsobem, neporozuměli. Dále z hlubšího důvodu: úkolem magisteria není určit pravou filozofii, ale pravdu zjevení, samozřejmě s jejími filozofickými předpoklady. Ale teologie rozvinula hotové poklady moudrosti již před sv. Tomášem, po něm a mnohdy také vedle něj. Nebylo by tedy správné nevšímát si tohoto nesporného bohatství, které umožňuje proniknout do hloubky zjevení, nebo je dokonce popírat. Plnost skutečnosti a zvláště zjevení, stejně jako omezená povaha všeho lidského myšlení, vyžaduje udržet nikoli pluralismus protichůdných pravd, ale určitou pluralitu myšlení. To, co magisterium říká o sv. Tomáši, se mu zdá dostačující pro to, aby udalo směr smyslu pro pravdu a vytvořilo prostor pro určité tomistické renouveau. Svatý Tomáš, když uznává autonomii filozofie, říká, že je nezbytné, aby zjevení poskytlo také jistotu o pravdách, které jsou o sobě lidskému rozumu přístupné, jako například existence Boží či nesmrtelnost duše. Encyklika se vrací k tomuto učení, ale nepovažuje za nutné opřít se o ně, aby ještě silněji doporučila metafyziku sv. Tomáše.

Přes některá smíšení je encyklika se svým realistickým naladěním dobrou ozvěnou myšlení sv. Tomáše. Přídech „skutečně skutečného“ můžeme cítit v každém odstavci. *Fides et ratio* v souladu se svým primárně teologickým zaměřením představuje člověka v jeho hledání pravdy. Skutečný člověk je vposledku biblický člověk, který dochází svého završení ve vtělení a v tajemství Kristova lidství. Význam Kristova lidství v Tomášově teologii je očividný, najdeme zde například toto odvážné srovnání filozofické a teologické pravdy: jako je všechno bytí stvořeno Bohem, stejně tak je všechna milost předána v Kristově lidství. Stvoření a vykoupení mají stejný zdroj a mohou být tedy chápána analogicky. V encyklice, stejně jako u sv. Tomáše, vrcholí vše v tajemství vtělení a kříže. V církvi má tento realismus pokračování v Boží přítomnosti v eucharistii.

Jestliže byl sv. Tomáš tolik nadšen Aristotelem, je tomu tak proto, že byl nejdříve uchvácen realismem křesťanského zjevení. Chopil se souvislosti těchto dvou realismů a jejich možného vzájemného obohacování. Aristotelovými slovy mluví sv. Tomáš o Kristově lidství a stejně tak o Bytí a o Bohu. Ale v tom, co říká, se zcela podřizuje křesťanským tajemstvím a často zdůrazňovanému ústřednímu bodu, spáse člověka.

Kvůli tomuto dvojímu realismu je třeba doufat v znovuobjevení teologické metodologie sv. Tomáše a její užití pro velké teologické teze, ponořené ve všech možných současných kontextech.

Encyklika nás v podstatě staví před filozofický Babylon svého druhu, v této situaci by se tomismus mohl opět stát společným jazykem alespoň v katolické církvi

a – jak se domníváme – nejhlubším základem filozofické a teologické pravdy, aniž by to bylo na škodu nezbytné rozmanitosti. V tomto smyslu přináší encyklika *Fides et ratio* povzbuzení. S překvapující jasnozřivostí, vědoma si současné situace a křehkosti člověka před otázkou pravdy, nepodléhá pesimismu. Katolická církev důvěřuje lidskému rozumu o sobě a zvláště rozumu obrácenému Duchem svatým. Můžeme tedy doufat, že sv. Tomáš, světec a učitel církve, bude znovu objeven jako *doctor communis*, vzor a učitel lidské a božské moudrosti.⁷¹

*Z francouzského originálu z knihy Premiers pas en théologie
(Parole et Silence 2005, s. 384–420) přeložila Klára Jelínková.*

POZNÁMKY:

- 1/ Srov. zpracování této problematiky Mezinárodní teologickou komisí a její text „Patnáct tezí o jednotě víry a teologickém pluralismu“, k tomu viz RATZINGEROVA studie *L'unité de la foi et le pluralisme théologique*. Paris 1972, která těchto patnáct tezí komentuje. Odkazujeme také na texty PAULA TOINETA, zvláště na následující články: „Le problème théologique du pluralisme“. IN: *Revue thomiste* (RT) 1972, s. 5–32; „Le principe de développement dogmatique et les idées du temps“. IN: RT 1973, s. 211–238; „Herméneutique, philosophie et ecclésiologie“. IN: RT 1976, s. 357–380; „Expérience ecclésiale et enténébrement idéologique“. IN: RT 1980, s. 567–612. Srov. od téhož autora trilogie *L'être et l'Eglise*. 3 sv. Paris 1982 a *Le problème de la vérité dogmatique*. Paris 1975.
- 2/ O teologické metodě sv. Tomáše pojednává celá řada současných studií. Připomeňme základní autory 20. století, kteří stáli u zrodu jejího skutečného prohloubení: M.-D. Chenu, Y. Congar, M.-R. Gagnebet, H.-D. Gardeil, L.-B. Geiger, Ch. Journet, G. Lafont, J.-H. Nicolas, J.-P. Torrell, podobně zcela současné práce H. Donneau. Na tyto autory se snažíme záměrně navazovat, přičemž nepřehlídíme rozdíly, někdy podstatné, které mezi nimi jsou a které jsou dány buď převažujícím zaměřením některých autorů (např. u Geigera je to spiritualita, u Gagnebeta určitý ideál vědy), nebo vývojem historicko-kritických studií, které utvrzuje rozlišení mezi „tomistickou“ a „tomášovskou“ pozicí. K nim by bylo třeba přidat další autory (např. Elderse), kteří se věnují především filozofickým aspektům myšlení sv. Tomáše, které není bez důsledků pro teologii. Nemůžeme opomenout také editory děl sv. Tomáše, zvláště pak pozoruhodnou kritickou a doktrinální práci odborníků nového leoninského vydání. Konečně je pro odborníky nepostradatelná také práce historiků středověku (R. Imbach, S.-T. Bonino, C. Michon a mnoho dalších).
- 3/ M.-M. LABOURDETTE: „La théologie, intelligence de la foi“. IN: RT 1946, s. 5–44, srov. také shrnující představení problému H. DONNEAU: „La théologie à l'école de saint Thomas“. IN: *Thomistes*. Paris 2003, s. 29nn.
- 4/ O významu volby sv. Tomáše jako učitele viz. S.-T. BONINO: „Le Thomisme du P. Labourdette“. IN: RT XCII (1992), s. 88–122.

5/ Toto rozlišení mezi teorií a praxí ukazuje především k tomu, že abychom dobře rozuměli teologické koncepci sv. Tomáše, je třeba doplnit explicitní Tomášovy texty o metodě studiem jeho vlastní teologické praxe. Proto nemůže nic nahradit vytrvalou práci s vlastními texty ve snaze pochopit to či ono tajemství.

6/ Po sv. Tomáši se teologie stala „vědou závěrů“ – srov. J.-P. TORRELL: *La théologie catholique*. IN: *Que sais-je?* No. 1269, Paris 1994, s. 35 a dále: od teologálního pojetí teologie se přešlo k pojetí, jež bylo ovládáno logickými postupy, které kladou důraz na dospívání k závěrům. Základní úlohou teologie už tedy není ani tak představení velkých artikulací zjevení a logiky tajemství víry jako vyvozování nových závěrů a hledání toho, co je ve zjevení přítomné virtuálně. Tyto nové závěry vycházejí z kombinace dvou heterogenních předpokladů, předpokladu víry a předpokladu rozumu. Tím dochází k extrémní racionalizaci rozvoje teologie tak, že vše vychází z logiky tvrzení, již je zatěžko vělnit do svého postupu dokonce i skutečnosti Písma a patristiku. Kromě toho se pak bude teolog snažit o uznání svých závěrů magisteriem podle dogmatické definice víry.

7/ Srov. H. DONNEAUD: „Histoire d’une histoire: M. D. Chenu et *La théologie comme science au XIIIe siècle*“. IN: *Mémoire dominicaine* 4, 1994, s. 139–175: Je zajímavé sledovat vlastní cestu M.-D. Chenua, když vykládá toto pojetí teologické vědy podle sv. Tomáše. Článek se vyznačuje pro tomismus charakteristickou oscilací mezi hledáním opravdu vědecké racionality (podle určitého ideálu vědy) a zachováním teologálního podkladu teologie (*sacra doctrina*). Jedná se zde v podstatě, přes množství dějinných peripetií, zvláště o vztah tomismu a augustinismu, o hledání specificky teologické racionality. Otec Chenu dospěl k určité rovnováze tak, že použil aristotelskou teorii subalternace věd (srov. níže) v jejím zvláštním užití v teologické vědě. H. Donneaud kromě toho sleduje historicky přesný význam Tomášova pojmu *sacra doctrina*, tak že představuje převažující teologální odkaz jeho teologie. Srov. *Histoire de l’exégèse de Sacra Doctrina (Ia, q.1) au XXe siècle*, Mémoire de maîtrise, strojopis. Institut catholique de Toulouse 1996.

8/ To je jedno ze základních témat studie o *argumentu přiměřenosti* u sv. Tomáše, srov. G. NARCISSE: „Les enjeux épistémologiques de l’argument de convenance selon saint Thomas d’Aquin“. IN: *Ordo sapientiae et amoris, Hommage au Professeur Jean-Pierre Torrell*. Fribourg 1993, s. 143–167 a „Rationalité théologique et convenance“. IN: *Jean Capreolus et son temps*. (édition „Mémoire Dominicaine“), Numéro spécial 1, s. 131–137, a obecnější výklad v práci *Les raisons de Dieu*. Fribourg 1997.

9/ Mezi mnoha dalšími možnými odkazy se tento objevuje již na začátku *Teologické sumy*, I, q. 1. a.1, ad 1: „licet ea quae sunt altiora hominis cognitione, non sint ab homine per rationem inquirenda, sunt tamen a Deo revelata suscipienda per fidem.“ Srov. také ST II II q. 2, a. 10: „Jestliže má člověk vůli pohotovou k víře, má rád pravdu, v níž věří, uvažuje o ní a přijímá všechny důvody, které pro to může najít.“ A také tamtéž, ad 3: „Moudří mají větší zásluhy ve víře, protože neodstoupili od víry kvůli důvodům, které proti víře uváděli filozofové a heretici.“

10/ Srov. LABOURDETTE: op. cit., s. 26.

11/ V předmětu víry rozlišujeme objektivní aspekt (*fides quae*) pravdy, kterým se má věřit, a subjektivní aspekt (*fides qua*), vnitřní akt (později ctnost) věřícího: ideálem je dospět k jejich jednotě, srov. sv. TOMÁŠ: *Teologická suma*, II, II, q. 1–16, k tomu důležitý komentář otce Labourdette (skripta). Srov. také *Comm. In Rom*, c. VIII, 1. 6 o dvojitě povolání: „Jedno vnější, jež je činěno ústy kazatele: „Moudrost poslala své služebnice, které nás volají do města“ (Př [Vulg] 9,3); takto Bůh povolal Petra a Ondřeje (Mt 4,19). Druhé vnitřní, jež není ničím jiným než určitým nadšením/vzepětím ducha, *quidam mentis instinctus*, kterým Bůh přivádí srdce člověka k tomu, že se přikloní k věcem víry a ctnostem: „Kdo pozval od Východu spravedlivého, kdo jej zavolal, že ho následoval?“ (Iz [Vulg] 41,2). Toto druhé povolání je nezbytné, protože naše srdce by se neobrátilo k Bohu, kdyby nás k sobě Bůh sám nepřitahoval: Nikdo nemůže přijít ke mně, jestliže ho nepřitáhne Otec. (Jan 6,44). Obrát nás, Pane, a budeme obrácení. (Nářky V,21).“ Stejně rozlišení a ještě zřetelnější starost o jednotu můžeme vidět v estetické perspektivě Balhasara, ve výrazech „objektivní podoba víry“ a „subjektivní podoba víry“, srov. *La gloire et la Croix* [*Herrlichkeit*], sv. I, „Apparition“. Paris 1975, zvl. s. 363–366, která nabízí tři spojitě důvody pro to, aby mělo Boží zjevení objektivní podobu: Boží transcendence, vztah stvoření a spásy, vztah mezi Kristem a Trojicí.

12/ Určitý christocentrismus je přítomný v konstituci *Dei Verbum*.

13/ O vlivu mystiky v teorii otce Labourdette srov. G. NARCISSE: „Le Père Labourdette, lecteur de saint Jean de la Croix“. IN: RT XCII, (1992), s. 373–387.

14/ Srov. LABOURDETTE: op. cit., s. 30: „Je zřejmé, že se v naší době klade stále větší důraz na světskou zkušenost jako na výsadní místo explicitnějšího uvědomění si virtuálních skutečností zjevení. To je to – někdy poněkud ambivalentní – zdůrazňování koncilního výrazu „znamení času“.“ Tento důraz je jistě oprávněný, jako je oprávněné i využití společenských věd k jejich analýze. Je však třeba dbát na to, abychom tuto světskou zkušenost nesměšovali s vlastním zjevením.

15/ Podle Aristotela musí vědecké poznání odpovídat na dvě otázky týkající se zkoumaného předmětu: Je to (*an sit*)? a Co je (*quid sit*)? Stejným způsobem musí teologie nejprve určit, zda ta která skutečnost skutečně náleží ke zjevení (např. „Ježíš je Bůh“), a pak, ve druhé fázi, co zjevené označuje (např. jak se v Ježíši Kristu pojí lidská a božská přirozenost).

16/ Viz předchozí poznámka.

17/ Je třeba dobře uvážít, co slovo spekulativní znamená v teologii: musíme je odlišit od jeho užití politického a ekonomického, ale také od vágní představy abstraktní, na ničem nezaložené reflexe ve filozofii, vyhrazené pro několik intelektuálů. V teologii je představa spekulace, jež zahrnuje zdroje autentického intelektuálního výkonu, blízká představě kontemplace. Srov. S. PINCKAERS: „Recherche de la signification véritable du terme spéculatif“. IN: NRT 81, 1959, s. 673–695.

18/ LABOURDETTE: op. cit., s. 35.

19/ LABOURDETTE: op. cit., s. 36.

20/ Srov. LABOURDETTE: op. cit.

21/ Ještě však uvidíme, jak je třeba rozumět tomuto sylogismu teologicky.

22/ LABOURDETTE: op. cit., s. 241.

23/ V následující pasáži se k této metafyzice bytí vrátíme. Myšlenka *intencionality* je významným prvkem tomistické nauky o poznání: vysvětluje, jak je vnější bytí zpřítomněno v duchu toho, kdo poznává.

24/ Tamtéž: s. 23.

25/ Tamtéž: s. 9, srov. sv. TOMÁŠ AKVINSKÝ: *In Boec. De Trin.*, q. 2, a. 2, ad 6.

26/ Tamtéž: s. 23.

27/ Mezi určitým racionalistickým požadavkem v teologii, která je takto odpojena od svých principů, a zrozením moderní představy lidského rozumu jako základního a vylučného zdroje svého vědění (Descartes), existuje jistě historický vztah. Stačilo „sekularizovat“ to, k čemu již docházelo v teologii, nejprve tak, že se odsunul stranou odkaz k Bohu, potom tak, že byla lidská subjektivita určena jako zdroj a norma jistoty, a konečně tak, že byl antropologizován sám cíl poznání, lidský svět. Tento proces byl ještě usnadněn nástupem empirických věd.

28/ Srov. ARISTOTELÉS: *Post Anal.*, I, c. 2, 72a, 14–20; c. 13, 78b, 35–19.

29/ Všimněte si opakování tohoto kvazi, které upozorňuje na to, že se idea vědy neuskutečňuje v teologii jediným způsobem a že nutně dochází k transpozicím. Podobně v *1 Sent. prol.*, q. 1, ad 2: „theologia est scientia **quasi** subalternata divinae scientiae a qua accipit principia sua.“

30/ Srov. ST II, II, q. 1, a. 5, ad 2; In *I. Sent.*, prol. Art. 3, q. 2; *De ver.*, q. 14, a. 9, ad. 3; In *Boet. de Trin.*, q. 2, a. 2.

31/ M.-D. CHENU: *La théologie comme science au XIIIe s.* Paris 1943, s. 76.

32/ JAN OD SV. TOMÁŠE: *Cursus theol.*, disp. 2, a. 2, deduct. 3 (č. 5).

33/ M.-D. CHENU: op. cit., s. 78, citován je sv. TOMÁŠ: *De Verit.*, q. 14, a. 9, ad 3: „quod ille qui habet scientiam subalternatam, non perfecte attingit ad rationem sciendi, nisi in quantum eius cognitio continuatur quodammodo cum cognitione eius qui habet scientiam subalternatam, non perfecte attingit ad rationem sciendi, nisi in quantum eius cognitio continuatur quodammodo cum cognitione eius qui habet scientiam subalternantem. Nihil hominus tamen inferior sciens non dicitur de his quae supponit, sed de conclusionibus, quae ex principiis suppositis de necessitate concluduntur. Et sic fidelis potest dici habere scientiam de his quae concluduntur ex articulis fidei.“

34/ J.-H. NICOLAS: *Dieu connu comme inconnu.* Paris, 1966, s. 271.

35/ K tomu viz výstižný článek M. R. GAGNEBETA: „La nature de la théologie spéculative“. IN: RT XXXVIII (1938), I, s. 1–19; II, s. 235–255; III, s. 645–674, který se pokouší rozlišit teologii spíše augustinovskou, *secundum pietatem*, směřovanou především k dobru a lásce (podle různých pojetí, Alexandr Halský, Robert Kilwarby, Bonaventura, Albert Veliký), a vlastní spekulativní teologii Tomáše Akvinského, která se sama o sobě nesnaží žít v lidském srdci pocity, které mu pomohou směřovat k blaženosti, ale nabízí skutečný výklad, který má hodnotu sám o sobě jako analogické podílení se na vědě Boží, na jejímž základě se stává možnou moudrost.

36/ LABOURDETTE: op. cit., s. 23.

37/ Sv. TOMÁŠ AKVINSKÝ: ST, II II, q. 1, a. 4 ad 3.

38/ Srov. sv. TOMÁŠ AKVINSKÝ: *In Boec. de Trin.*, q. 2, a. 2, ad 7; *Sent. III*, d. 24, a. 2, q. 2, ad 3; *In De div. nom.*, c. 7, lect. 5, č. 737; ST, I, q. 12, a 13, ad 3; srov. také M.-J. CONGAR: „Théologie“. IN: DTC 15, col. 341–502, Paris 1946: „sacra doctrina‘ napodobuje, nakolik je toho schopna, ‚vědu‘ Boží, totiž řád, podle kterého Bůh ve své moudrosti připojuje všechny věci jedny k druhým podle stupně jejich inteligibility a bytí a nakonec všechno k sobě.“ (col. 381)

39/ Sv. TOMÁŠ AKVINSKÝ: *In Boec. de Trin.*, q. 2, a. 2; k tomu také sv. AUGUSTIN: *De Trin.*, I, XV, c. 28, PL 42, C. 1098: „Desideravi intellectui videre quod credidi.“

40/ LABOURDETTE: op. cit., s. 26; srov. DOUGLAS C. HALL: *The Trinity*, Brill, 1992, s. 63: „Theological method is something prior to Beatific Vision, but Aquinas has a theological tendency to ‚read backwards‘ from what the nature of Beatific Vision could be to what nature of theological reflexion should be in this life.“

41/ Podtrženo námi.

42/ J.-H. NICOLAS: op. cit., s. 274–275. Jan od sv. Tomáše [*Curs. theol.*, disp. 2, a. 3] také říká, že skutečně můžeme mluvit o vlastní teologii blažených, ale že v blaženém patření už nepotřebují řeč, přitom však „mohou blažení mluvit o tom, co vidí v Bohu a vzájemně se osvětlovat“. Vztahuje se ke krásné otázce sv. Tomáše o osvětlení jednoho anděla jiným [ST, I, q. 106], které se sv. Tomáš odvážil srovnat s učením teologie (!): „Tak jednají naši učenci: to, co uchopují v celku, vykládají mnoha způsoby, s ohledem na chápání ostatních.“ (a. 1, co)

43/ M.-D. CHENU: op. cit., s. 98.

44/ Srov. sv. TOMÁŠ AKVINSKÝ: *In Boec. de Trin.*, q. 2, a. 2.

45/ M.-D. CHENU: op. cit., s. 99.

46/ Sv. TOMÁŠ AKVINSKÝ: *In Boec. de Trin.*, q. 6, a. 1, ad 1.

47/ M.-J. CONGAR: „Théologie“. IN: DTC 15, col. 341–502, Paris 1946, col. 385. O sv. Tomášovi: col. 378–392. Je zde citován sv. TOMÁŠ: ST, I, q. 32, a. 1, jsme stále ve výše zmiňovaném kontextu teologie, poznání Trojice: „Může být poznání božských osob poznáno přirozeným rozumem?“ – Srov. komentář tohoto článku od J.-H. NICOLASE: ST 4 svazky (Cerf, Paris 1984), sv. I, s. 388, čl. 5: „[...] Když se jedná o vnitřní život Boha – který spočívá v intenzivním společenství lásky a poznání mezi třemi souspodstatnými Osobami – není možný žádný důkaz [...]. Jaký význam tedy mají úvahy o tomto tajemství a k čemu dospívají? [...] Tyto teologické úvahy mají hodnotu, i racionální, jen pro toho, kdo věří, to znamená pro toho, kdo považuje za pravdivý, od Boha pocházející, určitý počet znalostí, který nemůže rozum společný všem lidem ani odhalit, ani ověřit.“

48/ M.-J. CONGAR: „Théologie“..., col. 384, uvádí příklady vztahující se k velmi rozdílným předmětům: „Je nutné ke spáse věřit něčemu, co přesahuje lidský rozum?“ (ST, II II q. 2 a. 3); „Má člověk poslouchat člověka?“ (q. 104 a. 1); „Je v Kristu plnost milosti?“ (III q. 7 a. 9). Všimněme si, že autor rozděluje teologii do různých oborů podle rozlišení čtyř úloh: předběžná úloha (*preambula fidei*); obranná úloha (*apologetika*); deduktivní úloha; explikativní a deklarativní úloha (col. 382). Argument vhodnosti přisuzuje explikativní úloze.

49/ Tamtéž: col. 385, citace sv. TOMÁŠE: *Quodlib.*, 4, a. 18.

50/ Jedná se o dvojí kombinaci *exitu* (stvoření vychází z Boha) a *reditu* (stvoření se navrácí k Bohu) a ekonomie a teologie.

51/ Podtrženo námi.

52/ Autor zde nechce zpochybnit epistemologickou hodnotu teologické vědy, ukazuje proměnu aristotelského pojetí vědy pod vlivem teologie.

53/ J.-P. TORREL: „Thomas d'Aquin“. IN: DS, Paris 1991, co. 738.

54/ Sv. TOMÁŠ AKVINSKÝ: ST, I, q. 1, a. 3, ad. 2; srov. M. LARIVÉ: „Quaedam impressio divinae scientiae“, la théologie selon Labourdette“. IN: RT XCII (1992), s. 59–87.

55/ H.-D. GARDEIL: *Saint Thomas d'Aquin*, Somme théologique. Cerf, Paris 1968, *Appendice II*, s. 122.

56/ Srov. Donum veritatis (*instrukce o církevním povolání teologa*). Kongregace pro nauku víry 1990.

57/ Srov. HANS URS VON BALTHASAR: *Le complexe antiromain*. Paris 1976.

58/ U sv. Tomáše jsme rozlišili subjektivní rozměr víry, akt víry, a objektivní rozměr víry, to, co je třeba věřit, pravdy víry, které hrají v teologii roli principů. Tento globální smysl, vyjádřený Balthasarem, nacházíme v tomášovském kontextu ve významu vhodnosti.

59/ Důsledek je formulován poněkud rychle, lepší by bylo odůvodnit, jak je teologie, jež předpokládá modlitbu, také vědou.

60/ A tedy jakémukoli účtu do fideismu či zbožnosti pod záminkou duchovnosti.

61/ Balthasar příliš omezuje vlastní spekulativní význam Tomášova pojetí. Zdůrazňuje nutnost duchovního života do takové míry, že jej představuje jako normativní pro teologii.

62/ Toto tvrzení nemá velký význam.

63/ Nacházíme se zde v augustinovském pojetí teologie, totiž v pojetí, které definuje teologii existenciální zkušeností, odtud důležitost následující poznámky.

64/ Balthasar si byl dobře vědom rizika „antropologického omezení“ křesťanství. Zabývat se zjevením jen pokud se týká nějaké zkušenosti člověka. Toto riziko je samozřejmě výraznější v augustinovském pojetí teologie. Tomášovo pojetí předpokládá od počátku odlišnost a transcendenci zjevení skutečnosti vzhledem k jakémukoli omezujícímu antropologickému zřeteli.

65/ Vztah teologie a liturgie je naprosto zásadní. V minulosti byla liturgie určující pro řadu teologických zaměření (uctívání Krista, Ducha svatého, božského mateřství, eucharistické přítomnosti atd.). Vidíme, že Balthasar chápe teologické dílo v dosti širokém smyslu jako celkové představení křesťanství, se všemi jeho existenciálními dopady. Tato „integralita“ je sugestivní a ukazuje smysl podstatných vhodností. Ale tomističtější by bylo lépe odlišit vlastní linii *verum* jakožto vědy, a tedy jakožto argumentace.

66/ Zde opět souhlasíme, pokud se jedná o křesťanskou zkušenost, ne však o teologii jako vědu.

67/ Zde by bylo třeba upřesnit.

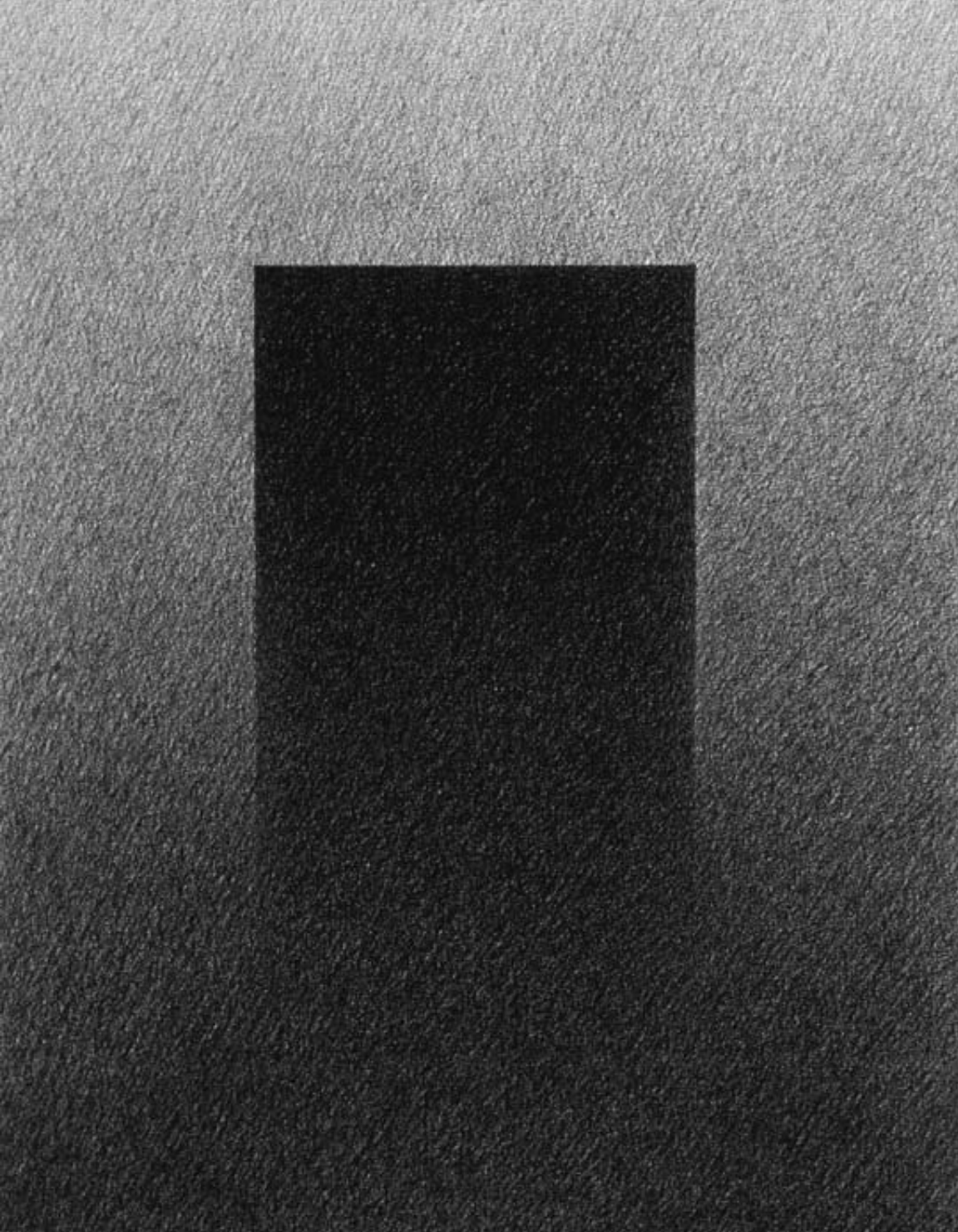
68/ Poněkud přetížená věta..., která však ukazuje, že teologii ani v její historické podobě není možné praktikovat jinak než v perspektivě víry.

69/ Podobné tvrzení nacházíme – i když lépe racionálně založené – u sv. Tomáše, když mluví o teologii věřícího podřízené vědě blažených (a andělů). Toto „společenství svatých“ je totiž pro teologické dílo zásadní.

70/ HANS URS VON BALTHASAR: *Theologik III. Der Geist der Wahrheit*. Basel 1987, s. 330–339.

71/ Srov. S.-Th. BONINO, „Être thomiste“, s. 15 a dále; „La tradition thomiste“, s. 241 a dále; „Comment devient-on thomiste“, s. 265 a dále, *Thomistes*, Paris, 2003.

Gilbert Narcisse OP (* 1957), doktor teologie, je dominikánem Toulouské provincie a v současnosti jejím provinciálem. Je členem redakční rady *Revue thomiste* a náleží do toulouské tomistické školy, zformované kolem tohoto prestižního časopisu (srov. knihu *Thomistes ou de l'actualité de saint Thomas d'Aquin* [2003] jako určitý druh manifestu této školy). Ve své přednáškové a badatelské činnosti se zaměřuje na fundamentální teologii (srov. jeho učebnici *Premiers pas en théologie* [2005]) a christologii. Zvláštním předmětem jeho zájmu jsou vztahy mezi teologií sv. Tomáše Akvinského a Hanse Urse von Balthasara (srov. jeho dizertaci *Les raisons de Dieu* [1997] a *Le Christ en sa beauté* [2005]).



Ctirad Václav Pospíšil OFM

Povzbuzení k pravé naději Zamyšlení nad novou encyklikou Benedikta XVI.

V naší době se stalo velmi frekventovaným slovo „krize“. Odhlédneme-li od sebechvalných a v zásadě klamavých reklam, není nesnadné nabýt dojmu, jako kdyby v pořádku nebylo v podstatě nic. Jenomže kdepak vlastně nebylo všechno v krizi? Kdy nebyl svět v ohrožení? Pokud by měl křesťan identifikovat často nevysloveného společného jmenovatele tohoto pocitu krizovosti, zřejmě by po chvíli přemýšlení dospěl k pojmu naděje, která v jistém slova smyslu zpřítomňuje smysluplnou budoucnost.

Neúměrné zdůrazňování „prchavého okamžiku“ přítomnosti z nás činí lidi, kteří buď jako by neměli budoucnost, anebo se na tušenou neblahou budoucnost bojí být jen pomyslet, oddalují ji a v jistém slova smyslu dokonce nenávidí přinejmenším proto, že přibývajícím čas znamená stárnutí, což je v atmosféře stupidního kultu mladosti neodpuštělný „hřích“. Není tedy divu, že v důsledku této mentality se v našem světě zahnížďuje stále více beznadějí, což pochopitelně postihuje také přítomnost, která se zvrhává v únik do bezduchého rytmu vyrábění, spotřeby a zapomnění produkovaného často pokleslým mediálním „bavičstvím“. Zkrátka a dobře, ztráta horizontu naděje nepostihuje pouze budoucnost, ale nevyhnutelně degraduje také přítomnost samotnou. Ne náhodou se v posledních letech objevuje na scéně tzv. „endismus“, což je mentalita očekávání konce dnešního světa buď v tom smyslu, že se zhroutí současná civilizace, anebo v tom smyslu, že dojde k definitivnímu ukončení existence člověka v kosmu. Do této v mnoha ohledech sklíčené atmosféry zaznívá naléhavé slovo chronologicky druhé encykliky papeže Benedikta XVI. *Spe salvi*, nad jejímž obsahem se nyní společně zamyslíme. Následující řádky nejsou vyčerpávající analýzou tohoto hutného textu, nýbrž spíše pozváním k četbě textu samotného.

Východiskem encykliky je verš Řím 8,24, z něhož Benedikt XVI. vyvozuje: „Vykoupení se nám nabízí v tom smyslu, že nám byla darována věrohodná naděje, v jejíž síle se můžeme vyrovnávat se svou přítomností.“ (čl. 1) Naděje je tudíž pozitivním obdarováním, nikoli pouze deficitem prozatím nespátřované plnosti spásy. Ačkoli se naděje týká budoucí plnosti, přesto se projevuje již nyní jako síla, která proměňuje právě probíhající okamžik.

Můžeme tudíž říci: křesťanství není pouze radostnou zvěstí, tedy sdělením toho, co bylo až doposud neznámé. V naší terminologii bychom řekli, že křesťanství není pouze infor-

mativní, nýbrž také performativní záležitostí. To znamená, že evangelium nepředstavuje pouze sdělení toho, co lze poznat, ale je zvěstí, která působí skutečnosti a proměňuje život. Temná brána času a budoucnosti byla otevřena dokořán. Kdo má naději, žije odlišným způsobem, neboť mu byl darován nový život. (čl. 2)

Naděje zaměřená na budoucnost tedy není pasivním očekáváním, nýbrž proměňující pozitivní silou, která dává přítomnému životu nový rozměr, nové zaměření, novou kvalitu (srov. také čl. 7). Každý věřící by si měl položit otázku, zda křesťanství vnímá jen jako informaci, nebo je pro něj darem nové existence (srov. čl. 10). Jsme opravdu nositeli naděje, která v tomto čase zpřítomňuje budoucnost plnosti spásy?

Co vlastně očekáváme? Benedikt XVI. to říká bez okolků: jedná se o věčný život. Zároveň však nezastírá, že tento eschatologický rozměr naděje neumíme vyjadřovat jinak než analogicky, což s sebou nese určitá rizika:

Výraz „věčný život“ se snaží dát pojmenování této neznámé i poznávané skutečnosti. Je to nevyhnutelně nedostatečný výraz, což způsobuje nedorozumění. „Věčnost“ v nás vyvolává ideu nekonečnosti, která nás děsí. „Život“ nás vede k pomyšlení na ten život, jak ho známe nyní a který milujeme a nechceme ztratit. Tento život je však často spíše námahou než potěšením, takže ho sice na jedné straně chceme, na druhé straně ale zároveň odmítáme. Můžeme pouze usilovat o to, abychom svým myšlením vyšli z časovosti, v níž jsme uvězněni, a tak určitým způsobem předběžně okoušeli, že věčnost není ustavičná souslednost dnů kalendáře, nýbrž něco jako okamžik překypující potěchy, v němž nás objímá úplnost a my objímáme ji. Měl by to být okamžik ponoření do nekonečného oceánu lásky, v němž již neexistuje čas jako předtím a potom. Můžeme pouze pomyšlet na to, že tento okamžik je život v plném slova smyslu, určité stále nové ponoření se do plnosti bytí, zatímco jsme prostě a jednoduše přeplnění radostí. (čl. 12)

Jedno je zcela jisté: předmět naší naděje nelze prostě a jednoduše vtěsnat do pojmů, jimiž nyní disponujeme, a proto se nedá v plnosti verbálně komunikovat. Naše představy a slova jsou s to pouze odkazovat na velkolepé tajemství. Neúprosnost papežovy upřímnosti spjatá s pronikavostí jeho teologické reflexe nás osvobozuje od nesprávných představ o eschatologické plnosti, které produkují nedorozumění.

Nicméně je zároveň třeba podotknout, že právě citovaná pasáž nutně vyvolává také řadu otázek. Ve svých dřívějších reflexích J. Ratzinger jako teolog velmi dobře rozlišoval mezi věčností, která přísluší Bohu coby ono ustavičné teď, a podílem na ní ze strany spaseného tvora. Jestliže by ve věčnosti, která nás očekává, nebylo absolutně žádné předtím a potom, jak vysvětlovat souvislost této nové existence s onou

předchozí v čase? Jak vysvětlovat proces dozrávání po smrti, tedy očistec? Jestliže doufáme ve vzkříšení těla, vyvstává otázka, zda lze hovořit o pravém těle tam, kde by absolutně scházela jakákoli časovost? (srov. MTK: *O některých aktuálních otázkách eschatologie*, 2.2.). Benediktu XVI. však na tomto místě nejde o řešení palčivých spekulativních problémů a sporů mezi teologickými školami, nýbrž o to, aby nás zbavil obav z toho, co někteří nazývají „odsouzení k bytí“; obav z toho, že ona věčnost života by byla bez náplně a skvostného uspokojení. Na tomto základě pak má být uzdravena naše naděje zaměřená k poslednímu cíli lidské existence.

Velmi důležité je upozornění na skutečnost, že naděje na věčný život není striktně privátní záležitostí, protože tento život v plnosti je bytostně vázán na sociální rozměr našeho lidství, a proto má věčný život nevyhnutelně rozměr společenství s Otcem, Synem a Duchem svatým a všemi spasenými.

Tento pravý život, k němuž se snažíme ustavičně zaměřovat, je spjat s bytím v existenciální jednotě s lidem a může se pro jedince uskutečňovat jediné uvnitř tohoto my. Tento život jednoznačně předpokládá exodus z vlastního já, protože jediné v otevřenosti tohoto univerzálního subjektu se otvírá také pohled na pramen radosti, na samu lásku, na Boha. (čl. 14).

Mělo by být jasné, že naděje na věčný život je úzce spjata s Bohem. „Dospět k poznání Boha, pravého Boha, právě to znamená obdržet naději.“ (čl. 3) Mělo by proto být pochopitelné, že kvalita naděje úzce souvisí s představou Boha. Jakmile na místo transcendentního Boha nastupují absolutizované vnitrosvětské „malé naděje“, asistujeme zrodu ideologií, které mnoho slibují, ale ve skutečnosti nakonec uvrhují člověka do beznaděje. Papež výslovně zmiňuje naději kladenou ve „všemocný“ pokrok, proměnu sociálních struktur, vědu atd. Závěr této analýzy moderní doby je jednoznačný:

Řekněme to nyní zcela jednoduše: člověk potřebuje Boha, jinak zůstane bez naděje. [...] Není tudíž pochyb, že Boží království realizované bez Boha, tedy království pouhého člověka, nevyhnutelně vrhá všechno do zvráceného vyústění. (čl. 23)

Výše jsem se zmínil o situaci světa a o krizi naděje. Benedikt XVI. poukazuje na skutečnost, že vnitrosvětské naděje, tedy ideologie, selhaly. Nynější hluboká krize naděje proto představuje nebezpečí, že v současném vakuu by opět někdo mohl chtít sáhnout po této staré veteši. Je proto naprosto nutné velmi důrazně připomenout, že jedinou pravou nadějí je pro člověka transcendentní Bůh Otec, Syn a Duch svatý. Výhradně na tomto základě pak člověk může doufat, i když se to lidsky zdá být nemožné. Malé vnitrosvětské naděje nejsou samy o sobě špatné,

nesmíme je však absolutizovat a obelhávat sami sebe, že jimi nahradíme jedinou transcendentní, a proto osvobozující naději:

Potřebujeme určité menší nebo větší naděje, které nás den za dnem udržují ve stavu putování. Jenomže bez velké naděje, která musí překonávat to všechno, tyto malé naděje nedostačují. Touto velkou nadějí může být jedině Bůh sám, jenž objímá universum a jenž nám může přislíbovat obdarování tím, čeho my sami nikdy nemůžeme dosáhnout. (čl. 31)

Velká, transcendentní naděje nepředstavuje negaci oněch malých nadějí, nýbrž jejich začlenění do smysluplného a životodárného organismu naděje. Tato transcendentní naděje dává všemu smysl a chrání nás před modloslužbou díla vlastních rukou, před ideologiemi, které sice slibují svobodu, ve skutečnosti však nevynutelně končí v otroctví. Tuto úžasnou osvobozující sílu právě naděje nemůžeme zakoušet bez toho, že bychom se otevřeli dárce naděje, jímž je jedině Bůh.

Každé seriózní a spořádané lidské počínání je úkonem naděje. To platí především v tom smyslu, že se tímto způsobem snažíme uskutečňovat naše menší či větší naděje. [...] Jestliže ale nemůžeme doufat víc nežli v to, co je skutečně dosažitelné krok za krokem, a v to, co nám k doufání nabízejí politické a ekonomické autority, pak náš život velmi rychle zploští a bude bez naděje. Je velmi důležité vědět, že já mohu vždy ještě doufat, i když platí, že ve svém životě nebo v okamžiku, který právě prožívám, vlastně nemám na první pohled več doufat. (čl. 35)

Transcendentní rozměr křesťanské naděje se tedy projevuje s největší silou právě v okamžiku krachu malých vnitrosvětských nadějí. Zároveň si musíme jednou provždy uvědomit, že pokud chceme být opravdu nositeli naděje, pak nesmíme přeceňovat ony malé vnitrosvětské naděje. Řeceno jinak: nečekejme mylně spásu od vědy, ekonomie, politiky. Tento omyl nemůže plodit nic jiného než hluboké rozčarování, zklamání, beznaděj. Nezapomínejme na nápis nad branou pekla v Dantově *Božské komedii*: „Zanech vší naděje, kdo mnou procházíš.“ Beznaděj není nic jiného než tragické zpřítomnění stavu, jenž se vyznačuje definitivní ztrátou budoucnosti a naděje. Současnou krizi naděje můžeme proto vnímat také jako velký kairos, příhodný pro znovuzrození pravé naděje, jejímž zřídlem je výhradně vše překračující a zcela svobodný dárce bytí, dárce svobody, dárce budoucnosti, tedy Otec, Syn a Duch svatý.

Naděje se projevuje v modlitbě. V dané souvislosti je zmiňován jako příklad vietnamský kardinál Nguyen Van Thuan, který strávil dlouhých 13 let v komunis-

tickém vězení, z nichž valnou většinu v samovazbě. Víme dobře, že právě tohoto muže Jan Pavel II. postavil po jeho osvobození do čela Papežské rady pro spravedlnost a mír a že to byl on, kdo řídil práci na *Kompendiu sociální nauky církve*, jehož vydání se však bohužel nedožil. Je-li jeho jméno zmíněno v encyklice jako příklad naděje a síly modlitby, pak v tom není nesnadné spatřovat předzvěst budoucího povýšení k úctě oltáře.

Naděje je zkrátka a dobře silou svatých. Každého františkána jistě potěší výslovné zmínění sv. Františka z Assisi. Daná záležitost má však širší souvislosti. V roce 1984 totiž J. Ratzinger hovořil v Antonianu o naději u příležitosti padesátého výročí vzniku této nynější papežské univerzity. Jeho příspěvek je přeložen do češtiny – J. RATZINGER: „O naději. Její spirituální základ z hlediska františkánské teologie“, *Communio* 2, 1998, č. 1, s. 23–35. Kromě eschatologických a závěrečných mariologických pasáží se myšlenkový obsah právě zmíněného příspěvku výrazně shoduje s tím, co nacházíme v nové encyklice.

Dlužno ještě podotknout, že naděje pochopitelně souvisí s naší představou o eschatologických tajemstvích. Žurnalistické komentáře prvních dnů po vydání dokumentu se silně pozastavují nad tím, že papež uvádí nám všem dobře známou myšlenku: Kristus – Bůh je nejen světlem slávy, ale i očištným ohněm, ba dokonce ohněm, jenž je trýzní zavržených. Výpovědi o ohni mají zcela pochopitelně symbolickou vypovídací hodnotu. Nejedná se však rozhodně o nic tak zásadně nového. Každému teologovi musí být jasné, že změně podléhá člověk, ale nikoli Bůh, jenž je láska. Jen na člověku závisí, zda se mu tato láska stane blažeností, očištným ohněm nebo věčnou trýzní. Doklad toho, že se nejedná o nic převratně nového, nacházíme kupříkladu v Augustinovu spisu *De Trinitate*. Biskup z Hippo přirovnává Boží lásku ke světlu, které je oblažující pro zdravé oči, pro nemocné čivy se však stává příčinou bolesti. Totéž v jistém slova smyslu tvrdil již evangelista Jan, který přináší Ježíšův výrok o světle a o lidech, kteří více milovali tmu (srov. Jan 3,19). V minulých letech se k tomuto pohledu hlásil T. Špidlík i jiní čeští teologové.

Poslední dva články této velkolepé výzvy k obnově naděje jednak připomínají tajemství Matky Páně jako zářné hvězdy naděje, jednak přecházejí v naléhavou modlitbu, v níž se připomíná celá Mariina životní cesta právě ve znamení naděje. Poslední slova této mariologické modlitby také uzavrou naše zamyšlení:

Žůstáváš tedy uprostřed učedníků jako jejich Matka, jako Matka naděje. Svatá Maria, Matko Boží, Matko naše, nauč nás věřit, doufat a milovat spolu s tebou. Ukazuj nám cestu k jeho království! Hvězdo mořská, ozařuj nás a ved' nás na naši pouti! (čl. 50)



Nevím, co je „klasická“ ilustrace Bible

**Rozhovor s Václavem Sokolem,
autorem výtvarného doprovodu čísla**

Jak jste získal tak jedinečnou zakázku, jako je betlém do kostela v Odolena Vodě?

Docela jednoduše: někdy začátkem 80. let jsem na Národní třídě potkal o rok staršího spolužáka z Výtvarné školy, faráře Pavla Kuneše. Řekl mi: „Hele, udělej mi betlém do Odolky.“ Souhlasil jsem rád, v 60. letech už jsem jeden betlém dělal: keramický do Ústí nad Orlicí.

A ten zcela originální koncept, kdy je betlém umístěn volně do prostoru kostela jako socha, kterou lze obcházet?

Dientzenhoferův kostel v Odolena Vodě má loď téměř kruhového půdorysu, uličky mezi lavicemi tvoří kříž. Uprostřed se nabízelo místo pro betlém, varianta jeho umístění na postranním oltáři se nám nelíbila – věc by příliš vstupovala do kontextu barokní výzdoby. Náhodou jsem v té době někde viděl fotografii věžovitých měst v Jemenu s domy postavenými z hlíny. Panáci v betlému stoupají kolem hory k jeslím. Podobný princip – čtení ve spirále použil můj otec při návrhu pomníku skácené lípy na návsi v Ondřejově.

Naši čtenáři vás ale asi znají především jako kreslíře, ilustrátora. Čím to, že se vaším výrazovým prostředkem stala hlavně kresba?

V mládí jsem maloval olejem i temperou, ale pozvolné přechody, které jsem si oblíbil, šly velmi obtížně. Pérovku mám velmi rád, ale někdy mi připadá tvrdá a suchá. Uhel je měkký, dá se dobře gumovat a rozpětí od černé do bílé umožňuje širokou škálu šedých. V poslední době kromě černé kreslím také tmavou sépií – dobře se propojuje s barvou: modrou, červenou i žlutou.

Biblickým tématům se již věnujete dlouho. Mnozí si vybaví především vaše ilustrace ke knize Poselství Ježíšovo nebo k výboru z biblických textů vašeho bratra Jana Sokola Čtení z Bible. Žnámý je váš pěkný kalendář pro Benediktinské arcidiecézní na Břevnově

a nejnověji jste uveřejnil ilustrace ke kázáním Svatopluka Karáska nad knihou Jonáš pro nakladatelství Kalich. Jak jste se k biblickému tematickému okruhu dostal?

To souviselo s rodinným prostředím, rodiče obdivovali gotiku a já se rád připojil. Ale i moje první výtvarné lásky se týkaly Bible: El Greco, Rembrandt, pozdní Wachsman. V 50. letech to u mne asi byl trochu truc proti ateistickému režimu. Maloval jsem svaté na nástěnku u sv. Markéty na Břevnově...

Vaše ilustrace Bible přitom nejsou žádným realistickým převyprávěním biblických scén. Jakou dnes může vůbec hrát roli ilustrace k biblickým příběhům? O co se snažíte vy?

Moje zadání biblických ilustrací bylo trochu „minimalistické“ – *Poselství Ježíšovo* z roku 1969 – a snad i „pedagogické“ – *Čtení z bible* z roku 1996. Obě knížky byly myšleny pro děti, i když v druhém případě pro starší. Bratr, který obě knížky koncipoval, chtěl, aby byly obrázky sdělné, vyprávěcí, barevné. Říkal mi: „Bible je nadosobní, individualismus do ní nepatří.“ Bratr se snažil, aby *Čtení z bible* mohlo sloužit jako učebnice. Já jsem ty ilustrace dělal jako svoje obrázky, v každém jsem hledal smysl tvaru, barev. Chtěl jsem, aby byl celek knihy přesvědčivý. Tak, jako si každá doba vynutí překlad Bible do současné řeči, potřebuje také znázornění konkrétních biblických dějů – jde přece o reálné lidské situace, které si aktualizujeme, představujeme po svém.

Mnozí tvrdí, že dnes již klasická ilustrace Bible ani není možná. Ono je ostatně otázkou, zda někdy nějaká doslovná ilustrace biblických příběhů vůbec existovala. S výjimkou těch dnes již velice dobově působících naturalistických ilustrací z 19. a počátku 20. století...

Nevím, co je „klasická“ ilustrace Bible – ale vždy jde ledacos, jenom to umět. Chagall, Rouault, Reynek, Zrzavý, Diviš – tím, že jsou jejich ilustrace osobité, přestávají snad být „klasickými“?

V jednom textu jste kdysi napsal: „Vím, že bible, ‚knihy lidského rodu‘ (Faulkner), je kniha nesmírně dramatická a mnohotvárná – je na pováženou ji doprovodit mými statickými obrázky. Biblická témata mají nezměrnou hloubku a já bych rád, bude-li ještě čas, aspoň naznačil další kolo svého biblického kreslení.“ Mohl byste to víc přiblížit?

Jde vždy o mnoho práce: nemohu si poručit, aby moje obrázky byly jiné, než jsou. Ale když na nich pokračuju, zdá se mi, jako by se trochu prohlubovaly. Letošní Jonášové snad už nemusí být tak popisní jako Jonáš ze *Čtení z bible*. Joba již jsem

snad taky trochu pošoupl dopředu, i v těch kalendářích snad už jde míň o kuželky a víc o živé lidi – je to stálý problém a posun jde velice pomalu. Velmi mne ale zajímá, jak kresby po sobě následující jako by k čemusi směřovaly. Někdy mi to připomíná destilaci alkoholu.

Máte i dnes nějaké inspirační zdroje v dějinách umění, ke kterým se vracíte?

Odpověděl bych citátem Jaroslava Seiferta: „To, co jsme milovali, milovat budem dál.“ A také se rád ohlížím ke starým Irům, Koptům, Číňanům, Egypťanům, Asyřanům...

Existovala za komunismu nějaká podzemní iniciativa, která by se věnovala křesťanskému umění?

Nevím. Schůzka, kterou někdy v osmašedesátém svolal Josef Zvěřina ke Kolářovům, byla osamocená. Bylo nás tam tak 20–25 „křesťanských umělců“ a Zvěřina chtěl, aby se „to“ nějak rozjelo, říkal, že by měly být nové, pěkné madony do křesťanských rodin. Ale myslím, že z toho nic nebylo. Mně ale Zvěřinovo zadání nepřišlo hloupé – jen velmi obtížné. Trochu „podzemní“ snad byly později přednášky Petra Rezka v bytech či ateliérech, ty byly ovšem velmi svěží také proto, že Rezkovy otázky „křesťanskost“ či „nekřesťanskost“ v umění zcela mýjely.

Nedávno jste „dokresloval“ chybějící části Pražského oltáře Lucase Cranacha. Jak k tomu došlo? Jaké bylo zadání?

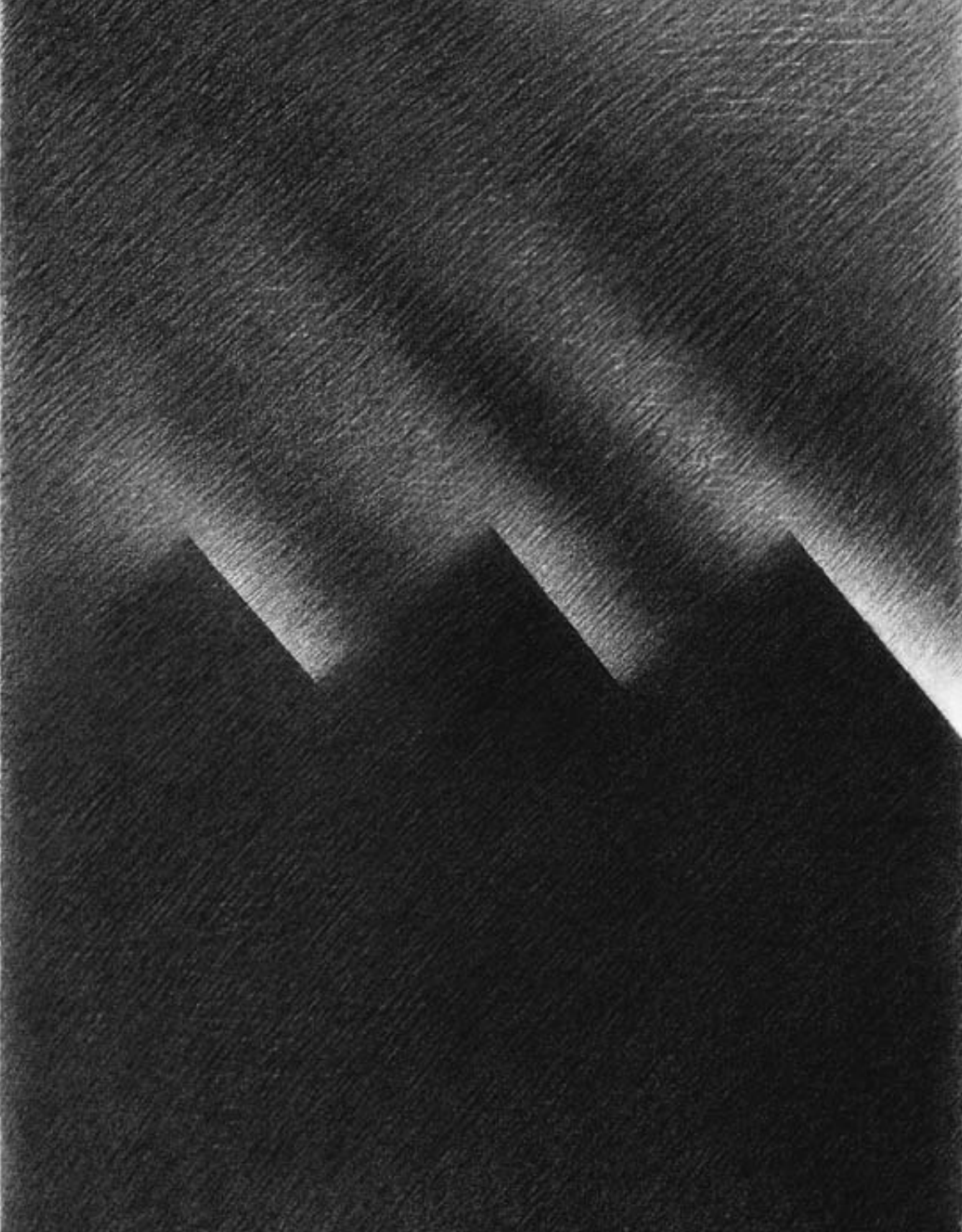
Ke Cranachově výstavě v Obrazárně Pražského hradu (2006) bylo třeba rekonstruovat celek velkého Mariánského oltáře z katedrály, zničeného během reformace. Architektka výstavy Emila Zavadila napadlo nakreslit rekonstrukci 1:1 na desku a pověsit na ni pět dochovaných portrétních originálů, částečně zapůjčených z ciziny. Mým úkolem bylo, aby kresba navrhla ztracené části a přesvědčivě navazovala na zachované. Šlo o celkový tvar, takže můj „systém“ bez očí, nosů a pus se dobře hodil. Nevadilo mi také, že úkolem je co nejvíce ustoupit do pozadí – jednoznačně šlo o Cranacha, má kresba až ve druhém plánu sdělovala, jak to asi mohlo být.

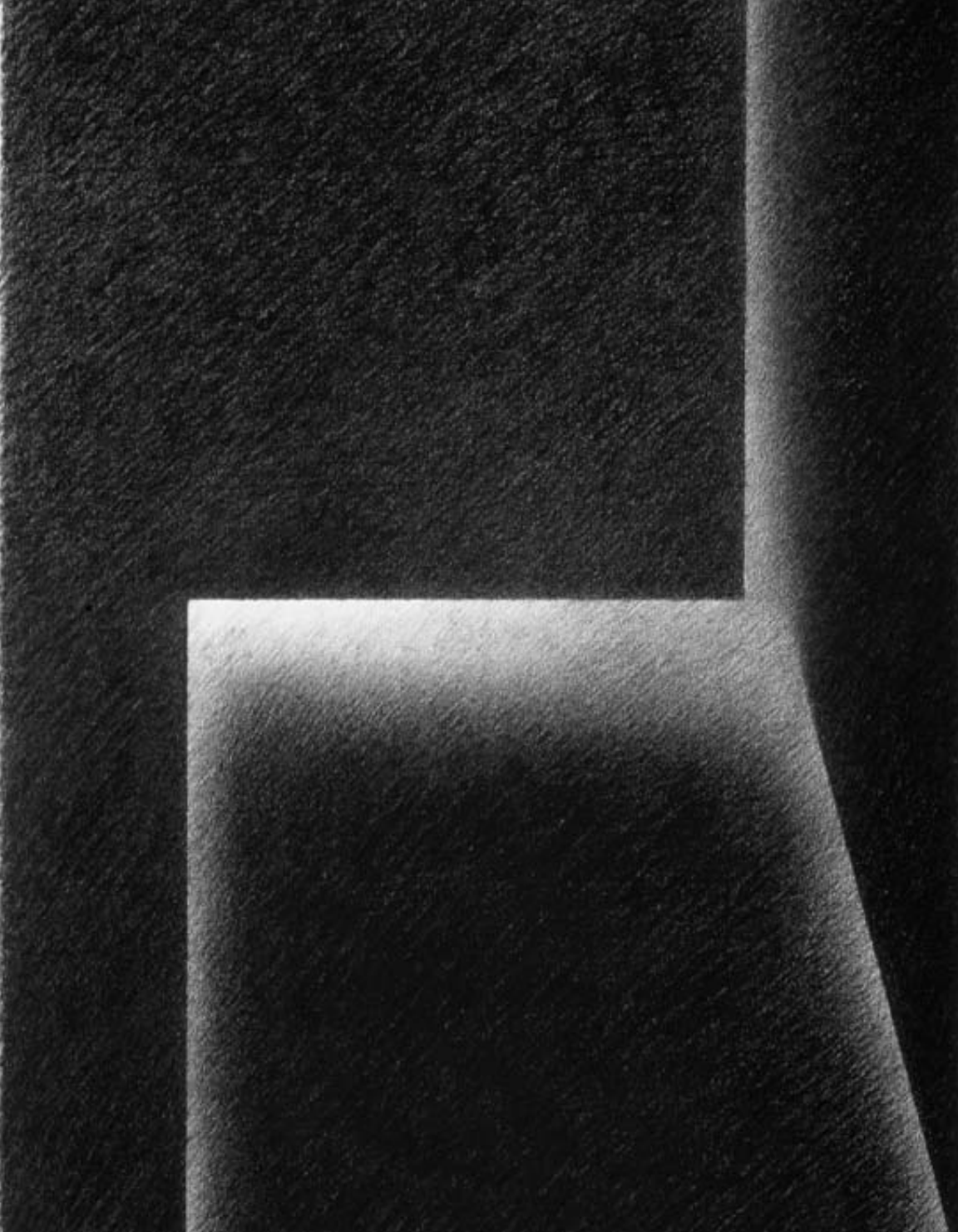
Některé vaše obrazy a kresby, přestože nesou zcela konkrétní názvy jako „židle“, „kostel...“, se blíží tím neustálým zjednodušováním až k abstrakci. Jak jste k tomu dospěl? A co pro vás abstrakce znamená?

Drží se mě to od dětství. Jako kluk jsem maloval jednak hrady, jednak madony – a ta dvoudomost mi zůstala. Někdy začátkem 70. let jsem ve svém volném čase u Staveb silnic a železnic kreslil velmi pracné pérovky – abych to nemusel ukrývat, byly to automobily a jakési dopravní značky. Pak jsem přišel na to, že téma není tak zásadní a různě se proměňuje. Automobily, viděné zepředu, se zjednodušováním přeměnily v čepice, a kresba byla přesto stále realistická. Podobně se kostely změnily v židle, u některých kreseb se zajímavý vnitřní prostor dal najít také v nádobách. Realističnost kresby zvyšovalo měřítko: ve formátu A1 je kostel oproti skutečnosti maličký, ale hrnec velmi zvětšený. Měl jsem raději tu druhou možnost. U několika kreseb jsem došel k tomu, že byly přesvědčivé, ale kromě světla nic nepřipomínaly. Z takového výsledku jsem měl radost, ale východiskem je pro mě vždy realita. Kreslení je jednou z možností jak pokračovat, jak hledat smysl.

Za rozhovor a laskavé poskytnutí obrazů pro toto Salve poděkoval Norbert Schmidt.

Václav Sokol (* 1938) je kreslíř, grafik, typograf. Vystudoval střední Výtvarnou školu (1953–1958), ale pro svůj „buržoazní a katolický původ“ nesměl studovat dále na vysoké škole. V letech 1959–1967 pracoval v Památníku národního písemnictví a v letech 1971–1990 jako vedoucí propagace, grafik a nakonec jako vrátný ve státním podniku Stavby silnic a železnic. Od 90. let pracuje především jako grafik, ilustrátor a volný umělec. V letech 1993–1999 působil jako grafik čtrnáctideníku *Architekt*. Spolupracuje na typografické úpravě knih (Nakladatelství Triáda, Divadelní ústav) a píše články o výtvarném umění do *Katolického týdeníku*, *Perspektiv* a *Revolver Revue*. Ze samostatných výstav uvedme alespoň tyto: 1977 divadlo Rubín Praha, 1986 Čs. spisovatel Praha, 1991 Památník národního písemnictví, 1994 Roudnice nad Labem, 1996 Dobřichovice, 2001 Lomnice nad Popelkou, 2003 Ouky-Douky Praha, 2004 Galerie Litera Praha, 2006 České centrum v Paříži, 2007 Kavárna Lucerna Praha.



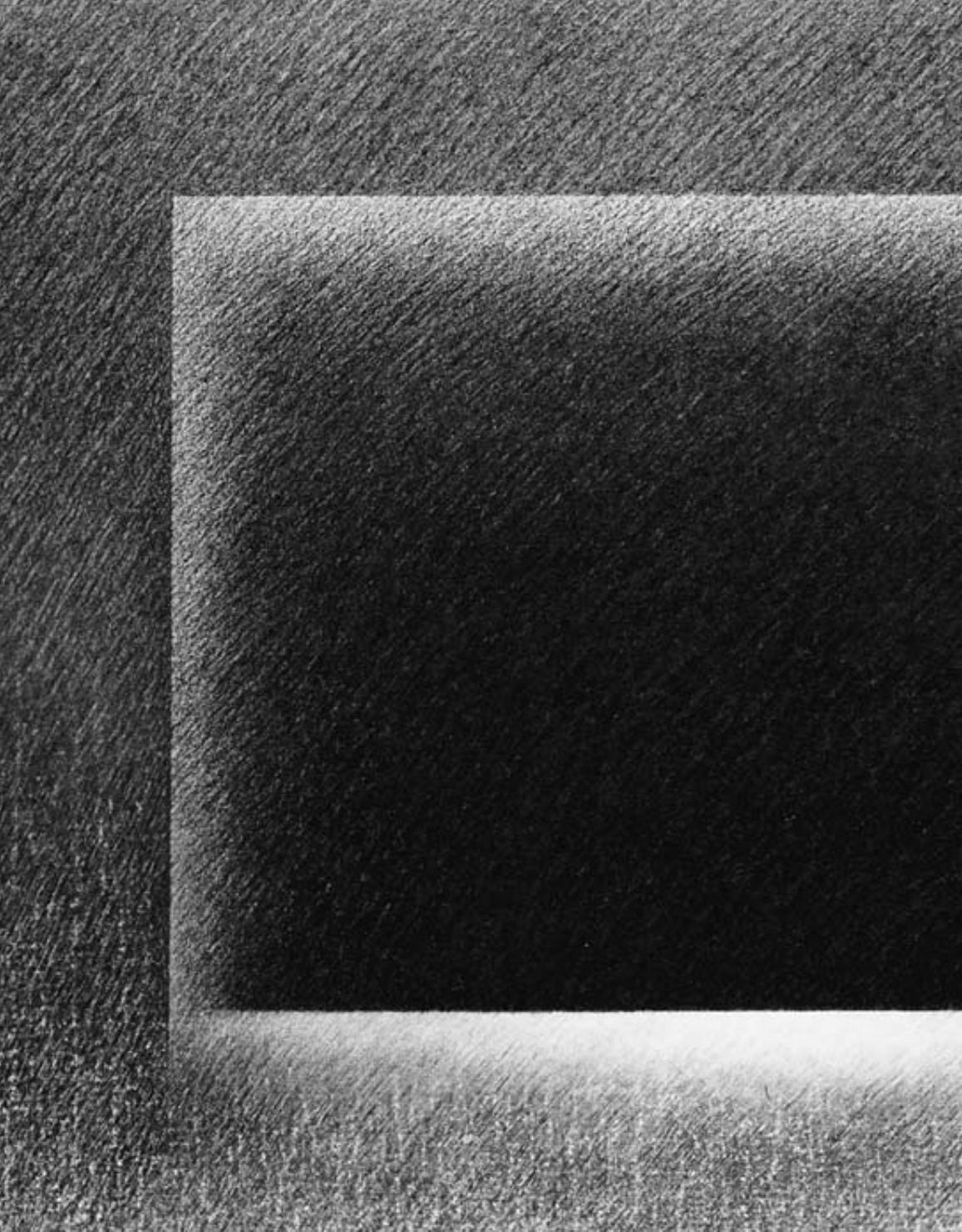


Legenda k obrazovému doprovodu

- s. 1–9 Betlém do kostela sv. Klimenta v Odolena Vodě od Václava Sokola, vytvořen na přání tehdejšího duchovního správce Pavla Kuneše v letech 1985–1988. Výška cca 250 cm, dřevěná konstrukce potažená plátnem a hrubým papírem, pomalováno akrylovými barvami. Objekt je rozebíratelný na části, které jsou přes rok uchovávány v menzách postranních oltářů. Figury (cca 85 kusů) jsou vysoké 15–17 cm. Jsou vyřezány z lipového dřeva, barveny voskovkami rozpuštěnými v benzínu, navrch navoskovány. Betlém je o Vánocích umístěn do středu hlavní lodi kostela, která má centrální půdorys. Kostel byl postaven v letech 1733–35 podle návrhu Kiliána Ignáce Dientzenhofera. Interiér je vyzdoben freskami jezuitského malíře Jana Kubena, který je také autorem oltářních obrazů a fiktivních nástěnných oltářních architektur.
- s. 16 Papež Benedikt XVI. při návštěvě Rakouska, v popředí kardinál Schönborn, Vídeň 7. g. 2007 (foto: Robert Jaeger, © KNA-Bild).
- s. 15 Christoph kardinál Schönborn OP, vídeňský arcibiskup (foto: Marcus Nowak, © KNA-Bild).

Následující obrazy jsou kresby uhlem od Václava Sokola z období posledních deseti let. Na obálce je perokresba „Hvězda pro *Salve*“ od téhož autora.

- s. 24 Kostel, 70 × 50 cm
- s. 37 Hora, prsten a klenot, 70 × 50 cm
- s. 38 Prázdný hrnec, 40 × 60 cm – výřez
- s. 52 Hrnec pro Jitku Svobodovou, 80 × 60 cm
- s. 69 Sklenice na stole, 60 × 40 cm
- s. 70 Loď v přístavu, 70 × 50 cm
- s. 85 Prsten, 70 × 50 cm
- s. 86 Zapadající slunce, 60 × 80 cm – výřez
- s. 93 Kostel, 60 × 80 cm – výřez
- s. 94 Před kostelem, 50 × 70 cm – výřez
- s. 126 Panelák, 70 × 50 cm
- s. 132 Prs, 60 × 40 cm
- s. 137 Vlnobití, 80 × 60 cm
- s. 138 Židle, 80 × 60 cm
- s. 140 Boží dům, 60 × 80 cm – výřez
- s. 148 Ukřižování, 30 × 40 cm – výřez



Recenze

Čtyřicet homilií Řehoře Velikého na evangelia v českokirkevněslovanském překladu.

Praha, Slovanský ústav AV ČR / Euroslavica,
díl I. 2005, díl II. 2006, ed. Václav Konzal

Od letošního léta¹ je možno vidět za výlohami a na pultech našich knihkupectví s odbornou literaturou dva mohutné svazky (dohromady o rozsahu více než 1 500 stran velkého formátu) vázané v cihlově červených deskách dozdobených drobnými výřezy ze středověké slovanskokřesťanské knižní iluminace.²

Jde o kritickou prvoedici (*editio princeps*) církevněslovanské³ verze původně latinského díla *XL Homiliarum in Evangelia libri II* (*Čtyřicet homilií na evangelia ve dvou knihách*) římského papeže Řehoře Velikého (asi 540–604). Po více než desetileté práci ji do závěrečné podoby dovedl zkušený pracovník Slovanského ústavu Akademie věd ČR v Praze Václav Konzal, na 2. svazku s ním spolupracoval nadějný mladý badatel z téhož pracoviště František Čajka, svoji autoritu jí jakožto vědecká recenzentka propůjčila první dáma české paleoslovenistiky, docentka Zoe Hauptová.

Autorem *Čtyřiceti homilií na evangelia*⁴ je sv. Řehoř Veliký, první benediktin na papežském stolci, kazatel a exegeta, reformátor liturgie, jeden z nejvýznamnějších papežů vůbec. Své jádrné promluvy na evangelní perikopy koncipoval původně pro poučení římského lidu. Překlad do církevní slovanštiny vznikl s vysokou pravděpodobností v benediktinském klášteře na Sázavě v 11. století a jeho adresáty byli tentokrát především mniši. Díky čilé komunikaci slovanské Sázavy s Kyjevskou Rusí se překlad brzy dostal na slovanský Východ, kde se postupem doby stal oblíbenou mnišskou četbou. Už sama skutečnost, že Řehoř Veliký je vlastně jediným z pozdějších latinských Otců více známým v prostředí východního křesťanství,⁵ byla asi motivována či aspoň posílena právě podnikavostí českých sázavských benediktinů. Slovanská verze (*Besědy na Evangelije Grigorija Dvojeslova*) zůstala díky dalšímu opisování zachována pouze na Rusi (v Čechách byly po likvidaci sázavského intelektuálního centra r. 1097 slovanské knihy nemilosrdně zničeny). Tento překlad má obrovský význam především jako jedinečná památka české redakce církevní slovanštiny,⁶ je však třeba podtrhnout i fakt, že se jedná také o nejrozsáhlejší dochovaný text vůbec (počítaje v to i latinskojazyčné památky), který byl vytvořen na našem území do konce 11. stol. Pro specialisty i širší publikum aktuální edice této památky významně manifestuje existenci a intenzitu kulturních vazeb českého území s Evropou východní (Rusko) i západní (starý překlad latinského pramene) a zprostředkující roli středověkého českého prostoru (transfer západní latinské vzdělanosti směrem na evropský východ).

Publikace, kterou má dnešní čtenář před sebou, v sobě skrývá léta mravenčí filologické práce a prozrazuje nejen bravurní editorské řemeslo, ale také metodologickou hloubku. Ta se týká i promyšleného rozčlenění celku, aby byl pro recipienta (slavistu, historika, teologa) co nejpřehlednější a čtenářsky nejpřijemnější. Úvod, který dostatečně podrobně a současně velmi názorně a srozumitelně osvětluje všechny důležité skutečnosti týkající se edice, je předložen v 1. svazku ve verzi české a anglické, na začátku 2. svazku pak ve znění latinském a ruském, čímž se celému dílu otevírá informační brána k široké mezinárodní veřejnosti. V každém z obou svazků je pak ještě před vlastní edicí zařazena bohatá obrazová příloha, obsahující hlavně řadu kvalitně vyvedených fotografických reprodukcí ukázek textu z rukopisů. Pro samotnou edici Václav Konzal použil jako výchozí text nejstarší známý opis, relativně kompletní manuskript Pogodinův ze 13. století, v doplnění chybějících míst pak rukopis Uvarovský z 15. století; v edici jsou také zapracovány další texty z 13.–17. století (3 kodexy se souvislým textem téměř úplným, dále texty z výtahů a úryvků). Každé straně základního rukopisu je v publikaci standardně věnována dvojstrana, která obsahuje: na sudé (levé) straně 1. souvislý církevněslovanský text v cyrilici (odrážející velmi věrně parametry základní předlohy, tj. členění na folia, kolumny, řádky, typografické zvýraznění iniciál, zachování značek v textu a *in margine*), 2. pod textem pro porovnání odpovídající latinský text (na základě edice J. P. Migneho); na liché (pravé) straně 3. kritický aparát (dokreslující a komentující text slovanského překladu pomocí znění dalších rukopisů) a 4. parakritický aparát (podrobněji komentující podobu základního rukopisu). Jazykem komentářů je tradiční latina.⁷ Na závěr 2. svazku je přičleněna řada appendixů, kde lze nalézt mnohé užitečné informace, které především ještě více přibližují podobu použitých rukopisů a usnadňují práci s edicí (tabulka perikop podle rukopisů, soupis pramenů variantních čtení, sled homilií a kapitol podle rukopisů, pečlivá synopse rukopisů, přehled číslování homilií v latinském textu a ve slovanských rukopisech, anomálie textu, popis příspěvků a přidavků v rukopisech, přehled supletivních textů, rejstřík biblických citátů, opravy a doplňky k 1. dílu).

Na závěr své stručné recenze chci jen podtrhnout, že celá tato impozantní publikace byla připravena s maximální pečlivostí, skutečnou akribií po stránce filologické (splňuje všechny parametry kvalitní edice historického textu) i technické (splňuje vysoké nároky typografické i hledisko uživatelské přístupnosti). Ve prospěch díla hovoří v neposlední řadě také sama skvělá odborná pověst, jaké se editor Václav Konzal jako dlouholetý badatel, editor a překladatel těší mezi paleoslovenisty a ostatními slavisty v České republice i v zahraničí.

Josef Bartoň

POZNÁMKY:

1/ Vročení je 2005 a 2006, ale svazky se z technických důvodů objevily se zpožděním. Slavnostně byly (oba najednou) prezentovány v předvečer cyrilometodějského státního svátku 28. června 2007.

- 2/ Celá tato iluminace z prvního listu petrohradského Pogodinského rukopisu (13. stol.), který se stal základem pro pojednávanou edici, je otištěna v obrazové příloze dílu I (s. XXXV).
- 3/ K pojmům *staroslověnština – církevní slovanština* (FRANTIŠEK V. MAREŠ: *Církevněslovanské písemnictví v Čechách*. IN: FRANTIŠEK VÁCLAV MAREŠ: *Cyrlometodějská tradice a slavistika*. Praha, Torst 2000, s. 265. [1970? Text z autorovy pozůstalosti.]): *Staroslověnština je živá literární forma nespisovných jazyků slovanských, opírající se o živou a známou jazykovou skutečnost makedonsko-bulharskou. Lokální („národní“) prvky pronikají do tohoto jazyka omezeně, a pokud jde o hláskosloví a event. tvarosloví, jen v systémově odůvodněných případech, v těch však důsledně. Církevní slovanština je tradiční literární forma nespisovných jazyků slovanských, opírající se o knižní staroslověnskou jazykovou normu. Do tohoto jazyka pronikají již všechny prvky národního jazyka prostředím, a to hojně, ale nedůsledně.*
- 4/ Dílo existuje i v moderním českém překladě: svatý Řehoř VELIKÝ: *Čtyřicet homilií na evangelia*. Olomouc, Krystal 1946, přel. Timotheus Vodička.
- 5/ Jinak jsou na Východě ze západních Otců čtení a připomínání spíše ti starší, píšící navíc většinou ještě řecky.
- 6/ *Českou církevní slovanštinou rozumíme církevněslovanský spisovný jazyk v přemyslovském státě českém od sklonku 9. věku do konce stol. 11. Tento jazyk byl přímým pokračováním staroslověnštiny velkomoravské; nevybočil prakticky z prostředí téhož lidového jazyka.* (FRANTIŠEK V. MAREŠ: *Česká redakce církevní slovanštiny v světle Besed Řehoře Velikého (Dvojeslova)*. IN: FRANTIŠEK VÁCLAV MAREŠ: *Cyrlometodějská tradice a slavistika*. Praha, Torst 2000, s. 368. [Článek původně publikován: *Slavia* 32, 1963, s. 417–451.]) Nejnověji přehledově k problematice české církevní slovanštiny viz Miroslav VEPŘEK: *Česká redakce církevní slovanštiny z hlediska lexikální analýzy*. Olomouc, Refugium Velehrad-Roma 2006, s. 8–27. Je samozřejmé, že na českokírkevněslovanském základě jsou v zachovaných exemplářích naší památky navrstveny také prvky ruské – působením prostředí, v němž byla několik generací opisována.
- 7/ Podobně jako je tomu u jiných významných paleoslovenistických děl editorova pracoviště, srov. monumentální *Slovník jazyka staroslověnského*. Praha, Academia 1958–1997.

Charles Journet: *Promluvy o Eucharistii*

Praha, Krystal OP 2006. Přeložila Klára Jelínková

Významný švýcarský teolog Charles Journet je znám především jako autor monumentální syntézy ekleziologie *Církev vtěleného Slova*. Jeho tvorba je však mnohem pestřejší a zahrnuje mimo jiné sérii *Promluv*, které jsou písemnou podobou duchovních cvičení, která pravidelně vedl. Nakladatelství Krystal již nabídlo českým čtenářům překlad těch, které byly věnovány milosti, druhým jeho příspěvkem je překlad těch, které jsou věnovány Eucharistii.

Útlá kniha je uvedena výstižnou předmluvou kardinála Cottiera, která jednak ve zkratce představuje vznik tohoto díla a zařazuje ho do celkového kontextu Journetovy tvorby, jednak nabízí čtenáři základní klíč k četbě hutného textu. Je evidentní, že na tak malém prostoru nebylo zdaleka

možné být jen v náznacích obsáhnout bohatost všech aspektů, které v sobě skrývá mystérium Eucharistie. Autor se proto při tvorbě textu zaměřil na prezentaci otázek, které byly obzvláště důležité jak vzhledem k posluchačům, kterým byly původně *Promluvy* ve své orální verzi určeny, tak vzhledem k jeho specializaci coby ekleziologa.

První (rozsahem podstatně delší) část byla určena kněžím, a tento fakt je velmi čitelný ve struktuře textu, který – opíraje se o dva zásadní „eucharistické“ texty Písma – se rozvíjí po ose studující Eucharistii nejprve s ohledem na reálnou přítomnost Krista v ní, posléze její obětní charakter a konečně její status jakožto svátosti. Tato výkladová linie však neústí do jakési „klerikalizace“ Eucharistie, ale naopak do zdůraznění její role pro celou církev a pro každého věřícího osobně. V Journetovi se nezapře ekleziolog, když precizně rozlišuje hierarchii jednotlivých milostí, a nezapomíná na příkladu Panny Marie a svaté Terezie od Dítěte Ježíše ukázat, jak „výsady hierarchie jsou ve službě výsad svatosti“. Celkově má celá první část „teologičtější“ charakter, který se projevuje teoretičtější přístupem k tématu a spíše věcným vyjadřováním. Neznamená to však zbytečné přetěžování textu odbornou terminologií, autorovi se naopak daří vysvětlovat velká tajemství víry prostým jazykem. Zde je ještě potřeba vyložit jistou diskutabilní stránku Journetových spisů, totiž jejich polemické a apologické zaměření vůči protestantismu. V případě tématu, jakým je Eucharistie, je nabitelní, že protestantské pozice nejsou slučitelné s katolickými, a Journet to nikterak nezastírá, ba vícekrát se otevřeně vyslovuje proti protestantským výkladům a stejně tak proti některým moderním interpretacím katolické nauky. Je sice možné si představit vstřícnější rétorické zpracování než to, které prezentuje autor, nikterak mu však nelze zazlívát jasnost i rozhodnost obhajoby a výkladu učení katolické církve. Navíc neváhá důrazně opravit některá zavádějící pojetí katolické nauky, která právem sklidila kritiku protestantských reformátorů.

Druhá část byla určena řádovým sestrám a jak rozsahem, tak formou se podstatně liší od té první. Text podává meditace formulované v krátkých sentencích, z nichž některé „jsou vybroušeny do krysťalické podoby aforismů“, jak upozorňuje kardinál Cottier ve své předmluvě. Obsahem se však tato část zásadně neliší od té první a v mnohem intimnějším provedení vyzdvihuje stejné body: osobní vztah věřícího s Bohem v Eucharistii, vazbu tajemství Inkarnace a Eucharistie, ekleziální rozměr Eucharistie, něhu, v níž se dává každému věřícímu. Zejména v druhé části vyvstává s velkou důležitostí otázka stylu překladu. Překladatelka Klára Jelínková se vydala cestou co největší věrnosti původnímu textu a toto chvályhodné rozhodnutí zachovalo i českému čtenáři jednodušnost a rytmus Journetových formulací. Je však nutno poznamenat, že vzhledem k odlišnému charakteru jazyků působí výsledný český text někdy neuhlazeným, či dokonce syrovým dojmem. Je taktéž politováníhodné, že jinak velmi elegantní úprava knihy ztrácí na kráse poněkud neobvyklou úpravou nadpisů.

Celkově to však nic nemění na tom, že jde o přístupnou, a přitom hlubokou knížku, která může být zdrojem teologického poučení a duchovní inspirace pro velmi široké pole čtenářů, kteří touží hlouběji proniknout do tajemství Eucharistie.

Dagmar Halasová: Druhý hlas Zlín, Archa 2007

Druhý hlas Dagmar Halasové je pendantem, doplňkem, protipólem – jak chcete – k svědectví Jiřího a Daniela Reynkových o petrkovském „chození tmami“ (*Kdo chodí tmami*. Praha, Torst 2004), lidí domácích, kteří tu vyrůstali se svým otcem básníkem a výtvarníkem Bohuslavem Reynkem a matkou francouzskou básnířkou Suzanne Renaudovou a žili tu s Danielovou ženou Květou a jejich dětmi. Dagmar Halasová sem přicházela zvenčí, přijížděla do Petrкова často se svými rodiči, manželi Pojerovými, i se svým manželem Františkem X. Halasem. Není to však druhý hlas osoby cizí, z jejího textu vyplývá hluboké pochopení a nezištná láska k Reynkovým, k jejich starobylému domu v bujně rostoucí zahradě v Petrkově, k originalitě jejich lidských i tvůrčích životů. Je to text vpravdě básnický, v nemnoha slovech hovoří o mnohém, přibližuje osudy Reynkových s pietou a věcnou znalostí. Jsou to vzpomínky svého druhu, vzpomínky zdánlivě všední mají v jejím textu najednou hlubší, symbolickou podobu, a tak se tu dozvídáme o růžových brambořících u rakve Bohuslava Reynka na podzim roku 1971, které rostly v jejich petrkovské zahradě, a staré žebračce, která tyto květy nosila ze svahů Alp až do podalpského města Grenoble. Jak mnoho je v těchto větách obsaženo – od rodného francouzského města Suzanne Renaudové až po její zakotvení v malé vesničce na Českomoravské vysočině. Jeden život ve třech větvích.

S podobnou jazykovou úsporností a alegorickou obrazností tu píše autorka o přírodě až s botanickou zasvěceností a pochopením. Záměrně vnáší do textu myšlenky svatého Bernarda: „Stromy a skály tě poučí o věcech, o nichž by ses jinde nedozvěděl“ a „Člověk se toho naučí víc v lesích než v knihách“. Vztah k rostlinám je vlastní zejména Jiřímu Reynkovi, který si o nich čítal dokonce v *Mattioliho herbáři*, „v tom domě, kde stačil krok, a člověk byl v zahradě, a druhý, a ocitli jste se v širé krajině“. Se zálibným opakováním Dagmar Halasová připomíná v roce 1989 zesnulou Květu Reynkovou, která po smrti Suzanne Renaudové poskytla petrkovskému domovu opět ochrannou ženskou ruku. Ve spojitosti s jejími dětmi připomíná autorka Vánoce, svátky Božího narození, jejich tajemství. Zmiňuje i nápor mnohdy nezvaných hostů po Sametové revoluci, kdy se básně Bohuslava Reynka staly inspirací i pro populární zpěváky v televizi. Vysvětluje také, jak došlo k „chození tmami“. Jde o 12. verš 8. kapitoly evangelia svatého Jana, kde Ježíš o sobě říká, že „je světlo světa, a že ten, kdo za ním kráčí, nebude chodit tmami...“

Oproti básnivému, procítěnému textu této malé knížky plné alegorických obrazů a jemných nápovědí je autorčin doslov povytce věcný. Dagmar Halasová píše jen letmo o svém přínosu k reynkovskému bádání, nezmiňujíc se skromně o své reynkovské monografii z roku 1992, ani o své edici dopisů Suzanne Renaudové Bohuslavu Reynkovi z roku 1997, kterou vydalo rovněž zlínské nakladatelství Pavla Jungmanna Archa. Zmiňuje se ovšem o francouzských edicích díla Suzanne Renaudové z let 1999–2001, týkajících se Bohuslava Reynka a Henri Pourrata. Autorka vzdává dík svému otci, profesoru lékařské fakulty v Brně MUDr. Jaroslavu Pojerovi, který ji

s petrkovskými Reynky seznámil, a připomíná reynkovskou literaturu od jiných autorů (Mojmír Trávniček, Věra Jirousová) i Tomešovy překlady veršů Suzanne Renaudové.

Richard Pražák

Daniel Reynek: Z vln, které zkameněly Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství 2007

Představovat rodinu Reynkových je dnes již z mnoha důvodů zbytečné. Ale právě mytický opar, který ji obestřel, vyzývá v poslední době stále intenzivněji k překonávání – ovšem ne ve smyslu kácení model či jakéhokoli -borectví, ale spíše v touze po postihnutí pravé tváře, skutečné podoby a jedinečnosti osobností, které již rozhodně není možné vnímat jen pod unifikujícím „duchem Petrkov“.

Vydání poetického díla Suzanne Renaudové ukázalo, jak mnoho se liší od tvorby Bohuslava Reynka, a vzpomínky jejich synů uvedly na pravou míru idealizovaný obraz vztahu obou básníků. Syn Jiří Reynek se výrazně projevil jako překladatel prózy, jeho nesmírně barvitý a květnatý jazyk jakoby zdánlivě kontrastuje s úsporným, minimalistickým způsobem vyjadřování v básních jeho otce. Druhý syn Daniel, profesí řidič nákladáku, pomáhal otcí v jeho grafické práci. Sám se ovšem příležitostně věnuje fotografii a zlomek jeho prací se objevuje právě v předkládané knize.

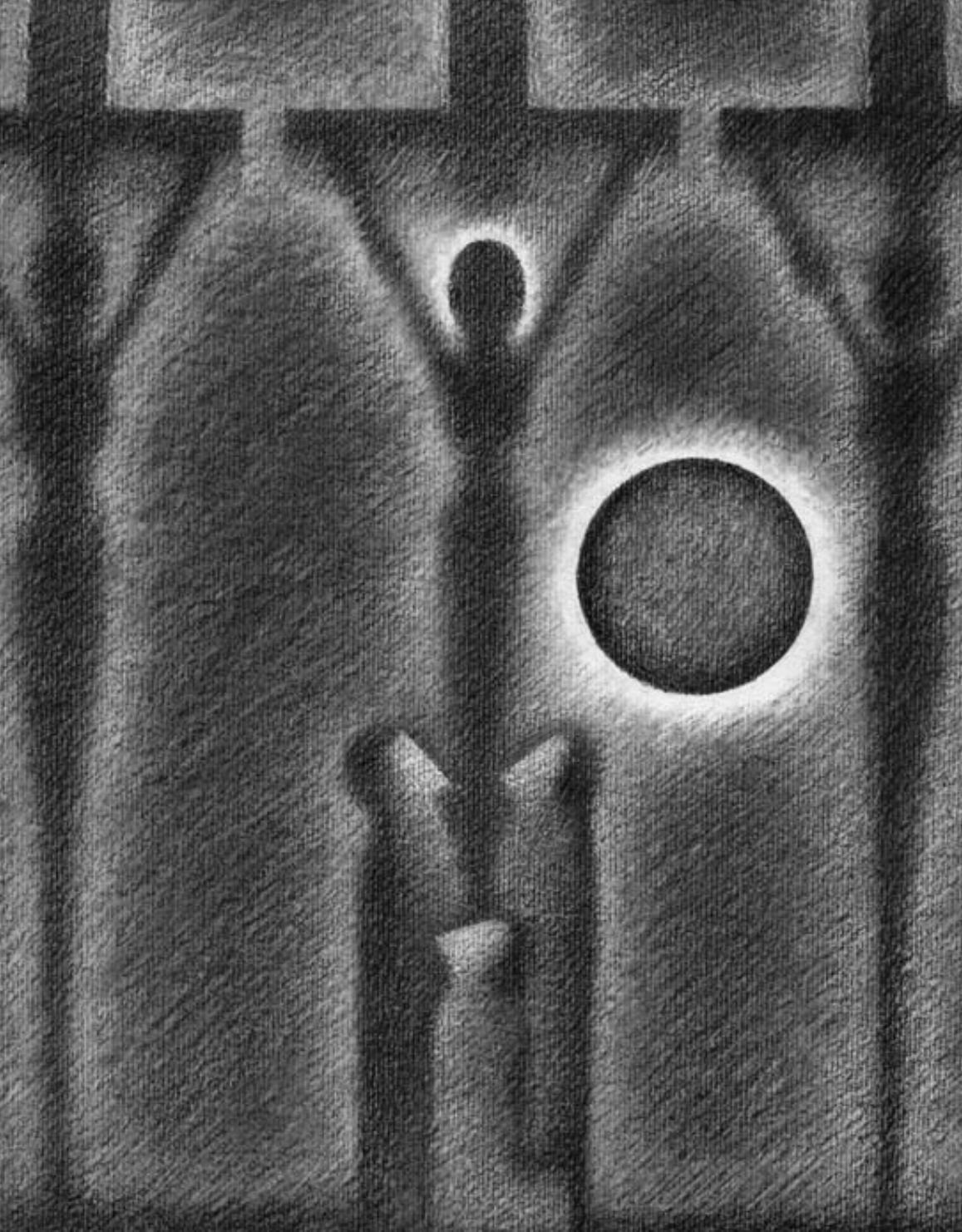
Kniha *Z vln, které zkameněly* je mozaikou fotografických koláží Daniela Reynka a textů Bohuslava Reynka, Suzanne Renaudové a Jiřího Reynka. Svou grafickou podobou a formátem zapadá na první pohled do kategorie dárkové knížky – s laciností a kýčovitostí, se kterou se u tohoto „žánru“ často setkáváme, však tato knížka nemá nic společného. A stejně tak – myslím – nemá nic společného s onou výše zmíněnou nezdravou reynkománií. Vedle v podstatě známých textů píšící trojice zde má totiž širší publikum možnost *de facto* poprvé hodnotit právě fotografickou tvorbu Daniela Reynka.

Koláže, vytvořené položením dvou pozitivů čtvercového formátu na sebe, nemohou nést k tendenci srovnávat je se slavnými grafikami Bohuslava Reynka. Záhy si uvědomíme nejen to, co je spojuje, ale výrazně i to, čím se liší. Tyto fotografické skládačky, které vznikly v 70. a 80. letech, zaujmou na první pohled svou barevností. A to ne barevností expresionistickou, barevností hnědočervených suchých jehel Bohuslava Reynka, ale barevností živé přírody – zelenou, modrou, žlutou, červenou. Příroda na těchto fotkách není zasmušilá, úzkostná, není to příroda soumraku nebo noci. Je to příroda v očekávání deště či často po něm, živoucí, vlahá. Je to příroda okrášlená – byť by soumrakem, sněhem, podzimem – vždy však zachycená ve své plnosti, ne prázdnostě. Co tyto koláže spojuje s grafickým dílem autorova otce, je – již zvolenou technikou daný – princip průhledu. Jsou to pohledy z okna, skrze oka drátěného plotu, orosené či ojíněné sklo. Akcentována je však především struktura materiálu, ne jeho konkrétnost, která by mohla velmi rychle sklouznout ke kýči. Právě to, že nejde o pohled z venkovského okna do soumravné

zahrady, ale o průnik skla, kapek vody, barevných skvrn květů a lomů světla, ukazuje osobitou uměleckou cestu Daniela Reynka. Jak sám vzpomíná, od otce se neučil vlastní technice tvorby, ale spíše určitým principům vidění. Je-li pro Bohuslava Reynka podstatná konkrétnost předmětů a míst petrkovského statku, je pro jeho syna – zdá se – důležitější proměnění této konkrétnosti setkáním s jinou vizuální, především barevnou kvalitou. Z prvku náhody, totiž co z onoho setkání vzejde, necítíme napětí, kontrast, svévoli, nýbrž radostné očekávání toho, že se dvě poloviny skutečnosti najdou, splynou, zrodí spolu novou krásu.

Má-li snad být kniha také dárkovým předmětem, je především darováním nového pohledu na petrkovský čtyřlístek. Ukazuje, jak se z prostředí tak silně vnitřně spojeného a v jistém smyslu determinovaného dokázaly zformovat individuality, které rodinnou tradici nepřebírají, ale osobitě rozvíjejí.

Martin Bedřich



English Summary – what is theology?

Do we know more about God today than the Apostles did?

Conversation with Cardinal Christoph Schönborn OP

In the conversation which opens our review *Salve on Theology*, the archbishop of Vienna, Cardinal Christoph Schönborn, expresses himself on the nature and the aim of theology, the relationship between science and faith, evolution and creation, “scientific” atheism, contemporary trends in philosophy and the place of theology in the universities.

Like Thomas Aquinas, Cardinal Schönborn defines theology as a science, with its own axioms and method. He emphasises that theology is not above faith, it serves faith. He presupposes the faith of the Church and a life of faith. He stresses that it is important, in spite of all the developments in theology in their wide diversity, for the basic tenets of our faith to be accessible to every believer.

Towards the end of the conversation, Cardinal Schönborn touched on the personal experience he gained when working on the *World Catechism of the Catholic Church* and attempting, among the rich treasures of tradition and the diverse opinions of many theologians, each from different theological schools and with different preferences, to find a way to reformulate the basic doctrine of the Church.

Cardinal Schönborn revealed that for him this work had been most stimulating and that he made a discovery which might surprise many people, namely that theology can never become „boring“ if it is completely concentrated on how to present what the Church teaches. This conversation was prepared by Norbert Schmidt.

Ctirad Václav Pospíšil OFM

Religion in the light of theology, religionistics and philosophy

Professor Pospíšil deals with the status of theology as a science and its relationship to religionistics and philosophy. He warns of the pitfalls of the scientific approach to theology, although approaching it in a positive way. On the other hand he advocates and expounds on the need for a prior knowledge of it, given by faith.

He also discusses the question of the theology of non-Christian religions and demonstrates that it belongs primarily to the field of dogmatic theology and secondarily to that of spirituality and practical theology. He makes the point that the theology of non-Christian religions will always be different from religionistics, for a believer will look upon a religious problem from within, which will enable him to achieve a deeper understanding of religious matters. In connection with Christianity, Professor Pospíšil draws attention to the intrinsic feature of its dialogue, given by the nature of the Trinity, which is, however, often absent in other religions.

Regarding religionistics, Pospíšil is sceptical about the possibility of a completely unbiased study of religion. From the standpoint of methodology he judges as impractical a truly complex study of religion in its historical, sociological, psychological and philosophical aspects. Nevertheless he calls for a more thorough study of religion in theological faculties.

Pospíšil perceives difficulties too in the study of the philosophy of religion; he points to the imprecision which it can evoke – in the question of the choice of a suitable philosophical direction, a prior knowledge of philosophy and its place between the external religionistics and the internal theology. In spite of this, philosophy is essential for the study of religion.

In conclusion he says that the ideal would be for there to exist between the three above-mentioned forms of rationality, each each of which addresses religion from a different standpoint, a dialogue of mutual respect.

Štěpán M. Filip OP **Theological pluralism**

The article by the Olomouc Dominican Štěpán M. Filip, after touching on the concept of theological pluralism itself, goes on to distinguish between the unity of faith, the unity-diversity of the expression of faith and the diversity of theologies. This diversity of theologies, i.e. theological pluralism, which rests first and foremost on the existence of varying mutually exclusive theological views, owes its existence entirely to the fact that theology sustains various philosophies which have differing first principles. Although the magisterium of the Church gives preference to Thomism, there are other philosophical systems which are in harmony with Divine Revelation and are thus suitable for use in theology. Certainly theological pluralism is an unavoidable reality, given the limited nature of our understanding and the transcendence of the subject we seek to understand. Nevertheless, theological pluralism in itself is not an ideal state of affairs, but rather a necessary evil, because it is desirable for theology to proceed to the utmost possible synthesis and the greatest possible truth of its subject, which is in essence one. Although various theological views have a place in the Church, and their adherents cannot accuse each other of heresy, this does not preclude scientific discussions on what is, or is not, theologically sound. For pluralism to remain within the unity of the faith, it must follow certain rules.

Pavel Vojtěch Kohut OCD **The saints, the only, or anyway the best theologians?** **A contribution to tracing the relationship between theology and sanctity**

The saints have accompanied the Church down the centuries not only in the liturgy and the personal devotion of the faithful but also in the other manifestations of Christian life, including theology. But if in the first millennium theology and sanctity were linked inwardly, albeit in a non-explicit unity, from the high Middle Ages onwards, the two started not only to be distinguished

from each other but also to diverge, so that they often became alternatives. The efforts of the last two centuries to restore the lost unity, this time in a conscious and considered form, are a hopeful sign for the future. In particular the theological projects of H. Urs von Balthasar in this matter hold great promise. The unity of theology and sanctity is given by faith, which joins them, and it is not only a knowledge of faith (*intellectus fidei*) but a recognition of love (*cognitio amoris*). The unity of theology and sanctity can be built on the foundation of contemplation, loving recognition, which is the basis of the theologian's scientific endeavours and equally of the God-orientated life of the Christian who opens himself to the gift of sanctity. The universal call to holiness (cf. LG 39–42) thus has a theological dimension, and all, theologians and believers alike, who are striving for sanctity, are called to „holy theology“, that is, theology in which God's sanctity is reflected in the person of the theologian or the theological existence of the saints.

Štěpán M. Filip OP

Melchor Cano and his work *De locis theologicis*

This article is devoted to the figure of Melchor Cano OP, one of the foremost representatives of the Salaman school of theology, and his work *De locis theologicis*, which has been acclaimed as one of the most significant methodologies of modern times. After a brief examination of the events of Cano's life, the author continues to the work itself, *De locis theologicis*, which is the first systematic treatise on theological places, that is, sources. He considers its aims, its content and structures, its chronology and its evaluation. The article is complemented by the text of *Summa theologiae* I, q. 1, a. 8 ad 2, from which Cano started, and by passages from Cano's own work.

Yves M.-J. Congar OP

Liturgy as witness of sacred tradition

Cardinal Congar was one of the most significant theologians of the 20th century. This text, taken from his book *La Tradition et la Vie de l'Eglise*, elevates the liturgy as a privileged witness to holy tradition and hence a significant theological source. Thus he progressively shows the liturgy as a method of communication which complements the Scriptures and as a value which works in a deeply formative way, as a means by which something can be communicated which the Scriptures do not explicitly state, and as a reading of the Scriptures which penetrates deeply into their meaning.

Gilbert Narcisse OP

Introduction to procedure in theological work

This text by the French Dominican Gilbert Narcisse is one chapter from his book *Premiers pas en théologie*. Step by step he discusses the three basic stages of theological work: the first is

theological constataion, which endeavours to establish what God has revealed, the second is theological invention, which seeks the „reasons“ or „causes“ contained in Divine Revelation, and the third stage is theological interpretation, to which the greatest attention is paid. Here he emphasises the contemporary role played by faith as an edifice of principles and human reflection, theology as a special kind of subordinate knowledge, below that of God and the saints, and from this, as the goal of theology, the beatific vision of God in heaven, and theology as wisdom. Finally, Narcisse deals with the encyclical *Fides et ratio* in relation to St Thomas Aquinas and his teaching.

Ctirad Václav Pospíšil

Encouragement to true hope. A reflection on the new encyclical of Benedict XVI

This issue of *Salve* concludes with a reflection by Professor Pospíšil on the new encyclical of Benedict XVI *Spe salvi*, whose main theme is hope, understood as a transforming, positive strength in expectation of eternal life. The penetrating quality of the reflection frees us from false eschatological perceptions and shows us that the hope of eternal life is not a purely personal matter; since this life in all its fullness is, of its being, bound by the social dimensions of our humanity, therefore eternal life has an inevitable dimension of community with the Father, Son and Holy Spirit, together with all the redeemed. Understood correctly, hope frees us from the false „small hopes“ of our present world and shows us that we cannot partake of the wonderful, liberating strength of true hope unless we open ourselves to the Giver of hope, God himself.

„I don't know what a ‚classical‘ Bible illustration is“

Conversation with Václav Sokol, the author of the graphics in this issue

Václav Sokol is a graphic artist and typographer who also contributes regular articles on art to various periodicals. In the Czech Republic he is known particularly for his Bible illustrations, but we have opted to show some of his lesser-known work. The first work, which is shown in the photographs at the beginning of this issue, is a unique Bethlehem created for the Baroque church of St Clement in Odelena Voda, designed by Kilian Ignaz Dientzenhofer in 1735. Mr Sokol spent three years working on the Nativity scene in the 1980s, when Czechoslovakia was still under Communist rule.

In this issue we have selected further examples of his work, which approaches the abstract in style. In the conversation Mr Sokol considers contemporary opportunities for biblical illustration as well as looking back on the sources and direction of his own work.

SALVE hledá velkorysé dárce a podporovatele

Proč potřebujeme Vaši pomoc:

- ¶ Salve, revue pro teologii, duchovní život a kulturu má za sebou 17 let existence. Během této doby prošlo také vývojem v odbornosti, grafické tváři, obrazovém doprovodu i tiskové kvalitě.
- ¶ Náklady samozřejmě rostou, a tak nyní překračují náš zisk z prodeje jednotlivých čísel. Jsme odkázáni na několik velkorysých dárců.
- ¶ Vzhledem ke změnám cen poštovního a dalšímu zdražování je třeba, abychom od roku 2008 zvýšili cenu revue Salve na 60 Kč za výtisk při ročním předplatném 220 Kč a sponzorském 350 a více Kč. Tato cena je však stále výrazně nižší než skutečné náklady.

Podpořte, prosím, finančně revue Salve – staňte se naším podporovatelem!

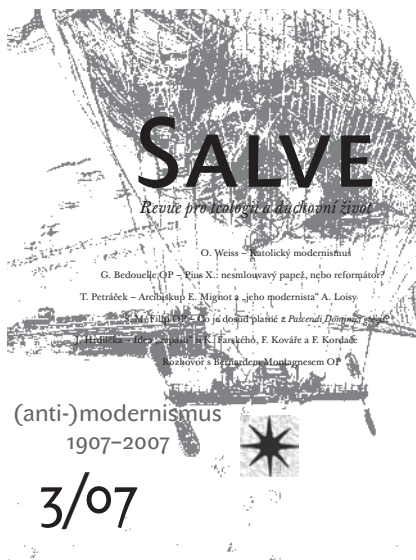
Číslo účtu: 68739004/0400, variabilní symbol: 60971.

Číslo účtu pro sponzory: 6375022/2700, variabilní symbol: 72583

Adresa redakce: Salve, Velké náměstí 35, 500 01 Hradec Králové

tel.: 495 063 625, e-mail: dominika@diecezechk.cz

Další informace o revue SALVE najdete na <http://salve.op.cz>.



Rejstřík článků 2007

ROZHOVORY:

- ACKERMANNOVÁ Lea [rozhovor vedli Pavel Vojtěch Kohut OCD a Albert-Peter Rethmann]:
Neuhýbat pohledem a jednat! Salve 17, 2007, č. 2, s. 111–118.
- MEISNER Joachim kardinál [rozhovor vedl Norbert Schmidt]: Experiment *Kolumba*. Salve 17, 2007, č. 1, s. 91–102.
- MONTAGNES Bernard OP [rozhovor vedl Tomáš Petráček]: Milost rozumět své době a milovat ji. Salve 17, 2007, č. 3, s. 143–149.
- SCHÖNBORN Christoph kardinál OP [rozhovor vedl Norbert Schmidt]: Víme dnes o Bohu víc, než věděli apoštolové? Salve 17, 2007, č. 4, s. 17–23.
- SOKOL Václav [rozhovor vedl Norbert Schmidt]: Nevím, co je „klasická“ ilustrace Bible. Salve 17, 2007, č. 4, s. 133–136.

ČLÁNKY:

- BEDOUELLE Guy OP: Pius X.: nesmlouvavý papež, nebo reformátor? Salve 17, 2007, č. 3, s. 53–61.
- BEDŘICH Martin: Josef Cibulka a moderní sakrální architektura. Salve 17, 2007, č. 1, s. 27–32.
- BOHÁČOVÁ Marie: Nejstarší řemeslo, nebo nejstarší zločin? Salve 17, 2007, č. 2, s. 53–59.
- BONETTIOVÁ Eugenia MC: Noví Samaritáni třetího tisíciletí. Salve 17, 2007, č. 2, s. 77–86.
- CONGAR Yves M.-J. OP: Liturgie jako svědek posvátné tradice. Salve 17, 2007, č. 4, s. 87–92.
- FILIP Štěpán M. OP: Melchor Cano a jeho dílo *De locis theologicis*. Salve 17, 2007, č. 4, s. 71–84.
- FILIP Štěpán M. OP: Moderní encyklika proti modernismu aneb Co je dosud platné z encykliky *Pascendi Dominici gregis*? Salve 17, 2007, č. 3, s. 85–108.
- FILIP Štěpán M. OP: Teologický pluralismus. Salve 17, 2007, č. 4, s. 39–51.
- HELLER Jan: Nevěštka Rachab. Salve 17, 2007, č. 2, s. 21–26.
- HRDLÍČKA Jaroslav: Idea „zápasu“ ve střetech českých radikálně modernistických nacionalistů a jejich odpůrců v letech 1919–20 (Karel Farský, František Kovář a František Kordač). Salve 17, 2007, č. 3, s. 131–141.
- JELÍNKOVÁ Klára: Pojem křesťanského umění u Jacquesa Maritaina. Salve 17, 2007, č. 1, s. 15–25.
- KNOPPOVÁ H. – KOHUT P. V. – KRPÁLKOVÁ J.: Mnohotvárnost bliženské lásky. Salve 17, 2007, č. 2, s. 101–109.
- KOHUT Pavel Vojtěch OCD: „Tvá víra tě spasila. Jdi v pokoji!“ (Lk 7,50) (Evangelium Ježíše Krista a nucená prostituce). Salve 17, 2007, č. 2, s. 29–50.
- KOHUT Pavel Vojtěch OCD: Světci – jediní nebo přinejmenším nejlepší teologové? Salve 17, 2007, č. 4, s. 53–68.
- MILFAIT René: Dítě jako zboží v prostituci. Salve 17, 2007, č. 2, s. 61–75.

- NARCISSE Gilbert OP: Uvedení do postupu teologické práce. *Salve* 17, 2007, č. 4, s. 95–125.
- PETRÁČEK Tomáš: Arcibiskup a „jeho modernista“. E. I. Mignot a A. Loisy – příběh zapovězeného přátelství. *Salve* 17, 2007, č. 3, s. 63–83.
- POSPÍŠIL Ctirad Václav OFM: Náboženství ve světle teologie, religionistiky a filozofie. *Salve* 17, 2007, č. 4, s. 25–36.
- POSPÍŠIL Ctirad Václav OFM: Povzbuzení k pravé naději. Zamyšlení nad novou encyklikou Benedikta XVI. *Salve* 17, 2007, č. 4, s. 127–131.
- RÉGAMEY Pie Raymond OP: Poslušnost vnitřní výzvě. *Salve* 17, 2007, č. 1, s. 35–63.
- RETHMANN Albert-Peter: Důstojnost těla a zranitelnost duše. *Salve* 17, 2007, č. 2, s. 11–19.
- SAMUEL Dom OCSO: Modlitba a kultura. Matissovy myšlenky – pomoc pro modlitbu? *Salve* 17, 2007, č. 1, s. 71–74.
- SCHMIDT Norbert: Kostel jako prostor pro otázky. *Salve* 17, 2007, č. 1, s. 105–138.
- SCHMIDT Norbert: Stavba kaple dominikánek ve Vence. *Salve* 17, 2007, č. 1, s. 67–69.
- VIVIANO Benedict T. OP: Církev v moderním světě a francouzští dominikáni. *Salve* 17, 2007, č. 3, s. 111–120.
- WEISS Otto: Katolický modernismus. *Salve* 17, 2007, č. 3, s. 9–31.

EDICE:

- DOUBRAVA Josef biskup: Zpráva královéhradeckého biskupa Josefa Dubravy o modernismu z roku 1906. *Salve* 17, 2007, č. 3, s. 123–129.
- MATISSE H. – COUTURIER M.-A. – RAYSSIGUIER L.-B.: Úryvky z *Deníku jednoho díla*. *Salve* 17, 2007, č. 1, s. 77–87.
- PAPEŽSKÁ RADA PRO PASTORACI MIGRANTŮ A ITINERANTŮ: První mezinárodní pastorální setkání se zaměřením na osvobození žen z ulice (závěrečný dokument). *Salve* 17, 2007, č. 2, s. 89–98.
- VOGEL-MFATOVÁ Eva Sibylle: Žalm 69 z pohledu obchodované ženy. *Salve* 17, 2007, č. 2, s. 7–9.

RECENZE:

- BARTOŇ Josef: [rec.] Čtyřicet homilií Řehoře Velikého na evangelia v českokatolickém překladu. *Salve* 17, 2007, č. 4, s. 141–143.
- BEDŘICH Martin: [rec.] Daniel Reynek: Z vln, které zkameněly. *Salve* 17, 2007, č. 4, s. 146–147.
- BRICHTOVÁ Terezie OP: [rec.] Dobrodružství pobytu vezdejšího. *Salve* 17, 2007, č. 2, s. 123–124.
- DUKA Dominik OP: [rec.] Jan Heller: Znamení odkazující k nebi. *Salve* 17, 2007, č. 2, s. 121–122.
- GRUNDMAN Ludvík OP: [rec.] Charles Journet: Promluvy o Eucharistii. *Salve* 17, 2007, č. 4, s. 143–144.
- GRUNDMAN Ludvík OP: [rec.] Timothy Radcliffe: Sedm posledních slov. *Salve* 17, 2007, č. 1, s. 144–145.

- JINDRÁČEK Efrém OP: [rec.] Tomáš Petráček: Výklad Bible v době (anti-)modernistické krize. Život a dílo Vincenta Zapletala OP. *Salve* 17, 2007, č. 1, s. 145–147.
- KOUPIL Ondřej: [rec.] Christoph Marksches: Mezi dvěma světy: dějiny antického křesťanství. *Salve* 17, 2007, č. 2, s. 124–125.
- PAVLÍK Jiří: [rec.] Thomas Merton: Vody Siloe. *Salve* 17, 2007, č. 2, s. 126–127.
- PAVLÍK Jiří: [rec.] Václav Ventura: Spiritualita křesťanského mnišství 1. *Salve* 17, 2007, č. 1, s. 143–144.
- PRAŽÁK Richard: [rec.] Dagmar Halasová: Druhý hlas. *Salve* 17, 2007, č. 4, s. 145–146.

1/07 teologie (a) umění

2/07 prostituce

3/07 (anti-)modernismus 1907–2007

4/07 co je teologie?

STANISLAV BALÍK, JIŘÍ HANUŠ

KATOLICKÁ CÍRKEV

V ČESKOSLOVENSKU 1945–1989

Publikace přináší moderní a současně velmi aktuální historický a politologický výklad událostí, které se týkají církevních i sociálně-kulturních novodobých dějin Československa. Vysvětluje nejen známé a již ve vědeckých diskusích diskutované okruhy problémů (např. průběh církevních procesů, vztah státu a církve, problém skryté církve, vztah římské a řecké církve), ale otevírá i celou řadu nových témat, k nimž patří zejména vztah katolických intelektuálů k socialismu, kulturní aspekty křesťanství, role lidové zbožnosti a v neposlední řadě celkový charakter českého křesťanství.

Vázané, formát B5, 400 stran, přes 240 fotografií, 398 Kč



JAROMÍR BLAŽEJOVSKÝ

SPIRITUALITA VE FILMU

Kniha zkoumá způsoby, jimiž může být v audiovizuálních dílech vyjádřena náboženská zkušenost. Výklad rozlišuje tři základní, jen zčásti se překrývající oblasti: duchovní film, náboženský film a spirituální film. Porovnává nejinspirativnější teoretické přístupy k náboženské dimenzi v kinematografii. Práce se zaměřuje na díla klasiků spirituálního filmu (C. Th. Dreyer, J. Ozu, A. Tarkovskij) i na autory současné (B. Tarr, A. Zvjagincev), včetně příkladů z mimoevropských kulturních okruhů. Závěrem se autor zamýšlí nad otázkou, zda lze spirituální filmy najít také v české kinematografii.

Vázané, 288 stran, obrazový doprovod, 349 Kč

Knihy žádejte v internetovém knihkupectví www.cdk.cz,
v síti křesťanských knihkupectví nebo na adrese:

Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), Venhuda 17, 614 00 Brno,
tel./fax: 545 213 862, e-mail: objednavky@cdk.cz,

Kompletní nabídku CDK (archivy časopisů *Teologie & Společnost*, *Proglas* a *Revue Politika* i přehled všech vydaných knih CDK včetně možnosti jejich objednání s 15–25 % slevou) najdete na

www.cdk.cz

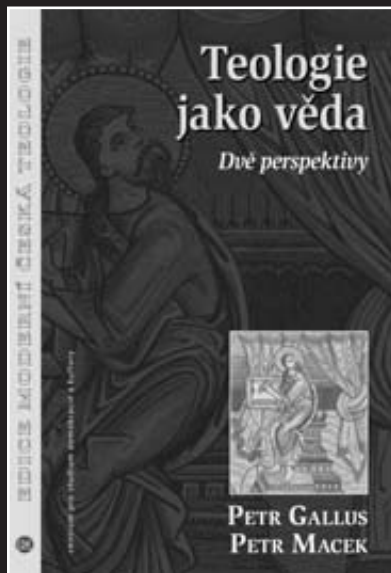
Nová kniha CDK

PETR GALLUS, PETR MACEK

TEOLOGIE JAKO VĚDA

Dvě perspektivy

Kniha obsahuje dvě samostatné studie: Orientující teologie, jejímž autorem je Petr Gallus, a Teologie mezi vědami, kterou napsal Petr Macek. Čtenáři se tak nabízejí dva odlišné úhly pohledu na problém teologie jako vědy. Ačkoli se autoři v mnohém rozcházejí, mají řadu společných východisek: Oba například vycházejí z toho, že teologie nahlíží na skutečnost z perspektivy víry, tedy vždy již s určitým předznamenáním, a nikdy z nějakého neutrálního, „objektivního“ bodu, který je jako takový iluzí. V obou přístupech hraje důležitou roli teologické pojetí pravdy jako jediné pravdy Boha, který je sám touto poslední pravdou, což je v kontrapozici vůči běžnému konsenzuálnímu či pragmatickému pojetí pravdy. V obou perspektivách je jasné, že má-li teologie dnes být aktuální a obstát v kritickém diskurzu s ostatními vědeckými disciplínami, musí jasně a přehledně vykázat svoji interní racionalitu. Oba autoři také zdůrazňují, že pokud bude teologie věrna své věci a zároveň zůstane v kritickém rozhovoru s ostatními vědami, bude nutně provokovat a bude vždy kontroverzní a sporná. Má-li být teologie skutečně teologií, musí se – podle autorů Galluse a Macka – této kontroverze odvážit, nesmí se bát vlastní spornosti, protože jinak by se musela vzdát buď kritického rozhovoru, nebo vlastní podstaty. Obojí by pak z teologie učinilo zbytečný podnik. Kniha je určena odborníkům a studentům teologie, religionistiky a filosofie.



Edice Moderní česká teologie, brož., 252 stran, 229 Kč

Knihy žádejte v internetovém knihkupectví www.cdk.cz,
v síti křesťanských knihkupectví nebo na adrese:

Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), Venhudova 17, 614 00 Brno,
tel./fax: 545 213 862, e-mail: objednavky@cdkbrno.cz,

Kompletní nabídku CDK (archivy časopisů *Teologie & Společnost*, *Proglas* a *Revue Politika* i přehled všech vydaných knih CDK včetně možnosti jejich objednání s 15–25 % slevou) najdete na

www.cdk.cz

STUDIA THEOLOGICA 29

podzim 2007

ročník IX, číslo 3

Teologický časopis Cyrilometodějské teologické fakulty Univerzity Palackého,
Teologické fakulty Jihočeské univerzity,
Teologické fakulty Trnavské univerzity
a Katolické teologické fakulty Univerzity Karlovy

Karel Říha:
Transcendentální metoda

Miroslav Kuric:
Marionov projekt vyslobodenia Boha z metafyziky

František Ábel:
Objektivita teologického metaetického základu morálky člověka

Karel Sládek:
Solovjovovská bádání v českém prostředí

Jaroslav Franc:
Vzdělávání v koptské církvi a tradice nedělních škol

Radomír Malý:
Taktika komunistických církevních tajemníků 1948–50
v Jihočeském regionu

souvislosti

REVUE PRO LITERATURU A KULTURU



OBJEDNÁVKY, PŘEDPLATNÉ I STARŠÍ ČÍSLA NA INTERNETU (WWW.SOUVISLOSTI.CZ) NEBO NA ADRESE REDAKCE:
SOUVISLOSTI, POD STROJÍRNAMI 10, 190 00 PRAHA 9, TEL.: 605 530 809, E-MAIL: SOUVISLOSTI@SEZNAM.CZ



typografie & sazba

STUDIO LACERTA | WWW.SAZBA.CZ

SALVE

revue pro teologii, duchovní život a kulturu

číslo 4 ročník 17 (2007)

vychází čtyřikrát ročně

pro Českou dominikánskou provincii a Biskupství královéhradecké vydává:
Krystal OP, s. r. o., Husova 234/8, Praha 1

šéfredaktor: Dominik Duka OP

redakce: Norbert Schmidt a Martin Bedřich

redakční rada /

Josef Bartoň, Dominika Bohušová OP, Lawrence Čada SM, Tomasz Dostatni OP,
Štěpán Filip OP, Tomáš Chudý, Klára Jelínková, Pavel Vojtěch Kohut OCD, Jan Linka,
Benedikt Mohelník OP, Jiří Pavlík, Tomáš Petráček, Tomáš Pospíšil OP, Jan Regner SJ,
Albert-Peter Rethmann, Alexius Vandrovec OSB a další přátelé

sídlo redakce /

SALVE, Velké nám. 35, 500 01 Hradec Králové

tel.: 495 063 625, e-mail: dominika@diecezechk.cz

Redakce přijímá příspěvky bez nároku na autorský honorář.

Odborné články jsou lektorovány.

jazyková korektura: Jan Linka

překlad do angličtiny: Philippa McDermott

obálka a grafická úprava: Otakar Karlas, Norbert Schmidt

sazba z písem Baskerville Ten OT a John Sans: studio Lacerta (www.sazba.cz)

tisk: Tiskárny Havlíčkův Brod, a. s.

internetové stránky: Lukáš Kratochvíl (<http://salve.op.cz>)

distribuce – objednávky/

Postservis, odd. předplatného, Poděbradská 39, 190 00 Praha 9, www.periodik.cz

e-mail: postabo.prstc@cpost.cz, bezplatná infolinka České pošty 800 104 410

(Dosavadní předplatitelé obdrží složenku na předplatné poštou.)

cena 48 Kč

roční předplatné včetně poštovného 170 Kč, sponzorské 300 Kč

(Od roku 2008 bude cena jednoho čísla 60 Kč, roční předplatné 220 Kč, sponzorské 350 a více Kč)

číslo účtu 6375022/2700, v. s. 72583; sponzorské příspěvky: 6375022/2700, v. s. 72583

MK ČR 67 83

ISSN 1213-6301