

KASPER, Walter
Theologie - součást naší doby / Walter Kasper,
Z něm. přel. František Jirsa. - 1. vyd. - Praha:
Česká křesťanská akademie, 1994 (Praha: Fokus).
- 116 s. Orig.: Theologie und Kirche
ISBN 80-85795-09-4

- 21 * 23/25 * 26
■ teologie katolická - stol. 20., pol. 2. -
studie - sborníky
■ křesťanství - církev - pozice společenské -
stol. 20., pol. 2. - studie - sborníky

K SOUČASNÉ SITUACI A SOUČASNÝM ÚKOLŮM SYSTEMATICKÉ THEOLOGIE

Po publikaci "Věra a dějiny", jež vyšla v roce 1970, předkládám po delší době druhý větší soubor vybraných článků a přednášek s tematikou teologie a církve. Odstup 17 let je pro mne důvodem k tomu, abych se v úvodním přehledu zabýval svou vlastní theologickou cestou a zcela obecně i situací systematické teologie, zvláště teologie dogmatické.

Historickou událostí stěžejního významu v katolické teologii našeho století je bezesporu překonání neoscholastiky. Vzhledem k novověké krizi teologie byla neoscholastika pokusem navázat na středověkou tradici vrcholné scholastiky a zdůvodnit nadčasovou normativní jednotnou teologii, platnou pro univerzální církev. Nelze popřít, že by tento pokus postrádal jakoukoliv velikost, z dlouhodobého hlediska musily však podobné restaurativní kroky ztroskotat. Překonání zúžené neoscholastické perspektivy bylo připraveno již katolickou tábingskou školou a jejím vypořádáním se, konstruktivním způsobem, s novodobým myšlením. Rozhodující obrat v našem století v německé jazykové oblasti znamenali především Karl Rahner a Hans Urs von Balthasar, také proto, že se později částečně ubírali různými cestami.

K tomuto obratu vedly různé důvody z oblastí uvnitř teologie i mimo ni.^{1/} Z vlastních theologických důvodů je třeba na prvním místě uvést znovuobjevení Písma svatého jako duše veškeré teologie a v této souvislosti přijetí historickokritického výkladu v dogmatice. Systematická teologie byla znovu pojata jako systematický výklad Písma, obdobně jako ve vi-

Soubor studií pod názvem "Theologie und Kirche" vydal
© Matthias - Grünewald - Verlag 1987
© pro české vydání Česká křesťanská akademie 1994

ISBN 80-85795-09-4

cholé scholastice, kdy byla nazývána *Sacra scriptura*. K tomu se přidaly objevy bohatých obsahů spisů církevních otců, vrcholné scholastiky a v neposlední řadě liturgie a životopisů světců. To vše rozbilo úzký a strnulý rámeček neoscholastické teologie s jejími tézami. Ekumenické otevření se a dialog s mimokřesťanskými náboženstvími i úkol inkulturace křesťanství v mimoevropských kulturních oblastech otevřely nové obzory a vytýčily nové výzvy. Nakonec je třeba uvést i uvědomění si odcizení mezi církví a kulturou, nejprve v Evropě (zvláště ve Francii) a nyní především v latinské Americe, a pastorační hnutí, která z tohoto uvědomění vzešla. To vše jsou nové podněty, jež je třeba pozitivně hodnotit. Druhý vatikánský koncil o nich pojednal, potvrdil je a dále rozpracoval. Zpět nemůžeme a nesmíme jít. Naopak je úkolem teologie, aby pomohla tyto impulsy plně uplatnit a uskutečnit.

Procesy v teologii a církvi nutno vidět v souvislostech s vývojem soudobého světa a zvláště moderních vědních oborů. Teologie přece nežije ve vzduchoprázdnu. Soudobý svět je těsněji semknut a moderní informační a komunikační prostředky přibližují vzájemně lidi a jejich problémy jako nikdy předtím. Nově naléhavé se staly problémy míru, spravedlnosti a svobody ve světě, otázky důstojného způsobu života a přežití lidstva. V odpověď na ně systematická teologie nově rozpracovala starý problém vztahů mezi přirozeností a milostí a rozvinula integrální pojetí spásy. Zásadnější systematickou theologickou problematiku ovšem častěji překrývají konkrétní a namnoze nové etické problémy. Na druhé straně je současný svět charakterizován pluralismem kulturních oblastí, náboženských vyznání, ideologií a vědních oborů, který nikdo již nemůže převést na společného jmenovatele. Čím více víme, tím se stáváme hloupějšími - až nakonec nevíme o ničem nic. Žádný dnešní jednotlivý theolog nemůže ani přibližně znát všechny důležité údaje o své teologii, tím méně je pak může, když si je více méně diletantsky přivlastnil, metodicky odpo-

vídajícím způsobem začlenit a posoudit. Theologové formátů univerzálních geniů, jako byli Origenés, Albert Veliký, Mikuláš Kusánský, nejenže nejsou k dispozici, ale sotva si je umíme představit.

Pluralismus je v zásadě jiný pojem pro fenomén sekularizace, často diskutovaný v teologii šedesátých a počínajících sedmdesátých let.²¹ Práve-li se na věčný obsah tohoto více-funkčního ideově politického pojmu, pak zjistíme, že náboženství na základě novověkých procesů diferenciací a autonomizace ztratilo svou integrující a určující funkci pro souhrn všech oblastí skutečnosti. Stalo se segmentem a dílčí oblastí vedle jiných, již nespojitých a dezintegrovaných oblastí života. Většinou se mu přiznává ještě slavnostní převyšující funkce, avšak nikoliv konstitutivní. V tomto světě orientovaném na sebe se Bůh jeví, jako by byl mrtev, tj. bez síly k životu. Mnozí theologové se za těchto okolností pokoušeli o útek vpřed a snažili se zvládnout tuto závažnou krizi pomocí nenáboženské, čistě světské (antropologickoexistenciální, sociologickopolitické) interpretace. Tím si ovšem přivodili daleko horší krizi identity. Po smrti Boha je totiž teologie již sémanticky rozporuplná, a tak se nikdo nemůže divit, že takováto teologie se již sama mezitím stala mrtvou.

Jak vývoj uvnitř teologie, tak i mimo ni zapříčinil jev, který má pro soudobou theologickou situaci ty nejvýznamnější důsledky: zhroucení klasické metafysiky. Byla vědou o sumárních, vše zdůvodňujících a vše objímajících důvodech, moudrostí o skutečnosti zahrnující jak Jednoho, tak celek veškeré skutečnosti. V celé dosavadní theologické tradici s jejími univerzálními kategoriemi představovala soubor nástrojů k odpovídajícímu a reflektovanému ozřejmění Boha prostřednictvím myšlení jako jedné vše obepínající, určující, ale i vše přesahující skutečnosti. Vlastní a nehlubší krize soudobé teologie spočívá v tom, že takováto metafysika v současné době neexistuje. To lze vysvětlit jednak z filosofie, jež částečně prokla-

může konec metafysiky, jednak ze skutečnosti, že v theologii se díky překonávání zúžené a zkosnatělé neoscholastické metafysiky často až zásadně opouští helénistický a metafysický způsob uvažování.^{3/}

Výsledkem pak byla buď theologie zabývající se jen Biblií a dějinami spásy, nebo theologie praktickopolitické povahy. Hermeneutika a filosofie řeči nebo moderní humanitní vědní obory (zvláště sociologie a psychologie) nastoupily na místo stýněných vědních oblastí, jež v dosavadních dějinách theologie zaujímal metafysika.

Výsledkem tohoto vývoje je konec dosavadní monolitické jednoty theologie a vznik nového, stále méně přehledného pluralismu v rámci samotné theologie. Je to pluralismus vědeckých oborů a metod, jejich specializace a diferenciace, stejně jako pluralismus nově vznikajících afrických, asijských, latinskoamerických theologií, podmíněný rozmanitostí kulturních oblastí. Tento nový pluralismus považují mnozí za osvobození a průrvu k novým břehům, nové rozmanitosti a většímu bohatství, jiní nad ním však vyslovují politování a kritizují ho jako zmatek a zhroucení, jako otevření se svěvůli a náchylnost k módním směrům. Tak je samozřejmě, že "nová" katolická theologie je předmětem velkých sporů uvnitř církve.

Nový pluralismus není bezpochyby čistě vnitroakademický problém, je to problém církve a její společné víry. Centrální pravdy víry, počínaje *homoousios* (jedné podstaty) z vyznání víry na nicejském koncilu (325) až k učení o transsubstanciaci na IV. lateránském koncilu (1215) a tridentském koncilu (1545-1563), hovoří vesměs terminologií metafysiky. Ještě zasnadnější je otázka, zda jedna víra v jednoho Boha, jednoho Pána a prostředníka Ježíše Krista, jednoho Ducha, jeden křest v jedné církvi se nestává němou a bez komunikace, ba pouhou fikcí a chimérou, jestliže neexistuje též jedna theologie, jež by alespoň v centrálních a základních záležitostech hovořila stejnou řečí. Nemusí zcela nezávažný pluralismus vést také k no-

vému polytheismu ve směru "vše je dovoleno"? Nakonec: není pluralismus, který se znepráhledňuje a imunizuje a nestaví otázku pravdy tak přísně a neúprosně, značně více staticky a sterilně než všechno, co si ukládá, že překoná? Neexistují též nadkulturní, lidské hodnoty, a nejsme právě v současné situaci lidstva zavázáni za zdar nebo zmar tomu, abychom si uvědomovali nadkulturní hodnoty všech lidí a uskutečňovali je v univerzální lidské solidaritě?

Tak se klade otázka: jak může být theologie univerzální a přitom respektovat neodmyslitelný pluralismus jazyků a kultur i legitimní autonomii jednotlivých věcných oblastí? Jak je možno vzájemně spojit legitimní mnohost a nezbytnou jednotu theologie? K tomu se připojuje další otázka: jak může theologie vyřešit dilema identity a relevance, v němž se nachází? Jak může uniknout strašné logice buď zachovat svou relevanci na úkor identity, nebo svou identitu na úkor relevance, uchovat si svou hodnotu a neustoupit do ghetta? Bez jasné, zřetelné vlastní identity neexistuje žádná relevance, bez relevance neexistuje ovšem žádná identita.

Návrat zpět do ghetta staré scholastické theologie je vyloučen. Vývoj posledních desetiletí obsahuje z dlouhodobého hlediska příliš mnoho pozitivních a slibných podnětů a od současné situace a jejích výzev stejně nemůžeme utéci. Je to dokonce otázka přežití pro katolickou theologii, která by se měla zcela osvobodit ze zajetí neoscholastického systému. Theologie - zvláště theologie v tradici katolické tábingské školy - je možná pouze v otevřeném proudu doby.^{4/} Jednota theologie nemůže dnes představovat jednotu monolitického systému, může a musí však spočívat v tom, že různé theologické směry navzájem komunikují, pojednávají o společném "předmětu" a používají společné zásadní principy. Další cesta může spočívat pouze v uvědomění si společných zásad kato-

lické theologie. Tři zásady jsou směřované pro tübingskou tradici: spojení s církví, vědeckost a otevřenost k aktuálním otázkám, orientovaná na praxi.

Obzvláště vlastní je katolické theologii zásada spojení s církví. Zakládá se na tom, že evangelium o Božím osvobozujícím spasitelném skutku v Ježíši Kristu jako prvotní zvěst o této události vlastněme v Písmu svatém jen ve svědectví a skrze svědectví církve. Církev je konkrétním místem pravdy. Klasičtým způsobem formuloval J. A. Möhler námitku i zdůvodnění této téze: "Slyším pohrdání nad slovy: nic než církev, církve, církve. A odpovídám: neexistuje nic jiného a nemůže být nic jiného, neboť bez církve nemáme žádného Krista a žádné Písmo svaté... Neexistuje jiný než apagogický důkaz spočívající v tom, že každý pokus zajistit si jiným způsobem jistotu o vlastnictví pravého učení Krista je sám o sobě ne-pochopitelný, neudržitelný, ba nemožný... Proč však žádný jiný důkaz není možný, bylo právě uvedeno - neboť předpoklad všech předpokladů nemůže sám mít předpoklad."^{5/}

Theologie je tedy možná pouze v rámci společenství církve, na základě a při dodržování normy její živé tradice. Lze říci, že theologie je reflektovaná paměť církve. Tento náhled rozlišuje pravou tübingskou školu od liberální theologie, s níž je neprávem někdy zaměňována.^{6/} Právě tak jako od strnulého a zkamenělého dogmatismu.^{7/} Správně pojaté spojení s církví neznamená totiž vazbu na abstraktní naukový systém, ale vazbu na živý proces tradice a komunikace, v němž se vykládá a zpřítomňuje evangelium Ježíše Krista. Tím je překonána ne-správná alternativa mezi pojetím pravdy z hlediska subjektivismu a objektivismu. Objímající společenství církve je subjektem víry a místem pravdy.^{8/} Tradice je proto vždy živou tradicí, podáním trvalejší přítomnosti, při němž podmínkou tradice je výklad.

V tomto procesu tradování zaujímá sice dogma zvláštní místo, není však v žádném případě jeho jediným a ani nejdů-

ležitějším rysem. Vždyť dogma je třeba pojímat jako závazný církevní výklad Písma, musí být proto samo opět interpretováno na základě Písma. Před a vedle dogmatu existují mnohé jiné oblasti tradice, především liturgie, každodenní zvěstování a každodenní svědectví prožívané víry. Základní a všem církvím dosud společná podoba církevní interpretace Písma je vyznání víry církve (credo). Jednotlivá dogmata si kladou za cíl dále rozvíjet články víry obsažené v tomto vyznání víry, a proto musí být interpretována i v rámci celkové struktury vyznání víry. Z toho všeho vyplývá, že učení církve je mnohovrstevný a multidimenzionální celek. V souladu s Druhým vatikánským koncilem je nazýváme hierarchií pravd, v níž jednotlivé pravdy nejsou jen vypočítávány, ale mají i různou váhu podle jejich vztahu ke společnému základu v Ježíši Kristu.

S úkolem takového živého výkladu tradice přísluší theologii důležitá a poměrně samostatná funkce uvnitř církve. Tento úkol vyžaduje od katolického theologa mnohem víc než jen vnější, více méně formální poslušnost vůči učitelskému úřadu církve. Taková poslušnost musí pohoršovat i zaražet, je-li izolována od celku a zůstane-li - lze-li to tak říci - posledním pozůstatkem daného celku. Pak je skutečně nesrozumitelná a obtížná. Ve skutečnosti však vyžaduje smysl pro víru (*sensus fidei*) a smysl pro živou církev (*sentire ecclesiam*). To je možné jen skrze život v konkrétní církvi a s ní, s jejími obcemi a společenstvími.

Církevní a katolická je theologie potud, pokud se účastní komunikačního a konsenzuálního procesu v církvi, pokud je ochotna obohacovat se jinými theologickými směry a jinými charismaty i službami v církvi a - když je to nutné - někdy se podle nich korigovat, pokud se začlení způsobem podle okolností vyvolávajícím napětí do celku katolického prostředí. Hranice probíhá tam, kde z polárního napětí se stává již ne-integrovatelný rozpor. Tento rozpor vzniká tam, kde jednotliví

vec absolutizuje svůj soukromý názor a tvrdošijně na něm trvá. Kde k tomu dochází, klade tento jednotlivec na místo církevního společenství svůj egoismus,^{9/} čímž je základní princip souladu s církví narušen, ba opuštěn. V takové bolestivé situaci nezustává církev v zájmu jednoznačnosti jejího svědectví i v zájmu její vnitřní jednoty jiná možnost než negace negace, to znamená zostřené stvrzení její pozice. Bolestivý je tento proces především proto, že v církvi zhusta dochází k popření a potlačení i důležitých správných tvrzení vyloučené pozice. I církevní společenství platí občas tuto cenu. Přitom tím není poškozena v naší pluralistické společnosti ničí svoboda, církev využívá pouze svou vlastní svobodu a zplnomocnění hlásat evangelium a brání současně právo všech ostatních slyšet od ní a v ní celé a nezkrácené evangelium.

Katolická teologie není však charakterizována pouze svým vztahem k církvi. K zásadě souladu s církví přistupuje zásada vědeckosti. Křesťanská víra není přece vírou v církev, ale vírou, která v církvi a s ní směřuje k samotnému Bohu, specificky k Bohu, který se nám sděluje skrze Ježíše Krista v Duchu svatém. Proto teologie vychází ze svědectví církevní tradice a je na ni trvale vázána. Jelikož se však tato tradice zakládá na pravdě, je definována právě tím, že poukazuje nad svůj rámec do pravdy Boží, která vždy obsahuje více. Vlastní předmět teologie není tedy víra církve, ale pravda o zjevení samotného Boha podle svědectví víry církve. Tento vztah vytváří z teologie opravdovou theo-logii, můžeme říci, že vytváří jako potřebnou - zcela v tradici Tomáše Akvinského - theologickou teologii.^{10/} Tento jeden a jednotný vztah dává jednotlivým theologickým výpovědím jejich vnitřní jednotu, shodnost, spojitost, srozumitelnost a přijatelnost. Nakonec dává teologii relativně samostatné, ba kritické postavení vůči těm jednotlivým složkám tradice, jež této pravdě neodpovídají buď vůbec, nebo zpola. Theologická teologie je též kritickou teologií.

Víra v Boha je svou podstatou svobodným skutkem člověka, ke kterému nikdo nesmí a nemůže být nucen. Jako svobodný skutek je víra pouze tehdy skutkem hodným člověka, jestliže neznásilňuje rozum (*sacrificium intellectus*), ale je poslušností vůči pravdě v souladu s rozumem. Jakkoliv je víra skutkem neseným zcela světlem milosti, je stejně tak zcela lidským aktem, který se uskutečňuje prostřednictvím lidského nastouchání, porozumění, myšlení, vůle, citění a řeči. Teologie uvažuje o této vnitřní logice víry. V souladu s tím je programem teologie víra, která má být podporována rozumem (*fides quaerens intellectum*, Anselm z Canterbury). Tento program může teologie uskutečnit pouze tak, že se vystaví dialogu s jinými vědními obory a před soudem rozumu veřejně vydá počet o křesťanské naději (1 Petr 3, 15). Tím je i dnes zavázána svému velkému mistru Tomáši Akvinskému.

V období středověku a až hluboko do novověku nebyl pro teologii problém, vědecky se obhájit na základě svých souvislých znalostí, spočívajících na jistých zásadách. Obtížné se stalo pro teologii tehdy, když se ostatní vědní obory emancipovaly od dosud společných filosofických předpokladů, a přírodovědecký ideál se stále více jevil jako téměř jedině platný. I duchovní vědy se tak dostaly do nemalých potíží. V sedmdesátých letech teologie zahájila dialog s novými vědeckoteoretickými podněty. Z tehdejších názorových výměn vzešly nové téze katolické teologie:

Prakticky obecně byl opuštěn neoscholastický vzor, který neústupně setrval na středověkém pojetí vědy (navíc jednoranně interpretovaném a osvícensky zfalšovaném). Velkou zásluhou Karla Rahnera bylo, že přeladil teologii na novověkou strunu, když svěbytně navázal na novodobou filosofii subjektu a koncipoval antropologicky zaměřenou teologii.^{12/} Příbuzným způsobem navrhl přibližně současně R. Bultmann existenciální interpretaci Nového zákona. Avšak již Rahnerovi žáci, zejména J. B. Metz, kritizovali idealistickotranscenden-

tální schéma, neboť podle jejich přesvědčení zůstávalo mlčky orientováno na občanský subjekt a nedostatečně bralo v úvahu historické, ekonomické, sociální, politické podmínky existence tohoto subjektu. Tito žáci se pokusili navázat na tehdy aktuální rehabilitaci praktické filosofie a nově nadhodit otázku existence Boha z hlediska problému teorie a praxe. Těžko říci, do jaké míry se předešlím na přijetí této teologie, navržené na základě zásady komunikativní svobodné praxe, podílely některé jiné mimoburžoazní nebo postburžoazní "ideologické prvky". Bezsporu oproti některým úzkým místům transcendentálního a existenciálního systému rozšířila tato teologie theologický horizont, na druhé straně si však nepovšímla některých podstatných dimenzí skutečnosti. Mezi ně patří především přirozené předpoklady a podmínky lidské svobody. Ty jsou důležité nejen v souvislostech s nově probuzeným ekologickým vědomím, diskusí o otázkách života, ochrany života a důstojného přežití lidstva i nezbytným, ale velmi zanedbaným dialogem s moderními přírodovědními obory, jež tvoří "dříve i nyní tvrdé jádro novověku" (C. F. von Weizsacker). Jsou důležité též z hlediska stále nutějšího setkávání se s nekřesťanskými náboženstvími a současně vznikajícími - většinou velmi nejasnými - novými náboženskými směry.

Metafyzika se v díce západní filosofie nazývá myšlením zaměřeným na celek skutečnosti a její konečné základy. Je prvním oborem filosofie, popírat ji můžeme proto jen tehdy, když se budeme zabývat metafyzikou samou, v tom případě tedy metafyzikou jiného ražení. Nepomůže proto udělat kolem metafyziky oddělující kruh jako kolem někoho, kdo onemocněl morem. Situaci neřeší ani to, když se metafyzika jednoduše hanobí jako výraz buržoazního vědomí. Kdo se nenaucil rozlišovat určité, bezpochyby stále přítomné podmínky a příčiny vzniku určité myšlenkové soustavy od jejích věcných struktur a příčin uplatnění, nedosáhl ještě ani úrovně metafyziky, zakrývá jen svou vlastní nevysloveně předpokládanou metafyziku.

siku. Jestliže chce teologie hovořit o Bohu jako vše určující, vše přesahující a vše odůvodňující skutečnosti, neobejde se bez předpokladu metafyziky, jež sice nemusí být precizně určena a rovněž nemusí být bezpodmínečně jednotná. Tato metafyzika však v důsledku svého vztahu ke konečnému základu veškeré skutečnosti musí být současně otevřena k dialogu s jinými metafyzickými podněty. Metafyzika bezpochyby není ani základem či půdou, z níž teologie čerpá svou potravu a sílu, spíše je vzduchem, v němž jedině může dýchat. Bez ní dochází k disfunkčním jevům a dusivým záchvatům. Proto vzduch tohoto ražení nelze nahradit umělou směsí nového druhu z oblasti sociální a vědecké teorie.

Není naším úkolem zde rozhodovat, která metafyzika je dnes významná v Asii, Africe či latinské Americe. Jsme zavázáni vlastní evropské tradici na přechodu od druhého k třetímu tisíciletí a musíme se pokusit navázat dialog s theologiem jiných kontinentů. Základní charakteristiku naší situace po ukončení idealistické éry, od doby pozdní filosofie Schellinga přes Kierkegaard, Marxe, Nietzscheho, Heideggera až k myslitelům "postmoderny", tvoří uvědomění si neodvratitelné nepřeměnné fakticity skutečnosti a jejich spjitosti.^{14/} Znovu se tak dostal do vědomí primát bytí nad konáním. Nová úcta k tomu, co existuje, se začíná projevovat oproti mohutné novověké vůli ke konání a moci. Tak se znovu ukazuje novým způsobem metafyzická problematika.

Pod heslem "víra a dějiny" jde proto o typ theologických úvah, které vycházejí ze vzájemného vztahu subjektu a skutečnosti, jež tomuto subjektu je předem dána a za níž odpovídá. Výhodiskem je tedy znovu svoboda - je jádrem novodobé filosofie dějin. Nejde však již o abstraktní svobodu, ale o konkrétní, dějinně existující svobodu člověka. Takováto dějinně podmíněná svoboda, charakterizovaná svými spjitostmi, která však nicméně vystupuje s nárokem na bezpodmínečnou důstojnost, se sama nemůže realizovat a naplnit. Svě naplnění

může nalézt pouze "v něčem", jež je nepodmíněné a neko-
nečné nejen co do svého nároku, ale i ve skutečnosti. Tak
svoboda člověka odkazuje na nepodmíněnou a dokonalou svo-
bodou jako na svůj poslední základ a konečné naplnění.^{15/} Tento
druh teologie, ve kterém platí primát bytí nad konáním, sice
nemůže být označen jako teologie osvobození,^{16/} ale odpo-
vídajícím způsobem jako teologie dějinně existující a zodpo-
vědné svobody. Každé osvobození člověka předpokládá jeho
svobodu. Obráceně, teologie, jejíž myšlení se zakládá na kon-
krétní, dějinně existující svobodě, se současně bude angažovat
pro humánní a svobodné podmínky člověka. Tyto závěry ve-
dou k třetí základní zásadě katolické teologie.

Poněkud podrobněji podané úvahy o vědeckosti katolické
teologie byly nutné, abychom současně položili základy pro
třetí základní zásadu: otevřenost katolické teologie vůči časo-
vým problémům a orientovaná na praxi.^{17/} Pastorální konsti-
tuce *Gaudium et spes* široce rozvěřila prostor pro toto třetí
hledisko. Přesto nelze popřít, že v posledních 20 letech došlo
k mnoha chybným a neuspořádaným postupům. Příznak to ne-
znamená zpochybnit samotnou, trvale oprávněnou a naléha-
vou záležitost. K teologii nedochází ve vzduchu prázdňem
prostoru, a teologie není žádnou akademickou formální hrou.
Není sice ničím služebnou, ale není ani žádným privilegovaným
exkluzivním klubem. Připadá jí veřejná odpovědnost, neexistu-
je jen v akademické, ale i v církevní a společenské veřejnosti.

Vztah teologie k praxi je především neopominutelným
způsobem zakotven v praxi církve v oblastech víry, života,
zvěstování a bohoslužby, v jejich obcích a společnostech, a
teologie má k těmto oblastem stále vztahy doprovázející kriti-
ky a pozitivní inspirace. Praktickou vědou je teologie pře-
devším ve smyslu pojetí praxe augustinský orientované
scholastiky. Úkolem teologie není totiž jen zprostředkovat
teoretickospekulativní názory, ona směřuje spíše ke konkrétní
praxi víry, naděje a lásky. Jak uboze vypadá z tohoto hlediska

mnohý objemný vyříděný brak a jak oprávněně si stěžují mno-
zí studující a mnozí "prostí" křesťané na nedostatek takového
spirituální a mystické dimenze, trestuhodně zanedbané v na-
šem typickém akademickém theologickém konání!^{18/}

Theologie má praktický charakter i proto, že do své proble-
matiky zahrnuje osobní a společenskou životní praxi, jejíž zku-
šenosti a problémy. Přitom nejde jen o hlubší porozumění
světu ve světle evangelia, ale i o hlubší porozumění evangeliu
ve světle "cizího poselství" světa. Při tomto úkolu je teologie
vždy také součástí kultury své doby a svého životního prosto-
ru. Ať si je toho vědoma či nikoliv, bývá vedena předsudky a
často konkrétními zájmy tohoto kulturního prostředí. V zájmu
samotné univerzality a katolicity teologie je třeba - především
v rozhovorech s theology místních církví jiných kulturních
oblastí - reflektovat sebekriticky i kriticky z hlediska ideologie
specifické rysy učení, jež mají zmíněnou povahu, aby tak bylo
možno odpovědně reagovat na vlastní situaci.

Otevřenost vůči časovým problémům nemůže vyjadřovat
libovolnou otevřenost vlastních úvah. Tuto otevřenost nutno
charakterizovat jednak jako dialogickou a jednak jako misio-
nářskou. Obojí netvoří žádný protiklad, jak se domnívají jen
v zásadě povrchní lidé. Opravdový dialog spočívá totiž v tom,
že sdělíme jinému člověk něco o sobě, ba přímo sama sebe.
V tomto smyslu má teologie církve otevřít konkrétní cesty,
na kterých může být pro současný svět univerzální svátostí
spásy. I když v konkrétní podobě to spadá v první řadě do
úkolů morální teologie a praktické teologie, příslušná pod-
kladová problematika se v plné míře promítá do fundamentální
a dogmatické teologie. Bohužel, mezioborový dialog na toto
téma byl v posledních letech spíše přerušen než nově aktua-
lizován. Jednota teologie při množině jejích oborů je v sou-
časné době naléhavý a nevyřešený problém, v němž lze dnes
nalézt jen velmi málo návodů k praktickému řešení.

Pro řešení této problematiky je nepochybně nezpůsobily

starý integralistický model. Z theologických předpokladů chtěl bezprostředně vyvozovat konkrétní návody k jednání ve světě a zneuznával legitimní autonomii věcných oblastí tohoto světa, kterou zdůraznil poslední koncil. Podobně nezpůsobily je i funkcionální model, který vyhání církev do vymezené oblasti a považuje ji za použitelnou jen funkcionálně: at již občanský ke slavnostnímu povýšení mimořádných životních situací či jako útěchu s ohledem na neodstranitelné souvislosti života, nebo spíše radikálně ve funkci dynamického článku k provedení podstatných změn společenských poměrů. Proniknutí světa zevnitř světlem a silou evangelia, o němž hovoří Druhý vatikánský koncil, vyžaduje existenci třetího modelu, který možno označit jako model křesťanské odpovědnosti za svět. Jde v něm nakonec o spojení dvou směrů současné teologie, jež dosud stojí dosti stroze proti sobě: theologického myšlení opírajícího se o stvoření, jež vychází z relativně samostatných poznatků týkajících se stvoření, a dějinně orientované teologie osvobození. Jestliže ovšem bereme vážně zásadu svatého Tomáše o tom, že milost předchází přirozenost a zdokonaluje ji, pak tuto zásadu nutno aplikovat i na vztah biblicky pojatého osvobození a lidské svobody a řádů, v nichž tato svoboda existuje.^{19/} Teprve z tohoto celkového hlediska vyplyne souborné pojetí spásy a osvobození. Theologický podnět spočívá v moudré christologii a teologii, avšak ani v této oblasti jsme se dosud ještě nedostali dál než k prvním námětům a úvahám.^{20/} Krizový stav ve zprostředkování církevní morálky dokládá z praktické stránky zdrcujícím způsobem tyto namnoze neřešené problémy.

V praktickém vztahu mezi církví a společností se tak v současné době otevírá ještě obsáhlé a jen obtížně zvládnutelné pole budoucí theologické práce, dosud plně trhlín. Vyrovnání se s tímto deficitem je o to naléhavější, že evangelizace a inkulturace nejsou již dnes úkolem jen v tradičně misijních zemích jižní polokoule. V Evropě vznikl v posledních dvou

stoletích nový druh kultury, který je dosud málo proniknut duchem evangelia. V rozrůzné mezi vírou a modermí kulturou spočívá vlastní drama naší epochy. Jestliže Evropa nemá ztratit svou duši, potřebuje novou evangelizaci a novou inkulturaci křesťanství.

Má takový program vůbec šanci na úspěch? Tato otázka samozřejmě nechce předbíhat neohrazeným množstvím Boha a nevyzpytatelným cestám Jeho prozřetelnosti. Skromně vyhledává poznání dějinných znamenání a stop Božích cest a tím i zkoumání lidských možností k uskutečnění spasitelné Boží vůle. Tak nás tato otázka přivádí zpět k situaci pluralismu ve společnosti, jež se stala sekulární bez Boha, jak jsme již uvedli v úvodu. Vývoj, který k tomu vedl, jistě nemůžeme jednoduše zvrátit a v mnoha ohledech to ani nechceme. Jak tedy v této situaci můžeme být theology, kteří vydávají svědectví o Bohu způsobem, jenž se dotýká lidí a pozměňuje svět?

Nejde nám o obsáhlou odpověď. Stejně není ani možná. Omezíme se na to, že poukážeme na jedinou věc: teorie neodvratně pokračující sekularizace se zřejmě neosvědčila. Sociologové náboženství hovoří mezitím o tom, že náboženství nadále existuje. Zdá se, že nová, většinou velmi rozptýlená, často i fundamentalistická náboženská postmoderna se vrací opět do úrovně mythu, ba obskurantismu.^{21/} Neméně nebezpečný obskurantismus se ovšem vyskytuje v mnohých církevních a theologických kruzích: obskurantismus určitého blažovaného, skeptického pozdního osvícenství, jež nemůže pochopit, o čem mluví celý okolní svět. Skutečně se projevuje, že otázka Boha bude otázkou příštího století (J. Illies).

Za těmito charakteristickými projevy doby se vyskytují - jako vždy při takových procesech - různorodé motivy, zčásti i málo radostné. Rozhodujícím motivem je jistě trpká zkušenost a pozdní náhled, že pluralistický, sekularizovaný svět nemůže

sám vpsledku zdůvodnit své hodnoty a instituce. Vykazuje průkazný deficit a nemůže uspokojit hluboce zakořeněné hledání a touhu člověka o jednotu a smír, přičemž tato touha je současně projevem žádosti po vykoupení. Naopak moderní svět ve své někdy banální jednorozměrnosti vytváří nejlepší předpoklady pro nové, často blouznivé hledání nové religiozity.

Poslání theologa je samozřejmě nezávislé na podobných "vlnách", často existujících krátkou dobu. Theolog má hovořit bez ohledu na to, zda se jeho řeč líbí či nikoliv, a k tomu má v současné době bohatě příležitosti. Ani církevní orcové přece nenavazovali na mythickou teologii, aktuální v jejich době, ani na politickou teologii, jež s ní byla úzce spřízněna. Použili v tehdejším smyslu osvícenskou stoickou filosofii, platonskou a později aristotelskou filosofii, jež kritickým a uvažlivým způsobem zachovávaly dědictví mythu.²² I současná teologie nezbytně potřebuje takovéto odlučování a rozlišování. Aniž by propadla racionalismu, který se mezitím stal již téměř zastaralý, musí dnes znovu obhajovat záležitost racionality náboženství a skutečnosti. Iracionalismus totiž v dosavadních dějinách lidstva i církve způsobil vždy větší škody. Je ovšem zapotřebí racionality, která všechno skepticky a nakonec bezdůvodně nepochybňuje, která spíše žije z podstaty víry a snaží se tuto podstatu osvětlit a přivést ji k trvalému světlu. *Fides quaerens intellectum*, "víra, která se snaží o stozumění", je i dnes velkým programem teologie. Je to také program nového humanismu.

Úvahy uvedené v tomto svazku nepochybně neřeší tento program. Představují kroky k jeho dosažení, vzniklé na základě různých podnětů. Nejsou také jedinou možnou odpovědí, ale právě příspěvkem k velkému komunikativnímu procesu katolické teologie. Jsou v souladu se základními cíli, jež od počátku sledují. Rozumí se samo sebou, že leccos tyto úvahy vidí rozhodnějším a určitějším způsobem než předchozí pří-

spěvky. Neméně samozřejmá je i skutečnost, že účastník teologického kolokvia koriguje svůj postoj v jednotlivých otázkách a výpovědích. Přitom nejde o to, zda určitá výpověď je konzervativní nebo progresivní, ale jediné o to, zda je správná či nesprávná. O tom však nelze rozhodovat na základě polemiky, ale pouze na základě argumentů.

Všem, kdo mně svými rozhovory a diskusí na této cestě pomohli, vzdávám upřímný dík. Mezi ně patří nejen kolegové z různých fakult, mí asistenti a vědečtí spolupracovníci, ale nakonec i studenti. Jejich otázky jsou pro vyučující podnětem pro uvažování a prohlubování názorů v daleko větší míře, než jsou si toho vědomi. Vědecká práce by byla nemyslitelná bez spolupráce mých sekretářek. Jim všem patří můj srdečný dík.