UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
KATOLICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA
Katedra systematické teologie a filozofie

Šárka Novotná

Vztah eschatologie a pozemských skutečností u Jeana Daniélou

Diplomová práce

Vedoucí práce: ThLic. Mgr. Pavel Frývaldský, Th.D.

2022

Čestné prohlášení

1. Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracovala samostatně a použila jen uvedené prameny a literaturu.
2. Prohlašuji, že práce nebyla využita k získání jiného titulu.
3. Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna pro studijní a výzkumné účely.

V Brně dne 14. června 2022

.....

Šárka Novotná

NOVOTNÁ, Šárka. *Vztah eschatologie a pozemských skutečností u Jeana Daniélou*. Praha, 2022. Diplomová práce. Univerzita Karlova v Praze. Katolická teologická fakulta. Vedoucí práce Pavel FRÝVALDSKÝ.

Název práce: Vztah eschatologie a pozemských skutečností u Jeana Daniélou

Anotace. Jean Daniélou se ve svých knihách vyjadřuje k myšlenkovým proudům své doby, jež často vyrůstají z nihilistické negace transcendence, která ubližuje člověku a jeho (inter)subjektivnímu postavení ve světě, anebo jak říká Daniélou: v realitě. Jediná správná realita je pro něj taková, která překračuje sféru viditelných věci (ačkoli ji nutně ovlivňuje) a která se naplňuje v eschatologické vidině budoucnosti. S tímto pohledem na budoucnost souvisí i Daniélouova vize dějin: křesťanství je pro něj jednak historií a představuje cestu vedoucí ke spáse, a tedy se vpisuje do dějin spásy, ale rovněž je v historii. Tzn., je ovlivněno konkrétními socio-kulturními souřadnicemi, které má schopnost samo vytvářet a proměňovat.

Obě tato pojetí historie splývají a jsou interpretovatelné ve vtěleném Slově: Kristus je počátkem i završením dějin. O výrazně christologické orientaci dějin hovoří Daniélou jako o *již započaté eschatologii* (*eschatologie commencée*). Tato orientace se promítá i na individuální úrovni, kdy člověk má vlastní proměnou směřovat k připodobnění se Božskému obrazu. Pojednává-li Daniélou dále také o *teologii naplnění* (*théologie de l'accomplissement*), myslí tím primárně naplnění v Kristu. O tomto naplnění svědčí Písmo, přičemž vtělené Slovo se objevuje ve Starém zákoně jako počátek něčeho, co se teprve rozvíjí a co později determinuje celou budoucnost. Naplnění se taktéž realizuje v přijetí Krista do života každého člověka a toto naplnění začíná právě individuální odpovědí vtělenému Slovu.

Klíčová slova: Jean Daniélou, eschatologie, teologie dějin, pozemská skutečnosti, událost vzkříšení.

Název práce anglicky: Relationship between eschatology and earthly realities for Jean Daniélou

Abstract. In his books, Jean Daniélou comments on the currents of thought of his time, which often grow out of the nihilistic negation of transcendence, which hurts man and his (inter) subjective position in the world, or as Daniélou says: in reality. The only correct reality for him is one that transcends the realm of visible things (although it necessarily affects it) and which is fulfilled in the eschatological vision of the future. Daniélou's vision of history is also connected with this view of the future: for him, Christianity is both a history and a path leading to salvation, and thus it is written into the history of salvation, but it is also in history. That is, it is influenced by specific socio-cultural coordinates, which it has the ability to create and transform itself.

Both of these conceptions of history merge and can be interpreted in the incarnate Word: Christ is the beginning and the end of history. Daniélou speaks of a markedly Christological orientation of history as an already started eschatology (*eschatologie commencée*). This orientation is also reflected on the individual level,

where one has to transform oneself with one's own transformation to become like the Divine image. If Daniélou also discusses the theology of fulfilment (*théologie de l'accomplissement*), he means primarily fulfilment in Christ. This fulfilment is evidenced by Scripture, with the incarnate Word appearing in the Old Testament as the beginning of something that is still developing, and which later determines the whole future. Fulfilment is also realized in the acceptance of Christ into the life of every human being, and this fulfilment begins precisely with the individual response to the embodied Word.

***Key words*:** Jean Daniélou, eschatology, theology of history, earthly reality, resurrection event.

Rozsah textu práce: 201 531 znaků (včetně mezer).

Poděkování

Ráda bych poděkovala Pavlu Frývaldskému za odborné a trpělivé vedení od subjektivních falešných představ o podobě transcendence a pozemských omylů na cestu směřující k obrazu eschatologické skutečnosti. Nepůjde-li o příliš nedokonalý příspěvek k podobě zjevených věcí, ráda bych tuto práci věnovala svému bratru Gustavovi, který již má účast na plnosti vědomí a ví, jaká je Pravda.

Obsah

Úvod 8
1.1 Metodologické zhodnocení 9
1.1.1 Rozprava o metodě 9
1.1.2 Hlavní cíle práce 10
1.1.3 Stav dosavadní zkoumání a přínos předkládané práce 10
1.2 Kontextové a metodologické začlení. Jean Daniélou, jeho život, myšlení, doba a témata 12
1.2.1 Život a dílo 13
1.2.1.1 Rodinné prostředí, život a vzdělání 13
1.2.1.2 Nástin židovsko-křesťanské otázky 15
1.2.1.3 Otec Daniélou na Druhém vatikánském koncilu 17
1.2.1.4 Závěr života. Kontroverze spojená se smrtí kardinála Daniélou 18
1.2.1.5 Dílo 19
1.2.2 Jean Daniélou v teologickém a myšlenkovém kontextu své doby ... 20
1.2.2.1 Teologické myšlení 20
1.2.2.2 Vlivné myšlenkové směry doby Jeana Daniélou: existencialismus a marxismus 21
1.2.2.2.1 Existencialismus 22
1.2.2.2.2 Marxismus 24
1.2.3 Marxismus a Druhý vatikánský koncil 26
1.2.3.1 *Ecclesiam suam*: navázání ekumenického dialogu v duchu Boží lásky 26
1.2.3.2 Jean Daniélou a obecné aspekty dialogu ve světě 30
1.2.3.3 *Gaudium et spes*: odpověď na znamení doby 32
1.2.4 Hlavní témata v myšlení Jeana Daniélou 35
1.2.4.1 Chrám a Boží přítomnost. Christologická typologie 31
1.2.4.2 Teologie dějin Jeana Daniélou 39
1.2.4.3 Eschatologické perspektivy. Již započatá eschatologie 41
1.2.4.4 Chalcedonské dogma jako interpretační prvek eschatologického naplnění 42
1.2.4.5 Angažovanost křesťana v dějinách: teologie misie Jeana Daniélou 43
1.2.4.6 Shrnutí Antoina Guggenheima: hlavní přínos teologie Jeana Daniélou 44
2. Konstitutivní prvky pozemské reality. Směřování k eschatologické skutečnosti v Kristu 46
2.1 Skutečnost 46
2.1.1 Co nabízí ateismus 48
2.1.2 Svoboda 49
2.1.3 Církev 51
2.2 Víra jakožto zvláštní druh inteligence v rámci eschatologického směřování 52

2.3 Kristus 55
2.3.1 Kristova oběť: spásný dotyk absolutní lásky jako pozvání k životu v plnosti 55
2.3.2 Kristus jako vrchol osvobození 57
2.4 Modlitba jako politický problém 59
2.4.1 Dialog jakožto trinitární pohyb lásky 60
2.4.2 Dialog politiky s duchovní zkušeností 60
3. Eschatologická vize dějin Jeana Daniélou. Vzkříšený Kristus jako počátek a naplnění v tajemství dějin 63
3.1 Eschatologická charakteristika dějin v pojetí Jeana Daniélou. Christomorfická událost v dějinách 64
3.1.1 Christologie a historie 65
3.1.2 Christomorfický čas naplnění 68
3.2 Korelativní symboly biblické typologie 69
3.2.1 Eschatologická hostina: pozvání k hostině Beránkově 70
3.2.2 Postní doba a Letnice jako interpretační klíč Velikonočního mystéria 72
3.3 Svatý Pavel jako vzor angažovaného křesťanství. Misijní šíření naděje ... 74
3.3.1 Eschatologicky orientovaná naděje 76
Závěr 79
Seznam zkratek 83
Bibliografie. Seznam použité literatury 84

Úvod

Jean Daniélou (1905-1974) je dodnes vnímán jako jeden z nejdůležitějších teologů 20. století[1]; v rámci přípravných komisí se podílel na redakci textů Druhého vatikánského koncilu, žil aktivním akademickým i pastoračním životem, během nějž dokázal ovlivnit několik generací studentů i věřících. Pro jiné představuje mediální osobnost, která se nepřestávala vyjadřovat k událostem své doby, a dokonce si zajistila zájem médií i po smrti, jež se dodnes těší publicistickému zájmu[2]. Ve vzpomínkách na jeho osobu se často zmiňuje jeho živý charakter, intelektuální zájem, jeho pastorační angažovanost a otevřenost k dialogu:

> Daniélou byl menší postavy, štíhlý, hubený, velmi živý, impulzivní. Pravý typ francouzského intelektuála. Vůči svým spolubratřím byl velmi laskavý a vždy ochotný pomoci. Někdy byl také zapomnětlivý a hodně kouřil[3]. […] Svým životem realizoval šťastnou a vzácnou syntézu činnosti pastorační a vědecké. Jeho pastorační angažovanost se projevila v tom, že byl duchovním rádcem v řadě různých společností, že měl kontakty a přátele mezi lidmi různých vyznání, různých náboženství a především, že měl vliv na duše[4].

To, že jeho vliv nepřestává být stále živý, dosvědčuje také vydání sborníku *Aktualita Jeana Daniélou* (*Actualité de Jean Daniélou*)[5], v němž se autoři vyjadřují k jeho myšlenkovému, ale i osobnímu a spirituálnímu přínosu. Z této knihy pochází hlavní inspirační a teoretický zdroj naší magisterské práce: jde o studii Antoina Guggenheima[6] „Teologie naplnění“ („La théologie de l’accomplissement“), která se

---

[1] Například populárně naučný časopis *Aleteia* francouzskému kardinálovi věnoval druhou epizodu cyklu „Velcí teologové XX. století“. Cyklus si klade za cíl „odkrýt profily velkých teologů, kteří utvářeli myšlení církve, přičemž čelili výzvám současnosti“. DUCHESNE, Jean. Les grands théologiens du XXe siècle : Henri de Lubac (1/6). *Aleteia* (25.5.2020) [2022-06-05]. <https://fr.aleteia.org/2020/05/25/les-grands-theologiens-du-xxe-siecle-henri-de-lubac-1-6/>. Nejdříve se věnuje Henri de Lubacovi, dále Hansi Ursovi von Balthasarovi, Louisi Bouyerovi, Karolu Wojtylovi a Josephu Ratzingerovi.

[2] Jako příklad můžeme uvést článek z 2019 „Smrt Jeana Daniélou: další skandál, který zahanbil církev“. SAINT SAUVEUR, Charles de. Mort de Jean Daniélou : l’autre scandale qui a embarrassé l’Église. *Le Parisien* (9.3.2019) [2021-08-20]. <https://www.leparisien.fr/societe/mort-de-jean-danielou-l-autre-scandale-qui-a-embarrasse-l-eglise-09-03-2019-8028147.php>. Stanice francouzského rozhlasu *France Culture* události věnovala dvojdílný dokument. CHAUMELLE, Oliver – TESTE, François. L’Épectase de l’Apôtre : La mort de Monseigneur Daniélou (1905-1974). *France Culture* [2021-08-21]. <https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/une-histoire-particuliere-un-recit-documentaire-en-deux-parties/la-mort-de-monseigneur-danielou-1905-1974-6335747>.

[3] Vladimír Neuwirth vychází ze svědectví teologových přátel. NEUWIRTH, Vladimír. Doslov překladatele. In DANIÉLOU, Jean. *Chrám jako znamení Boží přítomnosti*. Řím: Křesťanská akademie, 1986, s. 50.

[4] *Tamtéž*, s. 52.

[5] Sborník vychází na základě konference uspořádané ke stému výročí narození Jeana Daniélou. FONTAINE, Jacques (ed.). *Actualité de Jean Daniélou*. Paris: Cerf, 2006.

[6] Antoine Guggenheim (1960) je dogmatický teolog. V současnosti působí na Pařížské katedrální škole (Faculté Notre-Dame). Jeho teologické myšlení v sobě spojuje filozofii a teologii, jak dokazují například monografie *Liberté et vérité* (Parole et Silence, 2000), jejímž ústředním tématem je antropologie Jana Pavla II.; *Jésus Christ* (Parole et Silence, 2004), kde nahlíží Krista skrze komentář Tomáše Akvinského k Listu Židům. Srov. Antoine Guggenheim. *Collège des Bernardins* [2022-05-31]. <https://www.collegedesbernardins.fr/intervenants/antoine-guggenheim>.

věnuje eschatologii Jeana Daniélou. Právě ta spolu s jeho teologií dějin bývají označovány za jeho největší přínos teologickému myšlení.

Jeho eschatologii a jejímu propojení s teologií dějin a s pozemskou skutečností se věnuje tato magisterská práce *Vztah eschatologie a pozemských skutečností u Jeana Daniélou*. O skutečnostech hovoříme v plurálu, neboť je budeme nazírat z několika úhlů pohledu: v první kapitole bude naším východiskem člověk a jeho prožívání v dobových časoprostorových souřadnicích, na jejichž základě se pokusíme směřovat k neměnným konstantám, které utvářejí existenci v závislosti na eschatologické skutečnosti. Druhá analytická kapitola představí tyto konstanty na základě biblických souvztažností, které nepřestávají ovlivňovat přítomnost.

Konkrétněji úvodní metodologická část práce přinese kontextové zařazení autora: představí jeho život, dílo, a především myšlenkové směry doby, vůči nimž se francouzský kardinál vyhraňuje. V kontextu dobového myšlení provedeme diskusi s encyklikou *Ecclesiam suam* Pavla VI. (1964) a konstitucí *Gaudium et Spes* (1965) Druhého vatikánského koncilu.

Po tomto teoretickém úvodu následuje analytická část, která si klade za cíl přinést konkretizaci metodologické kapitoly. Ve své první analytické kapitole, kapitola 2. Konstitutivní prvky pozemské reality, se pokusíme na základě knih *Budoucnost náboženství* (*L'avenir de la religion*, 1968) a *Odvěká víra a dnešní člověk* (*La foi de toujours et l'homme d'aujourd'hui,* 1969) nastínit hlavní body autorova konfrontačního dialogu s dobovými myšlenkovými proudy, především s marxismem a s existencialismem. Druhá část kapitoly se zaměří na propojení eschatologické a pozemské skutečnosti skrze modlitbu, jak je nahlíží autor v knize *Modlitba jako politický problém* (*L'oraison, problème politique,* 1965). Druhá analytická kapitola, 3. Eschatologická vize dějin Jeana Daniélou, se na základě knihy *Esej o tajemství dějin* (*Essai sur le mystère de l'histoire*, 1953) pokusí přiblížit roli Krista v dějinách tak, jak jej pojímá francouzský teolog.

1.1 Metodologické zhodnocení

1.1.1 Rozprava o metodě

Jean Daniélou se při popisu pozemské skutečnosti odvolává k realitě své doby, a tedy i k myšlenkovým strukturám, které ji dotvářejí. Proto se první část metodologického úvodu zaměří na autorův život a také na myšlenkové vlivy, které se odrážejí v jeho teologii. Jejich výběr bude nutně selektivní: zaměříme se pouze na ty,

které využijeme dále v analytické části práce. Především nás bude zajímat existencialismus a marxismus, které představují základní proudy dobového myšlení, k nimž se autor vyjadřuje; v následujících podkapitolách úvodní části se pokusíme o představení jejich hlavních bodů, a to zvláště takových, které se nacházejí v rozporu s magisteriem a s názory francouzského teologa.

Druhá část úvodní metodologické kapitoly shrne základní a charakteristické motivy v teologii Jeana Daniélou. Půjde nám především o nastínění základní rysů jeho teologie dějin, typologie, jeho eschatologického myšlení a jeho teologie misie, na jejímž základě odvozuje pozemskou angažovanost křesťana v rámci dějin spásy. Analytická část (druhá a třetí kapitola magisterské práce) přinese konkretizaci těchto teoretických konceptů.

1.1.2 Hlavní cíle práce

Pro přehlednost argumentace a dalšího postupu studie shrňme, že magisterská práce *Vztah eschatologie a pozemských skutečností u Jeana Daniélou* se pokusí sledovat následující cíle, jimž odpovídá členění práce do dvou analytických kapitol.

1. Přiblížit teologické pojetí pozemské skutečnosti v myšlení Jeana Daniélou v konfrontaci s marxismem a s existencialismem. Budou nás zde zajímat především témata víry a svobody.
2. Ukázat propojení pozemské a eschatologické skutečnosti v christomorfické události Kristovy oběti a vzkříšení, jež představují základní výchozí bod v jeho koncepci dějin. Vztah pozemské a eschatologické skutečnosti bude nazírán z hlediska stěžejních témat v myšlení Jeana Daniélou: typologie a teologie misie, již konkretizuje na postavě svatého Pavla.

Hlavní cíl práce tak spočívá ve vymezení vztahu pozemské a eschatologické skutečnosti na základě rekurentních témat v myšlení francouzského teologa, a to ve dvou rovinách: 1) v dobové perspektivě, 2) na základě typologické četby Písma a jeho christologie.

1.1.3 Stav dosavadní zkoumání a přínos předkládané práce

V českém prostředí vyšly v revue *Communio* překlady dílčích studií Jean Daniélou[7], v 1986 překlad knihy *Chrám jako znamená Boží přítomnosti* opatřený

[7] Jedná se o překlad Vojtěcha Novotného: DANIÉLOU, Jean. Trinitární aspekty církve. *Mezinárodní katolická revue Communio* 1996, č. 0, s. 43-47. Dále pak překlady Marie Pitterové: Naděje, *Communio*

doslovem překladatele Vladimíra Neuwirtha, který představuje autorův život a uvádí osobní vzpomínky teologových přátel[8]. V 2007 byla významnému teologovi věnována magisterská práce zaměřená na autorovo pojetí dějin[9]. Nutně se dotkneme některých stejných témat, neboť vztah pozemské a eschatologické skutečnosti se rozprostírá a vzájemně ovlivňuje v dějinách spásy, jakož i v časných dějinách. Od zveřejnění diplomové práce se však posunul stav zkoumání; především vyšel již citovaný sborník *Aktualita Jeana Daniélou*, který poskytuje komplexní portrét teologa, jeho díla a teologického myšlení.

Naše práce dále cituje Françoá Costu, který francouzskému teologovi věnoval svou doktorskou práci *Cristo, misterio de la alianza en la teología de Jean Daniélou* (2012)[10] a řadu christologicky orientovaných studií[11]. Antoine Guggenheim soudí, že nepřestává být aktuální právě christologie Jeana Daniélou. Vyzdvihuje zejména kapitolu „Christologie a historie" v jeho *Eseji o tajemství historie*, která si „zaslouží být zdůrazněna pro přínos, který představuje v aktuálním dialogu náboženství"[12] a již detailněji komentujeme ve třetí kapitole této práce.

Téma mezináboženského dialogu rozvíjí doktorská práce Inmaculady Alvy Rodríguez *Cristiasnismo y religiones en el pensamiento de Jean Daniélou (1905-1974)*[13], k níž odkazujeme v úvodní části naší studie. Mezi dalšími zahraničními monografiemi se také dočkaly autorskému zájmu jeho příspěvky k dogmatické teologii[14].

1998, roč. 2, č. 1, s. 36-44. Vykoupení, těžiště trojičního plánu (3, 1998, 206-211); Přístupy ke Kristu (3, 1999, 292-296); Evangelizace a křest (2, 2004, 159-162); Modlitba a Trojice (2, 2015, 17-24). Srov. Autorský rejstřík. *Mezinárodní katolická revue Communio* [2022-06-07]. < https://www.mkrcommunio.cz/archiv/autori>.

[8] NEUWIRTH, Vladimír. Doslov, s. 49-53.

[9] MRŇÁKOVÁ, Hana. *Teologie dejin u Jeana Daniélou*. Praha, 2007. Diplomová práce. Univerzita Karlova v Praze. Katolická teologická fakulta. Vedoucí práce Vojtěch NOVOTNÝ.

[10] COSTA, Françoá. *Cristo, misterio de la alianza en la teología de Jean Daniélou*. Pamplona, 2012. Disertační práce. Universidad de Navarra. Facultad de Teología.

[11] V naši práci se budeme odvolávat k COSTA, Françoá. Le Christ, clef de l'interprétation de l'écriture : aspects de la typologie de Jean Daniélou. *De Magistro de Filosofia* 2017, roč. 10, č. 22, s. 81-93.

[12] GUGGENHEIM, Antoine. La théologie de l'accomplissement. In FONTAINE, Jacques (ed.). *Actualité de Jean Daniélou*. Paris: Cerf, 2006, s. 165.

[13] Tématu mezináboženského dialogu a příspěvku Jeana Daniélou se ve své doktorské práci věnuje Marcelo Bravo Pereira. Srov. PEREIRA BRAVO, Marcelo. *Las religiones no-cristianas a la luz de la revelación*. Roma: Pontificum Athenaeum Regina Apostolorum. Facultas theologiae, 2010.

[14] Srov. DERVILLE, Guillaume. *Histoire, mystère, sacrements : l'initiation chrétienne dans l'œuvre de Jean Daniélou*. Perpignan : Desclée de Brouwer, 2014. PIZZUTO, Pietro. *La teologia della rivelazione di Jean Daniélou: influsso su Dei verbum e valore attuale*. Roma: Ed. Pontificia universitá gregoriana, 2003. NICHOLAS, Marc C. *Jean Daniélou's Doxological Humanism : Trinitarian Contemplation and Humanity's True Vocation*. Cambridge: James Clarke Lutterworth, 2013.

Předkládaná magisterská práce *Vztah eschatologie a pozemských skutečností u Jeana Daniélou* by se tak chtěla vrátit k v českém prostředí prozatím nepříliš prozkoumanému autorovi a zhodnotit jeho promýšlení pozemské a eschatologické skutečnosti, jimž dosud nebyla věnována detailnější pozornost. Studie a monografie věnované kardinálovi Daniélou se především zaměřují na mezináboženský dialog, my bychom se chtěli pokusit o dialog se soudobými teoriemi pro získání plastické reprezentace pozemské skutečnosti. Françoá Costa se věnuje autorově christologii a aspektu proměny, tedy christosmorfickému působení na člověka, naše práce by jej chtěla doplnit o christomorfický přesah do eschatologické skutečnosti a jeho odraz v eschatologické konfiguraci dějin.

1.2 Kontextové a metodologické začlení. Jean Daniélou, jeho život, myšlení, doba a témata

V rámci úvodní kapitoly se nejdříve pokusíme nastínit život Jeana Daniélou tak, aby vynikla jeho osobnost, a současně na pozadí životopisných událostí poukážeme na kontext jeho myšlenkového směřování a na jejich odraz v teologově díle. K těmto událostem patří také četné kontroverze, jež doprovázejí nejen dílo teologa, ale i jeho osobnost. Paule Berger-Marx hovoří o Jeanu Daniélou jako o „osobnosti, která ovlivnila celou generaci katolíků. Osobnost, již je těžké vymezit tím spíš, že jako duchovní i jako intelektuál si získal stejně tolik chvály jako kritiky“[15]. Nesporné zůstává, že „jeho vzdělanost mu umožňuje se zabývat exegezí, historií a patrologií“[16]. Jeho rozsáhlé dílo stručně představí následující část. Třetí podkapitola zmíní zásadní myšlenkové proudy doby Jeana Daniélou, s nimiž autor ve svém díle nepřestává polemizovat. Čtvrtá část se pokusí vyzdvihnout zásadní rekurentní témata v rámci jeho tvorby. Budeme zejména vybírat taková, která nám poslouží v následující analytické části.

[15] BERGER-MARX, Paule. Jean Daniélou, les Juifs et la Shoah. *Revue d'histoire de la Shoah* 2010/1, č. 192, s. 82.
[16] *Tamtéž*, s. 84.

1.2.1 Život a dílo[17]

1.2.1.1 Rodinné prostředí, život a vzdělání

Jean Daniélou se narodil 14. května 1905 v Neuilly-sur-Seine v rodině Madeleine Daniélou, učitelky v Neuilly[18] a ministra Charlese Daniélou, jenž byl novinářem, básníkem, romanopiscem, socialisticky a antiklerikalisticky orientovaným politikem. Mezi jeho sourozenci vyniká především mladší bratr Alain (1907-1994), muzikolog, znalec posvátné hudby a odborník na orientální náboženství, zejména na hinduismus a kulturu Indie.

Jean Daniélou nejdříve studoval filozofickou fakultu Sorbonny, kde získal diplom klasických jazyků (se závěrečnou prací o substitutech slovesa „být" v řečtině). Setkal se zde s řadou známých osobností své doby: s Jean-Paulem Sartrem (1905-1980), jehož intelektuální vývoj nepřestával sledovat ani později, s katolicky orientovaným filozofem a pozdějším zakladatelem časopisu *Esprit* Emmanuelem Mounierem (1905-1950), se známým fenomenologem Mauricem Merleau-Pontym (1908-1961). Stýkal se i s představiteli francouzského kulturního dění: přes spisovatele Jeana Cocteaua se dostává k Igoru Stravinskému, pro nějž píše v latině libreto k jeho opeře *Oidipus, král* (1927); přátelil se se spisovatelem Françoisem Mauriacem. V 1929 vstupuje do noviciátu jezuitského řádu[19]. Mezi 1931-1939 pokračuje ve studiích filozofie a teologie. V letech 1936-1939, kdy studuje v Lyonu, se setkává v lavicích s Hansem Ursem von

---

[17] Pro kapitolu čerpáme údaje ze studií ve sborníku *Actualité de Jean Daniélou*, ze vzpomínkového textu Pierra de Boisdeffre: BOISDEFFRE, Pierre de. Le père Daniélou. *La Nouvelle Revue des Deux Mondes* březen 1977, s. 534-543. Z populárně naučného článku „Jean Daniélou" časopisu *Aleteia* ze série „Největší teologové 20. století": DUCHESNE, Jean. Les grands théologiens du XX^{e} siècle : Jean Daniélou (2/6). *Aleteia* (26.5.2020) [2021-08-30]. <https://fr.aleteia.org/2020/05/26/les-grands-theologiens-du-xxe-siecle-jean-danielou/>, z doktorské práce Inmaculady Alvy Rodríguez. ALVA RODRÍGUEZ, Inmaculada. *Cristianismo y religiones en el pensamiento de Jean Daniélou (1905-1974)*. Pamplona, 2007. Disertační práce. Universidad de Navarra. Facultad de Teología.

[18] Madeleine Daniélou přispěla k založení soukromých škol pro dívky (L'École normale libre de Neuilly), kde mohly nabýt klasické vzdělání a současně se dále zdokonalovat v otázkách víry. Jean Daniélou zde později působil a poskytoval duchovní i teologické vedení. Madeleine Daniélou rovněž založila Apoštolské společenství Svatého Františka Xavera (*Communauté apostolique Saint-François-Xavier*) pro „ženy zasvěcené Bohu, aby doprovázely mladé v jejich intelektuálním, lidském a duchovním růstu" RATZINGER, Joseph. Message du pape Benoît XVI. In FONTAINE, Jacques (ed.). *Actualité de Jean Daniélou*, s. 11. Později také přispěla k otevření základních škol Charles-Péguy určené pro dělnické děti, sama dále napsala řadu knih a studií zaměřených na vzdělávání, jeho teorii a filozofii. V neposlední řadě také ovlivnila pedagogické i náboženské směřování svého syna: Jean Daniélou o své matce prohlásil, že mu vnukla „zázračnou myšlenku křesťanství" ORMERSSON, Wladimir d'. Réponse au discours de réception du cardinal Jean Daniélou. *Académie française* (22.11.1973) [2021-09-03]. <https://www.academie-francaise.fr/reponse-au-discours-de-reception-du-cardinal-jean-danielou>.

[19] Inmaculada Alva Rodríguez shrnuje, že jezuitský řád „mu nabízel vše, po čem toužil: možnost získat kontemplativní a spirituální vzdělání […] Ignaciánská spiritualita jej přitahovala, jelikož umožňovala spojení kontemplativního života s apoštolskou aktivitou". ALVA RODRÍGUEZ, Inmaculada. *Cristianismo y religiones*, s. 101. Realizaci tohoto spojení dosvědčuje celý život kardinála, v němž se pojí misionářská činnost v duchu evangelia se snahou o intelektuální poznání a zprostředkování tajemství Boha Otce a stvořeného světa.

Balthasarem, spolu s nímž se věnuje studiu a překládání Řehoře z Nyssy. Daniélou také dochází na přednášky o historii náboženství Henri de Lubaca, s nímž později v 1944 zakládá kolekci *Sources chrétiennes* (*Křesťanské zdroje*), jež si klade za cíl zpřístupnit dílo církevních otců. V 1938 je vysvěcen na kněze, v 1941 se stává univerzitní kaplanem: působí na filozofické fakultě (Groupe catholique de Lettres), na dívčí škole (l'École normale de jeunes filles de Sèvres) a na Sorbonně (Centre Richelieu). V 1943 obhájil svou doktorskou práci o mystické doktríně Řehoře z Nyssy a následujícího roku získává doktorát v oblasti literatury za práci *Platonismus a mystická teologie. Esej o duchovním učení svatého Řehoře z Nyssy*. Po získání doktorského titulu vyučuje mezi 1943-1969 historii počátků křesťanství na Katolickém institutu v Paříži. V 1943 je jmenován redaktorem časopisu *Études* publikující studie především z oblasti patristiky, pravidelně přispívá do časopisu *Dieu vivant*. Zakládá Kroužek svatého Jana Křtitele (*Cercle Saint-Jean-Baptiste*)[20] a s židovským spisovatelem André Chouraquim asociaci pro mezináboženský dialog Abrahámovo bratrství (*Fraternité d'Abraham*)[21]. V 1961-1969 zastává funkci děkana teologické fakulty Katolického institutu v Paříži.

---

[20] Kroužek svatého Jana Křtitele vznikl z podnětu Marie de l'Assomption, která před válkou vytvořila s několika dívkami „skupinu s misionářkou spiritualitou". JACQUIN, Françoise. Le père Daniélou au Cercle Saint-Jean-Baptiste. In FONTAINE, Jacques (ed.). *Actualité*, s. 189. Po válce se Jean Daniélou ujal jejího vedení, působil zde mezi 1944 (od založení společnosti) – 1974 (až do své smrti), stal se jejím hlavním organizátorem a určil její duchovní směřování. Konkretizace projektu představovala rovněž přirozenou reakci na ovzduší poválečné doby, kdy došlo k „obnovení mezinárodních vztahů podněcovaném počátky rozvíjející se globalizace, která materiálně i morálně sbližovala civilizace a jejich náboženství" FONTAINE, Jacques. Introduction. In FONTAINE, Jacques (ed.). *Actualité*, s. 38. Výběrem promýšlených témat a svou činností obecně Kroužek podle slov Jacquese Fontaina přispěl k „teologii misie", získal „první zkušenosti s tím, co dnes obvykle nazýváme mezináboženský dialog". *Tamtéž*. Pro otce Daniélou Kroužek otevřel „možnosti zpřesnit své myšlenky, diskutovat je s různými hosty, prostřednictvím přímého kontaktu se zástupci různých nekřesťanských náboženství z Afriky a Asie objevit přesné vymezení problémů". *Tamtéž*. Kromě diskusí a přednášek se Kroužek rovněž scházel k modlitbě, ke studiu Písma i k duchovním obnovám. Společenství si zvolilo název Kroužek svatého Jana Křtitele, neboť si kladlo za cíl přípravu k paruzii: „anticipovat modlitbou, připravit se zpřístupňováním Slova těm, kteří ještě nejsou připraveni jej přijmout". JACQUIN, Françoise. Le père Daniélou, s. 190. V duchu své teologie dějin Daniélou také v postavě Jana Křtitele spatřuje okamžik, kdy „čas přípravy se převrací v její naplňování, [kdy] čas skrytého života na poušti předchází času radosti a mesiášské události". *Tamtéž*. Postavě také francouzský teolog věnoval samostatnou monografii *Jean-Baptiste, témoin de l'agneau* (Seuil, 1964). Kroužek dále vydával svůj věstník, jenž Daniélou od 1968 přejmenoval na *Axes* (*Osy*). Volbou toho titulu chce zdůraznit, že „ačkoli setrvá v duchu očekávání druhého Příchodu, nastává čas vydat se na nové cesty". *Tamtéž*, s. 192. Publikovanými články pak nastiňuje „nové cesty", po nichž by se měly ubírat úvahy současníků a snaží se upozornit na největší problémy doby. Françoise Jacquin zdůrazňuje, že většina témat probíraných v *Axes* se pak staly důležitými tématy, k nimž se později musel postavit pontifikát Jana Pavla II. *Tamtéž*, s. 194.

[21] Židovský myslitel a spisovatel André Chouraqui a Jean Daniélou se setkali u příležitosti Druhého vatikánského koncilu, kde se shodli na nápadu založit asociaci, která by „vedla k uvědomění si toho, co od Abraháma, představuje společné duchovní a kulturní dědictví, ale také proto, aby bylo možné pracovat na účinném smíření těch, kteří jsou dnešními potomky Abraháma, a tak osvobodit svět od nepravostí, nenávisti, fanatického násilí, rasové a pokrevní pýchy a aby v nich probudila opravdové a božské základy bratrského humanismu" Le manifeste fondateur. *Fraternité d'Abraham* [2021-09-04]. <https://www.fraternite-dabraham.com/lassociation/le-manifeste-fondateur/>. Po návratu do Francie se

1.2.1.2 Nástin židovsko-křesťanské otázky

Jeho aktivní angažovanost v židovské otázce se nedotýká jen dvou zmíněných organizací: „Hned po válce je Jean Daniélou požádán, aby se zúčastnil schůzí, které sdružovaly náboženské osobnosti za účelem propagovat činnosti cílené k boji proti kořenům antisemitismu“[22]. V reakci na válku a na potřeby doby ve zmíněném boji proti antisemitismu a náboženské lhostejnosti, a také při hledání příčin rozdělení náboženství vzniká vícero iniciativ: po válce například začíná řada výzkumů týkajících se ekumenismu, které

> vedou k pozorování minulosti až k původu křesťanství, které pak vedou i k judaismu. Jean Daniélou se v této oblasti jeví jako neúnavný badatel, který soustředí všechnu svou energii k tématům prvotní církve a rozluky s Židy. Jeho znalost církevních otců a rychlost práce umocněné lehkostí v navazování kontaktů mu umožnily, aby zpřístupnil vzdělanému publiku […] poznatky, které zpochybnily tradiční předsudky katolíků v pohledu na Židy[23].

Daniélou o problematice dotýkající se církevních otců, prvotní církve, a tak i judaismu přednáší a publikuje mnohé studie. Jako příklad můžeme uvést činnost Izraelského centra informací v Paříži, které organizuje řadu setkání osobností zastupující různá náboženství, kde otec Daniélou zastává křesťanství. V rámci svých přednášek hovoří o „židovsko-křesťanských vztazích prvních století křesťanství a o odchýlení v tradici a v učení během staletí“[24]. V 1950 publikuje studii o židovsko-křesťanské liturgii v *Cahiers Sioninens* (*Sionských sešitech*)[25] a v 1951 se podílí na speciálním čísle *Abraham et les croyants* (*Abraham a věřící*)[26]. V časopise *Études* pak pravidelně recenzuje či komentuje díla židovských autorů o Ježíšovi[27].

---

k nim přidali další stoupenci, mezi nimi i Hamza Boubakeur představený Velké pařížské mešity, kde byla asociace oficiálně založena 7. června 1967. Jak napovídá její jméno, asociace si klade za cíl sblížit judaismus, křesťanství a islám, jež mají v Abrahámovi společného předka, s odkazem na stejné základy chce vést k mezináboženskému dialogu, přispět ke vzájemné komunikaci a všeobecnému míru.

[22] BERGER-MARX, Paule. Jean Daniélou, s. 85.

[23] *Tamtéž*, s. 88.

[24] *Tamtéž*, s. 86.

[25] Jde o časopis, který hledá „nový přístup k judaismu a snaží se napravit staleté návyky antijudaismu a antisemitismu“ *Tamtéž*, s. 88.

[26] Kromě nesporných přínosů a otevření složité otázky široké veřejnosti Paule Berger-Marx poukazuje na kontroverzní aspekty, které otec Daniélou prosazoval. Jedním z nich zůstává důraz na pojem „deicidy“, tedy vraždy Boha spáchané Židy. V rozhlasové debatě s Julesem Isaacem z 10. června 1948 zdůrazňuje, že Kristus „se představil jako Boží syn a jako Boží syn byl zabit, a proto výraz 'deicida' zůstává přesný“. BERGER-MARX, Paule. Jean Daniélou, s. 95. Jules Isaac nemohl přijmout, že s odvoláním na pravdu víry, Daniélou opakuje „toto obvinění, [které odůvodňovalo] tolik persekucí proti Židům [a nedokázal] vyslechnout důvody utrpení druhého“. *Tamtéž*. V debatách a v díle Jeana Daniélou judaisté rovněž odsuzují jeho kristocentrické stanovisko, kdy Kristus přináší naplnění zákona a přináší ve své osobě naplnění dějin; z ekumenického hlediska je tak odsouzen jeho postoj, kdy judaismus vlastně vnímá jako typologický předobraz, který odkazuje ke Kristu a na rovině víry pak implikuje stanovisko, že „Židé jsou pozváni k tomu, aby se stali křesťany a tato pozice víry, jíž dokládá církevními otci, nemůže být změněna“. *Tamtéž*, s. 93. V řádu spásy Daniélou hovoří o „progresivní ekonomii“. *Tamtéž*, s. 89. Ta se

Jean Daniélou se ve svých odborných pracích věnuje teologii židokřesťanství („judéo-christianisme“)[28], jež definuje jako „podobu křesťanského myšlení, které nutně nevyžaduje přímý vztah k židovské komunitě, ale vyjadřuje se v obrazech vypůjčených z judaismu“[29]. Dogmatik Michel Fédou upřesňuje, že pod tímto pojmem vnímal „vší křesťanskou teologii židovského výrazu od počátků křesťanství do poloviny druhého století“[30], v němž je velmi patrná přítomnost apokalyptických motivů. Na jedné straně se stala příčinou řady kontroverzí a námitek, a to pro především pro obsahovou i referenční šíři pojmu, pro nedostatek průkazných textů pro vytvoření teorie, pro přílišné odvolávání k apokalyptice apod.[31]. Na straně druhé však Fédou vyzdvihuje tři zásadní přínosy k teorii židokřesťanství: 1) Navzdory obsahové šíři poukázal na semitský původ křesťanské tradice, a tedy, že se zrodila v prostředí, které nebylo původně „poznamenáno dědictvím řeckého *logu*, ale židovskou tradicí“[32]. 2) Vypůjčuje si z ní obrazy, které prvotní křesťanství dále rozvíjí a které se dotýkají jeho kultovního i liturgického slavení a prožívání, společný je tedy myšlenkový i ontologický základ (zahrnující spiritualitu společenství i jednotlivce). 3) Použité obrazy a vize židokřesťanství, jimiž vypovídá o „zásadních naukách o Bohu, světě, lidské bytosti a jeho osudu“[33], a to zejména v apokalyptikách se odrážejí v posledním a nejzásadnějším přínosu, jež Fédou označuje jako „naukový“[34]. Přes roztříštěnost a útržkovitost zdrojů, z

---

završuje v Kristu, neboť z pohledu jeho teologie historie se „historie stává historií spásy přes Nový zákon, Krista, církev a misii, dílo Ducha“. *Tamtéž*. V knize dialogů s André Chouraquim *Les Juifs* (Židé) z 1966 přiznává Židům výlučnost vyvoleného národa, které dokládá jedinečnost Abrahámova postavení. *Tamtéž*, s. 96. Přesto mu Chouraqui vyčítá absolutní lpění na jediné pravdě, k níž konvergují pozemské dějiny i ekonomie spásy a jíž zůstává Kristus. DANIÉLOU, Jean – CHOURAQUI, André. *Les Juifs. Dialogue entre Jean Daniélou et André Chouraqui*. Paris : Beauchesne, 1966, s. 60.

[27] Paule Berger-Marx cituje jako ilustrativní příklad *Jésus et Israël* (*Ježíš a Izrael*) od Julese Isaaca (v 1948) a *Les Années obscures de Jésus* (*Ježíšovy temné roky*) Roberta Arona (v 1960). BERGER-MARX, Paule. Jean Daniélou, s. 88.

[28] V 1958 Daniélou vydává knihu *Théologie du judéo-christianisme*; dílo nejen spojuje různé teologické texty a přístupy, ale rovněž přináší syntézu soudobých myšlenkových směrů. Profesor dogmatické teologie Michel Fédou poznamenává, že Daniélou pracoval s velkým množstvím velmi různorodých textů, v nichž „rychle vystihnul jejich teologický přesah a uskutečnil jejich opravdovou syntézu ve čtyřech částech, z nichž se dílo skládá: zdroje židokřesťanství, jeho intelektuální prostředí, jeho učení, jeho instituce; umění syntézy se ukazuje především ve třetí kapitole […], kde se Jean Daniélou věnuje všem velkým tématům, toho co nazývá židokřesťanstvím – od Trojice a angelologii po eschatologii, přes tituly Božího Syna, Vtělení, teologii vykoupení, mysterium Kříže a ekleziologii“ FÉDOU, Michel. Le judéo-christianisme selon Jean Daniélou. In FONTAINE, Jacques (ed.). *Actualité*, s. 44. Pojem tak u něj nalézá nové teologické vymezení a podstatné tematické rozšíření. Kniha natolik vynikla svou teologickou závažností, že se v roce 1964 dočkala svého anglického překladu, v 1974 italského a v 1991 vyšlo přepracované vydání s úpravami samotného autora spolu s dalšími opravami jeho editorů. *Tamtéž*, 43-44.

[29] DANIÉLOU, Jean. *Théologie du judéo-christianisme.* Paris : Desclée et cie, 1958, s. 37.

[30] FÉDOU, Michel. Le judéo-christianisme, s. 45.

[31] *Tamtéž*, s. 45-46.

[32] *Tamtéž*, s. 47.

[33] *Tamtéž*, s. 49.

[34] *Tamtéž*.

nichž Daniélou čerpá, poukazuje na jednotu nauky, odkud pak přebírá a rozvíjí tři základní témata a které charakterizují křesťanské nauky před Nicejským koncilem: jde především o sestup do pekel, nanebevstoupení a Kříž slávy[35].

1.2.1.3 Otec Daniélou na Druhém vatikánském koncilu

Spisovatel Jules Isaac během Druhého vatikánského koncilu upozorňuje Jana XXIII. na „nutnost zaujetí určitého postupu katolické církve ve vztahu k Židům“[36]. Jean Daniélou pak tvoří součást komise, která se zabývá touto otázkou, „sám je jmenován znalcem, aby prozkoumal otázku náboženské svobody“[37], přestože prokázal „otevřenost vůči nekřesťanským náboženstvím“[38], jež koresponduje i s jeho jinou činností, současně byl některými z nich kritizován za příklon ke konzervativním stanoviskům církve.

Ačkoli byl jmenován znalcem Druhého vatikánského koncilu, nepatřil do poradního sboru hned od jeho přípravné fáze tak, jako tomu bylo v případně Henri de Lubaca (1896-1991) nebo Yvese Congara (1904-1995); Jan XXIII. jej povolal teprve v září 1962, přesto následující čtyři roky velmi aktivně přispíval průběhu koncilu[39]. Mimo jiné „se podílel na práci teologické komise, jež měla vypracovat plán konstituce o Zjevení a k textu o Církvi a současném světě. V 1964 byl jmenován členem Sekretariátu pro nekřesťany“[40]. Někteří z koncilních otců k němu od počátku chovali předsudky pro jeho osobnost, a proto, že se jim zdál příliš „pařížský […] s rafinovanou světskou kulturou (na níž někteří klerikové pohlíželi s nedůvěrou a pohrdáním)“[41]. Předsudky pramenily rovněž z odlišného teologického hlediska zastávaného otcem Daniélou: M. D. Chenu ji označil jako „angažovanou teologii ve službách církve přizpůsobenou požadavkům času“[42]. Jeho myšlení se zakládá na učení církevních otců, nikoli na tomismu, který je blízký argumentaci Congara, jehož „obraz Daniélou jako teologa, který nám zanechal, je výrazně negativní“[43]. 19. dubna 1969 je vysvěcen na biskupa a 28. dubna 1969 jej Pavel VI. jmenuje kardinálem.

---

[35] Tamtéž, s. 49-50.
[36] BERGER-MARX, Paule. Jean Daniélou, s. 92.
[37] *Tamtéž*.
[38] *Tamtéž*.
[39] RONDEAU, Marie-Josèphe. Le père Daniélou au Concile. In École Française de Rome (ed.). *Le deuxième Concile du Vatican (1959-1965) : Actes du colloque*. Rome : École Française de Rome, 1989, s. 333.
[40] BERGER-MARX, Paule. Jean Daniélou, s. 83.
[41] RONDEAU, Marie-Josèphe. Jean Daniélou théologien. In FONTAINE, Jacques (ed.). *Actualité*, s. 133.
[42] CONGAR, Yves. *Mon journal du Concile I*. Paris : Cerf, 2002, s. 591.
[43] RONDEAU, Marie-Josèphe. Jean Daniélou théologien, s. 131. Někteří z koncilních otců o něm pochybovali jako o teologovi. Tento odsudek částečné pocházel i z jeho těkavé osobnosti. Sám o sobě

1.2.1.4 Závěr života. Kontroverze spojená se smrtí kardinála Daniélou

V závěru života kardinála Daniélou přichází významné uznání z laické veřejnosti, kdy je 9. listopadu 1972 zvolen členem Francouzské Akademie (*Académie française*)[44] a slavnostně jmenován 22. listopadu 1973, kdy usedá na místo kardinála Tisseranta. Již tehdy je velmi mediatizovanou postavou (někteří o něm hovoří jako o možném nástupci na papežském stolci), známou snad všem Francouzům, a to z jeho projevů v médiích, pro jeho teologické práce, ale i z hlediska osobního, jako laskavého duchovní průvodce, který „neváhal sloužit mši pro přátele homosexuály […] a vypomáhat prostitutkám"[45]. Tyto některými odsuzované skutky pak stály u zrodu kontroverze spojené s jeho smrtí, která jej zastihla 20. května 1974 v domě přítelkyně, tanečnice a prostitutky známé jako Mimi Santoni. Ačkoli několik dní před svou smrtí na infarkt myokardu se zúčastnil slavností odpuštění v Bretani, kde již vykazoval příznaky srdeční slabosti a vyčerpání a ačkoli byla obecně známá jeho snaha vypomáhat prostitutkám, jeho úmrtí způsobilo mediální skandál[46]. Vzhledem k místu, kde došlo k úmrtí známého kardinála, bylo vedeno šetření, k němuž Maurice Druon z Francouzské akademie dodává, že během cesty z kláštera, „jej někdo poznal v autobuse. Známe hodinu jeho odjezdu, víme čas jeho příjezdu: byl to přesně čas nutný pro dopravu. Vystoupal po schodech a mrtev upadl. Je zvláštní […], že *Canard enchaîné*

napsal: „Je tu obtíž, která je dána povahou mého ducha. Nemám filozofické schopnosti a ducha syntézy, který by mi umožnil napsat velké teologické dílo. Znám své hranice". *Tamtéž*, s. 152-153.

[44] Francouzská akademie byla zřízena roku 1635 na podnět kardinála de Richelieu. Její prvotní poslání spočívá ve vymezení, kodifikování a zdokonalování francouzského jazyka. Proto jeden z jejich hlavních úkolů představuje tvorba slovníku (*Dictionnaire de l'Académie française*), dále uděluje ceny za literární a odbornou tvorbu. Kromě osobností umělecké i vědecké literatury patří mezi jejími členy také církevní a vojenští hodnostáři, kteří přispěli k oslavě a šíření francouzského jazyka. Akademii tvoří čtyřicet členů volených doživotně většinovým souhlasem všech akademiků. Srov. *Académie française* [2021-08-20]. <https://www.academie-francaise.fr/>.

[45] BOISDEFFRE, Pierre de. Le père Daniélou, s. 540. Jacqueline d'Ussel hovoří o kardinálovi Daniélou jako o „veřejné postavě, všude žádané, [která] si vždy vyhradila čas na mladé. Vystupoval vždy se stejným nadšením, se stejnou radostí, teolog a apoštol v jedné osobě, stále se stejnou netrpělivostí dostat se k tomu zásadnímu: postoupit co nejvíce v poznávání mystéria živého Boha […]. Probouzel k citu pro Boha, k závažnosti jeho Lásky". USSEL, Jacqueline d'. Le Père Daniélou éveilleur spirituel. In FONTAINE, Jacques (ed.). *Actualité*, s. 118. Pro jeho popularitu, osobní zápal, intelektuální snahu o poznávání mystéria a jeho přiblížení všem posluchačům d'Ussel vzpomíná, že řada kaplanů v 60. a 70. létech, „obávajících se, aby zaplnili přednáškové sály, měli vždy jedno řešení: zavolat otce Daniélou. Jeho velkorysá přístupnost byla obecně známa a úspěch byl zaručen!". *Tamtéž*, s. 117.

[46] Vysílání stanice *France culture* citují slova kněze Gabriela Massého, který k události a jejímu skandálnímu charakteru publikoval přímo v *Canard enchaîné* obhajobu známého kardinála: „byl veřejný, až příliš veřejný pro některé z vás, hodně chodil do společnosti, často se ukazoval v televizi, kde jej nazývali *papabile*" CHAUMELLE, Oliver – TESTE, François. L'Épectase de l'Apôtre : La mort de Monseigneur Daniélou (1905-1974). *France Culture* [2021-08-21]. <https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/une-histoire-particuliere-un-recit-documentaire-en-deux-parties/la-mort-de-monseigneur-danielou-1905-1974-6335747>.

[francouzské satirické noviny] byl upozorněn ve stejný čas jako policejní prefektura“[47]. Satirické noviny udělaly ze smrti Jeana Daniélou skandální událost[48], kvůli níž o něm začaly vznikat hanlivé písně a odvrátila se od něj řada přátel, žáků i akademiků[49]. Pro veřejné zostouzení a vyvolané kontroverze jej Druon označuje za „posmrtného mučedníka“[50].

1.2.1.5 Dílo

Xavier Tilliette považuje za „společného jmenovatele […] mnohotvárného díla kardinála Daniélou […] kulturu“[51], již vnímá na několika úrovních: nejdříve jako „základy křesťanské civilizace, které ukazují základy chodu světa“[52]. Ty se snažil dále předávat ve svých spisech i přednáškách pro studenty i veřejnost: „Otec Daniélou měl dar popularizace a vzdělal ke křesťanství desítky studentů a studentek. Předal tak křesťanskou kulturu, která mu tolik ležela na srdci“[53]. Pojmem kultury Tilliette dále odkazuje ke kultuře antické i moderní, s níž Daniélou nepřestává diskutovat. Kultura však rovněž zahrnuje všestranné znalosti kardinála Daniélou[54]: témata, jimiž se zabývá ve svém díle, se snaží o rekonstrukci myšlení, prožívání v rámci liturgického slavení. Také se opakovaně zabývá přístupem k Písmu a jeho intepretací; například z pohledu prvotní církve, která před asimilací řady helénistických prvků čerpá z převážně z židovské tradice (*Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*; *Théologie du judéo-christianisme*; *Message évangélique et culture hellénistique*; *Les Symboles chrétiens*

[47] DRUON, Maurice. Intervention de M. Maurice Druon de l'Académie Française. In FONTAINE, Jacques (ed.). *Actualité*, s. 208.
[48] Ke skandálnímu zdání přispěl i fakt, že v okamžiku smrti měl kardinál Daniélou u sebe 200 000 franků, tedy částku, která se neslučovala s prostotou jeho života a výdělky z autorských práv. *Tamtéž*, s. 207. Maurice Druon je přesvědčen, že Daniélou je vyhradil na charitativní misi, kdy obnos měl přispět v nouzi druhého. *Tamtéž*. Francouzský deník *Le Parisien* uvádí s odkazem na policejní záznamy, že otec Daniélou měl v okamžiku své smrti u sebe dokonce 300 000 franků určených pro ženu (označenou jako Gilberte S.), jejíž manžel korsického původu se nacházel ve vězení a měly mu posloužit k uhrazení nákladů za advokáta. SAINT SAUVEUR, Charles de. Mort de Jean Daniélou.
[49] Pohřeb Jeana Daniélou se odehrál 26. května v katedrále Notre-Dame. Jezuitský kněz a filozof Xavier Tilliette během obřadu pronesl, že kardinál „se v epektázi apoštola vydal na setkání s živým Bohem“ SAINT SAUVEUR, Charles de. Mort de Jean Daniélou. Slova se ihned zmocnila média a začala jej naplňovat skandálním obsahem, tzn. ironicky používat jako ekvivalent k hříšné smrti. Pojem nicméně odkazuje k patristickým textům, *epektasis* používá Daniélou již ve své doktorské práci, když hovoří o tripartitní koncepci lásky u Řehoře z Nyssy: „Podle Řehoře, sám Bůh svou milostí může milovat dokonalou *agapé*, jež k sobě může přitáhnout *eros* lidské duše. Daniélou zpřesnil tuto myšlenku přidání pojmu epektáze. Ta označuje dvojí pohyb tenze, jímž, jak říká Daniélou, 'Bůh vchází do duše a duše se stěhuje k Bohu' a shrnuje ho tím, že používá dvě řecké předpony *épi* ('na') a ek ('mimo, ven')“. FONTAINE, Jacques. Introduction. In FONTAINE, Jacques (ed.). *Actualité*, s. 29-30.
[50] DRUON, Maurice. Intervention. In FONTAINE, Jacques (ed.). *Actualité*, s. 208.
[51] TILLIETTE, Xavier. Jean Daniélou et la culture. In FONTAINE, Jacques (ed.). *Actualité*, s. 99.
[52] *Tamtéž*.
[53] *Tamtéž*, s. 103.
[54] *Tamtéž*, s. 99-100.

primitifs atd.). Dále se věnuje oblasti řecké kultury, převážně řecky píšícím autorům a církevním otcům (*Philon d'Alexandrie; Origène; Platonisme et théologie mystique* atd.). Publikuje řadu pastoračních děl, v nichž se snaží jasným stylem přiblížit pravdy víry, událost a význam Kristova kříže (*Baptême et confirmation*; *Les Anges et leur mission*; *Approches du Christ; La Résurrection; Dieu et nous* atd.). Daniélou reaguje na soudobé dění, jeho politické i filozofické směry, které často zpochybňují a poškozují obraz a význam církve (*Autorité et contestation dans l'Église*; *Pourquoi l'Église*)[55].

1.2.2 Jean Daniélou v teologickém a myšlenkovém kontextu své doby

V rámci četných směrů, jež působily a ovlivnily teologii 20. století, se v úvodu kapitoly podíváme pouze na ty, které se přímo odrážejí v díle a v činnosti Jeana Daniélou a nalézají své pokračování v textech Druhého vatikánského koncilu. Nejdříve se s odkazem na knihu Rosina Gibelliniho *Teologické směry 20. století* zaměříme na novou teologii, na rozdělení mezi inkarnacionismem a eschatologismem. Druhá část kapitoly se bude věnovat existencialismu a marxismu, dvěma myšlenkovým směrům, s nimiž Daniélou nepřestává polemizovat a vůči nimž vymezuje své uvažování o skutečnosti.

1.2.2.1 Teologické myšlení

V dubnu 1946 publikuje Jean Daniélou v časopise *Études* studii „Současné směry teologického myšlení" („Orientations présentes de la pensée théologique"), kde „načrtl […] program teologické obnovy založené na návratu k pramenům a vyrovnání se se současným myšlením. Tento článek byl později ve víru polemiky označován za manifest 'nouvelle théologie'"[56]. *Nová teologie*, někdy též nazývaná jako návrat ke zdrojům (*Ressourcement*), představuje myšlenkový směr, který se objevil ve 30. letech a který prosazuje návrat ke zdrojům křesťanské nauky, především k církevním otcům, a znamená tak odklon od dlouho upřednostňované scholastiky. Spojuje zejména francouzské a německé teology (kromě kardinála Daniélou, můžeme citovat tato jména: Henri de Lubac, Pierre Teilhard de Chardin, Yves Congar, Louis Bouyer, Edward Schillebeeckx, Hans Küng, Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar, později rovněž Joseph Ratzinger ad.). V jejích počátcích a zejména pak v 50. letech papež Pius XII.

[55] DUCHESNE, Jean. Les grands théologiens du XX^{e} siècle : Jean Daniélou (2/6).
[56] GIBELLINI, Rosino. *Teologické směry 20. století*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2011, s. 199.

na novou teologii papež pohlíží s obavami z epistemologické krize (srov. *Humani Generis*); přesto, jak ukazuje výčet jmen jejich představitelů, zůstala přítomná v myšlení mnohých znalců Druhého vatikánského koncilu a odráží se v redakci koncilních textů.

Ve 40. a 50. letech probíhá diskuse o koncepci a zásadních akcentech v percepci dějin. V rámci této diskuse vynikají především dva směry, jedná se o *eschatologismus* a *inkarnacionismus*: „Echatologismus zdůrazňoval diskontinuitu mezi lidským pokrokem a Božím královstvím. Inkarnacionismus naopak vyzdvihoval pozemské hodnoty a plody lidského úsilí a zdůrazňoval, že mohou být přijímány milostí v rámci přípravy Božího království“[57]. Zástupcem eschatologismu je například Louis Bouyer (1913-2004), zástupcem inkarnacionismu pak Gustave Thils (1909-2000). Daniélou mezi těmito póly nepřestává oscilovat. Z počátku se v jeho textech zdá výraznější jeho příklon „k eschatologické perspektivě: pravými dějinami jsou dějiny posvátné, které sestávají z *mirabilia Dei* a svátostného konání církve (a z duchovních odpovědí na ně); pravým pokrokem není pokrok kultury, nýbrž vývoj církve, která se zdokonaluje v lásce“[58]. Lidský pokrok v této perspektivě přirozeně podléhá lidským slabostem, a proto „může se spojovat s dobrem i se zlem“[59], může tedy snadno podřídit ideologii, a zůstává tak relativní. Na druhé straně však Daniélou nepřestává sledovat situaci své doby komentuje jiné kultury stejně jako nekřesťanská náboženství a opakovaně se vrací zejména k marxismu: „Proti "marxistickým dějinám" staví Daniélou "posvátné dějiny", které nastoluje církev prostřednictvím kázání a svátostí“[60]. Přesto zde neustále zdůrazňuje přesah pozemských dějin ve svátostném dění ve spojení s církví v Trojičním působením a s eschatologickou perspektivou, k níž svátostné dění poukazuje a určuje směřování dějin.

1.2.2.2 Vlivné myšlenkové směry doby Jeana Daniélou: existencialismus a marxismus

Následující dvě podkapitoly se podívají na *existencialismus*, a to především tak, jak jej vnímá Jean-Paul Sartre a *marxismus*, neboť oba směry byly ve Francii doby Jeana Daniélou vlivné na univerzitní i všeobecně rozšířené kulturní úrovni.

[57] *Tamtéž*, s. 202.
[58] *Tamtéž*, s. 203.
[59] *Tamtéž*.
[60] *Tamtéž*, s. 201.

1.2.2.2.1 Existencialismus

Existencialismus představuje filozofický, ale i literární směr, který je ve Francii spojen především s osobou Jeana-Paula Sartra (1905-1980); jeho vrchol se zde situuje do 40. a 50. let 20. století. Často se jeho základní charakteristika redukuje na větu: „bytí předchází existenci", která pochází ze Sartrova díla *Existencialismus je humanismus*. Odkazuje k názoru, že člověk není dopředu nijak předurčen a záleží jen na něm, jak naplní vlastní existenci. V manifestu *Existencialismus je humanismus* filozof dále formuluje známé tvrzení, že člověk je odsouzen ke svobodě: má před sebou nekonečně mnoho možností, jak naplní svůj život a jaká bude jeho budoucnost. S ohledem na tuto svobodu stejně tak nese zodpovědnost za to, když svůj život promarní. O odsouzení ke svobodě hovoří rovněž ve vztahu k Bohu: člověk se mu jeví jako „odsouzený, protože sám sebe nestvořil, ale je vlastně současně svoboden, jelikož tím, že je uvržen na svět, je zodpovědný za vše, co činí"[61]. Z této odkázanosti sama na sebe však současně vyplývá, že člověk je pro francouzského myslitele určitým způsobem odevzdán beznaději. Jeho svoboda se sice může jevit jako absolutní, rozhoduje-li se odloučeně od čehokoli jiného, avšak takový svět založený na imanentních volbách vlastního já je zcela zbaven naděje.

Kardinál Daniélou k těmto myšlenkám poznamenává, že „není humanismu bez Boha. Odmítáme nazývat humanismem humanismus bez Boha, protože humanismus bez Boha je humanismus, který mrzačí člověka o kus jeho samého"[62]. Ze Sartrova úhlu pohledu však není podstatné, zda Bůh existuje. To, co pro něj funguje jako zásadní definiční prvek lidské existence, je intersubjektivita a imanence vlastního jednání, které nikdy nedosáhne eschatologické dimenze. Pro Sartra tak v důsledku „není jiného světa než lidského, světa lidské subjektivity"[63]; protože „i kdyby Bůh existoval, nic by to nezměnilo"[64]. Vzhledem k této výlučné angažovanosti člověka v naplnění svého vlastního života u Boha „problém není v jeho existenci, je třeba, aby se člověk sám našel a přesvědčil se, že nic jej nemůže spasit od něj samotného, i kdyby šlo o platný důkaz Boží existence. V tomto smyslu je existencialismus optimismem, doktrínou

---

[61] SARTRE, Jean-Paul. *L'existentialisme est un humanisme* [2021-10-24]. <https://dl1.cuni.cz/pluginfile.php/918426/mod_resource/content/1/Sartre_Lexistentialisme%20est%20un%20humanisme.pdf>, s. 6.
[62] DANIÉLOU, Jean. *La foi de toujours et l'homme d'aujourd'hui*. Paris : Beauchesne, 1969, s. 10.
[63] SARTRE, Jean-Paul. *L'existentialisme*, s. 15.
[64] *Tamtéž*, s. 16.

jednání a je to pouze ze zlé vůle, když záměnou vlastní beznaděje za naši nás křesťané nazývají jako zoufalé“[65].

Imanence v jednání a obecně v pozemské realitě se jeví jako zdroj optimismu pro neomezené množství možností, které nabízí. Sartre tyto prvky existence a prožívání, tedy imanence, skutečnosti, a tak i subjektivity člověka, rovněž definuje na základě vztahu k druhému. Druhý přináší potvrzení mojí vlastní existence, dodává jí reálné obrysy a vytváří vztah intersubjektivity, tzn. vědomí sebe sama a vztahu ke druhým a ke světu. Tato nezbytnost druhého pro moji existenci je zvláště patrná v jeho úvahách o pohledu.

Pohled se pro něj stává prostředkem potvrzení vlastní existence a současně cestou k jedné z možných definic bytí ve světě. Filozof uvažuje, že každý vnímající subjekt pro vytváření své subjektivity potřebuje „prostřednictví druhého, abych byl, kým jsem“[66]. Z tohoto hlediska, „prvotní vztah mě samotného ke druhému je konkrétní a každodenní vztah, který zakouším v každém okamžiku: v každém okamžiku mne druhý sleduje“[67]. Takový pohled jakožto primární důkaz existence dodává tělu jeho „prostorovost a časovost“[68]. Tento vztah v sobě ale současně obsahuje redukci, a to do takové míry, že subjekt se působením pohledu druhého, a tak i sebe-projekce v to, co si druhý o mě myslí, stává objektem, tzn. „poznání, že já jsem skutečně ten objekt, který druhý pozoruje a soudí“[69]. Subjekt vnímání tak cítí pohled druhého a současně si představuje jeho vnímání. Tato rovina pohledu připodobňuje existenci k divadelní scéně: pohled v sobě nese možnost být neustále viděn, kvůli níž se subjekt snaží působit před druhým co nejlépe. (Představovaný) pohled druhého může také přinášet pocit studu ze sebe sama a možnost odsouzení, proto neustále implikuje určité negativní zakoušení vlastní subjektivity. Takový pohled vede člověka k pochybnostem o sobě samém a k porovnávání se s druhým, s jeho i svými vlastními představami o tom, kým by měl člověk být. Sartrovo pojetí se vzdaluje od Boha právě i v tom, že definuje člověka přes chybění, negaci, omezení či přímo redukci, které sám vnáší do svého života a které umocňuje druhý.

---

[65] *Tamtéž*.
[66] SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant : essai d'ontologie phénoménologique*. Paris : Gallimard, 1973, s. 328.
[67] *Tamtéž*, s. 315.
[68] *Tamtéž*, s. 325.
[69] *Tamtéž*, s. 300.

1.2.2.2.2 Marxismus

Marxismus je myšlenkový směr spojeným se jménem svého zakladatele Karla Marxe (1818-1883); jeho základy se dotýkají politiky, ekonomie, a tak i postavení člověka ve společnosti. Usiluje o co největší prospěch všech; směřuje k určitému všeobecnému společnému dobru v rámci pozemské reality. Francouzský filozof Franck Fischbach upozorňuje na to, že když se Marx zamýšlí nad pojmem ideologie, kterým je marxismus nejčastěji charakterizován, přeje si skrze ni vést společnost k pozemskému naplnění ideality života, kde by „lidský život nebyl pouze životem, ale také vědomím a jeho reprezentací“[70]. Tato definice klade důraz na začlenění člověka do vztahů sociálního, a tedy produktivního charakteru, které jej ontologicky (pre)determinují. Důraz na vědomí má pak vést k možnosti oddělení mezi „idealitou a realitou, tzn. mezi vztahy, které udržuje vědomí a jeho výtvory s praktickým životem lidí jakožto života ve své podstatě vztahového a produktivního, který tak sám vytváří praktické vztahy“[71]. Ve spojení obou těchto myšlenek pak dospívá k definici člověka, jeho postavení k druhým a ke světu: „Sám člověk je jediný, kdo není jen ve vztazích, ale má své vztahy: moje vědomí, je můj vztah k tomu, co mne obklopuje“[72]. V rámci své vztahovosti má člověk „životní aktivitu, kterou Marx charakterizuje jako produktivní aktivitu“[73]. Právě produkcí se proměňuje skutečnost i myšlení člověka[74]. V tomto kontextu také soudí, že v lidském myšlení a prosazování myšlenek by neměla převládnout některá ze společenských tříd, neboť tak by její reprezentace světa, a tedy jí prosazované pravdy nahradily realitu představou jejího narušeného vnímání[75]. Dominance určité třídy stejně jako přílišná abstrakce myšlení vede k oddálení od „materiální produkce“[76].

Komunisticky orientovaný myslitel Victor Leduc vnímá jako jeden z hlavních prvků marxismu zaměření na „skutečné osvobození člověka [, které znamená] přeměnu teorie v praxi, [což] je přeměna racionálního v reálné“[77]. Filozofie má přinést poznatky a teoretické základy, které by se měly naplnit v praktickém uplatnění, a tak se stává „teorií osvobození, znalostí praxe. Již není a nemůže být znalostí absolutní reality,

---

[70] FISCHBACH, Franck. L'idéologie chez Marx : de la « vie étriquée » aux représentations « imaginaires ». *Actuel Marx* 2008, č. 43, 2008, s. 12.
[71] *Tamtéž*, s. 12-13.
[72] *Tamtéž*, s. 17.
[73] *Tamtéž*.
[74] *Tamtéž*, s. 24.
[75] *Tamtéž*.
[76] *Tamtéž*, s. 26.
[77] LEDUC, Victor. Marxisme et philosophie. *Raison présente : Les idéalités mathématiques* 1969, č. 9, Leden-Únor-Březen, s. 45-46.

znalostí transcendentní reality, nebo dokonce znalostí podstaty člověka“[78]. Marxismus tak upřednostňuje určitou materialistickou imanenci: filozofie má sloužit ke „konkrétnímu studiu historických událostí“[79], na jejichž základě směřuje k obecným konceptům, které mají dokumentovat „vývoj: to je historický materialismus. Teorie historie a současně teorie člověka, vědomí, odcizení a lidského osvobození“[80]. Tento postup pak aplikuje marxismus na vývoj ekonomie, již vyzdvihuje na čelní místo: výroba se stává „sociálním aktem. Jako taková zahrnuje vztahy mezi lidmi, vztahy výroby“[81]. Ekonomické vztahy v důsledku toho požívají existenční závažnosti: determinují postavení jedince a poukazují na jeho vztah k/v rámci společnosti. Z hlediska historického materialismu ekonomické kategorie jasně vyjevují „proces stvoření člověka jím samotným v historickém vývoji“[82]; z hlediska svého společenského přesahu „je tedy politická ekonomie neoddělitelná od analýzy výrobních vztahů, od historické znalosti posloupnosti vztahů a vývoje produktivních sil“[83]. Historie tak u Marxe nalézá přímé propojení s politickou ekonomií: jedno se pro něj stává nutnou součástí druhého.

S tím také souvisí další dva známé koncepty Marxova myšlení. Prvním je *vlastnictví*, druhým pak *nutnost revoluce*. *Soukromé vlastnictví* se charakterizuje u Marxem svým „nerovným rozdělením“[84], které se dotýká také pracovní síly a jejího využití ve prospěch vlastníka. Pracovní síla druhého tak rozvíjí síť, „která se uskutečňuje nejdříve v podobě otroctví. Z rozdělení práce, dodává Marx, současně vyplývá rozpor mezi zájmem jednotlivce a kolektivním zájmem“[85]. Ten pak vnímá jako „zájem každého člověka jakožto sociální bytosti“[86]: nevnímá tedy nerovnováhu jen na úrovni ekonomických vztahů, ale jako něco, co narušuje bytí člověka a jeho subjektivitu. Nejúčinnější řešení, které má vést „ke společnosti na nových základech“[87], je pro něj *revoluce*, kterou vnímá jako „jediný prostředek, jak svrhnout dominantní třídu“[88].

---

[78] *Tamtéž*, s. 46.
[79] *Tamtéž*, s. 47.
[80] *Tamtéž*.
[81] *Tamtéž*, s. 50.
[82] *Tamtéž*.
[83] *Tamtéž*.
[84] *Tamtéž*, s. 51.
[85] *Tamtéž*.
[86] *Tamtéž*.
[87] *Tamtéž*, s. 53.
[88] *Tamtéž*, s. 52.

1.2.3 Marxismus a Druhý vatikánský koncil

V církevních dokumentech se nachází odmítnutí komunismu a marxismu nejdříve v encyklice Pavla VI. *Ecclesiam suam*, již Jean-Yves Calves označuje za „encykliku o dialogu“[89]. Právě *Ecclesiam suam* pak otvírá cestu Koncilu, který o komunismu a marxismu pojednává zejména v konstituci *Gaudium et spes*. Ačkoli „narážky se nacházejí ve vícero pasážích různých koncilních textů“[90], žádný z nich nepřináší odsouzení, jaké již ve 40. letech formuloval Daniélou, pouze pojednávají o „různých aspektech marxismu, ať již ve věci ateismu, organizaci ekonomického života, a dokonce politického života“[91].

1.2.3.1 *Ecclesiam suam*: navázání ekumenického dialogu v duchu Boží lásky

René Latourelle udává, že v *Ecclesiam suam* Pavla VI. (6. srpna 1964) můžeme spatřit „dvojí pohyb a dvojí postoj, který charakterizuje Kristovu církev, tedy věrnost a aggiornamento. Současně musí být věrná pravdě získané od Krista, a také musí být pozorná ke znamením doby“[92]. Jelikož to přirozeně vyplývá z jejího misionářského[93] charakteru a poslání, církev se musí pokusit vést dialog s fenomény své doby a jasně v jeho rámci dále předávat své poselství, tzn. pokusit se jej aktualizovat v kontextu dialogu nejen s věřícími, ale i se stále početnějšími odpůrci jejího učení tak, aby dokázala nadále přispívat k poznání a obhajobě zjevení[94]. Zásadní se z toho hlediska

---

[89] CALVEZ, Jean-Yves. Le marxisme au Concile. In École Française de Rome (ed.). *Le deuxième Concile du Vatican (1959-1965) : Actes du colloque*. Rome : École Française de Rome, 1989, s. 689.
[90] *Tamtéž*.
[91] *Tamtéž*.
[92] LATOURELLE, René. La Révélation comme dialogue dans « Ecclesiam suam ». *Gregorianum* 1965, sv. 46, č. 4, s. 834.
[93] 66. článek ES nadepsaný „Protože je misionářskou, musí církev vstoupit do dialogu se světem“ připomíná, že církev se těší „ojedinělé plnosti a potřeby šíření s jasným vědomím mise, která ji přesahuje a s vědomím poselství, které má šířit. Je to nutnost evangelizovat. Je to misionářské poslání“ (ES 66). Jde tedy o poslání v souladu s Mt 28,19 („Jděte ke všem národům a získávejte mi učedníky“), které přináší „vnitřní impulz lásky, který má tendenci k tomu, aby se projevil ve vnějším daru, pro který budeme používat dnes obvyklý název, dialog“ (ES 66). Tento dialog představuje stěžejní znak identity církve, neboť má tlumočit Slovo Krista a jeho oběť lásky: „Církev musí vstoupit do dialogu se světem, v němž žije. Církev se stává slovem, církev se stává poselstvím, církev se stává proměnou“ (ES 67). Tato proměna skrze slovo je schopna proměnit srdce jednotlivce a prostoupit mezilidské vztahy.
[94] Odborník na Druhý vatikánský koncil Gilles Routhier (1953) v návaznosti na čl. 67 encykliky *Ecclesiam suam* („Církev musí vstoupit do dialogu se světem, v němž žije. Církev se stává slovem; církev se stává poselství; církev se stává diskusí“) zdůrazňuje, že „je to církev sama, která se stává slovem a poselstvím. Nepředává pouze slovo, doručuje poselství ani nevydává prohlášení, ale ona sama je slovem a poselstvím. Zcela se tedy mění úhel pohledu, neboť z diskurzu církve přecházíme k církvi jako diskurzu“. ROUTHIER, Gilles. L'Église se fait message. *Revue Lumen Vitae* 2012, sv. LXVII, č. 4, s. 439. V odkazu k církvi, jež se sama stává dialogem, vidíme odkaz k Piu XII a jeho *Mystici Corporis Christi*, které aktualizuje v tom, že církev se svou podstatou má vydat do diskuse se současným světem, podávat svědectví svým životem a obhajovat učení magisteria v souladu se soudobými podněty.

jeví třetí kapitola dokumentu „Dialog s církví“[95]. Latourelle upozorňuje na to, že „prototyp *dialogu* církve se světem je tentýž dialog Boha s lidmi, který nazýváme *zjevení*“[96]. Vrchol tohoto dialogu se nachází ve vtěleném Slově, jež v plnosti Boží lásky otevírá cestu ke spáse: účast na spáse a její komunikace a zprostředkovávání primárně náleží právě církvi.

Toto zprostředkování se neděje jen ve slově, ale i v činu každého údu těla Krista: ve svědectví víry a ve službě druhému; v osobním obrácení v agapické duchu a v šíření evangelijního poselství. René Latourelle upozorňuje na tento charakter otevřenosti, který se projevuje na vztahové a existenční rovině ve zjeveném světě a dále nabývá eschatologického přesahu:

> Je to poprvé, co encyklika popisuje zjevení s takovým důrazem na jeho dialogický charakter. Předchozí dokumenty v souladu s Písmem představovaly zjevení jako dohodu *slova* mezi Bohem a člověkem, avšak nepodařilo se jim vyčerpat veškeré bohatství tohoto tématu. Když encyklika popisuje zjevení, a to nejen jako slovo, ale v termínech *dialogu* (colloquium) a *konverzace* (sermocinatio), zdůrazňuje navíc *interpersonální* a *dynamický* charakter zjevení. Bůh zjevení není Bytím, o němž se mluví ve třetí osobě, ale *Já*, které se obrací na *Tebe*: živý Bůh, který iniciativou vší lásky vystupuje ze svého mystéria a vstupuje do komunikace člověkem[97].

Tento dialog nemůže být porušen ani lidským hříchem, nevírou či jinými „komunikačními“ pochybeními. Proto, že „hlavním předmětem toho dialogu lásky je tajemství božího života v jednotě své esence a v Trojici osob“[98]. Boží láska prostupuje pozemskou i eschatologickou skutečnost, je tedy k ní korelativní spása a rovněž její trinitární charakter: „Otec, který dává iniciativu k dialogu; Slovo, které, svým Vtělením, je Prostředníkem; konečně Duch, který vnáší Kristovo slovo do duše pomazáním, které zde rozlévá“[99], a má tedy schopnost bytostně proměňovat člověka vzhledem ke svému „transcendentnímu původu. Ten se nachází v samotném Božím záměru“ (ES 72), který je svou podstatou dialogický. Mezi člověkem a Bohem se projevuje modlitbou, mezi Bohem a lidmi ve Slově, ve vtělení: „Dějiny spásy vyprávějí právě tento dlouhý a

---

[95] V úvodním článku 3. kapitoly Pavel VI. píše, že jedním ze zásadních definičních postojů církve a jejího přístupu ke světu, je „studium kontaktů, které církev musí mít s lidstvem“ (ES 60). Díky tomuto sebeuvědomění, jež spočívá v jejím spojení s Kristem, které ji tvoří a předurčuje, vyvstane to, co „ji odlišuje od lidského prostředí, v němž žije a k němuž se obrací“ (ES 60). Toto prostředí můžeme vnímat právě jako ateismus, který papež v následujícím článku nazírá jako „lidstvo, jež se staví proti světlu víry a daru milosti, lidstvo, které plane naivním optimismem, když se spoléhá pouze na vlastní síly […] anebo lidstvo, které se noří do obecného pesimismu, přičemž prohlašuje svou zvrácenost, slabosti a morální neduhy za osudové, neléčitelné a snad dokonce chtěné jakožto projevy svobody a opravdovosti“ (ES 61). Světlo do této myšlenkové „tmy“ a beznaděje a lékem na tyto neduhy duše a existenčního situování člověka pak přináší evangelium, které představuje „světlo, novost, energii, obnovu, spásu“ (ES 61).

[96] LATOURELLE, René. La Révélation comme dialogue, s. 834. Zdůrazňuje Latourelle.

[97] *Tamtéž*, s. 835.

[98] *Tamtéž*, s. 836.

[99] *Tamtéž*.

různorodý dialog, který vychází od Boha a jenž navazuje s člověkem rozmanitou a překvapivou konverzaci“ (ES 72). V tomto dialogu vyjevuje Bůh něco o sobě: především to, že „je láska“ (ES 72) a náš úkol spočívá v tom, tuto lásku zachovávat a šířit.

V následujících článcích Pavel VI. charakterizuje dialog lásky explicitně jeho dalším aspektem: jako dialog spásy, který podle J 4,19 začíná Boží láskou (ES 74), která se potvrzuje v oběti Syna (ES 75). Takto navázaný dialog spásy zavazuje člověka k odpovědi (srov. ES 74), a to k odpovědi upřímné a nezištné lásky (srov. ES 75). Vzorem lásky a dialogických vztahů, které se na jejím základě mají uskutečňovat, je „opravdový vztah dialogu darovaný a navázaný Bohem Otce, prostřednictvím Syna v Duchu svatém“ (ES 73). Jako takový „byl učiněn možným pro všechny; obrací se ke všem bez jakékoli diskriminace“ (ES 78), nabývá tak ve spásném díle Syna univerzální hodnoty. Rovněž z toho hlediska se stává zavazujícím, neboť začíná samotným stvořením a naplňuje se v Kristově oběti. Na individuální úrovni, zraje s každým, kdo se o něj pokouší a nabývá plnosti v eschatologickém zhodnocení: „náš dialog zpomalí psychologické a historické zrání a bude muset počkat na chvíli, kdy jej Bůh učiní účinným. To však neznamená, že bychom to, co může učinit dnes, měli odložit na zítřek […] Dnes, tzn. každý den; aniž bychom čekali na partnery dialogu“ (ES 79).

Jakýkoli dialog navázaný ve světě se musí odehrávat v duchu „apoštolské misie [a být] uměním duchovní komunikace“ (ES 83). Pavel VI. v rámci tohoto dialogu vyzdvihuje jako zásadní jeho následující charakteristiky: „jasnost, mírnost, důvěru, opatrnost“ (ES 83). *Jasnost* odkazuje k nutnosti vzájemného pochopení předávané myšlenky; rovněž k němu musí být zvoleny vhodné prostředky, aby se mohl proměnit v „pozvání k užívání vyšších schopností člověka“ (ES 83). *Mírnost* (či přímo tichost a pokorné, tedy naslouchající a otevřené srdce v odkazu k Mt 11,29, který čl. 83 přímo cituje: „učte se ode mne, neboť já jsem tichý a pokorného srdce“) odkazuje k tomu, že dialog se obrací ke druhému bez pýchy a jakéhokoli subjektivního, negativního podtónu: „Jeho autorita vychází z nitra, z pravdy, kterou vykládá, z lásky, kterou šíří [;] je trpělivý, je štědrý“ (ES 83). *Důvěra* znamená přijetí druhého, jež z pouhého rozhovoru je schopna přerůst v „důvěrná sdělení a přátelství“ (ES 83). *Opatrnost* bere v úvahu osobní podmínky druhého a snaží se mu přizpůsobit; „snaží se také poznat citlivost druhého […] a změnit svou prezentaci, aby mu nepřišla nepříjemná nebo nesrozumitelná“ (ES 84).

Následující články se věnují teologickým charakteristikám dialogu a jeho konfrontaci s ateismem. Zásadní se v tomto ohledu jeví zejména článek 90., který upozorňuje na nutnost celkové konverze, s níž se opakovaně setkáváme v díle Jeana Daniélou: „Svět nezachráníme zvenčí; je třeba, stejně jako se Boží Slovo stalo člověkem, přijmout v určitém směru způsob života těch, jimž chceme přinést Kristovo poselství“ (ES 90 § 2). V duchu výše zmíněných charakteristik by se tedy měl dialog zcela oprostit od osobní předpojatosti: nenechat se zaslepit chybami učení a myslet primárně na člověka a naše závazky k němu v duchu Kristova učení[100]: „Prostředím dialogu je přátelství. Anebo ještě lépe služba“ (ES 90 § 2). Tyto definiční základy poslání církve a zastávané hledisko univerzality spásy se opakují v článcích věnovaných ateismu: připomíná se, že „nikdo není cizincem uprostřed církve. Nikdo není lhostejný jejímu učení“ (ES 98). Úkol církve tak spočívá v „podporování jednoty, lásky a míru“ (ES 98), které má univerzální přesah, a tedy „nemáme žádné politické, ani časné záměry [, církev se snaží] povýšit do nadpřirozené a křesťanské úrovně veškerou lidskou a pozemskou hodnotu“ (ES 102). Cíl církve tak není politický ani pozemský, nýbrž eschatologický.

Následující článek 103 zmiňuje situaci soudobého světa a přímo jmenuje ateismus jako překážku v dialogu, přičemž

> velké množství lidí se prohlašuje za ateisty. A také víme, že otevřeně vyznávají bezbožnost a stávají se protagonisty vzdělávání i politického vedení s naivním, ale osudným přesvědčením, že osvobozují člověka od falešných a překonaných myšlenek, ovlivňují život a svět, aby je nahradili, jak sami říkají, vědeckým pojetím, které odpovídá požadavkům moderního pokroku (ES 103).

Ateismus tak vnáší do bytí člověka „zásadní chybu“ (ES 104), která neodpovídá přirozenému směřování člověka nad materiální okamžitost přítomnosti a vstupuje „do lidského života, nikoli jako definice řešení, ale jako zaslepené dogma, které jej degraduje a činí smutným a ničí od základu veškerý sociální systém, na němž mělo stát“ (ES 104). Ateismus proto nevede ke svobodě, ale k zaslepenému tápání v přítomném, hmotném světě; vede ke spokojení se s imanencí, která člověka učiní pouze omezeně a krátkodobě spokojeným.

Další články polemizují se stanovisky ateismu a snaží se vymezit postoje, které k nim ve světle evangelia zaujímá církev, neboť „musíme vynaložit pastorální úsilí

[100] ES přímo odkazuje k J 13,14-17: „Jestliže tedy já, Pán a Mistr, jsem vám umyl nohy, i vy máte jeden druhému nohy umývat. Dal jsem vám příklad, abyste i vy jednali, jako jsem jednal já. Amen, amen, pravím vám, sluha není větší než jeho pán a posel není větší než ten, kdo ho poslal. Když to víte, blaze vám, jestliže to také činíte“ (J 13,14-17).

k úvaze, jak podchytit u moderního ateisty, v samém jádru jeho myšlení, příčiny jeho nepokoje a popírání“ (ES 108). Ateismus nabývá četných podob, společná se však zdá určitá existenční nejistota a snaha o nastolení soběstačného spravedlivého řádu: „Důvody ateismu, prostoupené úzkostí, zbarvené vášní a utopií, ale často také štědré, inspirované snem o spravedlnosti a pokroku, směřují k účelům zbožštělého sociálního řádu“ (ES 108). V mnohých odrůdách racionalismu se najdou u ateistů „vznešené pocity, znechucené průměrností a egoismem tolikerých soudobých společenských vrstev, a tak si často vypůjčují z našeho Evangelia podoby buď jazyka solidarity, nebo lidského soucitu“ (ES 108).

Pavel VI. dále vyslovuje názor, že „hypotéza dialogu se stává velmi obtížně uskutečnitelná, ne-li přímo nemožná“ (ES 106), jelikož ateismus, a zejména komunistický ateismus (ES 105), přinášejí svým učením „překážky morálního charakteru [,] neboť se v nich nedostává dostatečné svobody v úsudku a jednání a v důsledku se dopouští dialektického zneužívání slova, které tak nemá dále za cíl hledat a vyjadřovat objektivní pravdu“ (ES 106). Přestože ateismus přináší znetvoření pohledu na svět a všechny aspekty života a lidského bytí, snaží se nevzdávat ani nadále naděje a sám říká v rámci téhož článku, že si nepřeje vylučovat nikoho, neboť „pro toho, kdo miluje pravdu, bude diskuse možná vždy“ (ES 106).

V duchu encykliky *Pacem in terris* Jana XXIII. soudí, že se tyto doktríny v rámci společného dialogu sami vyčerpají, neboť nemají živou sílu evangelijní zvěsti: „doktríny těchto směrů, jakmile jsou vypracovány a zformulovány, zůstávají stále stejné“ (ES 109), a proto si stále zachovává naději, že „jednoho dne navážou s církví pozitivní dialog, odlišný od toho současného, nutně omezeného“ (ES 109). Neboť, jak uvádíme výše, encyklický list *Ecclesiam suam* vede k opakovaně zdůrazňovanému závěru, že vzájemný dialog by měl přinášet a tlumočit především Boží lásku v duchu vtěleného slova, a tedy se odehrávat v duchu agapické lásky, která nikoho nevylučuje a počítá s otevřeností k bližnímu a jeho názorům.

1.2.3.2 Jean Daniélou a obecné aspekty dialogu ve světě

V podobném duchu jako encyklický list Pavla VI. hovoří Jean Daniélou zejména ve svých knihách *Odvěká víra a dnešní člověk* a *Budoucnost náboženství*, jimž se detailněji věnujeme v následující kapitole. *Budoucnost náboženství* se vyjadřuje k aktuální koncepci dialogu, v jehož rámci autor rozlišuje především tři aspekty: „Hodně se mluví o dialogu. Opravdový dialog znamená tři věci. Nejdřív ze všeho

znamená, že mluvíme. Vždy je lepší mluvit než mlčet“[101]. Toto zdánlivě banální tvrzení poukazuje k tomu, že dialog představuje nezbytný prvek ve všech částech církve i mimo ni. Je základním prvkem, nutným k dalšímu rozvíjení vztahů a růstu ve společné budoucnosti. Jako příklad Daniélou cituje nejdříve manželství, dále pokus o ekumenický dialog i o dialog s nevěřícími, které vycházejí z druhé charakteristiky: „úcty ke druhému, z jeho upřímnosti, z jeho dobré víry, z jeho svobody“[102]. Taková charakteristika koresponduje s mírností a opatrností Pavla VI., kdy respektujeme druhého v jeho specifické individualitě a ctíme ho v duchu Boží lásky. Odtud vyplývá třetí charakteristika, a to upřímnost: „hovořit s druhým, upřímně říct, co si myslíme, tzn., nepřetvařovat se“[103]. Takový úkol se dotýká každého křesťana a souvisí s misijním posláním, o němž píše Pavla VI.

V knize *Odvěká víra...* upozorňuje kardinál Daniélou na to, že různé formy ateismu se natolik rozšířily a ovládly vědecké i obecné uvažování o světě, že se křesťané stydí, či nedokáží před jeho racionalismem obhájit svou víru[104]. Přesto však zůstává nadále přesvědčen, že budoucnost člověka se nachází v transcendenci. Soudí tedy, že „čím víc se člověk bude rozvíjet [po technické i vědecké stránce], tím víc uzná převahu transcendence“[105]. Křesťanství totiž přináší univerzální poselství, které stojí na naději a lásce k bližnímu a nepojí se pouze k omezené politické či intelektuální skupině či skutečnosti[106].

Daniélou se současně v obou citovaných knihách věnuje pastorálním aspektům dialogu: uvědomuje si, že víra v konfrontaci s ateismem se může jevit pro další generace jako nezajímavá: „Problém není v tom, že dnešní mladí lidé se nevyrovnají starším, problém je v tom, že nedokážeme těmto mladým předat živou a podmanivou víru, která by nadchla již svou podstatou“[107]. I v úvodu *Budoucnosti náboženství* komentuje, že „skutečným dramatem církve je oslabení víry, kterou potutelně narušuje

[101] DANIÉLOU, Jean. *L'avenir de la religion*. Paris : Fayard, 1968, s. 10.
[102] *Tamtéž*, s. 11.
[103] *Tamtéž*.
[104] V duchu obecné úcty ke každému člověku jakožto bližnímu v duchu agapické lásky autor píše: „Respektujeme ateisty, nerespektujeme ateismus, protože se nám zdá, že ateismus mrzačí člověka. Proto nás tíží komplexy méněcennosti, pocity ochromění, které dnes prožívá tolik křesťanů při setkání s ateismem, jako by pociťovali určitý stud za to, že jsou křesťany“. DANIÉLOU, Jean. *La foi*, s. 10-11. Dokonce píše, že v porovnání s ateismem se jim zdá, že by mělo křesťanství vymizet, jelikož se často jeví jako pouhý „kulturní přežitek“. *Tamtéž*, s. 11.
[105] *Tamtéž*.
[106] *Tamtéž*.
[107] *Tamtéž*, s. 11-12.

kultura, která je s ní nekompatibilní“[108]. Daniélou tak rovněž poukazuje k misijnímu poslání církve, jejíž každý úd mystického těla Kristova musí svědčit o svém životě a o autentické pravdivosti své víry.

1.2.3.3 *Gaudium et spes*: odpověď na znamení doby

Encyklický dopis *Ecclesiam suam* Pavla VI. vychází 6. srpna 1964[109], a otevírá tak cestu pro diskusi o marxismu a obecně o ateismu v listopadu 1964, kdy „se koná 3. sezení Koncilu a představuje se zde poprvé na plenárním zasedání Schéma XIII o Církvi ve světě, z nějž se stane později součást konstituce *Gaudium et spes*. Vícero Otců v průběhu debaty vyjadřuje záhy přání, aby bylo o ateismu explicitně pojednáno“[110]. V diskusi se ozývá například holandský kardinál Bernardus Johannes Alfrink, který soudí, že další odsouzení nejsou nutná, neboť postoj církve je všem obecně znám a naopak „Koncil musí prosazovat a povzbuzovat dialog všech lidí dobré vůle, a ne vyslovovat odsudky“[111]. Požaduje tedy, aby místo boje s abstraktní kolektivní silou ateismu bylo apelováno na jednotlivce. V podobném duchu již po vydání *Gaudium et spes* syrský kardinál Maximos IV. Saïgh přikládá klíčový důraz na pastorální aspekt takového dialogu: „Spíše než banální a již známý odsudek, pošleme do světa práce stále narůstající počet kněží a laiků“[112]. Na základě diskusí a vyslovených názorů je přípravné Komisi Schéma XIII nakonec vráceno k novému projednání a později z něj vzniknou články zejména 19-21 konstituce *Gaudium et spes*[113].

Článek 19. „Formy a kořeny ateismu“ zastává podobná názorová východiska názor, jaká nalézáme u Jeana Daniélou, a to zejména, že důstojnost člověka pramení z „jeho povolání ke společenství s Bohem“ (GS 1,19 § 1). Bytí člověka s Bohem a

---

[108] Daniélou. *L'avenir de la religion*, s. 7.
[109] CALVEZ, Jean-Yves. Le marxisme au Concile, s. 691.
[110] *Tamtéž*.
[111] *Tamtéž*.
[112] *Tamtéž*.
[113] *Tamtéž*. Přepracování článků 19-21 následovala nová debata na konci září 1965, v níž „proti sobě znovu stojí dvě koncepce, jedna nakloněná dialogu, druhá méně nakloněná. Někteří touží po výslovném odsouzení komunismu. Nejsou početní, ale velmi naléhaví“ CALVEZ, Jean-Yves. Le marxisme au Concile, s. 691. Jsou dokonce natolik naléhaví, že vznikne petice za výslovné „odsouzení komunistického ateismu. Posbírá 297 podpisů“. *Tamtéž*, s. 692. Petice je nejen předložena Sekretariátu, ale boj probíhá i v mediích: 22. října „deník *Il Tempo* zveřejňuje petici s fotografiemi lídrů, z velké části chybnými“ *Tamtéž*. Aféra nakonec vymizí, zvláště proto, že přímo komunismem postižený „polský episkopát a přinejmenším většina jugoslávského episkopátu jsou proti hypotéze odsudku“ *Tamtéž*, s. 693. Dále se opakovaně poukazuje k tomu, že od Pia XI. (Jean-Yves Calvez cituje např. *Divini Redemptoris* Pia XI., *Ad apostolorum principis* Pia XII., *Mater et magistra* Jana XXIII. *Tamtéž*, s. 695) se církve již vyjádřila dostatečně odmítavě ke všem formám ateismu a jejich omezujícímu vlivu na život, rozvoj jednotlivce i celé společnosti. *Tamtéž*, s. 692. Pavel VI. navíc dodává, že je potřeba spíše hovořit o nespravedlivém utrpení trpících, proto „termín odsudku ztrácí veškerý svůj smysl“. *Tamtéž*, s. 694.

v Bohu se realizuje v dialogu, kdy „k rozhovoru s Bohem je člověk zván již od svého vzniku: existuje totiž jenom proto, že ho Bůh z lásky stvořil a neustále z lásky zachovává; jen tehdy žije plně podle pravdy, když tuto lásku svobodně vyznává svému Stvořiteli“ (GS 1,19 § 1). Ateismus tak pro *Gaudium et spes*, stejně jako pro kardinála Daniélou, pramení z nepochopení (GS 1, 19 § 1) tohoto pouta definující existenci člověka. Článek 20. zmiňuje, že ateismus tvoří myšlenkový systém, který spojuje přesvědčení, že náboženství upírá člověku na svobodě, a tak i na soudnosti, „dovádí požadavek svéprávnosti člověka tak daleko, že vznáší námitky proti jakékoli závislosti člověka na Bohu“ (GS 1, 20 § 1). Tato svéprávnost, v latinském originále *autonomia*, oponuje *dependentia Deo*, již člověk iluzorně získává na základě technického pokroku (GS 1, 20 § 1), díky osvobození na základě hospodářského a společenského vývoje (GS 1, 20 § 2), který se opírá o světskou moc a popírá Boha, neboť jej oddaluje realitě a zdánlivé existenční plnosti, „neboť odvrací člověka od budování společnosti tím, že ho pozdvihuje k naději na budoucí a neskutečný život“ (GS 1, 20 § 2). Zde narážíme na kritiku marxistické imanence, která citovanou „autonomií“ povyšuje člověka na rovného Bohu a nabízí mu existenční projekt, který je dopředu odsouzen ke ztroskotání a který na individuální rovině bude doprovázen pocit chybění jakožto nezvratitelné existenční neúplnosti.

Článek 19 poukazuje také na aspekt tradice a klade důraz na správné předávání a interpretaci víry, který se rovněž objevuje v *Odvěké víře* Jeana Daniélou, jak zmiňujeme v předchozí podkapitole: na vzniku ateismu se mohou podílet i sami věřící a to tím, že „mají nedostatky ve svém náboženském, mravním a sociálním životě; o nich platí, že pravou tvář Boha a náboženství spíše zastírají, než ukazují“ (GS 1, 19 § 3).

Článek 21 pak přináší rozhodné, explicitní odmítnutí ateismu a opakuje, že člověka zbavuje transcendence, a tedy plnosti jeho bytí: velikosti, které čerpá z dialogického vztahu člověka k Bohu Otci:

> Církev věrná svým závazkům jak vůči Bohu, tak vůči lidem nemůže jinak, než s pocitem bolesti a se vší rozhodností znovu – jak to učinila již dříve[114] – odmítnout tyto zhoubné nauky a činy, které jsou v rozporu s rozumem i s obecnou lidskou zkušeností a zbavují člověka jeho vrozené velikosti (GS 1, 21 § 1).

Rozhodné odmítnutí přirozeně vychází z významu a úkolu církve; stejně jako i bolest, neboť nechce odmítat zastánce setrvávající v bludu, proto se chce nadále

[114] Zde uvádí poznámku pod čarou sám text GS a jako zdroje předchozích promýšlení ateismu a odmítnutí jeho doktrín uvádí *Divini Redemptoris* (1937) Pia XI., *Ad Apostolorum Principis* (1958) Pia XII., *Mater et Magistra* (1961) Jana XXIII. a *Ecclesiam suam* (1964) Pavla VI.

pokoušet navázat dialog, který by mohl poukázat na omyly myšlenkových východisek ateismu (GS 1, 21 § 2). Snahou takového dialogu by mělo být rovněž osvětlení křesťanství, jak ukazují následující odstavce článku 21. V protikladu k marxismu pak staví zejména důraz na společenství, v němž panuje jednota (v Kristu a Boží lásce), která předčí sociálně-politický konstrukt, který nabízí marxismus. Proto ani ateismem odsuzovaná eschatologická naděje nepoškozuje člověka a nevzdaluje jej reálnému světu marnými přísliby nedosažitelné budoucnosti. Naopak dodává pozemským činům a osobnosti každého jedince důstojnosti a dodává nové motivační síly jeho snažení v pozemských úkolech (GS 1, 21 § 3).

Můžeme-li články 19-21 konstituce *Gaudium et spes* označit za jádro a východisko myšlení o ateismu, nesmíme opomenout, že k marxismu a ateismu se vyjadřují i další pasáže. Například úvodní část ve svém 10. článku zmiňuje různé existenční otázky, které si klade lidstvo v soudobé společnosti: uvádí bídu a nazírání světa skrze praktický materialismus, přesvědčení o pozemské spáse lidskými silami (GS čl. 10 § 1). Odpověď přináší následující odstavec v univerzalitě spásy, kterou přináší Ježíšova oběť pro všechny lidi (GS čl. 10 § 2). Ježíšova oběť a univerzalita spásy rovněž zdůrazňují důstojnost jednoho každého člověka. Právě lidská důstojnost, o níž ateismus tvrdí, že náboženství o ní člověka obírá, se nachází zdůrazněná v první kapitole konstituce. Klíčový se v tomto ohledu jeví článek 14, který popisuje člověka skrze jednotu ducha a těla, ale také skrze jeho jednotou ve vztahu k Bohu, která přináší propojení pozemské a eschatologické reality:

> Důstojnost člověka, tedy vyžaduje, aby oslavoval Boha ve svém těle a nedovolil mu přisluhovat nezřízeným náklonostem jeho srdce. […] Tím, co má ve svém nitru, převyšuje vesmír věcí; do těchto hlubin se vrací, když vstupuje do svého srdce, kde ho očekává Bůh, který zkoumá srdce, a kde on sám před Bohem rozhoduje o svém osudu (GS 1, 14 § 1-2).

Člověk svým vztahem k Bohu znamená mnohem víc než pouhou materiální imanenci. Svoboda, jakou nabízí křesťanství, neomezuje člověka v jeho možnostech, naopak neustálá Boží přítomnost jej zbavuje existenční osamělosti, se kterou se setkáváme v Sartrově filozofii[115].

---

[115] V podobném duchu svého praktického zaměření se nesou úvodní články 3. kapitoly „Lidská činnost ve světě". První článek kapitoly (33) zmiňuje technický pokrok, který ovlivňuje vnímání člověka samého, a tak i Boha. V opozici k myšlenkám ateismu zdůrazňuje, že člověk není jen imanencí, která přispívá k budování přítomné, sociálně spravedlivé společnosti, ale „v díle Stvořitelově, jsou na prospěch svým bratřím a přispívají osobním přičiněním k uskutečnění Božího plánu v dějinách" (GS 3, 34 § 2). Ačkoli technický pokrok přispívá k usnadnění života a stává se nyní jeho nedílnou součástí, přesto člověk nesmí přestat usilovat o „povznesení" (GS 3, 35 § 1), jež se realizuje ve vztazích, ve zdokonalování sebe sama a ve snaze vytvořit spravedlivější svět. Lidská činnost by tedy měla vést k tomu, „aby byla podle Božího

1.2.4 Hlavní témata v myšlení Jeana Daniélou

Výběr témat, která se objevují v následujících podkapitolách, se řídí zájmem analytické části, jejíž pozornost se obrací ke koncepci dějin kardinála Daniélou. Jeho pojetí dějin nepřestává odkazovat k Trojici, a především ke Kristu, v jehož vzkříšení a nanebevstoupení se naplňuje jejich eschatologický charakter. Proto nás bude nejdříve zajímat téma Boží přítomnosti, která se ve své vrcholné a dokonalé podobě realizuje v Kristu. Po této typologické četbě, jejímž interpretačním klíčem nepřestává být Kristus, zmíníme v hlavních rysech charakteristiku jeho teologie dějin. Dále se zaměříme na zásadní rysy jeho eschatologické teologie a zakončíme tuto část krátkým shrnutím na základě textu Antoina Guggenheima, v čem spočívá jeho aktualita a hlavní přínos.

1.2.4.1 Chrám a Boží přítomnost. Christologická typologie

Sám Daniélou považuje za svou zásadní knihu *Znamení Chrámu* (*Le signe du Temple ou de la Présence de Dieu*) z 1942[116], „neboť se zabývá krásným tématem přebývání, přítomnosti“[117]. Boží přítomnost a její symbolizace v chrámu je zobrazována v chronologické perspektivě dějin: od kosmického chrámu pojímaného jako obraz stvoření až po nebeský chrám symbolizují nové stvoření, tzn. závěrečné dílo spásy završené v Kristově oběti. V tomto pojetí historie jako Boží přítomnosti se zjevují teologické základy toho, co později vyústí v autorovu specifickou teologii dějin; v symbolizaci prostřednictvím chrámu se rovněž ukazuje pro Jeana Daniélou důležité

---

plánu a Boží vůle v souladu s pravým dobrem lidstva a ponechala člověku jako jedinci i jako členu společnosti možnost rozvíjet své povolání do plnosti“ (GS 3, 35 § 2). Soulad práce (včetně technického rozvoje) a společenských vztahů nabývá smysl v Bohu a v součinnosti s Ním; křesťanství tak nijak neohrožuje autonomii člověka a možnost pokroku: je autonomní ve smyslu svobody, která je dána člověku. Ačkoli člověk pro své vlastní dobro a ve snaze o naplnění bytí nepřestává být ve vztahu k Hospodinovi, „vždyť tvor se bez Stvořitele ztrácí […] když se zapomene na Boha, lze těžko pochopit tvora“ (GS 3, 36 § 3). Přestože ateismus vnímá Boha jako pro člověka nebezpečného a snaží se víru v Něj vymýtit jako omezující jeho svobodu, ubližuje tak nakonec člověku jakožto individualitě, ale i v naplňování jeho vztahů. S ohledem na člověka a jeho důstojnost musí být rozvíjeny i hospodářsko-společenské vztahy (GS 3, 63 § 1). Jejich rozvíjení by mělo směřovat k vytvoření jednoty mezi lidmi, avšak vyústilo pouze v jejich rozostření, v nespravedlnost a diskriminaci (GS 3, 63 § 3). Důsledkem nerozvážného hospodářského řízení je vytvoření protikladu nadbytku a chudoby, jež často vidíme vedle sebe. Netýká se jen materiálního zabezpečení, ale i sféry vlivu a podílu na správě společného dobra: „Zatímco hrstka lidí požívá nejširší moc v rozhodování, mnozí téměř úplně postrádají jakoukoli možnost osobní iniciativy a odpovědnosti a žijí často v životních a pracovních podmínkách nedůstojných člověka“ (GS 3, 63 § 3). Tyto nespravedlnosti zasahují do všech sfér, v nichž člověk realizuje a rozvíjí své vztahy; všichni se musí rovně podílet na rozvoji a správě Bohem svěřeného bohatství s ohledem na jednoho každého člověka, jeho práva a potřeby. Nemůže jít jen o pouhou „mechanickou hru sil v hospodářské činnosti jednotlivců, ani jen veřejné moci“ (GS 3, 65 § 2). Bůh rozdává dobro a užitek všem k spravedlivému užívání, společnému i individuálnímu prospěchu, jenž se může naplňovat pouze ve „spravedlnosti provázené láskou“ (GS 3, 69 § 1).

[116] GIBELLINI, Rosino. *Teologické směry*, s. 199

[117] *Tamtéž.*

téma typologie. Typologie představuje „vztah mezi dvěma Zákony [a] přes tyto teologické vztahy dodává smysl Písmu. Jelikož existuje *zásadní analogie* v rámci veškerého Božího díla, objevujeme tak *mezibiblickou inteligibilitu*, která zjevuje Boží plán v dokonalé harmonii“[118]. Základním klíčem pro ustanovení této typologie přináší Kristus ve svém vtělení, oběti a zmrtvýchvstání. Daniélou tak ve shodě s církevními otci, vnímá typologii jako jeden ze smyslů Písma: „Postavy, události, instituce Starého zákona představovaly nejdříve vlastní historickou skutečnost, jíž je literní smysl a dále přinášejí určitý předobraz toho, co Kristus naplní na konci věků. […] Rozdíl mezi Starým a Novým zákonem je rozdíl mezi zobrazením Krista a přítomností Krista“[119]. Kristus je naplněním Písma, stejně jako je naplněním dějin, kterým dodává transcendentní smysl. Françoá Costa shrnuje, že Jeanovi Daniélou je vlastní „typologický smysl v prorocké vidině Písma. Je to Kristus-Prorok, jenž dává Bibli smysl“[120]. Kristus přináší smysl naplnění v perspektivě teologie dějin, a tedy v rámci spásného naplnění na konci věků: Ježíš není „jen prorok, ale očekávaný prorok. […] Kristus, prorok, představuje klíč vší historie“[121]. Daniélou tak zdůrazňuje, že Kristův příchod je očekáván, neboť naplňuje, a dokonce přesahuje proroctví Starého zákona. Současně skrze tajemství vtělení přináší a ztělesňuje očekávání na konci věků v perspektivě dějin spásy.

Vrátíme-li se k symbolice chrámu, chrám znázorňuje posvátný prostor konstituovaný a esenciálně protknutý Boží přítomností: od počátku dějin tvoří nejprve „kosmický chrám s Bohem přítomným v univerzu; poté mojžíšský chrám, Boží příbytek v jeruzalémském chrámu; dále křesťanský chrám, tedy Boží přítomnost v osobě Kristově, ještě dále mystický chrám, tedy Boha v srdci vyvolených věřících; a nakonec chrám eschatologický“[122]. Chrám, a tedy Boží přítomnost, se zhmotňuje samotným stvořením viditelného světa a utváří podmiňující a neoddělitelnou součást skutečnosti. V Kristově oběti a zmrtvýchvstání se chrám z kultického místa proroků mění v „chrám jeho těla“ (J 2,21). Skrze Krista a jeho následování se tedy pojetí chrámu zvnitřňuje a příbytkem Boží přítomnosti se stává srdce věřících (srov. J 14,2-4). Dokonalé prožívání Boží přítomnosti a radostné bytí v jeho chrámu pak nastává v naplnění na konci věků, v eschatologické realitě.

---

[118] COSTA, Françoá. Le Christ, s. 82. Zdůrazňuje Costa.
[119] DANIÉLOU, Jean. *Les divers sens de l'écriture dans la tradition chrétienne primitive*. Bruges : Beyaert, 1948, s. 120.
[120] COSTA, Françoá. Le Christ, s. 87.
[121] *Tamtéž*, s. 85.
[122] GIBELLINI. Rosino. *Teologické směry*, s. 199.

V závěrečné kapitole „Nebeský chrám“ („Le temps céleste“) poukazuje na typologické naplnění chronologických předobrazů v Kristu. S odvoláním na List Židům Daniélou pracuje s obrazem jeruzalémské svatyně a jejího velekněze: „Všechno zde bylo popravdě předobrazem: chrám, opona, velekněz, vstup. Skutečností naznačenou symbolem, však bylo: dovršení díla spásy, definitivní vstup Krista, velekněze lidstva, do nebeského chrámu v den Nanebevstoupení“[123]. Kristus se pak stává jediným a pravým veleknězem (Žd 7,26-27): je „zástupcem veškerého lidstva“[124], který jej nechává spolu s Ním vstoupit do nebeského chrámu a „tohoto vstupu do nebeského chrámu dosáhlo lidstvo jednou provždy“[125]. V Kristu získanou spásou „bylo nezvratně dosaženo, že lidstvo není od nynějška vystavěno zpětnému pádu“[126]. Není možný návrat do stavu hříchu, ani jiná nerovnováha, jelikož „lidstvo je spojeno s Božstvím v osobě samotného Syna Božího […] Kristus vchází konečně do nebeské svatyně svou krví. Spásy je dosaženo, a to věčné, Beránkovou obětí. Proto se rozprostírá Beránkova oběť na všechny časy“[127]. Naplňuje se v Něm plán spásy a konečný smysl dějin, jenž zhodnocuje historii i existenci jednotlivce: „vstup lidstva do nebeského chrámu, i když je ho skutečně dosaženo pro celé lidstvo a všechny jednotlivé lidi, musí být přece realizováno každým osobně“[128].

Pozemský život proto představuje očekávání setkání v nebeském chrámu, kdy se v duchu metafory Řehoře Nysského lidstvo opět spojí v plnosti zpěvu nebeského sboru[129]. Takový návrat do původního stavu dokonalosti prochází přes Kristovu oběť a

---

[123] DANIÉLOU, Jean. *Chrám jako znamení Boží přítomnosti*. Řím: Křesťanská akademie, 1986, s. 39. Ve svém předobraze šlo o pouhou symboliku, o již přítomná znamení v očekávání svého naplnění: „V jeruzalémském chrámu byla velesvatyně od ostatního chrámového prostoru oddělena oponou utkanou ve čtyřech barvách. Nikdo nemohl do ní vejít – jedině velekněz, a to jednou za rok. Právě opakování tohoto úkonu vyjadřovalo, že zde šlo pouze o symbolický akt, o úsilí, jež nevedlo k cíli“. *Tamtéž*. Velekněz, jakožto prozatímní zástupce, tak opakovaně vykonává symbolický akt v podobně zástupného rituálu, který se stane realitou v Kristu, a to s trvalou a univerzální platností.

[124] *Tamtéž*.

[125] *Tamtéž*, s. 40.

[126] *Tamtéž*.

[127] *Tamtéž*.

[128] *Tamtéž*, 41.

[129] Metaforu sboru Daniélou dále rozvíjí na základě četby Řehoře z Nyssy, který srovnává „dokonalé nebeské stvoření se symfonií, se smíšeným pěveckým a tanečním sborem, který pořádá ustavičně slavnost kolem svého sbormistra“. *Tamtéž*. Řehořova symfonie vyniká svou harmonií, v níž však nastává kakofonické pochybení v podobě prvotního hříchu (srov. *tamtéž*). V dokonalé harmonii symfonie opět zazní v nebeském chóru skrze nové stvoření a přidá se k ní všechen vykoupený lid. Připomenutím tohoto obrazu Daniélou poukazuje na důležitost jednotlivce (pro dokonalé znění symfonie), celku (harmonickému sboru) a jejich vzájemného, nerozlučného vztahu mezi sebou a samozřejmě vztahu k Bohu skrze Krista a jeho oběť. Tuto vzájemnou vztahovou síť, jež člověka (a lidstvo obecně) existenčně definuje v pozemské i eschatologické skutečnosti, potvrzuje symbolem, který cituje vzápětí: „Od té doby čekají andělé u nebeské brány na návrat sté ovce, na svou sestru – na lidstvo. Nanebevstoupení je

Nanebevstoupení, neboť ty přinášejí jednotu v plnosti bytí, kdy „Nanebevstoupení je dovršením tajemství spásy“[130]. Ve vlastním pohledu, s důrazem na jednotlivce a současně i všechny věřící, Daniélou popisuje apokatastázi jako determinující existenční zkušenost, jež prostupuje a naplňuje všechny věky, a dotýká se tak pozemské i eschatologické reality, a to v souladu se závěrečným symbolickým obrazem, kdy „svatý Jan nám představuje lidstvo jako veliká procesí na pochodu k nebeskému chrámu“[131]. Tzn. v očekávání a na cestě za Kristem, s nímž se na konci věků setkávají v tomto symbolickém chrámu, kde se budou moci podílet na beránkově nebeské liturgii.

Tento nový chrám Kristova těla přináší jednotu a naplnění, která je realizací pozemských příslibů, která se nám připomíná v eucharistii, v níž se zakouší „touha po návratu k pravému životu a přitahuje naše duše k Otci“[132]. Eucharistie nám připomíná příslušnost k mystickému tělu Kristovu a vítězství nad smrtí, kdy pak pro existenci každého:

> Smrt nebude jen zjevením naší individuální slávy; bude rovněž zjevením naší tajemné jednoty, která zůstává ještě skryta. Jako naše oslavené tělo zůstává skryto pod podobou našeho smrtelného těla, tak je skryto pod podobou viditelné církve tajemné tělo, jednota lidstva. Jedno i druhé se zjeví zároveň. Dvě velká znamení současného úpadku lidstva jsou znehodnocení a rozklad jednoty. Obnova stavu nezkaženosti a jednoty bude známkou úplného návratu lidstva do jeho pravého stavu. Proto je Eucharistie zároveň znamením i nástrojem. Je v podstatě posilou na cestě, chlebem poutníka, který ho posiluje už od návratu domů. Zprostředkuje mu počátek oslaveného života a živí jej. Symbolizuje jednotu tajemného těla a začíná ji uskutečňovat[133].

Jak vidíme zde na příkladu eucharistie, v typologickém spojení se Starým zákonem se v Kristu setkáváme s několikerou dimenzí smyslu: „Kristus za svého pozemského života, Kristus pokračující v církvi, Kristus žijící v každém křesťanovi, Kristus vracející se v Paruzii“[134]. Na základě všech těchto pojetí můžeme odvodit rovněž několikerý smysl interpretace. *Typický smysl* přináší spojení analogií velkých Božích událostí, které byly naplněny v minulosti a které, jak oznamují proroci, budou naplněny v budoucnosti: „tak prvnímu Exodu odpovídá nový Exodus, větší než první (Iz 43,18-21), prvnímu Jeruzalému nový Jeruzalém (Iz 2,2)“[135]. Dále *eschatologický smysl*, který ukazuje první naplnění v příchodu Krista[136], jenž zpřítomňuje Boží

---

návratem ztracené ovečky nesené na ramenou Pastýřových a andělé pozdravují radostně Krista, vítěze nad smrtí, který znovu přivádí lidstvo do sboru, který je nyní opět úplný“ *Tamtéž*.

[130] *Tamtéž*, s. 39.

[131] *Tamtéž*, s. 42. Daniélou v textu přímo odkazuje k Zj 7,9.

[132] *Tamtéž*, s. 44.

[133] *Tamtéž*.

[134] DANIÉLOU, Jean. *Essai sur le mystère de l'histoire*. Paris : Cerf, 2011, s. 211.

[135] *Tamtéž*, s. 212.

[136] *Tamtéž*.

království. Christologický smysl, který se váže k „osobě a dílu Kristu [, v nichž] vidíme naplnění Starého zákona“[137], ale také jejich pokračování v církvi, „zejména ve svátostech, ve druhé podobě naplnění obrazů“[138]. Zbývá smysl, který se dotýká člověka, jeho setkání s Bohem, kdy se jeho nitro stává chrámem pro přijetí Krista, a vychází z typologického spojení se Starým zákonem a dotýká se jednoho každého jednotlivce: jde o *mystický smysl*[139].

1.2.4.2 Teologie dějin Jeana Daniélou

Rosino Gibellini upozorňuje na to, že v porovnání s řeckou koncepcí času a dějin, kdy „se čas […] opakuje, je cyklický a je viditelným odrazem neměnného inteligibilního světa“[140], křesťanské pojetí za svůj střed považuje „událost *inkarnace*“[141]. V protikladu k židovskému vnímání, kdy dějiny „jsou pevně stanoveny“[142], přináší skrze Krista naplnění proroctví Starého zákona, a tedy „kategorii pokroku ve smyslu postupující ekonomie spásy, která umožňuje přechod od Starého zákona k Novému zákonu“[143]. Poslední kontrast spatřuje Gibellini v pojetí času moderní filozofie, která dějiny nazírá jako „plynutí“[144], a tedy jako imanenci událostí, které se postupně zhodnocují. Proto filozofické myšlení „nezná […] pojem *konce* nebo cíle (*eschaton*), který je pro křesťanství s jeho eschatologickou koncepcí neodmyslitelný“[145]. Kardinál Daniélou ve své *Eseji o tajemství dějin* dělí historii na pozemskou a posvátnou (*histoire sainte*), rovněž pro její směřování a naplnění hovoří o dějinách spásy, které se nutně protínají. Křesťanství se rozvíjí a odehrává v čase obou těchto dimenzí, avšak posvátné dějiny ty pozemské nutně přesahují a završují:

> profánní dějiny [musí] vstupovat do dějin posvátných, protože z nich čerpají svůj smysl a ospravedlnění. Posvátné dějiny se odehrávají mezi dvěma kosmickými událostmi, stvořením na počátku a eschatologickým novým stvořením na konci, v jejichž středu je tvůrčí a rozhodující Kristova událost, a jsou tedy „totálními dějinami“, v nichž se spojují všechny ostatní[146].

---

[137] *Tamtéž.*
[138] *Tamtéž.*
[139] Daniélou zde hovoří o meditaci, modlitbě a přijetí Krista do svého života, kdy se křesťana v následovnictvím Krista snaží vytvořit ze svého života jeho obraz: „křesťanská meditace se bude vztahovat k jedné každé duši obrazy Starého zákona do té míry, jak se stává *alter Christus*“. *Tamtéž.*
[140] GIBELLINI, Rosino. *Teologické směry*, s. 200.
[141] *Tamtéž*, zdůrazňuje Gibellini.
[142] *Tamtéž.*
[143] *Tamtéž.*
[144] *Tamtéž.*
[145] *Tamtéž.*
[146] *Tamtéž*, s. 200-201.

Kristova událost je tvůrčí, neboť zásadním způsobem přetváří pojetí a směřování dějin, jejichž je středem. Pro tento centrální význam Krista se posvátné dějiny nabývají tří základních charakteristik: „synergismus, typologii a eschatologii“[147]. 1) *Synergismus* se projevuje v propojení božského a lidského: „Boží činy v dějinách […] a lidské odpovědi na tyto činy“[148]. Historie má teandrický charakter, neboť Bůh vystupuje v dějinách a naplňuje je, přesto vyžaduje spoluúčast člověka, z něhož činí prostředníka svého plánu. Vrcholem této synergické spolupráce je Kristovo boholidství. 2) Svatá historie se rozvíjí na základě různých momentů, které současně tvoří „kontinuitu a kontrast. A tento postup je současně vzestupný pohyb a proces degradace“[149]. Vzájemnou souvislost a význam těchto okamžiků pak zjevuje symbolická četba *typologie*. Jak jsme viděli v předchozí podkapitole na příkladu Božího chrámu, typologie představuje „korespondenci mezi typy či postavami Starého zákona a skutečnostmi Nového zákona, v nichž starozákonní typy a události nalézají své naplnění a také pokračování v dějinách církve“[150]. 3) Ze dvou uvedených charakteristik přímo vyplývá třetí, a to *eschatologie*. Svatá historie je eschatologická, neboť směřuje ke svému završení a ke konečnému naplnění Božího plánu[151], „k *eschatologickému naplnění*. Vztah současného světa a světa budoucího vykládá Daniélou ve smyslu "započaté eschatologie", podle níž konec dějin již začal v Kristově události a ve svátostném jednání církve“[152]. Ve svátostech se zpřítomňuje Kristus a spolu s ním příslib spásy a participace na ní již v pozemských dějinách.

V obecném kontextu myšlení Jeana Daniélou a v porovnání s jeho výše zmíněnými tématy nepřekvapí christologická orientace jeho teologie dějin. Antoine Guggenheim o ní hovoří jako o „christomorfické“[153], neboť je Kristem utvářena, přetvářena a skrze něj se naplňuje. Christomorfická dimenze se uplatňuje na univerzální úrovni celého lidstva, ale také na úrovni jednotlivce. Bůh jedná skrze události, které ustanovují „novou etapu v naplnění Božího plánu a proměňuje lidskou existenci“[154]. Současně v pohledu na dějiny jakožto celek zde nachází dvě zásadní charakteristiky. 1) Událost jakožto jedinečnost; 2) následnost a provázanost: „na jednu stranu, událost, boží rozhodnutí, které mění řád věcí; a na druhou následnost, která se

[147] *Tamtéž*, s. 201.
[148] *Tamtéž*.
[149] DANIÉLOU, Jean. *Essai,* s. 146.
[150] GIBELLINI, Rosino. *Teologické směry*, s. 201.
[151] DANIÉLOU, Jean. *Essai*, s. 146.
[152] GIBELLINI, Rosino. *Teologické směry*, s. 202, zdůrazňuje Gibellini.
[153] GUGGENHEIM, Antoine. La théologie de l'accomplissement, s. 165.
[154] DANIÉLOU, Jean. *Essai*, s. 9.

zjevuje současně jako kontinuita a diskontinuita a vytváří tak vývoj v pravém smyslu“[155]. Kristus pak ztělesňuje jedinečnou „událost Vtělení. Kristus podle Listu Židům vstoupil "jednou provždy" (*hapax*) v Nejsvatější ze Svatých, tedy do Trinitární sféry, svým Nanebevstoupení“[156]. Tato jedinečná událost nestojí na počátku dějin, nýbrž v jejím středu.

Když hovoří o dějinách, Daniélou v protikladu k marxismu srovnává, že „pro marxistu o dějinách ještě není rozhodnuto […] Pro křesťana je o dějinách rozhodnuto v jejich podstatě a zásadní událost se nachází v jejím středu, nikoli na jejím konci“[157]. Daniélou užívá pojmu události, která znamená zásadní zlom a transformaci, které vtělení a zmrtvýchvstání skutečně přinášejí. Tato událost znamená „získání absolutní a nezvratné hodnoty“[158], která se již zpřítomňuje ve svátostech: „Jsou to sakramentální úkony, jež jsou velkými událostmi přítomného světa“[159]: znamenají subjektivní proměnu, která má dějinný kontext, a to právě ve spojení s dějinami spásy.

1.2.4.3 Eschatologické perspektivy. Již započatá eschatologie

Do svého *Eseje o tajemství dějin* Daniélou začlenil kapitolu „Eschatologické perspektivy“ („Perspectives eschatologiques“) věnovanou vývoji eschatologického myšlení. Tato krátká kapitola začíná úvahou s odkazem na časnou historii, kdy časy utrpení a přírodních katastrof vždy vedly autory k oznamování konce pozemského světa[160]; takový způsob interpretace znamení v pozemském světě je blízké také prorokům[161]. Navzdory lidsky interpretovaným znamením Daniélou hned uvádí do protikladu Kristova slova, kdy upozorňuje na to, že člověku má být vlastní jeho misijní poslání, a tedy opravdovost jeho víry, která ho vede k tomu, aby byl vždy připraven na jeho druhý příchod: „Neřekl sám Kristus svým apoštolům, že se nemusí zabývat ani dnem, ani hodinou?“[162]. Přesto konec přítomného světa nachází svou teoretizaci v křesťanském myšlení. Daniélou zmiňuje teorie svých předchůdců, jejichž výčet Antoine Guggenheim shrnuje následujícím přehledem: „A. Schweitzer (důsledná eschatologie), C.-H. Dodd (uskutečněná eschatologie), M. Bultmann (existenční

[155] *Tamtéž.*
[156] *Tamtéž*, s. 10.
[157] *Tamtéž*, s. 84.
[158] *Tamtéž*, s. 93.
[159] *Tamtéž*, s. 84.
[160] DANIÉLOU, Jean. *Essai*, s. 261.
[161] *Tamtéž.*
[162] *Tamtéž*, s. 261.

eschatologie) a O. Cullmann (očekávaná) směrem k eschatologii D. Mollata: započaté eschatologii“[163].

V případě eschatologie Jeana Daniélou v naší práci rovněž hovoříme o již započaté eschatologii, neboť nepřestává zdůrazňovat její propojení s pozemskou realitou. To proto, že cesta spásy se otevírá s Kristovou osobou: na kříži říká „dnes budeš se mnou v ráji“ (L 23,43), jak ukážeme dále, zásadní je ono „dnes“. Boží království začíná tady a teď a nutně ovlivňuje přítomnost, a tedy existenci, proto Guggenheim jeho teologii nazývá *teologií naplnění* (*théologie de l'accomplissement*) s odkazem na Mk 1,15 „Naplnil se čas“ („Les temps sont accomplis“). Verš dále pokračuje důrazem na počátek Božího království v pozemské realitě, jenž zásadním způsobem zavazuje každého člověka: „a přiblížilo se království Boží. Čiňte pokání a věřte evangeliu“ (Mk 1,15). Ačkoli konec časných dějin není člověku znám, je vyzýván již k „angažovanosti“, k tomu, aby na tento konec nepřestal myslet a připravovat se na něj, což vede k osobnímu závazku jeho existence.

1.2.4.4 Chalcedonské dogma jako interpretační prvek eschatologického naplnění

Jak detailněji uvidíme ve třetí kapitole této studie, Jean Daniélou se ve své eschatologii odvolává k chalcedonskému dogmatu. Shrneme-li velmi stručně část, která se týká naší práce, chalcedonské dogma vymezuje mimořádný význam vtělení, soupodstatnost Otce a Syna, přičemž Syn je opravdu člověkem a opravdu Bohem[164]: „koncilní otci hovoří o jediném Kristu, Synu, Pánu a Jednorozeném ve dvou přirozenostech“[165]. Daniélou se v tomto kontextu odvolává k Řehoři z Nyssy, který zdůrazňuje, že Kristus nabývá lidské podstaty, aby skrze Něj člověk našel své zbožštění[166]. Daniélou dodává, že „toto zbožštění člověka představuje účel, k němuž jej Bůh předurčil“[167], k tomuto zbožštění je nutná „plná integrita Kristova lidství“[168]. Dále s odkazem na List Židům Daniélou propojuje obsah chalcedonského dogmatu s Kristovým kněžství, které je dáno jeho lidstvím[169]. Je velekněz, jenž vede veškeré lidstvo ke svému posvěcení: „Tento kněžský čin Krista dává Bohu dokonalou a

[163] GUGGENHEIM, Antoine. La théologie de l'accomplissement, s.183.
[164] POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. Praha: Krystal OP, 2010, s. 173. Antoine Guggenheim dodává, že v rámci teologie naplnění se z chalcedonského dogmatu odvozuje „dvojí integrita podstat a jednota osoby“. GUGGENHEIM, Antoine. La théologie de l'accomplissement, s. 167.
[165] POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Ježíš z Nazareta*, s. 175.
[166] DANIÉLOU, Jean. *Essai*, s. 190.
[167] DANIÉLOU, Jean. *Essai*, s. 190.
[168] *Tamtéž*.
[169] Zejména Žd 4,15. DANIÉLOU, Jean. *Essai*, s. 191.

definitivní slávu tím způsobem, že ruší všechny ostatní oběti a že se Kristova oběť navždy stává oficiálním kultem veškerého stvoření. Tak skrze něj stvoření naplňuje svůj absolutní účel, jímž je oslavení Boha“[170].

Antoine Guggenheim s odkazem na kapitolu „Christologie a historie“ zdůrazňuje, že z Písma vyvstává propojení toho, že Kristus je „současně *Kyrios* a *Christos*, Ježíš je koncem a středem dějin. V něm se odehrává spása jeho lidu a soud všech [, což] nacházejí svůj výraz v chalcedonském dogmatu“[171]. Daniélou tvrdí, že v tomto bodě se nacházíme před „paradoxním jevem, který charakterizuje křesťanství, tedy, že, ačkoli průběh dějin pokračuje, a ještě očekáváme chronologický *eschaton*, konečná realita je již přítomná v osobě Vtěleného slova“[172]. Ježíš tak představuje dokonalé naplnění vší skutečnosti a současně konec dějin; jak Daniélou dále dodává „Kristovo Vtělení tak znamená něco, co začíná a zmocňuje se veškeré skutečnosti“[173]. Kristus je tak skutečně christomorfickým prvkem dějin, pouze skrze nějž můžeme přistoupit k jejich tajemství.

Guggenheim odtud shrnuje, že *Esej o tajemství dějin* vyzdvihuje tři zásadní věci, které určují strukturu knihy: 1) Kristus objasňuje a ztělesňuje tajemství lidských dějin, 2) Kristus přináší a ztělesňuje „dokonalý výraz božské a lidské synergie [, která] vrcholí v čase naplnění v proměně lidských existencí, které se volně dávají jeho spásnému vlivu“[174], 3) christomorfický rozměr se dotýká individuálního rozměru lidské existence. Kristus se zmocňuje veškeré skutečnosti, a tak přetváří život jedno každého jedince. Proto závazek v následování Krista, křesťanská spiritualita, představuje „odraz historie spásy“[175] v životě jedince[176].

1.2.4.5 Angažovanost křesťana v dějinách: teologie misie Jeana Daniélou

S individuálním závazkem v životě člověka souvisí rovněž teologie misie, jak ji rozvíjí francouzský kardinál. Právě téma teologie misie jej přivedlo k pojednávání o teologii dějin[177]. V obecnějším rámci ekumenického dialogu autor o teologii misie hovoří v *Tajemství spásy národů* (1946), kde za její hlavní prvek označuje skryté tajemství, které spočívá v jednotě mystického těla; tedy v jednotě všeho před samotným

[170] *Tamtéž*, s. 191.
[171] GUGGENHEIM, Antoine. La théologie de l’accomplissement, s.166.
[172] DANIÉLOU, Jean. *Essai*, s. 188-189.
[173] *Tamtéž*, s. 189.
[174] GUGGENHEIM, Antoine. La théologie de l’accomplissement, s.170.
[175] DANIÉLOU, Jean. *Essai*, s. 273.
[176] GUGGENHEIM, Antoine. La théologie de l’accomplissement, s.170.
[177] GIBELLINI, Rosino. *Teologické směry*, s. 203.

stvořením světa[178]. Této jednoty, kterou rovněž spojuje univerzalita spásy, by mělo být „dosahován[o] misií Slova a jeho církve“[179]. Teologii misie, zejména pak ve vztahu křesťanství s jinými náboženstvími, se věnuje ve své knize *Tajemství příchodu Páně* (1948).

Nás zde teologie misie bude zajímat především z hlediska hlásání Božího království v duchu pavlovské teologie. Ke spáse Daniélou opakovaně dodává jako její korelát svobodu, která také implikuje osvobození se od lživých a iluzorních pozemských konstruktů. Z hlediska zásadního primátu Kristovy události, jak dodává Guggenheim, tak „Kristus otevřel cestu ke spásným skutečnostem tím, že nastolil Novou Smlouvu, která se naplní až v nebi. Příchod Krista, protože přináší plnost spásy, definitivní Boží čin, také přináší nejvyšší lidskou svobodu“[180]. Jde o naplnění nového stvoření, které člověka plně osvobozuje a dává mu účast na plnosti bytí, proto teolog zdůrazňuje důležitost evangelizační misie, která je pozemskou cestou ke zmiňovanému zbožštění. Misionářské působení a hlásání Božího slova, se současně stává teandrickým uskutečňování *Mirabilia Dei*, Božího zásahu v lidských dějinách[181]. Očekávání paruzie tedy má být vyplněno službou Kristu, a tedy účastí na „evangelizaci světa, na misii“[182].

1.2.4.6 Shrnutí Antoina Guggenheima: hlavní přínos teologie Jeana Daniélou

Nepřestává být aktuální teologova christologicky orientovaná eschatologie, kdy skrze interpretaci evangelia a svou znalost církevních otců Jean Daniélou znovu promýšlí vtělení. Právě vtělení, Kristovo spásné dílo, událost jeho oběti zásadním způsobem proměňují dějiny a jejich percepci, a současně tak i člověka jakožto jedince, který následováním Krista vstupuje do historie spásy: „samo Kristovo dílo až do konce objasňuje tajemství lidské historie [, je] dokonalým výrazem synergismu božského a lidského [a] vrcholí v čase naplnění tak, že přetváří lidské existence, které se volně odevzdávají jejímu spásnému vlivu“[183]. Zásadní rys tedy ustanovuje to, že autorova teologie naplnění se rozvíjí od „ústřední povahy Kristova tajemství“[184]. S touto jeho ústřední povahou dále souvisí, že v odevzdání se jeho spásnému vlivu očekáváme jeho druhý příchod a „připravujeme s ním a v něm konečné zjevení Nebeského království.

[178] *Tamtéž.*
[179] *Tamtéž.*
[180] GUGGENHEIM, Antoine. La théologie de l’accomplissement, s.183.
[181] DANIÉLOU, Jean. *Essai*, s. 19.
[182] *Tamtéž*, s. 186.
[183] GUGGENHEIM, Antoine. La théologie de l’accomplissement, s. 170.
[184] *Tamtéž*, s. 186.

Křesťané jsou spolu s ostatními uvnitř historie směřující k naplnění“[185]. Bůh, který neustále zasahuje do dějin, očekává od člověka reakci a „spolupráci na spásném úmyslu“[186]. V pozemské skutečnosti se tato spolupráce zjevuje například v církvi, v rámci mystického těla Kristova.

Pro pochopení jeho teologie naplnění jsou dále zásadní typologie a evangelizace[187], které jsou ve své podstatě eschatologické, vycházejí z centrality Kristova tajemství; věnujeme se jim ve třetí kapitole této práce. Jeho nazírání dynamické tenze mezi pozemskou a eschatologickou realitou rovněž obohacuje teologické myšlení, přičemž teolog zdůrazňuje „eschatologický rozměr Božích zásahů v dějinách“[188], kterým se v rámci dialogu pozemské skutečnosti s eschatologickou věnujeme ve druhé kapitole naší studie.

[185] *Tamtéž.*
[186] *Tamtéž.*
[187] *Tamtéž.*, s. 170.
[188] *Tamtéž*, s. 182.

2. Konstitutivní prvky pozemské reality. Směřování k eschatologické skutečnosti v Kristu

Ve své knize *Budoucnost náboženství* (*L'avenir de la religion*, 1968) Jean Daniélou poznamenává, že „Pavel VI. […] správně poukázal na to, že Koncil má dva úkoly: nejdříve obnovu církve v jejím vlastním nitru, dále pak její dialog s moderním světem. V tomto proměňujícím se světě představují slovo Boží, událost vzkříšení, ustanovení církve neměnný prvek, mimo nějž jsme unášeni chaosem“[189]. Událost vzkříšení pro svůj zásadní význam představuje ústřední bod misionářského působení církve; současně přináší pevný bod naděje a smyslu ve zmiňovaném světě chaosu, kde zaznívají teorie zpochybňující víru a s nimiž se ve svém díle kardinál Daniélou pokouší vést dialog. V soudobém světě pokroku, který v duchu vědeckého racionalismu odstraňuje víru jako něco zastaralého, se proto autor dotazuje, zda „ateistická koncepce člověka, založená na Marxovi a Freudovi, se stane základem nové kultury nebo zda biblická koncepce člověka, která v něm vidí duchovní bytost, jehož existence transcenduje smrt, zůstane základem naší civilizace“[190]. Nad hlavními body tohoto dialogu, tedy nad skutečností, korelativně i nad vnímáním člověka a jeho postavením ve světě se zamyslí tato kapitola.

S pomocí knih *Budoucnost náboženství* a *Odvěká víra a dnešní člověk* (*La foi de toujours et l'homme d'aujourd'hui,* 1969) se pokusíme popsat, jak vnímá Jean Daniélou pozemskou skutečnost. Druhá část se bude zabývat vírou a jejími stěžejními charakteristikami, které svou podstatou směřují ke christologické dimenzi, již se s důrazem na eschatologické naplnění pokusí konkretizovat třetí podkapitola. Ve čtvrté podkapitole se v souladu s dílem *Modlitba jako politický problém* (*L'oraison, problème politique,* 1965) zaměříme na modlitbu jako propojení pozemské a eschatologické reality a jako na určitý indikátor bytí člověka ve světě.

2.1 Skutečnost

Jean Daniélou připomíná známou skutečnost, že

> pokud je Bůh neviditelný, neznamená to, že je temnota, ale naopak, že je příliš silným světlem. Kdyby se Bůh k nám přiblížil, stěží bychom mohli snést jeho přítomnost, natolik […] je hutnost jeho existence intenzivní; jde o to, co označují tato slova Bible s obdivuhodnou hloubkou: „Nemůžeme vidět Boha, aniž bychom zemřeli“[191].

[189] DANIÉLOU, Jean. *L'avenir de la religion*, s. 136.
[190] *Tamtéž*, s. 7.
[191] DANIÉLOU, Jean. *La foi*, s. 56-57.

Jako takový Bůh vyžaduje zvláštní inteligenční přístup, který uniká racionalismu ateismu; rovněž Bůh přináší plnost bytí, kdy přesahuje viditelný svět, v němž se dává poznat ve znameních. Spokojuje-li se ateismus s hmotným světem a s okamžitým prožitkem, transcendentní plnost eschatologické dimenze je pro něj nepřijatelná. Odtud vychází „hutnost jeho existence", o níž píše kardinál Daniélou, neboť plná účast na jeho bytí nastává v eschatologické rovině, avšak dává se poznat již na zemi nejen ve svátostech, ale i ve vztahovosti, která definuje člověka a je zásadní pro rozvoj jeho osobnosti jakož i existence obecně. Ve vztahovosti Boží lásky člověk pociťuje odraz této ontologické, transcendentní plnosti, na níž bude mít plný podíl ve vzkříšení. Proto Daniélou v dobových filozofických a ideologických směrech nachází logické nesrovnalosti, která se nemohou ztotožnit s křesťanským pohledem na skutečnost, neboť ten přesahuje viditelný svět a směřuje od pozemské k eschatologické rovině.

Zpočátku své knihy *Odvěká víra a současný člověk* francouzský teolog opakuje Sartrův výrok: „Svět je absurdní, a proto Bůh neexistuje"[192]. Daniélou v argumentaci k němu vychází ze zmíněné Boží „hutnosti", z toho, že Bůh je absolutní plností všeho, tedy i smyslu. Současně dodává, že také „významní vědci dneška zpochybňují, že by byl svět absurdní, neboť se nám naopak zdá mimořádně prodchnut inteligencí. V tomto okamžiku, jestliže svět není absurdní, musí Sartre uznat, že Bůh existuje"[193]. Myšlení Sartra poznamenává válečná zkušenost a aspekt beznaděje; absurdita se pro něj dotýká také vztahovosti, kdy druhý přináší významné omezení mé subjektivity[194]. Následující podkapitoly se pokusí shrnout některé z hlavních aspektů ateismu, v jejichž protikladu Daniélou představuje křesťanské hledisko. Především nás bude zajímat svoboda, kterou z christologické perspektivy dále doplní kapitola 2.3.2 a církev ve své pozemské jakož i eschatologické perspektivě.

[192] *Tamtéž*, s. 20.
[193] *Tamtéž*.
[194] Absurdní beznaděj lidského bytí se dotýká také v této kapitole analyzované svobody: „Svoboda je nakonec bezpředmětná, protože se nachází v rámci světa, který nemá smysl, světa, který je konec konců absurdní […] moje svoboda má sama o sobě svůj vlastní cíl: cílem je být volný, ale není proč. Jediná věc, která se po mně vyžaduje, spočívá v tom, abych naplnil sám sebe. Jedinou etikou je etika velikosti; jedinou povinnosti je jít až na hranici sebe samého". DANIÉLOU, Jean. *L'avenir de la religion*, s. 76. Sartrova svoboda, která se soustředí na člověka a naplňování jeho vlastního já, nevede k žádným vyšším cílům; přináší jen egoistické tápání v zaslepeném kruhu vlastní individuality a jejich subjektivních potřeb.

2.1.1 Co nabízí ateismus

Když ve své knize *Budoucnost náboženství* kardinál Daniélou začíná uvažovat o náboženství a víře v soudobém světě, pojmenovává jako hlavní problém „určitou krizi ve vnímání Boha, adorace, modlitby“[195]. V knize *Odvěká víra*... pak hovoří o problému Boha[196]. Krize a korelativní problém v uvažování konceptů vzniká jako důsledek zpochybňování náboženství vědeckými teoriemi, které jsou poznamenány uvažováním o smrti Boha, tedy o jeho neužitečnosti pro soudobou společnost, která náboženství vnímá jako určitý „předvědecký stav“[197] ve způsobu života a vnímání světa. Tato situace není nikterak nová; problematická se zde jeví v kontextu krize uvnitř církve. Daniélou ve svém uvažování následuje Pavla VI.: „nejzávažnější nejsou problémy, s nimiž je církev konfrontována zvenčí, ale ty, kterým čelí uvnitř. Jsme nuceni konstatovat určitou krizi víry uvnitř církve [, a to] na všech úrovních, opouští se od kněžství, od zasvěceného života, ale také od příslušnosti k církvi“[198]. Francouzský teolog vnímá tuto situaci jako mimořádnou výzvu, kdy je nutné, aby církev ukázala svůj význam, a především svou aktuálnost.

Daniélou se postupně věnuje různým teoriím, které narušují vnitřní koherenci církve a snaží se chybně přetvářet křesťanství či poukázat na jeho údajnou zastaralou neadekvátnost tak účinně, že o své víře pochybují sami křesťané: seznamuje například s teorií filozofa a politického aktivisty Francise Jeansona (1922-2009), který vidí budoucnost křesťanství ve vztahovosti, tedy v lásce k bližnímu, v budování společného, pozemského dobra a v solidaritě. Je podle něj však nutné „zbavit se Boha“[199]. Tento pohled kardinál Daniélou nazývá „horizontalismem, to znamená, že je v křesťanství viděna pouze horizontální rovina vztahu ke druhému a je zcela omezena vertikální rovina vztahu s Bohem“[200], skrze níž teprve tento horizontalismus nabývá smyslu.

Na horizontální rovině zůstává také marxismus a existencialismus; společně se shodují na tom, že člověk sám rozhoduje o svém osudu. V případě marxismu jde o sociální směřování, u Sartra o individualismus, kdy je člověku dána neomezená svoboda, jak naloží se svým životem v rámci imanentních individuálních rozhodnutí:

> od nynějška osud člověka bude záviset na něm samém. Toto je samotný základ marxistického stanoviska, pro nějž to, že se věří v Boha, představuje způsob, jak připravit o energii organizaci

[195] *Tamtéž*, s. 22.
[196] DANIÉLOU, Jean. *La foi*, s. 30.
[197] *Tamtéž*.
[198] *Tamtéž*, s. 30.
[199] *Tamtéž*, s. 31.
[200] *Tamtéž*, s. 32.

> pozemské obce; náboženství je jako opium. Takové je rovněž Sartrovo východisko, pro něhož je moje svoboda v každém okamžiku absolutním počátkem. Není nic přede mnou, je to moje svoboda, která je počátkem, je tvoření, je principem; všechno je pro mne možné a všechno závisí absolutně jen na mně[201].

V obou případech člověk sám tvoří svůj život; měl by se jej snažit naplňovat tak, aby se dostal „na pokraj sebe samého“[202]. Kromě přehnaného individualismu Daniélou upozorňuje na soudobý pohled, že náboženství patří do sféry citu, zatímco skutečné jistoty může přinést pouze věda[203].

Všechny tyto teorie se však jeví jako nedostatečné, neboť spočívají na lidské interpretaci transcendence. Vyznívají potom jako karikatury náboženství či přímo jako jejich dětinské popírání spočívající na paradoxech, které lidské bytí zbavuje jeho eschatologické dimenze. Daniélou proto opakovaně zdůrazňuje, že odstranění Boha činí skutečnost nelidskou: „ničíte-li Boha v srdci člověka, činíte škodlivé dílo […] Soudíme, že omezit Boha na lidský výtvor, nás vede k nelidskému světu“[204]. Popření transcendence odsuzuje svět k absurditě dočasnosti a ničivé síly smrti. Tato omezená perspektiva nejen zbavuje lidský život naděje, ale přirozeně se dotýká i vztahovosti a obecně rozvoji jedince v rámci jeho vlastní existence.

2.1.2 Svoboda

Ateismus se opakovaně vyjadřuje k náboženství jakožto k něčemu, co omezuje svobodu člověka, co jej činí dětinským, anebo slabou loutkou v rukou iluzorních ideálů. Jelikož Bůh člověka na ontologické úrovni nepředstavitelně převyšuje, vždy zůstanou falešná a nedostatečná srovnání, kdy Karl Marx soudí, že „vztah Bůh-člověk je metafyzické odůvodnění vymyšlené vlastníky, které má vysvětlit ontologickým způsobem vztah dělník-vlastník“[205]. Tento vztah stojí na nepoměrné analogii mezi ontologickou závislostí pracujícího vůči vykořisťovateli, který má kopírovat vztah stvořeného se svým Stvořitelem[206]. Podobně zavádějící je srovnání vztahu rodiče-dítěte, kdy ateista usuzuje, že „člověk, jakmile se stane dospělým, by již neměl poslouchat Boha, stejně jako dítě, když se stane dospělým, nemusí již poslouchat své rodiče. Proto by se dalo říct, že ateismus odpovídá dospělosti, zatímco náboženství dětství“[207].

---

[201] *Tamtéž*, s. 27.
[202] *Tamtéž*, s. 28.
[203] *Tamtéž*, s. 18.
[204] DANIÉLOU, Jean. *L'avenir de la religion*, s. 67.
[205] *Tamtéž*, s. 81.
[206] *Tamtéž*.
[207] *Tamtéž*.

Teolog ihned vysvětluje zásadní rozdíl na úrovni bytí; vztah rodiče určuje biologickou existenci, zatímco vztah k Bohu přináší zásadní ontologickou determinaci: „Vztah rodiče-dítě je založen na biologické struktuře existence, zatímco vztah člověk-Bůh má stěžejní ontologický charakter a je samým výrazem vztahu k transcendenci“[208]. Shoda této komparace spočívá na první pohled v obětavé, agapické lásce; ve vztahu Boha k člověku nicméně půjde o základ a podstatu celého našeho bytí[209]. Láska je Božským tvůrčím principem, proto „být ve vztahu s Bohem není otroctví, ale naopak samý výraz existence […] je to naopak výraz ze samého základu existence“[210]. Láska je ústředním vztahem Trojice; je to právě ve vztahovosti, kdy nám Bůh dává nahlédnout do „života z lásky“[211]. Z lásky a vztahovosti jakožto ústřední definice člověka pak vyplývá další zásadní rozdíl mezi křesťanstvím a ateismem:

> Je to v míře, jak jsme angažováni základní strukturou našeho bytí, ve výměně lásky s Bohem, kdy se stáváme Božím obrazem. Ateista se nejdříve považuje za izolovaného, pak hledí na druhé a dotazuje se v jaké míře může být s nimi ve vztahu, aniž by jej zbavili jeho svobody. Stále má tuto myšlenku, že záviset na druhém jej zbavuje jeho svobody, zatímco my se učíme od Boha samého, že záviset na druhém je přímým vyjádřením blaženosti a života[212].

Učíme se tedy přímo od Boha tomu, že tři Boží osoby na sobě vzájemně závisejí v plnosti lásky; konstitutivní je rovněž vztah Boží lásky k člověku. Chceme-li se přiblížit k obrazu Božímu, znamená to, že i člověk se plně rozvíjí pouze v interdependenci mezi lidmi a ve vztahu lásky k Bohu; v důsledku tak není ohrožena jeho svoboda, nýbrž bez vztahovosti není vůbec možné plně rozvinout svou osobnost. Nachází-li se v Bohu plnost ve své absolutnosti a idealitě, „poslouchat Boha neznamená popírat mou svobodu, je to naopak její nejvyšší naplnění“[213], neboť je-li Bůh absolutní plností, nachází se v něm i plnost vší svobody[214]. Odtud autor odvozuje rovněž aktuální úkol církve: „osvobodit lidi od sociologických otroctví, která je ještě tíží“[215], mezi něž spadají právě různé teorie, které mu vnucují svou vizi světa.

---

[208] *Tamtéž*, s. 81-82.
[209] *Tamtéž*, s. 82.
[210] *Tamtéž*.
[211] *Tamtéž*.
[212] *Tamtéž*.
[213] *Tamtéž*, s. 83.
[214] *Tamtéž*.
[215] DANIÉLOU, Jean. *La foi*, s. 25.

2.1.3 Církev

V duchu Druhého vatikánského koncilu kardinál Daniélou vnímá církev jako Boží lid, jako Tělo Kristovo: žije v Kristu a skrze Krista, což se přirozeně dotýká její pozemské i eschatologické dimenze. Církev v Kristově duchu vnímá jako „církev chudých“[216] a připomíná, že „církev je svou podstatou misionářská. […] Jejími základními projevy jsou boj proti válce, proti rasové diskriminaci, proti hladu“[217]. Církev se angažuje na zemi pro naplnění sociální spravedlnosti, ochrany života a svobody, nicméně Daniélou dodává, že „je jasné, že sekularizovat církev znamená ji zmrzačit o její eschatologickou dimenzi“[218]. Proto je nutné, aby církev reagovala na krize pozemské skutečnosti, avšak nesmí se „rozpouštět v klamném humanismu a musí dál hlásat zprávu o vzkříšení, to znamená mesianismus, který se uskutečňuje v uvědomění, že člověk sám sebe nemůže osvobodit“[219]. Vzkříšení tedy představuje její „skutečné naplnění“[220], poselství a poslání; v církvi se stávají „přítomné svaté dějiny [, přičemž] církev je společenství těch, kteří jsou vtěleni do vzkříšeného Krista, oživováni duchem svatým a kteří se stali Božími dětmi“[221]. Jedná se o společenství těch, kdo v duchu pavlovské teologie Těla Kristova: sdílejí to, že „oblékli Krista“ (Ga 3,27), těší se tak Boží milosti, která směřuje k vykoupení.

Křest a obecně svátosti poukazují k propojení v eschatologické a pozemské dimenze. K jejich svátostné souvztažnosti Daniélou dodává, že církev „má své jádro v eucharistii. Je společenstvím svatých, to znamená těch, kteří se podílejí na svátostech. […] Zde se nachází pokračování tajemství smlouvy, podle níž Boží láska ustanovuje nejvyšším a nezrušitelným způsobem božská dobra, která dává komunitě, již utváří“[222]. Božská láska tak představuje základní tvůrčí princip, v němž se nerozlučitelným způsobem spojuje „viditelné společenství a společenství vykoupených“[223]. Z první charakteristiky vyplývá „svátostné dění [a] současně univerzální povolání ke svatosti“;[224] ve svém druhém pojetí je „jedinečným cílem (eschatos) lidstva podle

[216] DANIÉLOU, Jean. *L'avenir de la religion*, s. 97.
[217] *Tamtéž*.
[218] *Tamtéž*.
[219] *Tamtéž*, s. 98.
[220] *Tamtéž*.
[221] *Tamtéž*, s. 98-99.
[222] *Tamtéž*, s. 100.
[223] *Tamtéž*.
[224] *Tamtéž*, s. 100-101.

Božího záměru“,[225] Daniélou tedy církev vnímá jako „jedinou cestu spásy“,[226] která odpovídá „současnému stavu svaté historie“[227].

2.2 Víra jakožto zvláštní druh inteligence v rámci eschatologického směřování

Nahlíží-li kardinál Daniélou na víru, shledává v ní několik problémů a současně, jak sám říká, „výzev“[228]: právě ateismus vede k jejímu oslabení a křesťané nejsou s to ji dostatečně bránit ať již proti argumentům ateismu, či z nedostatku vlastního přesvědčení anebo znalostí. Shrnuje, že „opravdové drama církve je oslabení víry, která je záludně podlamována s ní nekompatibilní kulturou. To, co současná doba potřebuje, je pevná a zdravá víra, která nepřipouští rozpory, ale jistotu jakožto kritérium inteligence“[229]. Víra, a to i navzdory srovnání s vědeckým racionalismem, představuje jistotu, neboť „Bůh je pravda, protože je Skálou, o níž se můžeme opřít vší naší vahou“,[230] a to z hlediska vlastního života a jeho směřování, ale i z hlediska intelektuálního. Daniélou dále vysvětluje, že jistota, která vychází z víry, „se zakládá na danosti toho, že ve slovo můžeme vložit veškerou naši inteligenci a veškerý náš život. Je to slovo Ježíše Krista“[231]. Víru nelze měřit žádnou vědeckou metodou; vyžaduje „přísnou praxi inteligence v jejím nejvyšším stupni“[232], kdy její přijetí ovlivňuje celý náš život, který se jí podřizuje tak, aby odpovídal Kristovu Slovu. Z důvodu tohoto důrazu na osobní přijetí a obrácení teolog vyvozuje, že víra náleží do „řádu jistot, které vycházejí ze svědectví, to znamená, že spočívá na osobě“[233].

---

[225] *Tamtéž*, s. 102. Jako „jedinečný cíl“ překládáme polysémický výraz „unique fin“, kde „unique“ znamená jedinečný, ojedinělý, ale také jediný; „fin“ znamená kromě cíle, směřování či záměru, také konec. Všechny tyto významové jednotky mají svůj význam pro interpretaci mimořádné milosti Božího daru: účasti na plném bytí ve vykoupení.

[226] *Tamtéž*, s. 102.

[227] *Tamtéž*.

[228] DANIÉLOU, Jean. *La foi*, s. 25.

[229] DANIÉLOU, Jean. *L'avenir de la religion*, s. 7.

[230] *Tamtéž*, s. 31.

[231] *Tamtéž*.

[232] *Tamtéž*. Kardinál Daniélou s ironií ukazuje, že pravdy víry spolu s její žitou zkušeností nejdou měřit žádnou vědeckou metodou: „Stejně jako nikdy nenajdeme duši člověka pod skalpelem, nenajdeme nikdy Boha na základě matematické demonstrace či psychologické analýzy“. *Tamtéž*, s. 30. Víra vyžaduje intelektuální proces vnitřního obrácení, jemuž se dále přizpůsobuje celý život; jde tedy o angažování jiného druhu inteligence, než s jakou pracují exaktní, nebo empirické vědy.

[233] *Tamtéž*, s. 30. Víra začíná obrácením a praxí vnitřního života, která se zmocňuje celého bytí člověka: „víra není jen přesvědčení inteligence, je proměnou celého našeho bytí. Nestačí věřit v Ježíše Krista, je třeba žít v Ježíši Kristu. Proto podmínkou všeho ostatního je, abychom byli živými křesťany. […] Být křesťanem znamená vykonávat teologické ctnosti modlitbou, vnitřním životem“. *Tamtéž*, s. 136-137. Vnitřní život a život z modlitby představují žitou víru a dialog s Otcem; jsou tedy počátkem obrácení a hledání Pravdy, o níž hovoří následující podkapitoly. Aby víra byla skutečně živým svědectvím, vychází z tohoto vnitřního prostoru do vztahovosti s ostatními: „Konečně je třeba, aby víra zářila, aby se usilovalo o její předávání, aby chtěla osvítit celý svět. […] Předávání víry představuje zásadní službu, kterou svět

Chybí-li osobní zkušenost, jakékoli slovo o Bohu, ať již v kázáních či v teologických pracích, se stává „umělým a abstraktním“[234]. Ve všech těchto výpovědích o Bohu platí, že by „se měla obracet na člověka dané doby, ne na úrovni jazyka, […] ale tak, aby se setkala se srdcem člověka, se srdcem dnešního člověka. Bůh mluví k srdci. Ale srdce není citlivost, ale hluboký člověk“[235]. O hloubce lidské existence pojednává Daniélou v závislosti na pravé existenci, která přesahuje hranice lidského poznání a otvírá se spásnou obětí Ježíše Krista. Daniélou toto srdce, v němž se zjevuje eschatologická realita, přibližuje pomocí slavného citátu svatého Augustina: „Naše srdce je neklidné, dokud nespočine v tobě“[236]. Při směřování k Bohu, na cestě svatosti, k níž člověka Bůh Otec sám povolává, nalézá „vnitřní odpor“[237], v jehož důsledku si člověk uvědomuje, že je hříšníkem: „Necítím se svobodný k tomu, abych nakládal s věcmi podle své vůle a podle svého úsudku a když tak činím, vím, že jdu proti něčemu, co ve skutečnosti, v hloubi mne samotného, se mi nepřestává vnucovat“[238]. Hlubina bytí tedy počítá s morální distinkcí směřující k osobní proměně, která se u Jeana Daniélou uskutečňuje ve směřování k absolutní lásce. Jako další příklad udává estetický zážitek sublimující prožívání skutečnosti: Daniélou zmiňuje pohled na

---

očekává od církve“. *Tamtéž*. Víra se podle kardinála Daniélou nesmí omezit na jakýsi osobní, vnitřní a pečlivě střežený poklad; naopak musí být dále předávána, neboť církev má především sloužit, a tedy předávat víru. Právě defétismus před šířícím se ateismem vidí jako jednu z příčin oslabování víry: „zdá se, jako by misionářský dynamismus byl v dnešní době narušen a křesťané měli strach z hlásání pravdy, že se vzdali snahy změnit svět. Je třeba bojovat s tímto postojem demise, odmítnutí, defétismu“. *Tamtéž*.

[234] DANIÉLOU, Jean. *La foi*, s. 42.

[235] *Tamtéž*, s. 42-43.

[236] *Tamtéž*, s. 43. Pojem srdce se u svatého Augustina objevuje velmi často: symbolizuje místo konverze, představuje hluboký vnitřní prostor, kde se člověk setkává s Bohem, zažívá odraz jeho plnosti; jde rovněž o místo prozářené Kristovým světlem. Paul-Augustin Deproost shrnuje, že Bůh u svatého Augustina od samého počátku ve stvoření nabízí člověku účast na plném bytí, zve jej k dialogu ve vzájemném sdílení lásky, kdy Bůh vtiskuje člověku jednotu a krásu svého obrazu. Nejedná se o vzdálenou a osamělou transcendenci, jíž bychom dosáhli jen naprostým sebezapřením. DEPROOST, Paul-Augustin. La quête augustinienne du sublime dans les *Confessions*, un parcours sur les chemins de l'intériorité. *Cahiers des études anciennes* 2019, č. LVI (19.05.2019), [2022-02-12]. <http://journals.openedition.org/etudesanciennes/1317>. Naopak, stejně jak vidíme v argumentaci Jeana Daniélou, jedná se o zdánlivě paradoxní pohyb do vlastního nitra „až do srdce, kde je Bůh ještě niternější, než je člověk sám sobě“. *Tamtéž*. Srdce pozemského člověka je „nevyvážené, vyvedené z míry, a tedy neklidné“. *Tamtéž*. Jelikož touží po původním stavu jednoty s Bohem Otcem, tedy po rovnováze plnosti bytí, kterou „nyní, s ohledem na naše existenční podmínky, můžeme pouze tušit jakožto pouhý záblesk“. *Tamtéž*. Hledání Boha a touha po jeho transcendentní vznešenosti se stává u Augustina „vášnivým hledáním, které jistě vede za hranice tělesného bloudění, v překonávání sebe a světa“. *Tamtéž*. Toto hledání je přirozeně rozumové, „ale navíc ještě zásadně emoční ve všech svých okamžicích, kdy absolutní transcendence se věřícímu člověku zjevuje nikoli v myšlení, v rámci askeze ducha, ale v srdci, poté co se jej dotklo tajemství Kristovy osoby“. *Tamtéž*. Tento intelektuální přístup protknutý osobní emocí se pak objevuje u Jeana Daniélou, když hovoří o víře. U svatého Augustina již vidíme, že člověk nahlíží do svého srdce v rámci „návratu k sobě v tom smyslu, kdy se moudrost stává vírou a kdy se myšlenka stává tajemstvím“. *Tamtéž*. Jde o tajemství ve smyslu přijetí Krista do své života, jež vede k radikální konverzi na všech úrovních lidské existence.

[237] DANIÉLOU, Jean. *La foi*, s. 43.

[238] *Tamtéž*, 44.

krásnou krajinu, či poslech určité symfonie. Jejich krása působí na všechny smysly člověka a současně se dotýká zmiňované hloubky v něm, tehdy „je něco ve mně, co je jakoby změněné a proměněné; a vím velmi dobře, že tato hluboká rána[239], není ten konkrétní předmět, který ji způsobil, ale skrze něj miluji krásu pro ni samotnou, a to proměněnou v něco, co přesahuje všechno to, co mi něco omezeného může dát“[240]. Slouží-li tento obraz obrácení nitra jako přiblížení víry, víra pak v korelaci zpřítomňuje ideál plnosti bytí, kterého se skrze ni dotýkáme. V analogickém obrazu lásky[241], při jejím prožívání, se něco mění v člověku, jenž lásku prožívá: jde o „objev lásky jako takové; a proto veškerá autentická láska je sama o sobě určitou žízní po realitě, která ji přesahuje, představuje určitý druh volání, budí ve mně nostalgii absolutní lásky“[242].

Aby toto uvažování nabylo smyslu, všechno živé, s čím se člověk setkává a co prožívá v pozemské skutečnosti, musí mít svůj dokonalý předobraz v Bohu Stvořiteli, jenž pozemskou realitu přirozeně přesahuje. Jde tedy o

> Boha osobního a živého, ve kterém osobně rozpoznávám uskutečněnou tuto krásu, tuto dobrotu, tuto pravdu, které jsem tápavě hledal u stvořených tvorů. Je třeba, aby tyto hodnoty v něm byly konečně uskutečněny, aby všechno ostatní mělo nějaký smysl; jestli neexistuje, nic nemá smysl, neboť, jestli není, všechno, čemu jsem věřil, všechno, čemu jsem dal život, se stane jen obrovskou iluzí, která se nakonec rozbije o absurditu smrti. Všechny hodnoty, kterým věřím, nemají žádný význam, odůvodnění ani opodstatnění, pokud v objektivní a transcendující realitě nemají něco, co je ustanovuje a odůvodňuje[243].

V člověku a v jeho prožívání se přirozeně nachází transcendující smysl, který přesahuje jeho poznání a k němuž svým existenčním nastavením směřuje. Jeho inteligence tak směřuje také k víře, skrze níž se mu daří dotýkat transcendence a konkretizovat zatím nepřístupnou plnost bytí. Víra proto poskytuje určitou vidinu světa, v níž je patrná naděje čerpající z eschatologického naplnění, která dále ovlivňuje způsob života člověka. Jak již naznačila předchozí podkapitola: bez Boha je lidská existence

---

[239] Pro evokativní sílu svého přirovnání Daniélou používá mystického pojmu „zranění“, anebo „rány“, které se objevuje například v podobě transverberace ve viděních svaté Terezy z Ávily, k nimž se vyjadřoval ve svých seminářích psychoanalytik Jacques Lacan (zejména v jejich přepisech vydaných jako *Séminaire XX: Encore* z let 1972-1973). Daniélou již od počátku zmiňuje tyto „rány“ jako koreláty plného bytí, a tedy, jak potvrdí vzápětí, doteku absolutní lásky, která radikálně proměňuje zakoušejícího lásku tak, jak je tomu ve vidění světců.

[240] DANIÉLOU, Jean. *La foi*, s. 45.

[241] Zde je rovněž patrná aluze k teorii Jacquese Lacana, kdy přemýšlí o lásce v rámci svých konceptů druhého a Druhého, kdy Druhý funguje jako iluzorní ideál, který doplňuje pocit bytostného chybění milujícího. Láska pro Lacana vlastně představuje zdánlivé doplnění vlastní neúplnosti: u druhého hledáme to, co nám chybí. Toto chybění není existenčním hledáním hlubokého smyslu, nýbrž naplněním vlastních tužeb, jejichž se druhý stává určitým projekčním plátnem. Srov. LACAN, Jacques. *Séminaire XI : Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris : Seuil, 1973.

[242] DANIÉLOU, Jean. *La foi*, s. 45.

[243] *Tamtéž*, s. 50.

zmrzačená a neúplná, bez víry by pak byla nesmyslná, všechno by podléhalo nicotě a zanikalo v okamžiku fyzické smrti.

2.3 Kristus

Tato podkapitola se pokusí o první přiblížení toho, jak kardinál Daniélou pojímá Krista. Jelikož se tato část primárně zaměřujeme na konfrontaci s pozemskou realitou, podíváme se nejdříve na to, jak autor z christologické perspektivy definuje člověka skrze jeho pozvání k účasti na plnosti bytí, jež se mu nabízí jako gesto lásky ztělesněné Kristem. Druhá část této podkapitoly bude věnovaná přímému vymezení vůči marxismem nabízenému osvobození (*libération*), proti němuž v knize *Budoucnost náboženství* Daniélou staví Krista jakožto jediného skutečného Osvoboditele, přičemž jako jediné skutečné a trvalé Osvobození vnímá vykoupení. Z této konfrontace marxismus nutně vystupuje jako iluzorní a nedostatečná vize skutečnosti, která se omezuje na materiální imanenci a rovněž, jak kardinál Daniélou poznamenává s karikaturní nadsázkou, nazírá význam Krista jako výslednici „rozporů ekonomické společnosti v Palestině na počátku našeho věku“[244].

2.3.1 Kristova oběť: spásný dotyk absolutní lásky jako pozvání k životu v plnosti

Krista a jeho kříž pojímá Daniélou jako mimořádnou a rozhodující událost, o níž hovoříme v úvodu této práce: tedy jako událost transformující skutečnost na rozhodující před a po, kdy „není nic nad Ježíšem Kristem, to znamená, že jde o vniknutí Boha do dějin, které se událo před dvěma tisíci lety a současně je rozhodující a konečnou událostí, nad níž nemůže nic být“[245]. Skrze tuto událost, kdy se nám dává nahlédnout do eschatologické vidiny času a současně „v Ježíši Kristu nám Bůh odhaluje ve své úplnosti to, co bychom měli vědět o Božím tajemství a o tajemství naší existence“[246]. V rámci této úplnosti poznání Daniélou dodává, že křesťanství nemůže být nahrazeno jiným náboženstvím, ani institucemi, když „v Ježíši Kristu bylo řečeno poslední slovo“[247], je tedy „definitivním výrazem“[248] všeho vědění, které je pro poznání člověka nutné, a také svou podstatou trvalé, neboť se ustanovuje Bohem v Kristu.

---

[244] DANIÉLOU, Jean. *L'avenir de la religion*, s. 69.
[245] DANIÉLOU, Jean. *La foi*, s. 133.
[246] *Tamtéž*.
[247] *Tamtéž*, s. 134.
[248] *Tamtéž*.

V Kristu se zjevuje tajemství naší existence: Daniélou hovoří o „posledním tajemství toho, čímž jsme, co zcela uniká našemu vlivu“[249], kdy nám ve svém lidství zjevuje náš lidský úděl, ale rovněž ve své oběti a vzkříšení vyjevuje Boží plán. Tedy eschatologické směřování k „plnosti života a existence“[250], jež přináší pro autora „vrcholnou odpověď na veškeré naše dotazování, na všechny naše otázky týkající se posledního smyslu našeho osudu“[251]. Bez Božího pozvání k plnému životu by se z lidské existenci stala „ponurá fraška“,[252] kdy by člověk byl na určitý okamžik vzat z nicoty, aby by byl do ní nakonec opět uvržen[253]. Jinými slovy je možné říct, že Kristova oběť a jeho vítezství nad smrtí znamená to, že „nejsme určeni ke smrti, ale jsme svou podstatou určeni k tomu, abychom byli živí, tedy abychom měli účast na životě, který přesahuje hranice toho, co nazýváme život a smrt, abychom se plně rozvinuli za hranicemi tohoto života v tajemné plnosti Boha, na níž budeme účastni“[254].

Toto předurčení ke sdílení účasti na plnosti bytí v korelaci s obětí Syna vychází ze základního existenčního předurčení, které spočívá v lásce. V souvztažnosti k ontologické plnosti musí být rovněž láska Boha Otce absolutní: dává v ní svého Syna jednou provždy a za všechny, proto jeden každý člověk, „všechny tyto duše, všichni muži, všechny ženy mají v Božích očích nekonečnou hodnotu, o níž sami nemají zdání. Jsou milováni více, než se milují oni sami“[255]. Kristus tedy přináší rozhodující „gesto Boží lásky přicházející do světa“, kdy skrze Něj působí Boží láska a současně ztělesňuje „Boha-Vykupitele a Vykoupeného-Člověka“[256]. Tento zdánlivý paradox představuje pokračování starozákonních proroctví a jako takový přibližuje člověku eschatologickou plnost bytí, která začíná již v pozemském těle. Toto gesto lásky Daniélou rovněž ilustruje jako bytostnou propast mezi Bohem a člověkem, již překonává Bůh ze své vůle, jež je darem a obsahem víry: „Toto je vlastním gestem lásky Boha přicházejícího k nám, abychom mohli jít my k němu; to znamená to, co absolutně tvrdí křesťanská víra, že člověk je neschopen sám sebe zbožštit a že může jít jen o dar Boha a že víra znamená věřit v existenci tohoto Božího daru“[257]. Toto zbožštění člověka se konkretizuje a stává univerzálně možné právě ve vtělení, neboť jak Daniélou opakovaně

[249] *Tamtéž*, s. 93.
[250] *Tamtéž*.
[251] *Tamtéž*.
[252] *Tamtéž*, s. 94.
[253] *Tamtéž*.
[254] *Tamtéž*.
[255] *Tamtéž*, s. 94-95.
[256] *Tamtéž*, s. 97.
[257] DANIÉLOU, Jean. *L'avenir de la religion*, s. 70.

připomíná: „samým předmětem křesťanské víry je božství Ježíše“,[258] který v lásce Otce překonává zmíněnou propast a stává se člověkem. V Kristově oběti a ve vzkříšení se pak gesto lásky stává univerzálně platným.

2.3.2 Kristus jako vrchol osvobození

V souvislosti s poznatky o osvobození, které nabízí marxismus, Daniélou zdůrazňuje, že jediné pravé osvobození je možné s Kristem a v Kristu, tzn. jeho obětí. V duchu svatého Augustina Daniélou tvrdí, že „naše svoboda je zajata a potřebuje být osvobozena“[259]; v tomto východisku nalézá jedinou myšlenkovou shodu s marxismem v tom, že se v osvobození nejedná o nic „abstraktního“,[260] nýbrž o něco, co transcenduje individuální zkušenost, a přitom se dotýká jednoho každého z nás v jeho individualitě a konkrétní existenční situaci. V duchu Kristova následování a příslibu eschatologické plnosti znamená osvobození v augustinovském duchu, že člověk se stává „svobodný ve vztahu ke všem otroctvím těla, kdy jich dokáže užívat, aniž by jej zničily ve vztahu k otroctví pudu a vášnivým reakcím, k sociologickému zajetí sociálního, rodinného prostředí a konečně ve vztahu k duchovní bídě a hříchu, v té míře, kdy je hřích něčím, od čeho jsme zcela neschopni se osvobodit sami“[261]. Marxismus nabízí pouze osvobození od „ekonomických otroctví“[262], avšak „lidstvo může spravedlivě sdílet materiální statky a rozdělit se o ně, a současně může být uvězněno, pokud jde o zásadní činnosti“[263]. Svou podstatou tedy marxismus zůstává v socio-ekonomické sféře materiální reality imanence, která svým umělým upřednostňováním redukuje nejen veškeré další prožívání, ale i veškerou transcendenci imanence.

V porovnání s marxismem nabízí křesťanství osvobození v zásadní úrovni, která determinuje bytí člověka, a to skrze eschatologické vykoupení v pozemské realitě: Kristus sestupuje do pekel, k samému „kořeni zla“[264], a to svým sestupem do pekel, kde se zlo, utrpení a hřích zcela vymykají lidskému dosahu a možnému působení. Kristovo spásné osvobození lidstva prochází přes „Vzkříšení, velikonoční tajemství“[265], znamená vítězství nad kořenem zla, a tedy i nad smrtí. Toto absolutní a úplné osvobození, jak je definuje autor, nalézá teologický ekvivalent v pojmu vykoupení.

---

[258] *Tamtéž*, s. 68.
[259] *Tamtéž*, s. 84.
[260] *Tamtéž*.
[261] *Tamtéž*.
[262] *Tamtéž*, s. 85.
[263] *Tamtéž*.
[264] *Tamtéž*.
[265] *Tamtéž*.

Ve vykoupení Kristus jedná jako „absolutní Osvoboditel“[266]; jeho spásné jednání představuje mimořádnou milost, v níž Daniélou zdůrazňuje její trinitární rozměr. Pro autora, „je milost vždy Boží iniciativou“[267], jde o definiční prvek bytí, kdy s pomocí Ducha svatého směřujeme k obrazu Božímu na jeho pozvání:

> Milost je činností Otce v nás. […] Je to pouze skrze Syna, jak můžeme vstoupit do znalosti Otce. […] Je to Duch svatý, který nás konfiguruje ke Kristu a otvírá nám tak přístup k Otci. Milost je činnost, která pozvedá člověka nad něj samotného do světa, který mu je svou podstatou nepřístupný. Můžeme tam vstoupit pouze tehdy, jestli pro nás přijde Bůh[268].

Tato milost se projevuje v pozemské skutečnosti jako „odevzdání a důvěra“[269], tedy jako víra, kdy člověk důvěřuje Bohu a nikoli svým uměle hypertrofovaným schopnostem. Pozemskou skutečnost přesahuje tajemství Trojice, jejímž ustanovujícím prvkem, na němž je člověku dáno se podílet, je láska: konkrétně jde o „pohyb trinitární lásky, která vychází z Trojice, aby se zmocnila člověka a pozvedla jej ke Trojici“[270]. Milost je tedy darem, jenž Bůh dává lidem v možnosti účasti na svém životě skrze svého Syna; pozvedává tak člověka z materiální skutečnosti a uvádí jej do pravé reality svého života: „Tento svět se nám zdá jako nereálný, protože jsme ponořeni do tělesnosti a krve. Avšak ve skutečnosti jsou tělesnost a krev neskutečné, zatímco Bůh je tím nejreálnějším. Podstata hříchu je radikální subverzí, v níž je pro nás reálný materiální život a Trojice iluzí [,] jsme to my, kdo se nachází v ireálnu“[271]. Osvobození proto spočívá v odpoutání se od tělesnosti materiální skutečnosti, do níž jak Daniélou naléhá, musí člověk vstoupit „hned teď“[272] svou konverzí, která se završuje v eschatologickém naplnění.

Zde stále zůstává oním absolutním Osvoboditelem člověka a jeho tělesnosti Kristus, jenž zakouší tuto spásnou Boží milost ve své lidské podstatě: „V Kristu je milost Božím Slovem, které se zmocňuje lidské podstaty. Vtělením se Slovo zmocňuje Adama, aby mu již nikdy nemohl uniknout. Očišťuje jej krví svého Kříže a v Nanebevstoupení jej bere s sebou k pravici Otce. Od té chvíle je část nás samých ve sféře trinitárního života“[273]. Kristova oběť determinuje lidské směřování a existenční podstatu člověka; Daniélou s odkazem na List Židům zdůrazňuje, že Kristus „v blízkosti

---

[266] *Tamtéž*, s. 86.
[267] *Tamtéž*, s. 87.
[268] *Tamtéž*.
[269] *Tamtéž*.
[270] *Tamtéž*.
[271] *Tamtéž*, s. 91-92.
[272] *Tamtéž*, s. 92.
[273] *Tamtéž*, s. 88.

Otce přitahuje všechno k sobě“[274]. Jak jsme se pokusili ukázat již výše, toto směřování je příklonem k lásce, která zhodnocuje pozemský život, překonává mylná zdání materiálního ireálna a znovu konkretizuje myšlenku prostupující dílo kardinála Daniélou: vykoupení celého lidstva, kdy Kristus

> nám otvírá cestu. Při Nanebevstoupení nevstupuje Boží Slovo, ale ztracená ovce, to znamená celé lidstvo. […] Veškerá milost nebude nikdy ničím jiným než účast na Kristově milosti. Z toho důvodu, […] protože v něm se vše naplnilo jednou pro vždy. Naše naděje je opodstatněným očekáváním, to zásadní se již naplnilo[275].

Kristova oběť na kříži má univerzální spasitelskou moc, která nečiní rozdíly mezi lidmi a přináší osvobození od zla, utrpení, hříchů a nemoci. Oproti marxistickým teoriím přináší rovnost a osvobození, které nabývají transcendentního přesahu a týkají se toho, co je v lidské existenci nejzásadnější, co ji vytváří, orientuje a přesahuje. Proto toto eschatologické „osvobození“ ve vykoupení se projevuje v naději, která dává lidskému životu a veškerému snažení smysl. Z hlediska pozemské naděje je rovněž zásadní, že Kristus zvítězil jednou provždy. Daniélou proto tvrdí, že víra implikuje aspekt „trvalosti“[276], tedy „že to, co bylo řečeno v Kristu, bylo řečeno jednou provždy a nic to nedokáže změnit [a současně] v Ježíši Kristu, který je Jeho Slovem, Bůh řekl vše, co chtěl říct“[277]. Kristus tedy ztělesňuje trvale a absolutně platné hodnoty, k níž žádná dočasná lidská teorie přizpůsobená časoprostorovým souřadnicím a ideologii svého autora nemůže přinést adekvátní náhradu.

2.4 Modlitba jako politický problém

Následující dvě podkapitoly se krátce zamyslí nad modlitbou nejdříve jako nad prvkem eschatologické naděje, kdy se modlící subjekt s důvěrou a láskou obrací k Bohu, či přímo se mu odevzdává, přičemž se mu tento osobní vklad vrací v podobě zakoušené milosti. Při tomto setkání s Bohem, které směřuje k sublimaci prožívání, se člověk dotýká pravé reality. Ta se pak v každodenním životě promítá do jeho pohledu na svět a do vlastní zkušenosti. Bez tohoto zvnitřnění a bez duchovní kontemplace člověk ztrácí ponětí sám o sobě a o základních hodnotách svého života. Tehdy, v rámci všeobecného rozvoje lidské existence, se modlitba, jak uvidíme ve druhé části kapitoly, stává předmětem zájmu pozemských institucí, zejména pak politiky.

---

[274] *Tamtéž.*
[275] *Tamtéž*, s. 88.
[276] DANIÉLOU, Jean. *La foi*, s. 133.
[277] *Tamtéž.*

2.4.1 Dialog jakožto trinitární pohyb lásky

Za jeden z prvků, který vyplývá z podstaty ateismu, označuje Daniélou iluzorní soběstačnost člověka, kdy soudí, že se obejde bez Boha[278]. Toto přesvědčení však činí z jeho pohledu na svět místo toho, aby jej osvobozovalo, falešnou „aspiraci velikosti a svobody“[279]; jádrem naší existence by měl být „dialog s Bohem, skrze nějž od Něj dostáváme každou chvíli vše, čím jsme a přičemž musíme odpovědět na milost konání milostí“[280]. Jde nejen o modlitbu a kontemplaci, ale rovněž o akt lásky, který Boží milost odráží na úrovni jednání každého z nás, a pozměňuje tak „realitu našich životů“[281], neboť v tomto „hnutí lásky vstupujeme do věčného pohybu trinitárního života“[282]. Ten se projevuje láskou spojující všechny mezi sebou v duchu „prodloužení pohybu, který vychází z Božího srdce“[283].

Tento pohyb zasahuje člověka v modlitbě, která kromě vztahové provázanosti poukazuje na propojení pozemské a eschatologické reality, jelikož při modlitbě se člověk setkává „s primátem Božích hodnot uprostřed světa našeho času, díky čemuž můžeme číst naše dějiny ve světle Ducha svatého“[284]. Daniélou nazývá toto nazírání ve světle Ducha jako „základ opravdového dění“[285], jejichž opravdovost spočívá v tom, že jde o odraz eschatologického naplnění.

2.4.2 Dialog politiky s duchovní zkušeností

Daniélou modlitbu, a tedy svůj přístup k ní, definuje ve své knize *Modlitba jako politický problém* jako „duchovní zkušenost orientovanou k Bohu […] Modlitba nemůže existovat abstraktně. Jde o modlitbu konkrétního člověka, zaangažovaného do existence“[286]. Teolog se ve svém díle opakovaně vrací k tomu, že člověk musí být podle svého nadání zaangažován do světa, což dále rozvedeme v následující kapitole na postavě svatého Pavla: v závislosti na světě se rozvíjí misijní poslání a jeho odraz ve vlastní spirituální zkušenosti. Vzhledem k tomu, že modlitba odráží prožívání a zkušenost dotýkající se existence, nutně reaguje na vnější prostředí, proto tedy

[278] DANIÉLOU, Jean. *L'avenir de la religion*, s. 50.
[279] *Tamtéž.*
[280] *Tamtéž.*
[281] *Tamtéž.*
[282] *Tamtéž.*
[283] *Tamtéž.*
[284] *Tamtéž*, s. 56.
[285] *Tamtéž.*
[286] DANIÉLOU, Jean. *L'oraison, problème politique.* Paris : Cerf, 2012, s. 23-24.

„vzájemná závislost náboženských a civilizačních problémů se projevuje výsostným způsobem v problému duchovní zkušenosti žité člověkem naší doby“[287].

V modlitbě se tak současně setkávají eschatologická a pozemská skutečnost. K institucím pozemské skutečnosti náleží politika, která ustanovuje „časné společné dobro“[288]. Právě jeden z aspektů společného dobra spočívá v tom, že by mělo být zajištěno, aby se člověk mohl realizovat na různých úrovních svého bytí[289], a proto se náboženský aspekt stává jedním z prvků nutných pro fungování politického zřízení[290]. Modlitba je korelátem eschatologické naděje, „anticipací věčného života“[291], a cestou *akoluthie*, tedy „zbožšťování“ duše a jejímu přibližování se ke Kristu. Současně však je konstitutivním prvkem „celkového časného řádu“[292]: osobní rozvoj, a spolu s ním i duchovní, odrážejí přirozenou souvztažnost duševního a tělesného aspektu bytí[293], sociální ukotvení, prostředí jedince atd. Tento sociální přesah duchovního života vyplývá z poselství, které zjevuje Kristus ve svém pozemském životě a završuje univerzalitou spásy: „Spása, kterou Ježíš Kristus přišel přinést, život, který přišel dát, představují spásu a život daný chudým, všem, a ti tedy musí být přijati všemi“[294]. To se přirozeně dotýká celého těla, jehož je Kristus hlavou na pozemské i eschatologické úrovni. Odtud pak také můžeme odvodit, že „církev je církví všech“[295]. Modlitba a duchovní život současně odpovídají „absolutně univerzálnímu lidskému sklonu“[296], přesto se s ohledem na soudobé životní podmínky vytrácejí.

Popírá-li se tento univerzální lidský sklon a přirozená touha po transcendenci viditelné, pozemské reality, pak dochází k ochuzení lidské existence, což, jak říká Daniélou, vede k depersonalizaci člověka: „Současný člověk je člověk odcizený, který pozbyl možnost nalézt sám sebe, který už neví kudy kam, protože nedělá nic jiného než, že věčně odpovídá na požadavky zvenku a kterého v důsledku toho všeho čeká depersonalizace. Nejedná se zde pouze o problém modlitby, ale obecněji o možnost

---

[287] *Tamtéž*, s. 23. Daniélou tento komplementární vztah s existenciálním přesahem dále vykresluje na aktualizaci augustinovského symbolu města: „Město, kde nejsou vedle továren kostely, je nelidským městem. Role politiky je totiž zajistit město, ve kterém se člověk může zcela realizovat v plnosti svého materiální, bratrského a spirituálního života“. *Tamtéž*, s. 26-27.
[288] *Tamtéž*, s. 25.
[289] *Tamtéž*, s. 38.
[290] *Tamtéž*.
[291] *Tamtéž*, s. 26.
[292] *Tamtéž*.
[293] *Tamtéž*, s. 27.
[294] *Tamtéž*, s. 29.
[295] *Tamtéž*, s. 29.
[296] *Tamtéž*, s. 28.

lidské existence“[297]. Člověk tak primárně odpovídá na povinnosti a úkoly, které mu v okamžitosti každodenního života a v závislosti na požadavcích druhých přijdou zásadní. Přežívá tak v iluzi existence, která se odehrává ve vnějším zdání, víra však potřebuje „možnost se zvnitřnit“[298], neboť v modlitbě jde o „setkání víry a duchovní zkušenosti“[299]. Toto setkání je setkáním v hlubinách bytí, jichž se dotýká Bůh, jak definuje Daniélou v souladu s církevními otci: jde o setkání s Bohem a rovněž s vírou proměňovaným vlastním já modlícího se subjektu. Role pozemských institucí na cestě duchovní zkušenosti pak spočívá v tom, že rovněž usilují, aby se nevytratilo ze společnosti lidství. V tomto bodě se modlitba stává jejich společným zájmem.

[297] *Tamtéž*, s. 32.
[298] *Tamtéž*, s. 33.
[299] *Tamtéž*.

3. Eschatologická vize dějin Jeana Daniélou. Vzkříšený Kristus jako počátek a naplnění v tajemství dějin

Eschatologicky orientované pojetí dějin Jeana Daniélou patří mezi jeho nejoceňovanější teologické přínosy[300]: ve své vizi spojuje pozemskou s eschatologickou skutečností, na níž pohlíží z ekleziologického, a především tedy z christologického hlediska. Toto nazírání a jeho argumentace vycházejí z teologovy četby Písma, církevních otců a současně z jeho pohledu na typologii a teologii misie, kterou zde budeme pojímat především v jejím aspektu individuální angažovanosti na cestě spásy. Antoine Guggenheim shrnuje, že „charakteristika teologie naplnění Jeana Daniélou a vší jeho teologie historie, je její silně christologický či, mohli bychom říci, christomorfický rozměr"[301]. Christomorfický proto, že „tvaruje" minulost i budoucnost pozemských dějin; dodává jim skrze Krista smyslu a přináší jejich závěrečné zhodnocení: přináší naplnění dvou linií, jež začínají ve Starém zákoně: linii „velkých Božích činů, *Magnalia Dei* […] a [linii] odpovědí člověka a zrání Božího lidu",[302] které tak skrze Krista vpisují pozemské dějiny do dějin spásy.

V souladu s knihou *Esej o tajemství dějin*, jejími myšlenkami a dělením[303] se tato kapitola nejdříve pokusí o vystižení zásadních charakteristik Daniélouova Krista a jeho roli v dějinách spásy, neboť pro francouzského teologa velikonoční tajemství a hypostatická unie představují základní výchozí body v jeho koncepci dějin. Proto „říci, že Kristus je středem tajemství dějin, znamená také říci, že čekáme a připravujeme se s ním a v něm na definitivní projev Nebeského království"[304]. Druhá kapitola se v rámci christomorfické interpretace dějin rovněž podívá na typologii, díky jejíž symbolizaci se dává interpretovat Boží plán. Tuto symbolizaci přiblížíme prostřednictvím typologické četby symbolu hostiny a významu Postní doby. Třetí kapitola vyjde ze závěrečné části knihy „Rozhodnutí", která se na základě listů apoštola Pavla a na jeho vlastním životě snaží ukázat angažovanost křesťana v dějinách spásy, jeho svobodu, již čerpá z víry a jeho soteriologicky orientované misijní poslání, které charakterizuje celý jeho život. Z tohoto hlediska pro nás bude zásadní závěrečná kapitola „Naděje".

---

[300] GIBELLINI, Rosino. *Teologické směry 20. století*, s. 200. Antoine Guggenheim upřesňuje, že „způsob, kterým Jean Daniélou vyzdvihuje eschatologický rozměr Božích zásahů, [to, že] neustále připomíná [naplnění dějin a očekávání završení Božího díla,] představuje jedno z hlavních bohatství jeho myšlení". GUGGENHEIM, Antoine. La théologie de l'accomplissement, s. 182.

[301] *Tamtéž*, s. 165.

[302] *Tamtéž*.

[303] Jak zmiňuje úvodní část této práce, kniha *Esej o tajemství historie* (*Essai sur le mystère de l'histoire*) je rozdělena na tři tematické části: Problémy, Tajemství a Rozhodnutí.

[304] GUGGENHEIM, Antoine. La théologie de l'accomplissement, s. 186.

3.1 Eschatologická charakteristika dějin v pojetí Jeana Daniélou. Christomorfická událost v dějinách

Daniélou charakterizuje křesťanskou vizi dějin jako eschatologickou, „tzn., že pojem konce (eschaton) tu hraje zásadní roli, a to trojím způsobem“[305]. Tyto způsoby můžeme shrnout do následujících bodů: 1) Historie jakožto omezený vývoj spěje ke svému naplnění a konci; „představuje určitý, omezený plán“[306]. 2) Křesťanství je tímto koncem, jelikož představuje poslední fázi dějin[307]: „nic nad křesťanství není“, neboť závisí na dokonalé a christomorfické události, kdy „Kristus přišel jako přicházející na konci času a jako uvádějící konečný svět“[308]. 3) Tento konec již započal: „s vtělením a nanebevstoupením Krista bylo dosaženo konce věcí“[309].

Událost, kterou ztělesňuje Kristus, jak rovněž ukazují tyto charakteristiky, je tak naprosto ústřední pro strukturaci a pochopení dějin. Jak jsme se pokusili ukázat v předchozí kapitole, žádný umělý pokrok, ani nauka založená na lidských iluzích, nepřinese to, co již jednou a definitivně přinesl Kristus. Tato událost pro svou centrální důležitost dělí dějiny na radikálně odlišné před a po, současně však jim dává smysl a propojuje je, přičemž ovlivňuje jednoho každého člověka, stejně jako celé lidstvo:

> Tak se historie kvalitativně mění podle toho, zda jsme před nebo po Kristu. Dějiny před Kristem připravují, a vytvářejí tedy čekání. Jakmile je však Kristus jednou přítomný, jde nejdříve o to předat (*parádosis*) nyní neměnný vklad[310], protože konec je již daný. Odtud tradice čerpá svůj smysl, neboť odteď je budoucí svět už tady. Tak je konec časů již přítomný s Kristem[311].

Tyto eschatologické charakteristiky a čekání jakožto symbolika pozemského světa rovněž determinují roli církve, a tedy i každého člověka. Kristovou obětí již „spása není pouze slíbená, ale daná“[312], a tedy svátosti jsou „obrazem a zárukou budoucího bohatství“[313]. Nicméně Kristus sám svou výzvou k bdělosti upozorňuje na to,

---

[305] DANIÉLOU, Jean. *Essai*, s. 14.
[306] *Tamtéž*. Jak Daniélou dále uvádí, toto rozvržení historie nachází u církevních otců metaforu kosmického týdne: „k němuž následuje osmý den, který je budoucím světem“. *Tamtéž*. Této metafoře se z podobného úhlu pohledu dále věnuje naše podkapitola 3.2.2 o Postní době a Letnicích.
[307] Daniélou je charakterizuje jako „eschatos, novissimus, poslední“. *Tamtéž*; nebo dále jako „věčné mládí světa [, kdy] všechno v porovnání s ním je zastaralé“. *Tamtéž*. Přirovnání k mládí v sobě rovněž nese existenční sílu, z níž by měl čerpat a orientovat se život každého člověka; současně naznačuje ideální a vytoužený stav, kdy se nejblíže přibližujeme existenčním ideálům.
[308] *Tamtéž*.
[309] *Tamtéž*.
[310] Autor v originálu používá polysémické slovo „dépôt“, které označuje vklad, úschovu, uložení apod. Naznačuje Boží vklad (skrze svého Syna světu a pro jeho spásu), z něhož lidstvo může odteď čerpat.
[311] *Tamtéž*, s. 15.
[312] *Tamtéž*, s. 16.
[313] *Tamtéž*.

že „paruzie je neustále imanentní“[314]. Proto záleží na konkrétní žité zkušenosti a opravdovosti víry, neboť svatá historie „pokračuje uprostřed nás. Žijeme přímo ve svaté historii“[315]. Tyto charakteristiky dále rozvineme a zpřesníme v následující podkapitole, která nese stejný název jako kapitola *Eseje*, z níž vycházíme.

3.1.1 Christologie a historie

V Kristovi dochází ke spojení dvou tendencí, které Daniélou dále rozlišuje v rámci dějin: *Magnalia Dei*, Božích skutků v dějinách (a vůči člověku) a lidských odpovědí na ně. Analogickým způsobem se v něm spojuje Starý a Nový zákon, k němuž nabízí a současně ztělesňuje interpretační klíč. V tomto kontextu se autor odvolává ke christologickému dogmatu chalcedonského koncilu a z jeho hypostatické jednoty vyvozuje: „Je to opravdu spojení dvou podstat, které umožňuje ukázat, jak je Kristus vyústěním Starého zákona, jak je koncem, *telos*, celého plánu spásy, jak nakonec završí Kristův návrat tento plán“[316]. Toto pojetí historie pak ukazuje Krista jakožto přítomnost, kterou Starý zákon vnímá jako budoucnost[317], což souběžně poukazuje ke koncepci již započaté eschatologie, a tedy že ráj se zpřítomňuje s Kristem[318].

V návaznosti na tradici judaismu autor dodává, že eschatologické završení v Kristu se začíná ve Starém zákoně také předobrazy, v jejichž rámci upozorňuje na dvě linie, které se z židovského hlediska jeví jako oddělené. Jde o 1) naplnění na konci časů, které předčí vše, co dosud Hospodin učinil. Jedná se o konečný soud světa a o nastolení definitivního království, což můžeme pojmout jako „transcendentní eschatologii, která se završuje v Apokalyptikách“[319]. 2) Příchod Mesiáše na konci věků, který se stane „nástrojem Božích plánů na konci času“[320], který však bude člověkem a bude z rodu

---

[314] *Tamtéž*, s. 17.
[315] *Tamtéž*.
[316] *Tamtéž*, s. 183. Chalcedonská christologická definice se pro autora jeví jako zásadní, neboť jak sám zdůrazňuje, „je to chalcedonské dogma, které umožňuje opravdovou teologii historie. […] Je to chalcedonské dogma, které dává konsistenci času a mění jej v historii“. *Tamtéž*.
[317] *Tamtéž*.
[318] Daniélou se zde odvolává k Ježíšovým slovům na kříži: „dnes budeš se mnou v ráji“ (L 23,43). Ráj začíná s ním, v něm (jeho následovnictvím a vírou) a skrze něj (přes tajemství jeho smrti a vykoupení). Písmo poskytuje četné důkazy toho, že tak dochází k naplnění Starého zákona, neboť přichází poslední čas a v Beránkově oběti, která snímá a smiřuje všechny hříchy, je naplněn osud celého lidstva. Autor se v tomto kontextu odvolává zejména k J 1,29; 1P 1,19-20; Žd 1,2; Žd 9,26; Ga 4,4; Ef 1,10. *Tamtéž*, s. 184.
[319] *Tamtéž*, s. 186.
[320] K první z linií, kdy „Hospodin naplní na konci časů obdivuhodné skutky, v jejichž záři vyblednou ty, které učinil v minulosti pro Izrael“ *Tamtéž*, s. 184, autor cituje proroka Izajáše (zejména Iz 40,2 a dále například Iz 45,17). Tyto pasáže (a mnohá další místa Starého zákona) tak obsahují určitou gradaci ve skutcích Hospodinových, které činí pro svůj lid a které nakonec vyústí do své maximální podoby v daru jediného Syna. Srov. *Tamtéž*, s. 185. Druhá linie pak ukazuje k předobrazům Krista: podobně jako Adama

Izraele, přičemž všichni „králové a proroci Izraele se objeví jen jako vybledlé předobrazy“[321]. V tomto případě hovoří o „dočasném mesianismu“[322], jehož hlavní starozákonní vyjádření přinášejí proroci. V Ježíši tyto dvě linie splývají dohromady: to se odráží také v christologických titulech: „má titul *Kyrios*, což je v Písmu výraz pro Nejvyšší boží moc a má titul *Christos*, který označuje mesiášského krále“[323]. Kristus v důsledku toho přináší „završení dvojí linie. Na jednu stranu se nachází v prodloužení lidské historie, jejímž je završením“[324]. Spojuje se tak v něm genealogická kontinuita s teologickou[325]: pokud jde o prodloužení lidské historie, upozorňují na ně rodokmeny, jimiž začínají Matoušovo a Lukášovo evangelium; v Kristu rovněž pokračují starozákonní činy Hospodina[326]: „Jedná se o tvůrčí čin, o Boží přítomnost v lidském chrámu, o uzavření smlouvy, o zničení smrti“[327]. V časové posloupnosti pak spatřujeme teologickou kontinuitu, kdy Kristus rozhodujícím a definitivním způsobem naplňuje Boží skutky. Tyto dvě linie současně opět odkazují k chalcedonskému dogmatu, kdy mohou být smířeny a realizovány právě pro lidskou a božskou podstatu Krista: „Je-li Kristus *eschatos Adam*, je to v tajemství jeho osoby, kde eschatologie nachází své závěrečné vysvětlení“[328].

Kristova osoba přináší konvergenci všech zmíněných linií, a navíc se stává jejich dokonalým naplněním, které se dotýká všeho: času, bytí, dějin atd. Daniélou shrnuje, že Kristus přináší „absolutní konec, tzn. to, nad co nic jiného již neexistuje, protože vyčerpává vše, co je možné. […] běh času pokračuje a očekáváme ještě chronologický eschaton, konečná realita je již přítomná v osobě Vtěleného slova, nad nějž nic není, protože nic ani být nemůže“[329]. Zmocňuje se tak všech časových dimenzích; je

---

jej umísťuje do ráje (tentokrát však v novém dokonalém stvoření), přináší naplnění slibu daného Abrahámovi (Gn 12,3), stane se prorokem větším než Mojžíš (Dt 18,18) atd. Jak zde upozorňuje sám Daniélou, nejde zde o „teologický, ale o typologický vztah“. *Tamtéž*, s. 185.

[321] *Tamtéž*, s. 185.

[322] *Tamtéž*, s. 186.

[323] *Tamtéž*.

[324] *Tamtéž*. Pro završení Daniélou používá pojem „accomplissement“, jímž Antoine Guggenheim nazírá celou jeho eschatologii právě pro centrální situování Krista v dějinách spásy, jež christomorficky přetváří.

[325] *Tamtéž*, s. 187.

[326] *Tamtéž*, s. 187.

[327] *Tamtéž*.

[328] *Tamtéž*, s. 188.

[329] *Tamtéž*, s. 189. Při formulaci těchto tvrzení Daniélou převážně vychází z Listu Židům, konkrétně pak Žd 9,11-28 a 10,14. Kristus je zde vnímán jako velekněz. Daniélou s odkazem k patristickým analýzám dodává, že toto kněžství vyplývá z hypostatické jednoty a začíná se již samotným vtělením, dále ústí v eschatologické konotace dokonalé spásné oběti a nového stvoření: „Kněžské působení Krista dává Bohu dokonalou a definitivní slávu tím způsobem, že ruší všechny ostatní oběti a že se Kristova oběť navždy stává oficiálním kultem všeho stvoření. Tak skrze něj stvoření naplňuje svůj konečný cíl, jímž je oslavit Boha“. *Tamtéž*, s. 191.

dokonalým a konečným Božím dílem, které determinuje a završuje budoucnost: toto dílo absolutní dokonalosti „je naplněno jednou provždy, je získáno pro věčnost, přináší dokonalost“[330]. Je dokonalé, neboť ho nic není s to překonat; jeho naplnění jednou provždy rovněž znamená, že je nezměnitelné; nepřestává tedy zachovávat jednotu hypostatické unie, v čemž autor spatřuje „eschatologický charakter Vtělení“[331]. Chalcedonský koncil zde ukazuje, že „lidská podstata Krista si věcně zachovává své vlastní charakteristiky, přičemž je proměněná. […] Je završením Božího plánu, který setrvává ve vlastní realitě […] stvoření se absorbuje na konci v božské jednotě“[332].

S ohledem na stvoření Daniélou dále dodává, že Kristus je „přelom historie“[333], neboť představuje „konec jednoho světa a začátek nového“[334], který se naplňuje ve velikonočním tajemství. Nové stvoření „ve výstavbě Kristova těla“[335] se pojí s eschatologickým očekáváním. Eschatologické události (*novissima*)[336], které ukončí „existenci přítomného světa“[337], jsou ve své substanci již naplněny v Kristu; očekávání druhé paruzie pak ustanovuje čas církve,[338] tedy právě výstavby Kristova těla v očekávání vzkříšení. K závěrečné paruzii může dojít kdykoli, jak opakovaně vidíme v Písmu (Mt 24,42-44; 2P 3,10 ad.)[339], což nás vyzývá k neustálé připravenosti, k bdělosti, o níž hovoří Písmo, a rovněž odtud odvozujeme misijní závazky křesťanství. Při bližším pohledu na paruzii a její dějinnou perspektivu opět rozeznáváme dvě linie uvažování, které splývají v Kristu a smiřují se v hypostatické jednotě. 1) Velké Boží činy (*Magnalia Dei*) pokračují ve svátostném působení církve. Svátosti tak nazíráme jako „předobrazy a přípravu eschatologických událostí konce“[340]. Bůh je skrze ně stále přítomen; vtělení se zde jeví jako „vrchol a paruzie bude koncem“[341]. 2) Dějiny jsou pokračováním vtělení. Vtělení a korelativní spása jsou určeny člověku jako jedinci i v kolektivním pojetí, tzn. celému lidstvu: „Stejně jako slovo vstoupilo v kontinuitu lidského pokolení, aby jej dovedlo k jeho konci, tak je to toto stejné lidské pokolení,

[330] *Tamtéž*, s. 189.
[331] *Tamtéž*, s. 192.
[332] *Tamtéž*, s. 193.
[333] *Tamtéž*.
[334] *Tamtéž*.
[335] *Tamtéž*, s. 194.
[336] *Tamtéž*.
[337] *Tamtéž*.
[338] *Tamtéž*.
[339] *Tamtéž*, 196.
[340] *Tamtéž*, s. 199.
[341] *Tamtéž*.

kde nadále působí svou milostí, aby jej uvedlo v účast na jeho vzkříšení“[342]. Vzkříšení vyžaduje lidskou součinnost; tato spása, jež je konečným osvobozením, se „neděje v člověku bez člověka. Každý úd Kristova těla se na něm podílí“[343].

3.1.2 Christomorfický čas naplnění

Pokud jde o tuto participaci, Antoine Guggenheim dodává, že z christomorfické orientace dějin odvozujeme teologii svobody, jež rovněž vychází z velikonočního mystéria a směřuje k eschatologickému naplnění v univerzální žité zkušenosti, která se realizuje v očekávání mystického těla. Svoboda tedy v radikální události Kristovy oběti znamená liberaci od zla, vítězství nad smrtí, které pak dále v synergickém duchu dějin implikují svobodu k proměně a k následování Krista. Svoboda a osvobození nacházejí své typologické předobrazy v událostech exodu, který v sobě pojímá „veškeré křesťanské tajemství: stvoření a osvobození, pokání a očištění“[344]. Vzkříšení Krista pak přináší dokonalé naplnění: jde o „osvobození nové a definitivní“[345], které, jak vyjadřují Kristova slova „dnes budeš se mnou v ráji“ (L 23,43), nám „ukazuje, že eschatologická budoucnost, budoucí osvobození oznámené proroky se odteď uskutečňuje“[346]. Očekávání vykoupení (realizaci svobody zajištěné Kristovou obětí) doprovází sakramentální působení Boží milosti. Křtem začíná osobní přisvojení Kristova vítězství nad silami zla[347]. Guggenheim shrnuje, že

> Čas naplnění je […] podstatný pro Boží plán. Je časem rozvíjení Kristova tajemství v úrodnosti jim zachráněné svobody. Tento christomorfismus umožňuje zdůraznit svobodu každého svátostně, jedinečným způsobem přijmout podobu dokonalé a eschatologické svobody Krista. Tato teologie svobody jasně zjevuje, že to, co se svátostně naplňuje v církvi, se naplňuje ve shodě s božskou i s lidskou svobodou v každém člověku, v každém národu, kteří jsou ve skrytosti zahrnuti do Božího plánu[348].

Kromě opakovaně zdůrazňovaného aspektu univerzality, toto naplnění, a tedy směřování ke svobodě v Kristu jako k nejvyššímu možnému dobru, nachází svůj odraz v *akoluthii* Řehoře z Nyssy[349]. Daniélou ji stručně přibližuje jako „Boží plán, historie ve

---

[342] *Tamtéž.*
[343] *Tamtéž.*
[344] *Tamtéž*, s. 202.
[345] *Tamtéž*, s. 205.
[346] *Tamtéž.*
[347] *Tamtéž*, s. 206. Daniélou opakovaně píše o tom, že čas v rámci dějin spásy mezi nanebevstoupením a paruzií je časem misie: „Během tohoto času pokračují v církvi zázraky osvobození, které předznamenává přechod Rudého moře, završený Vzkříšením. Křest se nachází v prodloužení těchto velkých Božích činů“. *Tamtéž.*
[348] GUGGENHEIM, Antoine. La théologie de l’accomplissement, s. 174-175.
[349] *Tamtéž*, s. 175.

své úplnosti, […] uspořádaný sled, jejímž završením je nastolení všech věcí v Kristu“[350]. Touto uspořádaností chápe „uspořádaný chod, který postupuje k cíli. A tento cíl je připodobnění Bohu. *Akoluthia* je proces zbožšťování“[351]. Tento koncept se dotýká „vnitřního dynamismu“[352] a počítá s pozemskou materialitou a jejím překonáváním; může být zjednodušen jako tendence směřující k osobní proměně: tuto proměnu s eschatologickou vidinou doprovází svátosti a jejich působení.

V návaznosti na Daniélouovo pojetí dějin je možné odvodit, že svátosti „vytvářejí shodu mezi každým okamžikem historie s jejím středem. Jde o rozhodující činy vší historie po Kristu“[353]. Svátosti proto představují pokračování Božího působení v dějinách, současně však působí individuálně, tzn. v rámci existence každého jedince: vedou jej k proměně, podporují ve směřování k Bohu v Kristu; svou podstatou zpřítomňují, a také skrze individuální spirituální zkušenost konkretizují Boží království.

3.2 Korelativní symboly biblické typologie

Ve druhé části knihy *Tajemství* (*Mystères*) Daniélou pojednává o biblické typologii. Daniélou zde pohlíží na symboly, jež vedou ke strukturaci historie a skrze událost Vzkříšení nabývají eschatologické signifikace určující také přítomnost. Právě skrze tyto symboly přistupuje k Tajemstvím, která se dotýkají Božích událostí a umožňují přiblížit realitu Božího království, jehož obrysy se začínají rýsovat od prvních slov Písma. Typologická četba tak představuje spojení Starého a Nového zákona, přičemž „je založena na analogii Božích a lidských činů v různých obdobích dějin spásy“[354] a jejich účelem je rovněž „ukázat […] jednotu Božího plánu“[355], k němuž Kristus přináší interpretační klíč.

---

[350] DANIÉLOU, Jean. *Essai*, s. 236.

[351] *Tamtéž*, s. 237. V rámci procesu zbožšťování hovoří rovněž o hříchu. Řehoř z Nyssy používá „*akoluthii* stvoření jako postup směrem k dobru, ukazuje ji v protikladu k existenci jako procesu dezintegrace“. *Tamtéž*, s. 241. Dějiny u Řehoře obecně nacházejí pojetí procesu růstu, a naopak dezintegrace poznamenané hříchem. *Tamtéž*. Důsledek hříchu se v dějinách projevuje například „přítomností smrti“. *Tamtéž*, s. 241.

[352] *Tamtéž*. Ve svém obecném pojetí Daniélou dospívá k tomu, že tento koncept je pokusem „odvodit řád historie spásy a začlenit ji do obecné historie […] Tak se *akoluthia* jeví jako ekonomie historie spásy, pokračování smluv“. *Tamtéž*, s. 245.

[353] GUGGENHEIM, Antoine. La théologie de l'accomplissement, s. 187. Daniélou zdůrazňuje, že svátosti „představují okamžik v historii spásy, […] jsou v čase církve, pokračování *mirabilia Dei* Starého a Nového zákona“. DANIÉLOU, Jean. *Essai*, s. 201. Mezi nanebevstoupením a paruzií Kristus jako „hlava Mystického těla neustále působí v těle svátostmi, obdivuhodnými činy proměny a posvěcování“. *Tamtéž*, s. 202.

[354] *Tamtéž*, s. 146.

[355] COSTA, Françoá. Le Christ, s. 88.

Typologickou četbu se pokusíme ukázat na symbolu hostiny, která nabývá konotace eschatologického naplnění, jež se zpřítomňuje v církvi především v eucharistii. Kapitola 3.2.2 se bude věnovat vztahu Postní doby a Letnic, které můžeme vnímat jako několika úrovňové znázornění propojení pozemské reality s eschatologickou a pozemského času přípravy s časem plnosti zakoušené v Kristově přítomnosti.

3.2.1 Eschatologická hostina: pozvání k hostině Beránkově

Ze starozákonních obrazů uvádí autor spojení pokrmu s liturgií jeruzalémského chrámu, a nabývá tedy náboženského významu (Dt 12,4-7)[356]. Pokrm se pojí s Hospodinovým příbytkem a stává se obrazem jeho milosti: „Důvěrnost s Bohem, setkání společenství, požívání Božské milosti, toto jsou rysy, které charakterizují hostinu ve Starém zákoně“[357]. Jedná se tak o eschatologický předobraz, který se postupně konkretizuje v příslibu plnosti (Iz 55,1-3; Iz 25,6; Př 9,1-2; Ž 23,5)[358]. Hostina se v těchto obrazech koná v již zmíněném chrámu, v paláci, nebo na hoře, které znázorňují příbytky Hospodina[359]. Apokalyptická literatura pak poskytuje líčení její „rajské hojnosti, která představuje […] jeden z rysů budoucího světa“[360]. Postupně jako místo Boží Přítomnosti se objevuje další význam: kromě milosti a hojnosti se u proroků a zejména pak v Písni písní přidává konotace Smlouvy spojené se svatební hostinou:

> z tohoto setkání se zrodí pojetí Budoucího království vnímaného jako svatební hostina, která sehraje svou roli v Novém zákoně. Ta se objevuje poprvé v Písni písní, kde Ženich zve své přátele, aby se zúčastnili hostiny s jeho Nevěstou, která se koná v Ráji, tzn. v Místě par excellence jeho Boží Přítomnosti[361].

Kromě liturgické hostiny a zakoušení neomezené lásky se přes Starý zákon dostává pokrm do souvislosti s Pesachem, a tedy s vysvobozením z otroctví, které pak skrze Krista přechází v eschatologickou liberaci[362].

V typologické korelaci tak vyvstávají tři pojetí hostiny. Půjde o 1) svatební hostinu, 2) mesiánskou hostinu, 3) velikonoční hostinu. První dvě se objevují

---

[356] DANIÉLOU, Jean. *Essai*, s. 212.
[357] *Tamtéž*, s. 213.
[358] *Tamtéž*, s. 213-214.
[359] *Tamtéž*, s. 214. Autor přidává další příklady, kdy se eschatologická hostina koná ve „Městě nebo v Božím domě, což je jiné označení pro Přítomnost“. *Tamtéž*. Podobnou symboliku teolog nalézá v citované pasáži z knihy Přísloví, kde Dům, který staví Moudrost, symbolizuje obraz plnosti. *Tamtéž*, s. 214-215.
[360] *Tamtéž*, s. 214. Daniélou zde odkazuje zejména na knihu Henoch (Hen 62,14), dále pak na 4Ezd 7,52.
[361] *Tamtéž*, s. 215. Daniélou v tomto kontextu zmiňuje zejména Pís 5,1.
[362] *Tamtéž*, s. 215-216.

v židovské apokalyptické literatuře; na stejném základu stojí i třetí, u nějž se ve Zjevení svatého Jana spojí vší symbolika v hostinu beránkovy svatby symbolizující budoucí svět[363]. Již během poslední večeře L 22,16-20 představuje velikonoční jídlo předobraz naplnění v Božím království[364]. Obraz poslední večeře rovněž ukazuje několik dalších zásadních znaků: mesiánský smysl, který se projevuje v radosti z účasti Krista na hostině, tzn. z jeho přítomnosti: „Mohou hosté na svatbě truchlit, dokud je ženich s nimi?“ (Mt 9,15)[365]. Tuto radost může zakusit každý, jelikož Ježíš jedl s „celníky a hříšníky“ (Mt 9,11)[366]; jedná se tak o odkaz k univerzalitě spásy.

Všechny obrazy Kristova života a jejich starozákonní předobrazy nalézají své další vyústění v sakramentálním významu. Pokrmy, které Kristus sdílí s ostatními, znamenají „naplnění mesiánských slibů, objevují se jako obrazy společenství Kristova života a církve“[367]. Ukazují spojení Krista (jeho života, učení, příkladu, zde ve sdílení jídla) se společenstvím a církví: „Tak přecházíme z christologického smyslu k ekleziálnímu a sakramentálnímu“[368]. Skrze pokrmy a podobenství hostiny ukazuje své společenství s církví a její eschatologické směřování[369].

Svátosti v sobě nesou přirozené propojení zmíněných tří smyslů; v případě eucharistie Daniélou z hlediska typologie zdůrazňuje její „úzký vztah se životem sakramentálním a mystickým. Tomu odpovídá dvojí aspekt, ekleziální a individuální, společenský a vnitřní, který představuje křesťanský život“[370]. Spojuje v sobě předobrazy eschatologické hostiny Starého zákona (Ž 23,5 ad.)[371]. Autor se zde pozastavuje nad pohárem přetékajícím vínem, nad krví Kristovou s opojným účinkem, který se stává mystickým obrazem zakoušení duchovní radosti:

> Kristova krev je vínem, které opíjí. Tato opojnost ve své podstatě znamená vyjití ze světa hříchu a vstup do světa milosti. Způsobuje zapomnění starého člověka. Vlastně víno přináší radost. Tak

[363] *Tamtéž*, s. 216-217.
[364] *Tamtéž*, s. 217.
[365] *Tamtéž*, s. 218.
[366] *Tamtéž*, s. 219. Dalším mesiánským rysem, kterému se francouzský teolog věnuje, představuje „zázračná hojnost [, která] nevyžaduje žádnou práci“. *Tamtéž*. Izraelci se z many těší již za svého putování na poušti; dále Daniélou cituje rozmnožení chlebů v Exodu, které předznamenávají nový Exodus, kdy Kristus nasytí celé zástupy (Mt 14,20-21). *Tamtéž*, s. 220. Potom autor připomíná svatbu v Káni Galilejské (J 2,1-11) a rybolov v Galileji (J 21,1-14). *Tamtéž*.
[367] *Tamtéž*, s. 222.
[368] *Tamtéž*, s. 223.
[369] *Tamtéž*, s. 222-223.
[370] *Tamtéž*, s. 227.
[371] *Tamtéž*, s. 225. Daniélou jako tři základní texty Písma, z nichž vychází při studiu eucharistie, uvádí Žalm 23, Píseň písní a Přísloví (zejména výše citovanou pasáž o hostině Moudrosti).

se krev Kristova stává principem duchovní radosti. Současně se jedná o svátostnou symboliku a také o symboliku mystickou, o proměnu, která v duši vyvolává zkušenost Božských věcí[372].

Typologií těchto motivů se dotýkáme mystéria svátostí, které zjevují plnost Božího království[373]. Daniélou dodává, že se jedná o naplnění pozvání ke svatební hostině, kterou přislibuje Píseň písní a v souladu s kázáními Řehoře z Nyssy dodává, že opojnost eucharistie spočívá v tom, že vytrhuje „člověka z jeho přirozeného života, aby jej uvedla do života Božského"[374]. Tato opojnost koresponduje s patristickým motivem *sobria ebrietas*[375], podle níž se opojnou zdá být Boží milost, a tedy příslib eschatologické plnosti: nahlédnutí do Božích tajemství vede člověka na jeho spirituálním směřování k nim a ukazuje efemérních charakter pozemských věcí[376].

3.2.2 Postní doba a Letnice jako interpretační klíč Velikonočního mystéria

V kapitole o Postní době a Letnicích (Carême et Pantecôte), která nám přijde v této části stěžejní, neboť poskytuje syntézu symbolů odkazujících k velikonočnímu tajemství, uvádí autor jako pravidlo biblické typologie to, že „skutečnosti Starého zákona jsou nejdříve obrazy Kristova tajemství a nalézají v něm své naplnění"[377]. V případě Postní doby se spojují tři roviny: 1) čtyřicet dní, které prožil Kristus na poušti a které „jsou časem postu a pokušení"[378]. 2) „Jejich vztah se čtyřiceti lety strávenými Izraelem na poušti, aby zde byl pokoušen, se čtyřiceti dny postu Mojžíše a Eliáše"[379]. 3) Postní doba jako liturgické období. V souladu s Daniélouovým pojetím dějin stojíme před trojím plánem dějin spásy; jde o historii „Starého zákona, Krista a církve"[380]. V tomto kontextu svátosti církve představují obrazy eschatologické reality, což platí rovněž v případě Postní doby, „která je liturgickým a symbolickým výrazem přípravné povahy, jíž má současný svět"[381]. Zahrnuje tak každého věřícího na individuální i univerzální úrovni, jak rozvedeme v kapitole 3.3.1 o naději. Právě Postní doba a Letnice tak představují symboly, v nichž se znázorňuje „křesťanská vize historie jakožto přípravy a očekávání budoucího světa"[382].

---

[372] *Tamtéž*, s. 226.
[373] *Tamtéž*.
[374] *Tamtéž*, s. 227.
[375] *Tamtéž*, s. 227-230.
[376] Srov. *tamtéž*.
[377] *Tamtéž*, s. 248.
[378] *Tamtéž*.
[379] *Tamtéž*.
[380] *Tamtéž*.
[381] *Tamtéž*.
[382] *Tamtéž*, s. 248.

Podíváme-li se ještě jednou detailněji na tyto tři vrstvy, věnujme se nejdříve samotnému číslu čtyřicet. Daniélou jej vnímá jako znak, u nějž je zásadní, k jakým skutečnostem odkazuje[383]. Z jeho typologické interpretace vyplývá, že „zkouška čtyřiceti let Starého zákona vyústilo v prohru, a je tedy jen předobrazem jiné zkoušky"[384], a to zkoušky eschatologického charakteru: Božímu lidu se nepodařilo dojít do zaslíbené země, vstoupí do ní plně až skrze synovskou filiaci v Kristově oběti. V Kristu se království zpřítomňuje ihned: na kříži slibuje odsouzenému zločinci, že ještě toho dne s ním bude v Otcově království. V následování Krista a jeho oběti začíná nový exodus: v židovské tradici se číslo čtyřicet spojuje s pokušením[385]; Kristus se rovněž ocitá na poušti: „věrnost Krista se staví do protikladu k nevěrnosti Izraele"[386]. Toto všechno nachází svůj další odraz v církvi a v liturgii: „je třeba, aby se na tomto Kristově pokušení, stejně jako na všech jeho mystériích, podílel každý křesťan. Liturgie nám ukazuje, že mystéria naplněná v údech se nejdříve uskutečňují v hlavě"[387]. V rámci údů a liturgického roku čtyřicet dní předchází intenzivní přípravě na křest[388]. S odkazem na kázání svatého Augustina Daniélou dodává, že Postní doba představuje „naplnění čtyřiceti dní postu Mojžíše, Eliáše a Ježíše – a vlastně symbol celého lidského života, jako času pokání"[389]. Symbolika lidského života přesahuje do dějin spásy svým odkazem ke křtu, jež nás vyzývá k tomu, abychom „nechali zemřít starého člověka"[390]. Obojí se spojuje v symbolice postu, kdy v následování Krista a v eschatologické naději

[383] Kniha Numeri zachycuje Boží hněv, jehož důsledkem je bloudění na poušti. Daniélou připomíná, že číslo čtyřicet se signifikací trestu se již objevuje v kontextu Potopy (Gn 7,4; 7,12; 7,17), ale také u Ezechiela (Ez 4,6; 29,11-13). V Deuteronomiu pak jde o čas zkoušek Božího lidu, kdy však Bůh svůj lid neopouští. *Tamtéž*, s. 249-250. Daniélou dodává, že „čas na poušti je čas milosti, kde Bůh pro svůj lid koná zázraky". *Tamtéž*, s. 250. Čtyřicet let jako čas milosti pak nalezneme také například v Am 2,10. Jedná se však i o čas pokání a obrácení; s touto signifikací se objevuje v knize Jonáš, kdy prorok vyzývá k obrácení, jinak bude město Ninive za čtyřicet dní zničeno. *Tamtéž*, s. 255 Daniélou zde spatřuje předobraz církve hlásající obrácení a blížící se soud. *Tamtéž*. V Novém zákoně pak číslo čtyřicet nabývá zvláštní důležitosti: nalezneme tu rozdělení Mojžíšova života na období po čtyřiceti letech (Sk 7,23; 7,30); upozorňuje na to, že čtyřicet let trvá také vláda Saula (Sk 13,21). Najdeme zde také, že Nanebevstoupení Krista proběhlo čtyřicet dní po vzkříšení (Sk 1,3). *Tamtéž*, s. 250-251. Typologické propojení se nachází také dále: Mojžíš pobývá čtyřicet dní na Sinaji, kde dostává Zákon. Eliáš kráčí k Chorebu čtyřicet dní a nocí, po cestě jej sytí anděl (1Kr 19,8). Během Proměnění na hoře doprovází Krista právě Mojžíš a Eliáš: Ježíš je novým Mojžíšem, ve kterém Zákon nalézá své naplnění. *Tamtéž*, s. 254.

[384] *Tamtéž*, s. 251. Daniélou své závěry opírá o četbu Žalmu 95, k němuž přímo odkazuje List Židům (Žd 3,7-11; Žd 4,6-7).

[385] *Tamtéž*, s. 252.

[386] *Tamtéž*.

[387] *Tamtéž*, s. 252.

[388] Daniélou připomíná, že „katechumen je rozpolcen mezi Satanem, který se jej snaží zadržet a Kristem, který jej láká do svého království". *Tamtéž*. V liturgii se setkává vícero tradic, což Daniélou ukazuje na příkladu symboliky křestní vody, která nachází svůj předobraz v „ničivé vodě Povodně a v oživujícím působení vody a Ducha zvěstovaného proroky". *Tamtéž*, s. 253.

[389] *Tamtéž*, s. 256.

[390] *Tamtéž*.

nám půst připomíná, abychom zbytečně nelpěli na materiálním aspektu pozemské skutečnosti[391].

Podle teologa tak v sobě půst spojuje „paměti a proroctví […] Skrze liturgická znamení označuje historickou skutečnost“[392]. Liturgie sama ve své podstatě spojuje všechny časové dimenze; u Postní doby se jednalo v rámci minulosti a přítomnosti o „Pokušení a Pokání“[393]. O vztahu k budoucnosti svědčí „Příprava“[394], jež v sobě nese eschatologický náboj. Jde o „přípravu s vidinou Boží milosti“[395]: půst odkazuje k pokání v rámci přípravy na události svaté historie.

Příprava nachází své symbolické završení v Letnicích, které naplňují eschatologickou symboliku. Tak liturgická návaznost čtyřiceti (Postní doby) a padesáti (v Letnicích) představují „přípravu a završení, pokání a odměnu“[396] eschatologické dimenze odkazující k věčnosti; jsou obrazem „úplnosti dějin“[397], v nichž se spojuje pozemský a eschatologický čas. Mezi oběma se nachází zlomová událost Vzkříšení, jakožto *kairos*, díky níž je možné prožívat radost z toho, co přijde: „Tak je čas Letnic obrazem věčnosti stejně jako je Postní doba obrazem času“[398], tzn. obrazem pozemského času, času lidského života.

3.3 Svatý Pavel jako vzor angažovaného křesťanství. Misijní šíření naděje

Třetí část Daniélouovy *Eseje* nazvanou „Rozhodnutí“ Gibellini interpretuje jako rozhodnutí, „která musí křesťan činit, a duchovní postoje, které si musí osvojit“[399]; současně ve světle listů apoštola Pavla a příkladu jeho života francouzský teolog „vymezuje základní rysy křesťanské spirituality“[400], kterou sám vnímá jako „ozvěnu historie spásy v individuální existenci“[401]. Jde tedy o přijetí vědomí, že Boží království je přítomné na zemi a v životě jednoho každého člověka: „Soud světa se započal. Historie vstupuje do svého kritického období. Toto kritické období je ustanoveno časem

---

[391] *Tamtéž*.
[392] *Tamtéž*, s. 256.
[393] *Tamtéž*, s. 257.
[394] *Tamtéž*. Daniélou se vrací k uvedeným událostem Písma: v případě Mojžíše, Jonáše i Barucha jde o „očekávání trestu, který stihne hříšný svět“. *Tamtéž*.
[395] *Tamtéž*.
[396] *Tamtéž*, s. 258.
[397] *Tamtéž*, s. 259.
[398] *Tamtéž*.
[399] GIBELLINI, Rosino. *Teologické směry 20. století*, s. 202.
[400] *Tamtéž*.
[401] DANIÉLOU, Jean. *Essai*, s. 273.

církve“[402]. Hovoří-li autor o kritickém období, krizi zde můžeme mimo jiné vnímat jako nutnost změny, jako čas přípravy vyzývající k radikálnímu obrácení. Spiritualita tak pro francouzského teologa počítá se závazky křesťana[403] a vede jej k jeho zaangažování v dějinách spásy. Pavel, který se pro Jeana Daniélou stává vzorem této angažovanosti[404], je zde představen skrze 1) *odvahu* (*audace*), která je existenčním postojem, kdy přestáváme spoléhat pouze sami na sebe a své schopnosti a začínáme více důvěřovat Bohu[405]. Tato odvaha k důvěře pak dále vede k misijnímu poslání: k předávání poselství Slova[406]. 2) *Chudobu* (*pauvreté*), která představuje odpoutání se od rozptylující hmoty a vede k prohloubení lásky k Bohu[407]. 3) *Upřímnost* (*sincérité*), která je osobním postojem úzce souvisejícím s chudobou, kdy by křesťan měl ve svém nitru i činech opravdově následovat Krista a na první místo umístit „zájmy a službu Bohu“[408]. 4) *Horlivost* (*zèle*), 5) *Poznání* (*gnose*), v němž se setkává pohled na přítomný svět spolu s vědomím budoucí slávy[409], která pak ústí v 6) *naději* (*espérance*), kterou detailněji rozvíjí následující podkapitola.

---

[402] *Tamtéž*.

[403] Daniélou přímo hovoří o „engagement“, tedy o angažovanosti. Srov. *Tamtéž*, s. 331.

[404] Pavel pro něj představuje postavu *par excellence* znázorňující dramatický střet pozemského a božského, na nějž celou svou existencí odpovídá: „svatý Pavel je angažován v existenci, která je skutečně dramatická. Je angažován do nejdrsnějšího dramatu světa, dramatu světa svého času, ale také do dramatu všech dob; a nejen do vnějšího dramatu světa, tzn., kdy stojí proti sobě vnější síly politické nebo ekonomické moci, ale do jádra toho, co je skutečně drama světa, tzn. duchovní drama“. *Tamtéž*, s. 283. Tedy drama, kdy jde o duši; o takové, které se odehrává „mezi silami Krista a silami, které Kristu odporují“. *Tamtéž*, s. 284.

[405] *Tamtéž*, s. 274. Taková důvěra, která rovněž znamená následování Krista, nám umožňuje naplnit misijní poslání, podobně jako činil apoštol Pavel. *Tamtéž*, s. 275. Odvaha důvěry také zbavuje strachu při tomto poslání: Pavel je nástrojem Božím, jelikož sleduje svůj úkol, jehož důležitost přesahuje jeho subjektivitu. *Tamtéž*. Ačkoli se sám cítí slabý, ví, že skrze něj jedná Bůh. *Tamtéž*, s. 277. Kde nestačí jeho vlastní síly, tam působí Bůh, „neboť co je nemožné člověku, je možné Bohu“. *Tamtéž*, s. 280.

[406] *Tamtéž*, s. 279-280.

[407] Pavel se rozhodne následovat Krista; tím se dostává do rozporu s komunitou, z níž pochází. Ve své angažovanosti pro Krista se často staví proti tomu, co se líbí ostatním a co očekávají od Krista i od svých životů. *Tamtéž*, s. 284-285. Jeho způsob života také vede k tomu, že se zříká jakékoli materiální či existenční jistoty. Toto následovnictví Krista v odříkání jej však současně vede k „nejvyšší svobodě v absolutní službě lásky“. *Tamtéž*, s. 286. Láska tak představuje skutečné bohatství: „Je to v chudobě, kdy se láska ukazuje nejvíce, protože už není nic jiného než ona. Tak se v Betlémské chudobě zjevila Kristova láska ve svém nejčistším světle“. *Tamtéž*, s. 293. Gradací těchto paralel přichází Daniélou ke vztahu mezi pozemskou chudobou a radostí, která nese eschatologické konotace, kdy dospíváme k „nejvyšší chudobě, k chudobě smrti, a k nejvyšší radosti, vizi Boha“. *Tamtéž*, s. 295. Kristus na kříži je všeho zbaveno a za dar vlastního života, tzn. za maximální výraz lásky, přináší radost vzkříšení, která neustále ožívá v mystickém těle církve.

[408] *Tamtéž*, s. 296. Svatý Pavel kritizuje ty, kteří „šidí“ Boží slovo, do nějž přimíchávají nepravdy podobně jako hostinský vodu do vína a narušují tím jeho radostnou zvěst. *Tamtéž*, s. 298-299. V rámci upřímnosti upozorňuje Daniélou na dva její hlavní aspekty: 1) „čistota záměru“. *Tamtéž*, s. 299. Tedy myslet především na to, co je milé Bohu a nikoli lidem. 2) „Upřímná láska“. *Tamtéž*, s. 301. Abychom skutečně a nezaujatě pomohli druhému.

[409] *Tamtéž*, s. 325.

3.3.1 Eschatologicky orientovaná naděje

Z eschatologického hlediska se jeví jako zásadní naděje (*espérance*), která poskytuje interpretační prvek propojení pozemské a eschatologické skutečnosti: je závazkem „svaté historie“[410], představuje „ctnost toho, kdo je v čase“[411]. Jde o ctnost z hlediska zapojení se do dějin spásy prostřednictvím misijního působení lásky a přístupem ke způsobu života. Naděje tak prostupuje všechny sféry času a pohlíží k eschatologické budoucnosti, tedy k závěrečnému naplnění dějin: „Vychází z minulosti, aby dosáhla budoucnosti přes trpělivost přítomnosti. […] Je očekáváním završení dějin, ustanovení Božího království“[412]. V přítomnosti se nachází obtíže, proti nimž se vyhraňuje duchovní člověk[413]: Daniélou zmiňuje například optimismus, který nabízejí různé ideologie. Ty hledají nefunkční prostředky odpoutání od tragického aspektu lidské existence, avšak ekonomické změny nedokážou odvrátit pozornost od „nespravedlnosti a krutosti, utrpení a smrti“[414]. Iluze optimismu vedou člověka k přesvědčení, že sám sebe může osvobodit, čímž jej od spásy pouze vzdalují.

Směřování k naději naopak vidí v uvědomění si beznaděje, která pramení z pozemské skutečnosti[415], v tomto okamžiku se může zrodit v srdci člověka naděje jakožto první znamení Boží milosti[416]. Naděje se nutně spojuje s Kristovou obětí: „Kristus přišel, aby rozbil naše lidské hranice a dal nám přístup do hlubin Božského života. Tak je naděje tvořena pokorou a důvěrou“[417]. Tato mimořádná milosti očekává od člověka zřeknutí se egoistických hranic vlastního já a jeho obrácení v duchu lásky. Daniélou dodává, že ve chvíli, kdy si uvědomíme, že se plně odevzdáme Bohu, teprve tehdy začíná skutečně náš duchovní život[418].

---

[410] *Tamtéž*, s. 331.
[411] *Tamtéž*.
[412] *Tamtéž*.
[413] *Tamtéž*.
[414] *Tamtéž*, s. 332. Dále v duchu svatého Pavla Daniélou připomíná, že člověka se dotýká dvojí smrti: smrt duše ruší nová smlouva; nejsme však zbaveni strádání a zániku těla. *Tamtéž*, s. 336. V tomto duchu připomíná (*Tamtéž*, s. 336-337): „i my ve svém nitru sténáme, očekávajíce přijetí za syny, totiž vykoupení svého těla“ (Ř 8,23). Plné přijetí za syny, naplnění synovské filiace, nastává až v eschatologické skutečnosti. Zde člověk odloží své trápení a bude plněn oděn v Krista, jak často evokuje Pavel v metafoře křtu a následování Krista. Pozemský šat znázorňuje tíživé utrpení pozemské reality, nebeský šat pak lásku a blaženost eschatologické reality: „Proto zde sténáme touhou, abychom byli oděni šatem nebeským. Vždyť jen když jej oblékneme, nebudeme shledáni nazí. Pokud jsme totiž v tomto stanu, sténáme pod těžkým břemenem, neboť nechceme, aby z nás bylo svlečeno naše pozemské tělo, nýbrž aby přes ně bylo oblečeno nebeské, aby to, co je smrtelné, bylo pohlceno životem“ (2K 5,2-4).
[415] *Tamtéž*, s. 332.
[416] *Tamtéž*, s. 333.
[417] *Tamtéž*.
[418] *Tamtéž*, s. 334.

Boží milost prostupuje dějinami, kdy slib se eschatologické naděje zpřítomňuje v Kristu a pokračuje dále v Kristově mystickém těle[419]. V rámci Kristova těla nachází v duchu Žd 12,1 důkazy ve svědectví svatých[420], v nanebevzetí Panny Marie[421], které prohlubuje tajemství Trojice, ale také ve svátostech. Nová smlouva se z toho hlediska jeví jako „řetězící se láska"[422]: „Křest je Božím slibem a závazkem. […] Eucharistie je svátostí smlouvy. Připomíná zásadní událost a činí naději neotřesitelnou"[423]. Eschatologická naděje se promítá ve svátostech, které provázejí a strukturují život člověka; Kristovou obětí a Boží milostí vstupujeme do synovské filiace, kdy přestáváme být otroky a stáváme se syny[424]. Daniélou ji tedy v rámci existenčního odevzdání se Bohu vnímá jako parhésii, „dokonalou důvěru v Boha"[425].

V dějinné perspektivě však eschatologická naděje přesahuje jednotlivce a zahrnuje veškeré lidstvo v duchu naděje nového stvoření: „naděje se nevztahuje jen ke spáse duší, ale k vykoupení vesmíru"[426]. Novým stvořením v Kristu uniká stvoření Starého zákona zkáze; Kristus přináší naplnění tvořivého Slova a přesahuje hranice viditelného světa. S touto univerzálně platnou nadějí také souvisí to, že se v ní naplňuje smysl teologie misie. Skrze ni si totiž uvědomujeme, že jsme již v procesu „naplňování"[427], a proto v duchu Matoušova evangelia nesmíme zapomenout, že: „toto evangelium o království bude kázáno po celém světě na svědectví všem národům, a teprve potom přijde konec" (Mt 24,14). „Záruka" paruzie musí být dána všem národům. Nemá smysl směřovat k uspíšení paruzie; to, co však spěchá, je obrácení duší[428]. Naději proto není možné vnímat pouze jako individuálně prožívaný pocit, nýbrž jako vztah k celému stvoření, neboť se týká celých dějin a jejich spásného naplnění:

---

[419] Daniélou znovu rozvíjí myšlenku, které jsme se již věnovali výše: ve Starém zákoně se nachází příslib naděje ve slibu daném Abrahámovi. Ten se naplňuje jednou provždy a s univerzální platností v nové smlouvě: „Pro Židy již velké Boží činy v čase Exodu představovaly naději eschatologického vysvobození. Ale pro křesťany je to mnohem víc. To hlavní ze slibu se uskutečňuje již v Kristově vzkříšení. A od té chvíle veškerý pohyb svaté historie, který nás předchází ve své mohutné skutečnosti, dává naší víře neotřesitelnou podporu. V Kristu se Boží slovo spojuje s lidskou podstatou. A to je získáno jednou provždy; smlouva je neodvolatelná. Kristus se zmocňuje celé budoucnosti". *Tamtéž*.
[420] *Tamtéž*, s. 334-335.
[421] *Tamtéž*, s. 335. Daniélou u Panny Marie upozorňuje na její eschatologickou roli. S odkazem na Nanebevzetí píše, že „čekáme jen na rozšíření toho, co je již získáno pro všechny národy, které musí vstoupit do Trinitární Slávy; již víme, že Kristus a Panna do ní vstoupili. Nanebevzetí ještě prohlubuje tajemství Naděje: pouhá žena je v Trinitární Slávě, a to je pro nás obrovská záruka". *Tamtéž*.
[422] *Tamtéž*.
[423] *Tamtéž*.
[424] *Tamtéž*, s. 335-336.
[425] *Tamtéž*, s. 335.
[426] *Tamtéž*, s. 337.
[427] *Tamtéž*, s. 340. Autor opět používá termínu „accomplissement", který jsme viděli ve spojení s celým pojetím jeho eschatologie.
[428] *Tamtéž*, s. 340.

> Příliš často ji vnímáme příliš individualistickým způsobem pouze jako naši osobní spásu. Avšak naděje se vztahuje především k velkým činům Boha v dějinách, které se týkají celého stvoření. Je očekáváním Paruzie, Návratu Pána, který přijde završit dějiny. Vztahuje se tak k osudu celého lidstva. To, co očekáváme, je spása světa[429].

Toto univerzální působení v dějinách rovněž vyvrací názor, že bychom pro své hříchy byli nehodni darů Boží milosti. Z tohoto hlediska se jeví jako zásadní láska: jde o Boží lásku, ale také o agapickou lásku k bližnímu, která počítá s odpuštěním a v misionářské snaze usiluje o spásu jeho duše. Na tomto základě Daniélou vyvozuje vztah dějin s nadějí: nejde o individuální spásu jedné duše, ale o osud celého světa a lidstva, na němž je třeba pracovat, a tak „se angažovat v historii spásy“[430].

[429] *Tamtéž.*
[430] *Tamtéž*, s. 340-341.

Závěr

Když se Jean Daniélou zamýšlí nad pozemskou skutečností své doby, pohlíží na ni skrze krizi modlitby a spirituality, ale především obecně skrze krizi ve vnímání Boha. Tento stav mimo jiné zapříčinil technický vývoj a vědecký racionalismus: ten náboženství nazírá jako infantilní, předvědecký stav, který dětinským činí také člověka samotného; řadí jej do sféry citu, zatímco jistoty člověku může přinést opět pouze věda. Svůj podíl na tom mají také marxismus a existencialismus, myšlenkové směry, které nahlížejí existenci z hlediska imanence, okamžitého prožitku, bezprostřední budoucnosti a subjektivního naplňování vlastních potřeb. Z tohoto důvodu se transcendentní plnost eschatologické skutečnosti stává pro ateistické teorie nepřijatelná a radikálně ji odmítají.

Marxismus se snaží na základě sociální spravedlnosti a rovného přístupu ke společným dobrům nastolit umělý ráj na zemi. Z tohoto ráje však vyhání Boha, neboť jej odsuzuje jako otrokáře. Takové odstřižení od Boha, a tedy od eschatologické dimenze, odsuzuje svět k zániku a k fyzické smrti; bez víry v eschatologický přesah se lidská existence stává nesmyslnou. Tuto vizi skutečnosti přirovnává Daniélou k ponuré frašce s tragickým koncem smrti. Bůh vede člověka ke spáse a zve jej naopak k plné svobodě, jež vychází ze vztahu lásky, která ustanovuje Božský tvůrčí princip a výraz samotné existence člověka.

Kardinál Daniélou ve svém díle zdůrazňuje, že bez transcendence, či jednoduše bez Boha, je lidská existence zmrzačená o to podstatné: člověk není odsouzen ke smrti a k nicotě, nýbrž skrze Krista je povolán k životu. Kristus svým vzkříšením zvítězil nad smrtí, a dává tak člověku to nejdokonalejší možné osvobození: od zla, utrpení a smrti. Univerzalita a trvalost spásy, jíž dosahujeme v Kristově události, tak mnohonásobně předčí třídní rovnost promulgovanou marxismem a okamžitou svobodu vlastního já, kterou prosazuje existencialismus. Již to, že se člověk Bohu odevzdá, například v modlitbě či ve svém rozhodování, že Mu důvěřuje a není odkázán pouze na vlastní subjektivní rozhodování, vnímá teolog jako odraz eschatologické dimenze a naděje, která je schopna proměňovat lidský život.

Propojení eschatologické a pozemské skutečnosti v sobě ve své podstatě nese církev, jež je viditelným společenství a současně společenstvím vykoupených. Zviditelňuje Boží milost ve svátostech a jako cesta ke spáse vede člověka k jeho jedinečnému cíli podle Božího plánu: k eschatologickému naplnění. Není možné církev

zbavovat této dimenze a ve snaze zavděčit se dobovým ideálům ji omezit na budování horizontální vztahovosti. Církev přispívá v pozemské skutečnosti, například k naplňování sociální spravedlnosti, v ochraně života a svobody, ale především se angažuje v časných dějinách následováním a hlásáním Krista, neboť událost vzkříšení pro svůj zásadní význam představuje ústřední bod misionářského působení církve. Úkol církve spočívá v předávání víry, již se snaží vědecký racionalismus vymýtit jako něco zastaralého, nicméně je to právě ona, co dává lidskému životu smysl. Tento smysl by pak měl být konkretizován osobním svědectvím: teolog opakovaně vyzdvihuje, že víra nemá být pečlivě střeženým pokladem, nýbrž by měla zářit a tlumočit poselství naděje. Víra v sobě současně nese christomorfický rozměr, který je pro myšlení Jeana Daniélou zásadní: víra vede člověka k osobní proměně, již vnímá jako směřování k absolutní lásce, která svou podstatou nemůže nechat lidský život netknutý. Podle teologa inteligence člověka přirozeně směřuje k víře, která mu pomáhá konkretizovat zatím nepřístupnou plnost bytí, kterou však již zakouší ve vlastní žité zkušenosti.

Transcendence se člověk rovněž dotýká modlitbou, již Daniélou vnímá jako politický problém, jelikož stejně jako modlící se subjekt nepředstavuje abstraktní konstrukt, nýbrž náleží do konkrétních časoprostorových souřadnic a vzniká jako reakce na prožívanou realitu. Politika má směřovat k vytvoření co nejideálnějších podmínek k tomu, aby se člověk mohl rozvíjet v sociálním i v duchovním životě. K němu přirozeně náleží modlitba a rozvíjení spirituální zkušenosti; Daniélou upozorňuje na to, že současnému člověku se nabízí tolik možností, že ztrácí ponětí o tom, kým je a přestává tušit, co je důležité v přemíře povrchních povinností. Modlitba počítá se zvnitřněním, s dialogem, který pak může vést ke zmíněné proměně života.

Daniélou tedy podává obraz pozemské skutečnosti, v níž se pod vlivem technického pokroku a dobových teorií, zastírá pravda o tom, co potřebuje člověk pro rozvinutí své existence a to, co je pro něj zásadní. I zde poukazuje na christomorfickou centralitu Krista, jenž nepřestává působit v lidských dějinách, zpřítomňuje se ve svátostech, v církvi i v modlitbě. Toto působení je pokračováním *Magnalia Dei*, Božích zásahů v pozemských dějinách, jež současně vyžadují lidskou součinnost. Svátosti pak z tohoto hlediska představují příslib budoucího bohatství a současně se stávají předobrazy a přípravou eschatologického završení dějin.

K završení dějin, k závěrečné paruzii, může dojít kdykoli, což nás vyzývá k neustálé připravenosti a k bdělosti, o nichž hovoří Písmo. Odtud kardinál Daniélou odvozuje misijní závazky křesťanství. Jisté je, že se čas naplnil, že pozemské království

začíná tady a teď: ačkoli očekáváme chronologický eschaton, konečná realita se naplňuje již ve vzkříšení. Čas se dokonale a trvale završuje v Kristu, neboť On je absolutním koncem, nad nějž není nic jiného možné. Kristus dělí dějiny na radikální před a potom; nyní žijeme v čase výstavby Kristova těla, v čase církve: v čase očekávání vzkříšení a definitivního nastolení Nebeského království.

Tato kontinuita pozemského světa s eschatologickou realitou vyvstává již při typologické četbě Písma, k níž Kristus přináší interpretační klíč pro hledání korelací mezi Starým a Novým zákonem: tam, kde Starý zákon hovoří o budoucnosti, jde o již započatou eschatologii, jež ústí v Krista, který je jejím definitivním naplněním. Typologická četba se zakládá na analogii Božích a lidských činů v různých okamžicích dějin spásy a poukazuje na jednotu Božího plánu, v němž zůstává zásadní centralita Krista: proto například symbol hostiny odkazuje ke Kristově oběti, ke království nebeskému, ale i k jejímu zpřítomnění v církvi prostřednictvím eucharistie. Stejně tak Postní doba představuje čas přípravy a očekávání budoucího světa; směřuje k Letnicím, kterou jsou časem plnosti zakoušené v Kristově přítomnosti.

Tyto symboly se zpřítomňují také v liturgii: to, co bylo naplněno hlavou mystického těla, nyní mohou zakoušet jeho údy. Tato (spolu)účast na příslibu Nebeského království je však současně zavazující: člověk je veden k aktivní participaci, tedy k odpovědím na Boží činy v pozemské skutečnosti, o nichž Daniélou hovoří v souvislosti se svou teologií misie. Pro její ilustraci volí Pavla, apoštola celým svým životem angažovaného do boje za spásu duší. Pavel se pro francouzského teologa stává personifikací křesťanské spirituality, kterou nahlíží jako ozvěnu spásy v individuální existenci, tedy ji pojímá jako osobní přijetí přítomnosti Božího království do vlastního života, jež by jej mělo vést k osobnímu angažování v dějinách spásy. Z tohoto hlediska se zásadní jeví naděje, která je závazkem misijního působení lásky. Naděje vede přes uvědomění si beznaděje a utrpení pozemské skutečnosti a odevzdání se s pokorou a důvěrou Boží milosti; následováním Krista a participací na jeho kříži vlastním utrpením vstupujeme do synovské filiace. Naděje však ještě přesahuje individuální rozměr a v rámci univerzality spásy dodává naději všem v duchu nového stvoření. Snahou misie by tedy mělo být obrácení duší ke spásnému Božímu slovu, které přináší univerzální záruku paruzie.

Skrze tyto souvztažné prvky pojetí dějin Jeana Daniélou v sobě propojuje pozemskou a eschatologickou realitu: jeho eschatologii můžeme vnímat jako již započatou, neboť začíná již ve vtělení, a angažuje křesťana celou jeho existencí na cestě

spásy, na cestě ke konečnému naplnění v Kristu. Jeho eschatologie esenciálně vychází z teologie naplnění, která determinuje nazírání nejen individuálního lidského života, ale i celé pozemské skutečnosti, jež ustanovuje časoprostor očekávání. Z těchto základních charakteristik jeho myšlení je možné odvodit specifika jeho teologie dějin, kdy pozemská historie představuje pouze omezený vývoj, který spěje ke svému dokonalému naplnění a konci. Tento konec již započal v Kristově události: v Kristu bylo dosaženo nepřekonatelného konce všech věcí. Na základě dokonalosti christomorfické události také odvozuje křesťanství jako poslední fázi dějin.

Seznam zkratek

Biblické zkratky[431]

Starý zákon

1Kr První Královská

Am Ámos

Dt Pátá kniha Mojžíšova (Deuteronomium)

Ez Ezechiel

Ezd Ezdráš

Gn První kniha Mojžíšova (Genesis)

Iz Izajáš

Pís Píseň písní

Př Přísloví

Ž Žalmy

Nový zákon

1K První list Korintským

1P První list Petrův

2K Druhý list Korintským

2P Druhý list Petrův

Ef List Efezským

Ga List Galatským

J Jan

L Lukáš

Mt Matouš

Ř List Římanům

Sk Skutky apoštolské

Zj Zjevení Janovo

Žd List Židům

Ostatní zkratky

ES Ecclesiam suam

GS Gaudium et spes

[431] Označení biblických referencí vychází ze zkratek uvedených českým ekumenickým překladem. *Bible: ekumenický překlad.* Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1987. Zkratky jsou pro přehlednost řazeny abecedně.

Bibliografie. Seznam použité literatury

1. Primární zdroje

DANIÉLOU, Jean. *Essai sur le mystère de l'histoire*. Paris : Cerf, 2011.

DANIÉLOU, Jean. *L'oraison, problème politique*. Paris : Cerf, 2012.

DANIÉLOU, Jean. *La foi de toujours et l'homme d'aujourd'hui*. Paris : Beauchesne, 1969.

DANIÉLOU, Jean. *L'avenir de la religion*. Paris : Fayard, 1968.

2. Sekundární literatura

Teologické texty, studie a dokumenty

ALVA RODRÍGUEZ, Inmaculada. *Cristianismo y religiones en el pensamiento de Jean Daniélou (1905-1974)*. Pamplona, 2007. Disertační práce. Universidad de Navarra. Facultad de Teología.

BERGER-MARX, Paule. Jean Daniélou, les Juifs et la Shoah. *Revue d'histoire de la Shoah* 2010/1, č. 192, s.79-100.

CALVEZ, Jean-Yves. Le marxisme au Concile. In École Française de Rome (ed.). *Le deuxième Concile du Vatican (1959-1965) : Actes du colloque*. Rome : École Française de Rome, 1989, s. 689-702.

COSTA, Françoá. Le Christ, clef de l'interprétation de l'écriture : aspects de la typologie de Jean Daniélou. *De Magistro de Filosofia* 2017/2, roč. 10, č. 22, s. 81-93.

DANIÉLOU, Jean – CHOURAQUI, André. *Les Juifs. Dialogue entre Jean Daniélou et André Chouraqui*. Paris : Beauchesne, 1966.

DANIÉLOU, Jean. *Chrám jako znamení Boží přítomnosti*. Řím: Křesťanská akademie, 1986.

DANIÉLOU, Jean. *Les divers sens de l'écriture dans la tradition chrétienne primitive*. Bruges : Beyaert, 1948, s. 120.

DANIÉLOU, Jean. *Théologie du judéo-christianisme*. Paris : Desclée et cie, 1958.

DEPROOST, Paul-Augustin. La quête augustinienne du sublime dans les *Confessions*, un parcours sur les chemins de l'intériorité, *Cahiers des études anciennes* 2019, č. LVI (19.05.2019), [2022-02-12]. <http://journals.openedition.org/etudesanciennes/1317>.

Dokumenty II. vatikánského koncilu. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002.

FÉDOU, Michel. Le judéo-christianisme selon Jean Daniélou. In FONTAINE, Jacques (ed.). *Actualité de Jean Daniélou*. Paris: Cerf, 2006, s. 43-56.

FONTAINE, Jacques. Introduction. In FONTAINE, Jacques (ed.). *Actualité de Jean Daniélou*. Paris: Cerf, 2006, s. 25-40.

GIBELLINI, Rosino. *Teologické směry 20. století*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2011.

GUGGENHEIM, Antoine. La théologie de l'accomplissement. In FONTAINE, Jacques (ed.). *Actualité de Jean Daniélou*. Paris: Cerf, 2006, s. 165-187.

JACQUIN, Françoise. Le père Daniélou au Cercle Saint-Jean-Baptiste. FONTAINE, Jacques (ed.). *Actualité de Jean Daniélou*. Paris: Cerf, 2006, s. 189-195.

LATOURELLE, René. La Révélation comme dialogue dans « Ecclesiam suam ». *Gregorianum* 1965, sv. 46, č. 4, s. 834-839.

PAVEL VI., papež. Ecclesiam suam. *Vatican.va* [2021-11-20].<https://www.vatican.va/content/paul-vi/fr/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_06081964_ecclesiam.html>.

POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. Praha: Krystal OP, 2010.

RONDEAU, Marie-Josèphe. Jean Daniélou théologien. In FONTAINE, Jacques (ed.). *Actualité*, s. 127-154.

RONDEAU, Marie-Josèphe. Le père Daniélou au Concile. In École Française de Rome (ed.). *Le deuxième Concile du Vatican (1959-1965) : Actes du colloque*. Rome : École Française de Rome, 1989, s. 333-337.

ROUTHIER, Gilles. L'Église se fait message. *Revue Lumen Vitae* 2012, sv. LXVII, č. 4, 2012, s. 439-447.

TILLIETTE, Xavier. Jean Daniélou et la culture. FONTAINE, Jacques (ed.). *Actualité de Jean Daniélou*. Paris: Cerf, 2006, s. 99-103.

Filozofické studie a texty

FISCHBACH, Franck. L'idéologie chez Marx : de la « vie étriquée » aux représentations « imaginaires ». *Actuel Marx* 2008, č. 43, 2008, s. 12–28.

LEDUC, Victor. Marxisme et philosophie. *Raison présente : Les idéalités mathématiques* 1969, č. 9, Leden-Únor-Březen, s. 41-56.

SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant : essai d'ontologie phénoménologique*. Paris : Gallimard, 1973.

SARTRE, Jean-Paul. *L'existentialisme est un humanisme* [2021-10-24]. < https://dl1.cuni.cz/pluginfile.php/918426/mod_resource/content/1/Sartre_Lexistentialisme%20est%20un%20humanisme.pdf>.

Vzpomínky na Jeana Daniélou

BOISDEFFRE, Pierre de. Le père Daniélou. *La Nouvelle Revue des Deux Mondes* březen 1977, s. 534-543.

DRUON, Maurice. Intervention de M. Maurice Druon de l'Académie Française. In FONTAINE, Jacques (ed.). *Actualité*, s. 205-208.

RATZINGER, Joseph. Message du pape Benoît XVI. In FONTAINE, Jacques (ed.). *Actualité de Jean Daniélou*, s. 11-12.

USSEL, Jacqueline d'. Le Père Daniélou éveilleur spirituel. In FONTAINE, Jacques (ed.). *Actualité*, s. 117-123.

Ostatní zdroje

Antoine Guggenheim. *Collège des Bernardins* [2022-05-31]. <https://www.collegedesbernardins.fr/intervenants/antoine-guggenheim> .

Autorský rejstřík. *Mezinárodní katolická revue Communio* [2022-06-07]. < https://www.mkrcommunio.cz/archiv/autori>.

CONGAR, Yves. *Mon journal du Concile I*. Paris : Cerf, 2002.

DUCHESNE, Jean. Les grands théologiens du XX^{e} siècle : Henri de Lubac (1/6). *Aleteia* (25.5.2020) [2022-06-05]. <https://fr.aleteia.org/2020/05/25/les-grands-theologiens-du-xxe-siecle-henri-de-lubac-1-6/>.

DUCHESNE, Jean. Les grands théologiens du XX^{e} siècle : Jean Daniélou (2/6). *Aleteia* (26.5.2020) [2021-08-30]. < https://fr.aleteia.org/2020/05/26/les-grands-theologiens-du-xxe-siecle-jean-danielou/>.

CHAUMELLE, Oliver – TESTE, François. L'Épectase de l'Apôtre : La mort de Monseigneur Daniélou (1905-1974). *France Culture* [2021-08-21]. <https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/une-histoire-particuliere-un-recit-documentaire-en-deux-parties/la-mort-de-monseigneur-danielou-1905-1974-6335747>.

Le manifeste fondateur. *Fraternité d'Abraham* [2021-09-04]. <https://www.fraternite-dabraham.com/lassociation/le-manifeste-fondateur/>.

NEUWIRTH, Vladimír. Doslov překladatele. In DANIÉLOU, Jean. *Chrám jako znamení Boží přítomnosti*. Řím: Křesťanská akademie, 1986, s. 49-53.

ORMERSSON, Wladimir d'. Réponse au discours de réception du cardinal Jean Daniélou. *Académie française* (22.11.1973) [2021-09-03]. <https://www.academie-francaise.fr/reponse-au-discours-de-reception-du-cardinal-jean-danielou>.

SAINT SAUVEUR, Charles de. Mort de Jean Daniélou : l'autre scandale qui a embarrassé l'Église. *Le Parisien* (9.3.2019) [2021-08-20]. <https://www.leparisien.fr/societe/mort-de-jean-danielou-l-autre-scandale-qui-a-embarrasse-l-eglise-09-03-2019-8028147.php>.