

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE  
EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Disertační práce

**Christologie zdola?  
Spor o Jacquese Dupuise, Rogera  
Haighta a Jona Sobrina**

Petr Jandejsek

Katedra: Ekumenický institut

Vedoucí práce: prof. Ivana Noble, Ph.D.

Studijní program: Teologie

Studijní obor: Systematická a praktická teologie

Praha 2015

## **Prohlášení**

Prohlašuji, že jsem tuto disertační práci s názvem *Christologie zdola? Spor o Jacquese Dupuise, Rogera Haighta a Jona Sobrina* napsal samostatně a výhradně s použitím uvedených pramenů.

Souhlasím s tím, aby práce byla zveřejněna pro účely výzkumu a soukromého studia.

V Kutné Hoře dne 13. září 2015

Petr Jandejsek

## **Bibliografická citace**

Christologie zdola? [rukopis] : Spor o Jacquese Dupuise, Rogera Haighta a Jona Sobrina : disertační práce / Petr Jandajsek ; vedoucí práce: Prof. Ivana Noble, Ph.D. – Praha 2015 – 298 s.

## **Anotace**

Disertace Petra Jandajseka analyzuje christologie tří současných jezuitských teologů, Jacquese Dupuise, Rogera Haighta a Jona Sobrina, které z hlediska jejich metody charakterizuje jako „teologie zdola“, tedy teologie epistemologicky postupující od lidské, konkrétně dějinně zakotvené zkušenosti směrem k jejímu zjevujícímu se zdroji a dárci. Ve světle skutečnosti, že všechny tři christologie byly za pontifikátů Jana Pavla II. a Benedikta XVI. podrobeny kritice Kongregace pro nauku víry, si disertace klade otázku, v čem a proč jsou tyto christologie inovativní, kde jsou jejich slabé stránky, a v čem představují potřebné doplnění těch typů christologie, které můžeme označit metodologicky za „teologie shora“, tedy teologie vycházející „od Boha“, z Božího zjevení, které je člověku dáno a které žádá lidské přijetí a poslušnost. „Teologii shora“ reprezentuje v disertaci zejména dílo Josepha Ratzingera.

Práce identifikuje společné zdroje zkoumaných christologií. Ty nachází v ignaciánské spiritualitě, zvláště v jejím důrazu na zkušenostní poznání, které, podle Ignáce, jako jediné lidskou duši nasycuje. Ukáže, že ignaciánská spiritualita v díle sledovaných teologů působí samostatně, i skrze teologickou reflexi Karla Rahnera. Zkušenost z misíí pak představuje další zdroj zkoumaných christologií.

Podle závěrů disertace představují tři zkoumané christologie legitimní, jakkoli dílčí, interpretace Druhého vatikánského koncilu, zejména Pastorální konstituce *Gaudium et Spes*. „Teologie zdola“ nenahrazuje „teologii shora“,

která je v jistém smyslu vždy konstitutivní, ale umožňuje dostat se k pravdám víry tak, že neobchází člověka a společnost v jejich dějinné realitě.

### **Klíčová slova**

Christologie, christologie zdola, misie, Dupuis, Haight, Sobrino, Ignác, spiritualita, Rahner, Ratzinger

### **Summary**

„Christology from below? A dispute over Jacques Dupuis, Roger Haight and Jon Sobrino“

The dissertation of Petr Jandejsek analyzes Christologies of the three contemporary Jesuit theologians: Jacques Dupuis, Roger Haight and Jon Sobrino. In terms of method it calls their approaches “from below”. Epistemology used by their Christologies proceeds from human, particular, historically-grounded experience toward its revealing source. Given that the three Christologies were subjected to a critique from the Congregation for the Doctrine of the Faith, the dissertation raises questions regarding the innovative features of their Christologies as well as their limits. It is argued that they can complement the so-called “Christologies from above”, which proceed “from God”, from the divine revelation that has been given to the human beings and requires obedience. In this dissertation “theology from above” is exemplified by the work of Joseph Ratzinger.

The dissertation identifies common sources of the Christologies in question. They are found in the Ignatian spirituality, the theology of Karl Rahner and the experiences gained in the missionary work. In conclusion, it is suggested that the three Christologies are legitimate interpretations, however limited, of the pastoral theology of the Second Vatican Council.

## **Keywords**

Christology, from below, mission, Dupuis, Haight, Sobrino, Ignatius, spirituality, Rahner, Ratzinger

## **Poděkování**

Rád bych poděkoval všem, kteří mě provázeli a podporovali při vzniku této práce. Na prvním místě děkuji své školitelce, prof. Ivaně Noble, která mě inspirovala a motivovala od prvních kroků mého teologického studia až do této chvíle. Dále děkuji přátelům, kolegům, spolu-studentům a studentům, jak v Kutné Hoře, tak v Praze na Jaboku a ETF. Konečně děkuji také své rodině, širší i užší. Velkorysé a shovívavé ke mně byly zvláště moje Michaela, Kateřina, Lucie a Karolína. Velké díky!



# Obsah

Úvod .....	9
1. Notifikace k christologiím Dupuise, Sobrina a Haighta v souvislostech	22
1. 1 Texty notifikací .....	24
1. 2 Církevní zázemí notifikací: Kongregace pro nauku víry .....	47
1. 3 Teologické zázemí notifikací: Joseph Ratzinger .....	58
2. Rodová podobnost studovaných teologů .....	78
2. 1 Ignaciánská spiritualita .....	79
2. 2 Teologie Karla Rahnera .....	106
2. 3 Misie jako kontext.....	120
3. Kristus v širokém Božím plánu spásy v teologii Jacquese Dupuise.....	138
3. 1 Teologická metoda.....	143
3. 2 Ekonomie Ducha a trojiční christologie .....	152
3. 3 Řeč o spáse.....	160
3. 4 Setkání s druhým.....	165
4. Ježíš jako symbol Boha podle Rogera Haighta .....	172
4. 1 Epistemologické základy .....	176
4. 2 Symbolické prostředkování .....	184
4. 3 Pneumatická christologie .....	191
4. 4 Další rozvoj Haightových témat .....	200
5. Christologie z pohledu obětí u Jona Sobrina .....	208
5. 1 Východiska Sobrinovy teologické metody .....	213
5. 2 Historicko-teologické čtení Ježíše Krista.....	220
5. 3 Živá tradice víry církve .....	229
5. 4 Následování Ježíše Krista .....	238
6. Závěr: za polaritu „shora“ – „zdola“ .....	242
6. 1 Diskuse o christologiích zdola Dupuise, Haighta a Sobrina.....	242
6. 2 Závěrečné poznámky .....	254
Seznam literatury .....	261



# Úvod

Vyjděme, vyjděme nabídnout všem život Ježíše Krista. Opakuji tady celé církvi to, co jsem mnohokrát řekl kněžím i laikům v Buenos Aires: preferuji církev havarovanou, raněnou a špinavou, protože vyšla do ulic, spíše než církev, která ochořela uzavřeností a pohodlností a drží se vlastních jistot. Nechci církev, která se stará o to, aby byla středem, a která se nakonec uzavírá do spleti obsesí a procesů. Pokud nás má něco posvátně zneklidňovat a dělat našemu svědomí starosti, pak to, že mnoho našich bratří žije bez síly, světla a útěchy přátelství s Ježíšem Kristem, bez společenství víry, které je přijímá, bez horizontů smyslu a života. Více než strach z pochybení námi doufám pohne strach z uzavřenosti do struktur, které nám dávají falešnou ochranu, do norem, které nás přetvářejí v nelítostné soudce, do zvyků, v nichž se cítíme klidně, zatímco venku je množství hladovějících a Ježíš nám bez ustání opakuje: „Vy jim dejte jíst“ (Mk 6,37).<sup>1</sup>

Papež František hovoří v apoštolské exhortaci *Radost evangelia* o posvátném zneklidnění. Tato disertace se věnuje tématům, která zneklidňují současnou teologii. Jsou jimi teologie osvobození a teologie náboženství.<sup>2</sup> Do uvedených oblastí vstoupím prostřednictvím christologií tří současných jezuitských teologů, Jacquese Dupuise († 2004), Rogera Haighta a Jona Sobrina. Jejich christologie představují specifické výzkumné téma disertace.

Že jde o témata zneklidňující, dokládá mimo jiné i to, že mezi lety 2001-2006 vydala Kongregace pro nauku víry notifikace (napomenutí) k některým knihám uvedených teologů. Na pozadí notifikací, ale též hlasů ze širší akademické obce, které zazněly před a po vydání notifikací, bude disertace interpretovat uvedené christologie. Přichází s metaforou „christologie zdola“<sup>3</sup> jako deskriptivním nástrojem pro odlišení specifík těchto christologií od jiných

---

<sup>1</sup> *Radost evangelia*. Apoštolská exhortace papeže Františka, 2013, čl. 49.

<sup>2</sup> Joseph Wong uvádí: „Na hranici současné teologie existují dvě hnutí mimořádné vitality a zajímavosti, totiž teologie osvobození, jež má původ v Latinské Americe, a teologie náboženství, která se vynořila v setkání s tradicemi Asie a Afriky.“ WONG, J.H., Anonymous Christians: Karl Rahner's Pneuma-Christocentrism and an East-West Dialogue. *Theological Studies* 55 (1994), č. 4, 609-637, s. 609.

<sup>3</sup> V dalším textu používám výraz christologie zdola až na zdůvodněné výjimky bez uvozovek.

christologických typů. Záměrem práce není obhájit tento poněkud ambivalentní koncept jako takový. Jsem si vědom jeho omezení a používám ho jako provizorní výraz. Pokud se ovšem prokáže, že konceptem christologie zdola je možné vystihnout některé teologické přístupy, které jsou cenné, ale nacházejí se v ohrožení, potom se domnívám, že je vhodné pojem použít. V posledu je cílem disertační práce doložit, že christologie zdola v pojetí Dupuise, Haighta a Sobrina – v kritické rozpravě, která je vždy důležitá – je oprávněná a potřebná. Je oprávněná, neboť má své místo v dlouhé tradici teologického myšlení, a je potřebná s ohledem na smysl teologické práce, který chápu jako úsilí o hlubší porozumění Božímu zjevení, jež povede k posílení praxe víry, naděje a lásky v dnešním světě. V disertaci budu postupovat metodou interpretace původních christologických textů vybraných tří autorů, dále budu identifikovat a popisovat společné zdroje jejich díla a budu se věnovat analýze notifikací Kongregace pro nauku víry a jejich zázemí.

Práce vychází ze dvou předpokladů, které používám jako vodítka k porozumění sporu o christologie tří diskutovaných teologů. Za prvé, debatu o Dupuisovi, Haightovi a Sobrinovi situuji do dlouhodobých diskusí mezi odlišnými směry v římskokatolické teologii.<sup>4</sup> Pro účely této práce je zvlášť relevantní jejich utváření v době po Druhém vatikánském koncilu. S jistou mírou zobecnění lze říci, že do koncilu se spor vedl na pozadí tehdy převládající novoscholastické teologie. V jejím rámci a z části mimo její rámec hledali (staro)nové možnosti vyjádření osobnosti tak rozmanité, jako Karl Rahner, Henri de Lubac, Hans Urs von Balthasar, Yves Congar, Hans Küng či Joseph Ratzinger.<sup>5</sup> V pokoncilní době se hlavní linie diskusí mění a klíčovým tématem výše jmenovaných teologů a další generace jejich následovníků se

---

<sup>4</sup> Přestože je práce situovaná do prostředí římskokatolické církve a teologie, zkoumaná témata jsou relevantní také pro ostatní křesťanské tradice. Vazbám k ostatním tradicím se budu průběžně alespoň okrajově věnovat.

<sup>5</sup> LUBAC, H. de, Rozhovor o II. vatikánském koncilu. *Communio* 0 (1996) 73-104.

stává spor o interpretaci koncilu, ve zkratce, o *Gaudium et Spes*, pastorální konstituci o církvi v dnešním světě.<sup>6</sup> Do zmíněné druhé generace teologů patří také Dupuis, Haight a Sobrino.

Do souřadnic sporu o interpretaci koncilu je možné zařadit vydání notifikací a v této práci s nimi budu pracovat také jako s vyjádřením jednoho ze směrů v pokoncilní teologické diskusi. Toto tvrzení je ovšem problematické a je třeba ho zdůvodnit. Rozhodně není cílem setřít rozdíl mezi specifickými úkoly teologů a magisteria. Jakkoli však jsou žánry církevních prohlášení a akademických pojednání asymetrické a formálně odlišné – jak bude později upřesněno v detailu – v posledu hovoří na stejné téma a mohou spolu při použití odpovídající metody komunikovat.

Již sám model spolupráce magisteria a teologů je otázkou volby. V této práci budu v návaznosti na Hanse Waldenfelse preferovat kooperační model, který Waldenfels odlišuje od delegačního. První z nich klade důraz na svébytnost vědecké teologie a učitelského úřadu. Věda je vázaná pouze pravdou a nelze ji funkcionálně vázat k jinému modelu. Delegační model se vyznačuje tím, že pojmy „církev“ a „učitelský úřad“ považuje do značné míry za zaměnitelné, magisterium dohlíží nejen na obsah, ale i jazyk, který teologové používají, a učení teologů si může nárokovat veřejnou platnost

---

<sup>6</sup> Srov. RATZINGER, J., *Principles of Catholic Theology: Building Stones for a Fundamental Theology*. San Francisco: Ignatius Press, 1987, Epilogue, zvl. s. 378-393. K recepci *Gaudium et Spes* píše Lieven Boeve: „Ratzingerův vztah ke *Gaudium et Spes* je přinejmenším nejednoznačný. Na jedné straně se stále větší rozhodností odmítal jeho pokoncilní recepci, na druhé straně nebylo vždy zřejmé, zda považuje text dokumentu za nesprávně *pochopený*, nebo zda jej považuje za nesprávně *napsaný*. (...) Jisté je, že podle Ratzingerova soudu nelze považovat *Gaudium et Spes* za východisko pokračujícího příznivého dialogu se světem, ale spíše za hranici takového dialogu a za varování.“ BOEVE, L., Europe in Crisis: A Question of Belief or Unbelief? Perspectives From The Vatican. *Modern Theology* 23 (2007), č. 2, 205-227, s. 209. Srov. BOEVE, L., *Gaudium et spes* and the Crisis of Modernity: The End of the Dialogue with the World? In: LAMBERIGTS, M. – KENIS, L. (eds.), *Vatican II and its Legacy* (BETL, CLXVI). Leuven: Peeters Press, 2002, 83–94.

pouze tehdy, jestliže se shoduje s oficiální naukou učitelského úřadu.<sup>7</sup> O pojetí vztahu teologů a magisteria, které bylo blízké Josephu Ratzingerovi a promítlo se do jeho výkonu funkce prefekta Kongregace pro nauku víry, píše Gerard Mannion slovy, která odpovídají delegačnímu modelu:

Ratzinger se domnívá, že katoličtí teologové by se měli primárně zabírat „věrným“ vysvětlováním učení církve ve službě laikům. Zvyšující se a obnovená centralizace učící autority do Říma a důraz na poslušnost církevnímu učení a církevním autoritám jsou zde dalšími definujícími rysy jeho teologického myšlení.<sup>8</sup>

Vedle těchto formálních okolností jsou ve hře i osobní a osobnostní aspekty. Ti, kteří zastávají službu v učitelském úřadě církve, zůstávají do významné míry věrni svým vlastním teologickým názorům a tyto názory promítají do podoby své služby.<sup>9</sup> Nelze tedy beze zbytku vymezit, kdy člověk píše jako „soukromý“ teolog a kdy jako biskup. Tuto věc samozřejmě můžeme nahlížet i opačně: sounáležení s vírou církve se promítá do teologické práce. Jesús Martínez Gordo připomíná, že Ratzinger od počátku svého působení v kurii vědomě odlišoval soukromou teologickou tvorbu a prohlášení z pozice úřadu.

Když ho Jan Pavel II požádal, aby se ujal Kongregace pro nauku víry, Ratzinger (...) se papeže dotázal, zda bude moci pokračovat v práci jako samostatný teolog, tedy, způsobem odlišným od odpovědnosti spojené

---

<sup>7</sup> WALDENFELS, H., *Kontextová fundamentální teologie*. Praha: Vyšehrad, 2000, s. 606-610.

<sup>8</sup> MANNION, G., Teaching and Authority: Dimensions of Magisterium. In: BOEVE, L. – MANNION, G. (eds.), *The Ratzinger Reader. Mapping a Theological Journey*. London: T&T Clark, 2010, 179-223, s. 180. Srov. RATZINGER, J., Úvod k instrukci Kongregace pro nauku víry *Donum veritatis* o církevním povolání teologa, 24. 5. 1990. Česky: Olomouc: Matice cyrilometodějská s.r.o., 1999.

<sup>9</sup> Bernd Jochen Hilberath ovšem vidí promítání vlastní teologické pozice do činnosti magisteria jako problematické. V rozhovoru o notifikaci k Sobrinovi uvádí: „Mě by teď přece jen ale zajímalo – papež sice ten text podepsal – kdo jednotlivě to v Kongregaci pro nauku víry přezkoumal a zda ten člověk nebo ta skupina eventuelně používá svou vlastní teologii jako měřítko pro posuzování jiných teologií, což by bylo problematické. Neboť legitimní pluralita je nutná. Už v Novém zákoně se o Ježíši Kristu mluví a teologizuje různě.“ GROTE, T., Na katolickou pluralitu si musíme zvykat. *Getsemany* květen (2007), č. 183.

s vedením kongregace. Po konzultaci jej Jan Pavel II informoval, že tento postup bude možný.<sup>10</sup>

Zároveň však také Gordo upozorňuje, že podle řady hlasů „mnohé z jeho osobních analýz a pozic zastávaných během doby, kdy byl prefektem Kongregace pro nauku víry, a i z doby ještě dřívější, se dříve či později staly naukovými prohlášeními.“<sup>11</sup> Mannion pak je přesvědčen, že „[Ratzingerovy] pohledy jako teologa nesly mnohem větší váhu, jakmile byly předestřeny ve veřejné sféře, než jakou by měly ve světě knihoven, poslucháren a seminárních místností.“<sup>12</sup>

Zaujetí perspektivy je třeba přijmout jako skutečnost, která se týká jak hlasu magisteria, tak christologií Dupuise, Haighta a Sobrina. Leonardo Boff se domnívá, že „žádná christologie není a nemůže být neutrální. Každá christologie je stranická a zaangažovaná.“<sup>13</sup> V komentáři k Sobrinově notifikaci píše William Loewe: „Zdá se, že kritika Kongregace pro nauku víry poměřuje Sobrina nejen vírou církve, ale též pohledem *jedné partikulární*, jakkoli bohaté a cenné, teologické tradice, totiž scholastiky.“<sup>14</sup> O kulturních konturách téhož problému hovořil Karl Rahner, třebaže ne specificky v souvislosti s Ratzingerem, při přednášce na („Haightově“) Weston School of Theology v roce 1979:

Nemají římské kongregace stále mentalitu centralizované byrokracie, která se domnívá, že ví nejlíp, co slouží Božimu království a spásu duší ve světě, a

---

<sup>10</sup> GORDO, J.M., The Christology of J. Ratzinger – Benedict XVI in the Light of his Theological Biography [online]. *Cristianisme i Justícia Cuadernos* 158 (2008), (cit. 20. 4. 2015). URL: <https://www.cristianismeijusticia.net/files/en132.pdf>, s. 7.

<sup>11</sup> GORDO, J.M., The Christology of J. Ratzinger, s. 7.

<sup>12</sup> BOEVE, L. – MANNION, G. (eds.), *The Ratzinger Reader*, s. 144. Mannion doplňuje, že pokud si toho sám Ratzinger nebyl vědom, pak ho o tom měli informovat poradci, kteří jej obklopovali.

<sup>13</sup> BOFF, L., *Jesus Christ Liberator. A Critical Christology for Our Time*. London: SPCK, 1980, s. 265.

<sup>14</sup> LOEWE, W.P. – ASHLEY, J.M., The Sobrino File. How to read the Vatican's Latest Notification. *Commonweal* May 18 (2007) 10-15, s. 10.

při rozhodování bere mentalitu Říma nebo Itálie strašlivě (*frighteningly*) naivním způsobem jako samozřejmý standard?<sup>15</sup>

Z výše uvedených důvodů se domnívám, že je možné uvažovat o notifikacích také jako o jednom z hlasů v pokoncilní diskusi v římskokatolické teologii. Stranou nyní ponechávám otázku, která se nabízí, totiž do jaké míry je legitimní prosazovat jeden teologický směr mezi jinými s použitím autoritativním (mocenských) církevních nástrojů.

Druhý předpoklad této práce hovoří o tom, že christologie Dupuise, Haighta a Sobrina patří k jisté specifické teologické tradici – církevní i akademické – kterou můžeme označit za misijní teologii. Zdá se, že je možné ji přiléhavě vystihnout metaforou „teologie na hranici/hranicích“. Tato metafora v sobě nese bohatství významů. Jacques Dupuis bude s důvěrou hovořit o otevřenosti hranic oficiálního učení církve: „Byl jsem a zůstávám přesvědčený, že oficiální učení církve nezamýšlí stanovit nehybné a zamrzlé hranice, za které se teologický výzkum nesmí odvážit.“<sup>16</sup> Terrence Merrigan se domnívá, že jako každý správný badatel si Dupuis zaslouží respekt a obdiv, protože se na svých badatelských cestách zkoumajících hranice inkluzivistické teologie náboženství musel potýkat s nástrahami „zakázaných oblastí“ a „zemí nikoho“.<sup>17</sup>

O teologii na hranicích hovoří také Roger Haight, když uvažuje o specifikách jezuitského poslání v církvi a pro církve vůbec.

Situuji jezuitu na hranici, jakoby mezi dvě místa nebo protikladné síly, s úkolem prostředkovat mezi nimi v obou směrech. Vnímám to tak, že jezuité jsou na obou stranách mnoha hranic, protože se zabývají tolika tématy a zastávají služby v takové šíři. Dvě skupiny hranic jsou však zvlášť

---

<sup>15</sup> RAHNER, K., *Towards a Fundamental Theological Interpretation of Vatican II. Theological Studies* 40 (1979), č. 4, 716-727, s. 717-718.

<sup>16</sup> DUPUIS, J., *Christianity and the Religions. From Confrontation to Dialogue*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2002, s. 263.

<sup>17</sup> MERRIGAN, T., *Exploring the Frontiers: Jacques Dupuis and the Movement „Toward a Christian Theology of Religious Pluralism“*. *Louvain Studies* 23 (1998) 338-359, s. 358-359.

relevantní pro jezuitského teologa: ideologické hranice a různé hranice mezi tím, co je uvnitř a venku.<sup>18</sup>

Jestliže si Dupuis a Haight pro svou práci přisvojují výraz „teologie na hranicích“,<sup>19</sup> činí tak v podobném smyslu, jako když František volal po vyjití „do ulic“ i přes nebezpečí, že se církev, resp. teologie stane „havarovanou, raněnou a špinavou.“ Teologie, která se takového vyjití odváží, je teologií svobodnou a odhodlanou, které nejde tolik o vlastní bezpečí a netrápí ji tolik „strach z pochybení.“ Naopak se cítí pohnuta „množstvím hladovějících venku“ a bere vážně Ježíšovu výzvu „Vy jim dejte jíst“.

Tím je ovšem také řečeno, že uvedené christologie testují tradici víry církve, někdy ji překračují, adaptují – obecně: rozvíjejí.<sup>20</sup> Naplňují tím charakter křesťanské teologie jako „na tradici založené kreativitě, formované a informované tím, co zpochybňujeme a o čem vedeme disputace po všechny dny našeho života.“<sup>21</sup> Metafora hranic v sobě samozřejmě nese též možnost vytýčení prostoru, který leží mimo křesťanskou identitu, tak jak o tom hovořil Ratzinger v souvislosti s *Gaudium et Spes*. I toto hledisko bude možné nalézt v christologiích Dupuise, Haighta a Sobrina. Jejich přístup ovšem bude primárně veden výzvou Ignáce z Loyoly, „hledat Boha ve všech věcech“, a teologickými tezemi Karla Rahnera o univerzalitě Boží milosti: „I kdybych překročil hranice, ty jsi tam.“<sup>22</sup> Nutnost stanovit hranice budou spatřovat

---

<sup>18</sup> HAIGHT, R., The American Jesuit Theologian. In: CLOONEY, F.X. (ed.), *Jesuit Postmodern. Scholarship, Vocation, and Identity in the 21st Century*. Lanham MD: Lexington Books, 2006, 89-106, s. 99.

<sup>19</sup> Jona Sobrina jako příklad jezuitského teologa pohybujícího se na hranicích uvádí HEIDING, F., *Ignatian Spirituality at Ecclesial Frontiers*. Oxford: University of Oxford, 2012, s. 143-153.

<sup>20</sup> Myšlenkou růstu tradice v návaznosti na Věřoučnou konstituci o Božím zjevení *Dei Verbum*, čl. 8 se budu v práci opakovaně zabývat.

<sup>21</sup> MCCORD ADAMS, M., *Christ and Horrors. The Coherence of Christology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 20.

<sup>22</sup> Rahnerův přístup vyjadřují prostřednictvím parafráze Ž 139,7-8, který používá v názvu své studie o Božím spásném jednání mimo hranice církve pravoslavný teolog Athanasios Papatthanasiou. PAPATHANASIOU, A., *If I Cross the Boundaries, You Are There! An*

především tam, kde se setkají se silami působícími proti Boží milosti. Kupříkladu Sobrino bude hovořit o konfliktu mezi Božím královstvím a anti-královstvím, tedy tím, co je v rozporu s hodnotami, které přinesl Ježíš.

K „teologii na hranicích“ Dupuise, Haight a Sobrina je navíc třeba dodat, že ji její protagonisté neadresují pouze těm, kteří jsou „na hranici/za hranicí“ (případně těm, které na „periferii“ chceme vidět), ale celé církvi a akademické obci. „Ti na hranici či za ní“, ať už jimi myslíme nekřesťanská náboženství, se kterými se křesťané v dialogu setkávají (Dupuis), duchovní hledače v postmoderní společnosti (Haight) nebo chudé, „bez kterých není spásy“ (Sobrino), mají potenciál evangelijně obnovit, tedy evangelizovat celou církev.

Tyto dva předpoklady, zasazení christologií Dupuise, Haighta a Sobrina do širší teologické debaty po Druhém vatikánském koncilu a porozumění jejich christologiím jako „teologiím na hranici“, považuji za klíčové. K tomuto chci dodat jen stručnou poznámku. Všichni tři teologové byli napomenuti z důvodů věroučných, nikoliv církevně disciplinárních. Jejich celoživotní (u Dupuise již dovršená) věrnost v povolání křesťana, jezuita, misionáře a teologa je mincí, kterou je rovněž nutné brát vážně při interpretaci jejich díla. Bez této perspektivy bychom zůstali na rovině teologie jako nadčasového střetu tvrzení a idejí.<sup>23</sup> Ale tím bychom se míjeli s pastoračním charakterem díla všech tří jezuitů. Jak bude při jejich detailním představení zřejmé, „profese“ se u nich prolíná s „konfesí“<sup>24</sup> a je od ní neodlučitelná.

U příležitosti oslavy svých osmdesátých narozenin hovořil Karl Rahner v únoru 1984 o zkušenostech, které získal jako katolický teolog. V úvodu své

---

Affirmation of God's Action Outside the Canonical Boundaries of the Church. *Communio Viatorum* 53 (2011), č. 3, 40-55.

<sup>23</sup> Přístup Kongregace pro nauku víry *svým způsobem* vykazuje porozumění pro tento vícedimenzionální charakter díla tří jezuitů. Zatímco notifikace zůstávají na rovině „střetu tvrzení“, samotný zájem Kongregace o tyto christologie je odůvodněn vysokou cirkulací diskutovaných knih a jejich vlivem v akademickém prostředí i mimo něj. „Opatření“ spojená s procesem a se zveřejněním notifikací navíc zasáhla do osobního i profesního života teologů.

<sup>24</sup> Konfesí je zde myšleno bytostné vyznání víry v augustinovském smyslu, nikoliv příslušnost k té či oné církvi a kongregaci.



řeči vymezil, jak bude pracovat s výrazem zkušenost: „Nebudu se primárně vztahovat ke zkušenostem s církví, s církevní politikou nebo ke své zkušenosti jako klerika. Nepovažuji tyto zkušenosti za tak důležité a nebudu se u nich zdržovat.“<sup>25</sup> Naproti tomu, přes nejistotu, zda je schopen dostát tomu úkolu, chtěl mluvit o nevyčerpatelné povaze Boha. Po Rahnerově vzoru nechce ani tato disertační práce ulpívat na církevní politice, ale touží proniknout ke zkušenostem s Božím tajemstvím, nahlédnutému skrze postavu Ježíše Krista, tak jak bylo zakoušeno a interpretováno třemi jezuitskými teology.

V práci tedy zamýšlím detailně představit tři vybrané christologie, zdůvodnit, proč je nazývám christologiemi *zdola* a proč představují významné hlasy v současné teologii, a ukázat, že jejich kritika vatikánskými notifikacemi tuto významnost neruší, tím spíš, že se do jisté míry mýjí se záměrem těchto christologií. Práce je členěna do pěti kapitol a závěru. V následujících odstavcích předestřu, čím každá část přispívá k dosažení cíle práce.

První kapitola analyzuje samotné notifikace Kongregace pro nauku víry a jejich církevní a teologický kontext. Doloží, že spor o Dupuise, Haighta a Sobrina je součástí sporu mezi katolickými teologickými školami, zejména sporu o výklad Druhého vatikánského koncilu. Zároveň bude klást otazník nad tím, zda stávající podoby fungování instituce Kongregace pro nauku víry jsou užitečné pro současnou církev a teologii, zejména, reprezentuje-li kongregace *de facto* jeden hlas v pluralitě teologické diskuse.

Druhá kapitola již detailněji otevře christologie Dupuise, Haight a Sobrina. Konkrétně bude zkoumat specifické zdroje, které všichni tři sdíleli. Za tyto zdroje budu považovat ignaciánskou spiritualitu, dílo Karla Rahnera a zkušenosti z misíí. Ozřejmí tak kontext ve smyslu spirituální a historicko-kulturní zkušenosti. Znalost tohoto kontextu umožní porozumět, v jakém

---

<sup>25</sup> RAHNER, K., Experiences of a Catholic Theologian. *Theological Studies* 61 (2000), 2-15, s. 3.

smyslu je oprávněné hovořit o Dupuisově, Haightově a Sobrinově christologii jako o christologii zdola, a v čem se vztahování tohoto výrazu na jejich dílo shoduje se způsoby, kterými hovořili o christologii zdola jiní autoři, a v čem se liší.<sup>26</sup> Ve vztahu k první kapitole bude upřesněno, s jakým typem teologie a spirituality vede Kongregace prostřednictvím notifikací exemplárně spor.

Za jádro práce považují kapitoly tři až pět, které postupně uvedou do christologického myšlení Dupuise, Haighta a Sobrina. Ukáží, že ačkoliv všichni tři autoři v různé míře těží z obdobných zdrojů a sdílí společné kořeny, jejich teologické zájmy a postupy se odlišují. Zkoumání jejich christologií tak neodhalí jen společné rysy, ale zároveň rozmanitost jednotlivých pastoračních, spirituálních či prostě životních zkušeností.

---

<sup>26</sup> K christologii zdola se váže řada rozmanitých přístupů, což je sám o sobě problém, na který upozorním v závěru práce. Mezi tyto přístupy patří rozlišení Karla Rahnera mezi spásně-dějinnou a metafyzickou christologií: RAHNER, K., *The Two Basic Types of Christology*. In: *Theological Investigations*, Vol. 13. London: Darton, Longman and Todd, 1975, 213-223; RAHNER, K. – VORGRIMLER, H., *Teologický slovník*. Praha: Vyšehrad, 1996, s. 107; RAHNER, K., *Základy křesťanské víry*. Svitavy: Trinitas, 2002, s. 254. Jiným příkladem je „programové prohlášení“ christologie zdola v publikaci PANNENBERG, W., *Jesus – God and Man*. London: SCM Press Ltd, 1968, s. 34-35. O něm též zazní více v závěru disertace.

Christologie zdola se dále skrývá pod různými variantami tzv. pneumatické christologie: LAMPE, G.W.H., *God as Spirit. Bampton Lectures*, 1976. Oxford: Clarendon Press, 1977; SCHOONENBERG, P., *Spirit Christology and Logos Christology*. *Bijdragen* 38 (1977) 350-375; SCHOONENBERG, P., *Der Geist, das Wort und der Sohn: Eine Geist-Christologie*. Regensburg: Pustet, 1992; CLARK, N.S., *Spirit christology in the light of eucharistic theology*. *The Heythrop Journal* 23 (1982), č. 3, 270-284; MCGUCKIN, P., *Spirit Christology: Lactantius and his Sources*. *The Heythrop Journal* 24 (1983) 141-148; VEENHOF, J., *Pneumatichristologie*. *Theologische Zeitschrift* 59 (2003) 312-334; AMBROSE, G., *Religious Diversity, Sacramental Encounters, and the Spirit of God*. *Horizons* 37 (2010), č. 2, 271-291.

Christologie zdola se konečně váže také k bádání o historickém Ježíši. V českém prostředí předznamenal relevanci historického Ježíše již text TROJAN, J.S., *Jaký má pro nás význam historický Ježíš? Křesťanská revue XXIX* (1962), č. 6, 179-184. Z novější, zejména anglosaské diskuse o vztahu bádání o historickém Ježíši a systematické teologie např. JOHNSON, E.A., *The Theological Relevance of the Historical Jesus: A Debate and a Thesis*. *The Thomist* 48 (1984) 1-43; HELLWIG, M., *Re-emergence of the Human, Critical, Public Jesus*. *Theological Studies* 50 (1989) 466-480; GALVIN, J. P., *From the Humanity of Christ to the Jesus of History: A Paradigm Shift in Catholic Christology*. *Theological Studies* 55 (1994) 252-273; LOEWE, W., *From the Humanity of Christ to the Historical Jesus*. *Theological Studies* 61 (2000) 314-331; GAMBERINI, P., *Dogmatics under Construction. The Challenges from the Jesus Quest for Dogmatic Theology*. *ET Studies* 6 (2015), č. 1, 93-115.

V závěru se vrátím k metafoře christologie shora a zdola. Jestliže se podaří v předchozích kapitolách doložit, že christologie zdola Dupuise, Haighta a Sobrina jsou – přes všechny své limity – oprávněné a důležité projekty, potom se v závěru budu zabývat tím, jak christologii zdola udržet v dialogu s christologií shora, aniž by jeden teologický pohyb zrušil druhý. Napětí, které zůstává mezi pohybem christologického myšlení shora a zdola, nechci redukovat, neboť vystihuje něco z provizornosti *conditio humana*, ve které se odvíjí teologická práce na cestě k božské plnosti. Z této perspektivy se naposledy vrátím k christologiím Dupuise, Haighta a Sobrina na pozadí eseje Nicholase Lashe. Pokusím se ukázat, že díla tří jezuitů překonávají některé tradiční slabiny christologií zdola. Díky svému důrazu na zkušenost, kontext, solidaritu, soucit a milosrdenství, následování Ježíše, a především na vztah k Bohu jako k tajemství jde o christologie zvláště důležité v dnešní době.

Nakolik jsem si vědom, zatím neexistuje publikace, která by souhrnným způsobem tematizovala christologie Dupuise, Haighta a Sobrina. Jejich práce jsou společně pojednány jen v několika cizajazyčných člancích, na které v práci upozorním. Český čtenář dosud nemá k dispozici ani překlad knih, které kritizují vatikánské notifikace,<sup>27</sup> ani všechny texty notifikací.<sup>28</sup> V českém překladu vyšlo několik kratších prací od Jona Sobrina<sup>29</sup> a Jacquese Dupuise.<sup>30</sup>

---

<sup>27</sup> Vyšly pouze výňatky z knihy SOBRINO, J., *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*. San Salvador: UCA Editores, 1991 jako SOBRINO, J., Ježíš Kristus osvoboditel. Ježíšova smrt – ukřižovaný Bůh. *Teologický sborník* 4 (1995) 17-34 a NOBLE, T., Jon Sobrino – Ježíš osvoboditel. In: BAUER, K. – JANDEJSEK, P. – NOBLE, I. (eds.), *Hledání Ježíšovy tváře. Christologická čítanka*. Praha: Jabok, 2008, 142-145.

<sup>28</sup> Výjimkou je vyjádření Kongregace pro nauku víry k dílům otce Jona Sobrina SJ: *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret* (Madrid, 1991) a *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas* (San Salvador, 1999) [online]. (cit. 17. 8. 2015). URL: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20061126\\_notification-sobrino\\_cs.pdf](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20061126_notification-sobrino_cs.pdf).

<sup>29</sup> Např. SOBRINO, J., Strukturní hřích a strukturní milost. *Teologické texty* 2 (1994) 55-59; SOBRINO, J., Zlidštit nemocnou civilizaci. *Getsemany* léto (2009), č. 207; SOBRINO, J., Základ každého úřadu. *Getsemany* listopad (2010), č. 221; SOBRINO, J., Od papeže Jana XXIII. po biskupa Romera. *Getsemany* květen (2013), č. 249.

Haightův text o hříchu a milosti vyšel v učebnici systematické teologie.<sup>31</sup> Diskuse o díle uvedených jezuitů se v české teologii vyskytly, nakolik jsem si vědom, spíše okrajově a ve formě stručných zmínek v širěji zaměřených pracích.<sup>32</sup>

Předkládaná práce čerpá především ze zdrojů z anglofonního prostředí, s dílčím přihlédnutím k latinskoamerické a německé teologii. To považuji za jeden z limitů práce. Jiným limitem je její zaměření na římskokatolickou teologii. Toto zúžení sice odpovídá samotnému tématu a výběru zkoumaných teologů. Přesto se snažím alespoň dílčím způsobem hledat v diskusi mosty také k protestantské a pravoslavné teologii. Je to oprávněné už proto, že ani christologie Dupuise, Haighta ani Sobrina nevznikaly v konfesijní izolaci.

Práci chápu jako příspěvek k představení a interpretaci christologií Jacques Dupuise, Rogera Haighta a Jona Sobrina. Rozhodně nebylo v možnostech a rozsahu této disertace učinit zadost jejich obsáhlým a nuancovaným dílům,

---

<sup>30</sup> HOŠEK, P., Jacques Dupuis – Kristus mezi náboženstvími. In: BAUER, K. – JANDEJSEK, P. – NOBLE, I. (eds.), *Hledání Ježíšovy tváře*, 114-118.

<sup>31</sup> HAIGHT, R., Hříchu a milost. In: FIORENZA, F.S. – GALVIN, J.P. (eds.), *Systematická teologie 2: římskokatolická perspektiva*. Brno: CDK/Praha: Vyšehrad 1998, 169-242.

<sup>32</sup> Dupuise zmiňují publikace HOŠEK, P., *Na cestě k dialogu: křesťanská víra v pluralitě náboženství*. Praha: Návrat domů, 2005; HOŠEK, P., Towards a public theology of religion pluralism. *European Journal of Theology* 14 (2005), č. 1, 27-36; TATRANSKÝ, T., Mezináboženský dialog jako kenotická událost v pojetí Piera Cody. *Teologické texty* 3 (2007), pozn. 31; SKALICKÝ, K., Teologické dílo Vladimíra Boublíka v podání Jiřího Žúrka. *Teologické texty* 4 (2008); ČERVENKOVÁ, D., *Náboženství jako teologický fenomén*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2013. Haightovou eklesiologií se zabývá článek KRATOCHVÍL, L., Ekleziologie podle Rogera Haighta. In: HORÁČEK, F. – SCHMIDT, N. (eds.), *Salvatoria: almanach k 60. narozeninám Tomáše Halíka*. Praha: ČKA, 2008, 201-218. Sobrinovi i Haightovi se věnuje ve své disertaci *At' není u tebe potřebného. Výzva latinskoamerické teologie osvobození* (1992) Jindřich Halama. Publikovaná část práce: HALAMA, J., Teologie osvobození. *Teologický sborník* 2 (1996) 46-54. K Sobrinovi dále DOLEJŠOVÁ, I., Jak znovu objevit vztah mezi církví jako institucí a církví jako společenstvím, ve kterém žijí? *Getsemany* listopad (1996), č. 67.

Za pozornost stojí vsuvka, která se objevila v článku DE CHARENTENAY, P., Křesťanská revoluce třetího světa. *Teologické texty* 2 (2000): „Sobrinova charakteristika teologie osvobození jako intellectus amoris je téhož rodu jako naše teologie agapé (Zvěřina) a věrnosti a lásky (Mádr).“ Domnívám se, že jejím autorem je překladatel článku, Oto Mádr. Karel Skalický později navrhl zkoumat podobnosti mezi teologií Sobrina a Mádra, resp. i Jakuba Trojana. Srov. SKALICKÝ, K., Teologický průkopník Oto Mádr. *Teologické texty* 1 (2012).

představit všechny zdroje, ze kterých čerpají, a zmapovat práce, které Dupuise, Haighta a Sobrina komentují a které z nich vycházejí. Dovolují si disertaci nabídnout jako poctu jejich dílu a jako pozvání k tomu, nadále z něj čerpat.

# 1. Notifikace k christologiím Dupuise, Sobrina a Haighta v souvislostech

První kapitola se věnuje v první řadě samotným notifikacím římskokatolické Kongregace pro nauku víry (dále jen kongregace) k christologiím Jacques Dupuise, Rogera Haighta a Jona Sobrina. Kvůli přesnějšímu porozumění těmto dokumentům bude zároveň nutné představit jejich eklesiální a teologické souvislosti.

Notifikace představují v diskusi o christologii zdola významný hlas nejen tím, že reprezentují specifické teologické stanovisko, ale též tím, že toto stanovisko předkládají s církevní autoritou. Z pohledu katolické teologie mají teologové a učitelský úřad církve odlišné postavení a rozdílné úkoly. Cílem této kapitoly není věnovat se těmto odlišnostem. Porozumět jim je ovšem také nutné pro adekvátní posouzení sporu kongregace s Dupuisem, Haightem a Sobrinem a nebude možné se této otázce zcela vyhnout. Přesto mě budou více zajímat notifikace jako jeden z hlasů v christologické diskusi. Tím, že vrátím notifikace do široké teologické rozpravy, bych chtěl přispět k rehabilitaci diskuse o Dupuisově, Haightově a Sobrinově christologii, diskuse, která po vydání notifikací s jejich církevní autoritou poněkud vázla.<sup>33</sup> Dále zamýšlím

---

<sup>33</sup> Jsou zdokumentovány výpovědi řady teologů různého ražení a různých konfesí, kteří uvádějí, jak se po zveřejnění notifikací změnila podmínky pro otevřenou akademickou diskusi o knihách dotyčných teologů. Sympatizanti knih měli náhle větší obavy, odpůrci knih už i kvůli profesní solidaritě raději pomlčeli. Lieven Boeve sdělil: „Hlavní potíž je v tom: když se objeví notifikace, přeruší se teologická diskuse určité otázky. Často i sami teologové vidí problémy z určité pozice. Ostatně je v neposlední řadě úkolem teologie diskutovat nové teze. Když však promluví Učitelský úřad, pak se už o určitých, nadále naléhavých otázkách dál nediskutuje. Mechanismy vlastní korektury uvnitř akademické teologie se předčasnými intervencemi ruší nebo zcela blokuje. Škoda to teologii, ale též církvi.“ ORTH, S. – BOEVE, L., Podporovat bádání. Rozhovor s Lievenem Boevem o teologii v Evropě. *Teologické texty* 3 (2010). Z dalších hlasů např. PATTERSON, M., Haight silencing feeds theologians' fears. *National Catholic Reporter* May 4 (2001) 4; ALLEN, J.L., Doctrinal jousting. *National Catholic Reporter* Feb 25 (2005) 5-6; Bullying never brings out the best. *National Catholic Reporter* Feb 25 (2005) 24.

ukázat, že hranice mezi oběma žánry – dokumenty církve a spisy teologů – nejsou pevně dané. K tomuto problému se blíže dostanu ve druhém oddílu této kapitoly, ve kterém se budu věnovat církevnímu zázemí notifikací a žánru dokumentů vydaných Kongregací pro nauku víry.

V této kapitole si budu klást několik otázek. Na pomezí církevního a teologického hlediska mě budou zajímat odlišné interpretace Druhého vatikánského koncilu (1962-65) a jeho dědictví. V prostředí stále více misijní a diasporní církve mi půjde také o otázku, zda těžiště církve a její nauky spočívá spíše v univerzálním, nebo v partikulárním a místním rozměru. Kupříkladu, zda je hlas místního magisteria slyšet jako významný vedle magisteria ústředního. Z teologického hlediska se setkám s otázkami po pojetí svobody, stejně jako s tázáním se po možnostech poznávat pravdu. Různé způsoby zacházení s tradicí víry budou potom důsledkem různých pohledů na svobodu a pravdu.

Odpovědi na uvedené otázky bude kapitola hledat ve třech krocích. Nejdříve představí vlastní text notifikací. Zmíní se o procesu, který předcházel vydání notifikací, a přiblíží také následné reakce jak ze strany samotných jezuitských teologů, tak ze širší teologické obce. Další oddíl uvede do církevního zázemí notifikací tím, že osvětlí činnost Kongregace pro nauku víry. Nakonec se bude věnovat rozboru teologického myšlení papeže Benedikta VI, Josepha Ratzingera, bývalého prefekta kongregace, který byl ze své funkce hlavním architektem notifikací. Celá kapitola otevírá diskusi, která následně povede

---

Poněkud překvapivě i prefekt Kongregace pro nauku víry podepsaný pod Sobrinovou notifikací, kardinál Levada, uvedl: „Jsem přesvědčený, že pokud by kolegové poskytli korekturu, kdyby teologové, kompetentní zhodnotit jednoho ze svého středu, zahájili proces seriózního posouzení a zhodnocení ve světle katolického učení, měli bychom v kongregaci mnohem méně práce.“ DONNELLY, D., *Promoting the Faith. An Interview With William J. Levada. America* Apr 30 (2007) 15-20, s. 20. Ve vzduchu zůstává otázka, proč desítky odborných recenzí – pozitivních i negativních – které vyšly po vydání knih Dupuise, Haighta a Sobrina, stejně tak jako veřejné prezentace publikací a vystoupení na konferencích nesplňují kritéria toho, po čem kardinál volá.

k obhajobě hlavní teze disertace, totiž, že christologie zdola je legitimní cestou teologického myšlení.

## 1. 1 Texty notifikací

V rozpětí devíti let, mezi roky 1998 a 2006, vydala Kongregace pro nauku víry postupně prohlášení ke knihám čtyř jezuitských teologů: 24. června 1998 proti Anthonymu de Mellovi, 24. ledna 2001 proti Jacquesu Dupuisovi, 13. prosince 2004 proti Rogeru Haightovi a 26. listopadu 2006 proti Jonu Sobrinovi.<sup>34</sup>

Prohlášení, tak zvaná notifikace, k dílu Anthonyho de Mella vyšlo řadu let po jeho smrti (Mello žil v letech 1931-1987).<sup>35</sup> Důvodem byl zřejmě široký vliv jeho knih o spiritualitě, které těží z indických meditačních metod. Hans Waldenfels se domnívá, že ačkoliv se Mellovo dílo liší od díla dalších tří jezuitů, přesto je s nimi spojeno tím, že klade christologickou otázku na pozadí současného myšlení.<sup>36</sup> Je vhodné zde Mella alespoň stručně zmínit také proto, že byl jezuitským teologem. V této disertaci se mu ovšem nadále nebudu věnovat, pouze využiji některé jeho náměty k ignaciánské spiritualitě. Dupuisse, Haighta a Sobrina – Mellovy jezuitské spolubratry – zastihly notifikace ještě za jejich života a byli nuceni se s nimi vyrovnat.<sup>37</sup>

---

<sup>34</sup> Sobrinova notifikace ovšem byla zveřejněna až 14. března 2007.

<sup>35</sup> Congregation for the Doctrine of the Faith, *Notification concerning the writings of Father Anthony De Mello, S.J.* [online]. (cit. 17. 8. 2015). URL: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19980624\\_demello\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19980624_demello_en.html). Notifikace byla původně zveřejněna v AAS 90 (1998) 833-834.

<sup>36</sup> WALDENFELS, H., Theologen unter römischem Verdacht. Anthony de Mello SJ - Jacques Dupuis SJ - Roger Haight SJ - Jon Sobrino SJ. *Stimmen der Zeit* Apr (2008), č. 4, 219-231. K notifikaci o dílu Anthonyho de Mella např. DOLEJSOVA, I., When a bird sings... *The Month. A Review of Christian Thought and World Affairs* 32 (1999), č. 1, 13-18; HEWETT, B., 'Within the lines'. *The Month. A Review of Christian Thought and World Affairs* 32 (1999), č. 1, 19-23.

<sup>37</sup> Tato práce se nezabývá primárně historickými okolnostmi procesu s Dupuisem, Haightem a Sobrinem. Místy nicméně bude třeba do diskusí o jejich teologii a jejím hodnocení vložit historické zmínky, které umožní lepší porozumění souvislostem. Jak bude patrné



Témata a teologické metody Dupuise, Haighta a Sobrina nelze směřovat a zaměřovat. Rozhodně není možné klást všechny tři do jedné uměle vytvořené skupiny. V této práci budou později zmíněny Haightovy reflexe k některým aspektům Dupuisova a Sobrinova díla, stejně jako Dupuisova reakce na Sobrina a zčásti také na Haighta.<sup>38</sup> Bude tak patrné, v jakých ohledech je jejich teologická práce odlišná a že ji nelze snadno převést na společného jmenovatele. Proto také užití výrazu „christologie zdola“ pro dílo všech tří autorů bude třeba pečlivě nuancovat. Ovšem přes všechny odlišnosti ve východiscích, tématech a zájmech bude přece jen možné identifikovat společné zdroje, ze kterých všichni tři čerpají. V této práci se jim věnuje druhá kapitola a pod společnými zdroji budu rozumět zejména vliv ignaciánské spirituality, Karla Rahnera a zkušeností z misíí.

Již při představení notifikací je vhodné roztřídit materiál podle témat, která jsou předmětem námitek. Témata, která se objevují nejméně ve dvou notifikacích, jsou teologická metoda, jedinečnost Krista jako prostředníka spásy, božství Ježíše a spásný význam jeho smrti a universalita církve. Ostatní témata se objevují vždy pouze v jedné notifikaci. Jsou jimi úplnost zjevení v Kristu, preexistence Slova, inkarnace Božího Syna, Ježíšovo vzkříšení, Ježíšovo vědomí božství, vztah mezi Ježíšem a Božím královstvím, trojiční učení, ekonomie Ducha svatého a spásný význam jiných náboženství.

---

z kapitol 3-5, jejich kontextuální teologii lze správně porozumět právě na pozadí historických souvislostí.

<sup>38</sup> Sobrinův pohled na oba další teology se mi nepodařilo dohledat. K Dupuisovu specifiku uvádí Sobrino na obecné rovině, že christologii plynoucí z mezináboženského dialogu považuje za nutnou a pozitivní: SOBRINO, J., *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*. Madrid: Editorial Trotta, 1999, s. 12 (zde i nadále přihlížím při překladu do češtiny k anglické verzi *Christ the Liberator. A View from the Victims*. Maryknoll, NY, Orbis Books, 2001). Dále též SOBRINO, J., *Religiones Orientales y Liberación* [online]. *Cristianisme i Justícia Cuadernos* 25 (1988), (cit. 5. 8. 2015). URL: <https://www.cristianismeijusticia.net/files/es25.pdf>.

### **Témata přítomná alespoň ve dvou notifikacích**

- teologická metoda
- božství Ježíše
- spásný význam Ježíšovy smrti
- universalita církve
- jedinečnost Krista jako prostředníka spásy

### **Témata přítomná vždy pouze v jedné notifikaci**

- úplnost zjevení v Kristu
- preexistence Slova
- inkarnace Božího Syna
- Ježíšovo vzkříšení
- vztah mezi Ježíšem a Božím královstvím
- Ježíšovo vědomí božství
- trojiční učení
- ekonomie Ducha svatého
- spásný význam nekřesťanských náboženství

S ohledem na větší počet partikulárních témat je zřejmé, že ani z pohledu notifikací, respektive kongregace, nelze díla tří jezuitů snadno směšovat. Na jednotlivé notifikace se nyní podívám ve větším detailu.

#### **1. 1. 1 Notifikace o knize Jacques Dupuise *Na cestě ke křesťanské teologii náboženského pluralismu***

Notifikace k Dupuisově knize vyšla za pontifikátu Jana Pavla II, když funkci prefekta kongregace zastával Joseph Ratzinger.<sup>39</sup> Začíná stručnou rekapitulací

---

<sup>39</sup> Congregation for the Doctrine of the Faith, *Notification on the book *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism** (Orbis Books: Maryknoll, New York 1997) by Father JACQUES DUPUIS, S.J. [online]. (cit. 17. 8. 2015). URL: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20010124\\_dupuis\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20010124_dupuis_en.html). Notifikace byla původně zveřejněna v *Origins* 30 (2001) 605-608.

První informace o notifikaci např. STANLEY, A., Vatican Rebukes a Theologian, but He Says He Can Work On. *New York Times* Mar 1 (2001) 9; ALLEN, J.L., Theologian Dupuis says he's free at last. *National Catholic Reporter* Mar 9 (2001) 11; Theologian calls Vatican investigation a 'great suffering'. *America* Mar 12 (2001) 4-5; Indians Say Vatican Statement Won't Affect Work. *America* Mar 19 (2001) 4; Případ Dupuis. *Teologické texty* 1 (2001) 39; Přílišný pluralismus. *Getsemany* duben (2001), č. 116; SULLIVAN, F.A., Ways of Salvation? On the investigation of Jacques Dupuis. *America* Apr 9 (2001) 28-31; ORSY, L., A Matter of Justice. Was the Trial of Jacques Dupuis Really Necessary? *America* Apr 16 (2001) 20-22; Vatican official praises Dupuis' pioneering work. *National Catholic Reporter* Apr 20 (2001) 10. Z následných reflexí např. ALLEN, J.L., Investigation past, Dupuis feted at age 80.

procesu, při kterém byla kniha zkoumána. Členové kongregace uznávají autorův záměr „zůstat v mezích ortodoxie,“ všímají si jeho ochoty „poskytnout nutná vyjasnění, jak je zřejmé v jeho *Odpovědích*,“ i „touhy zůstat věrný nauce církve a učení magisteria.“<sup>40</sup> Přesto našla kongregace v knize „zřejmé dvojakosti a potíže v důležitých naukových bodech, které by čtenáře mohly vést k omylným nebo škodlivým názorům.“<sup>41</sup> Důležitá je první poznámka, která uvádí:

Kvůli tendencím v některých kruzích, které jsou stále více zřetelné v myšlení věřících křesťanů, publikovala Kongregace pro nauku víry deklaraci '*Dominus Iesus*' o jedinečnosti a spásné univerzalitě Ježíše Krista a církve (...), aby ochránila základní pravdy katolické víry. Ve svém hodnocení knihy otce Dupuise těží *Notifikace* z principů vyjádřených v *Dominus Iesus*.<sup>42</sup>

Notifikace má zjevně stejný záměr, jako krátce před ní zveřejněná deklarace *Dominus Iesus*.<sup>43</sup>

---

*National Catholic Reporter* Dec 19 (2003) 8; ALLEN, J.L., The suffering of a true believer. *National Catholic Reporter* Jan 14 (2005) 9.

<sup>40</sup> *Notification* on the book *Toward a Christian Theology*, předmluva. Vedle těchto – z pohledu Dupuise – samozřejmých požadavků, které ale ještě nezakládají tvořivou teologii, stojí prohlášení nejvyššího představeného jezuitů Petera-Hanse Kolvenbacha, který oceňuje serióznost Dupuisova metodologického výzkumu, bohatost vědecké dokumentace a originalitu bádání. KOLVENBACH, P.-H., Statement of Superior General of the Society of Jesus. In: DUPUIS, J., *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1997, Appendix 2, 439.

<sup>41</sup> *Notification* on the book *Toward a Christian Theology*, předmluva.

<sup>42</sup> *Notification* on the book *Toward a Christian Theology*, pozn. 1. Ke kritickému zhodnocení deklarace *Dominus Iesus* viz POPE, S. – HEFLING, C. (eds.), *Sic et Non. Encountering Dominus Iesus*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2002. Dále např. DUNN, M.W.I., The CDF's Declaration *Dominus Iesus* and Pope John Paul II. *Louvain Studies* 36 (2012) 46-75. Dunn zkoumá, zda je deklarace v souladu s učením a aktivitami Jana Pavla II a dochází k pozitivnímu závěru. V češtině k deklaraci např. komentáře MÁDR, O., Vlnobití kolem *Dominus Iesus*. *Teologické texty* 4 (2000); FILIPI, P., *Dominus Iesus* a budoucnost ekumenismu: komentář ke kontroverznímu dokumentu. *Teologická reflexe* (2001), č. 1, 5-15.

<sup>43</sup> Tak soudí také editoři knihy POPE, S. – HEFLING, C. (eds.), *Sic et Non*, když píší: „Po pravdě, o *Dominus Iesus* se říká, že byla sepsána v reakci na činnost asijských biskupů, kteří se potýkali s otázkami pluralismu a věrnosti v poněkud nekřesťanských kontextech.“ (s. ix).

V pozoruhodném posledním odstavci předmluvy se uvádí, že notifikace chce deklarovat nauku křesťanské víry a odmítnout omylné a škodlivé názory, které – bez ohledu na úmysl autora – „by mohly být vyvozeny při čtení dvojnásobných a nedostatečných výkladů obsažených v jistých oddílech textu.“<sup>44</sup> Zde stejně jako později v notifikaci proti Sobrinovi kongregace upozorňuje, že místy varuje spíše před možným zavádějícím výkladem textu a připouští, že autor tento výklad nemusel mít na mysli. To je ovšem poněkud vágní a spekulativní.<sup>45</sup> Napětí mezi zřetelným přáním kongregace vyslovit se k Dupuisově knize a zároveň snaze vyhnout se konkrétním polemikám je nejlépe demonstrováno tím, že kromě předmluvy není v celé notifikaci jediný specifický ani obecný odkaz na Dupuisovu knihu. Notifikace ani neobsahuje žádný církevní a učitelský postih Dupuise, pouze si kongregace vyhrazuje, aby notifikace byla součástí každého dalšího vydání knihy.

---

<sup>44</sup> *Notification on the book Toward a Christian Theology*, předmluva.

<sup>45</sup> Nelze v této souvislosti neřici dvě poznámky. První je upomenutí na známou zásadu Ignáce z Loyoly z úvodu *Duchovních cvičení*, kde jsou ti, kteří cvičení dávají i dostávají, žádáni o ochotu „vykládat výrok bližního [spíše] v dobrém než ve špatném smyslu (*salvar la proposición*).“ *Duchovní cvičení*, článek 22 /dále jen DC/; zde a nadále cituji z IGNÁC Z LOYOLY, *Souborné dílo*. Velehrad: Refugium, 2005. Ignácovu výzvu zmiňuje s ohledem na notifikaci proti Dupuisovi také Hans Waldenfels. WALDENFELS, H., Vorwort. In: DUPUIS, J., *Unterwegs zu einer christlichen Theologie des religiösen Pluralismus*. Innsbruck/Wien: Tyrolia, 2010, 11-17, s. 13.

S ohledem na vlastní teologické dílo Ratzingera potom stojí za srovnání jeho vlastní žádost v úvodu publikace *Ježíš z Nazareta* „o onu trochu sympatie, bez níž se žádné porozumění neobejde.“ RATZINGER, J. (Benedikt XVI.), *Ježíš Nazaretský*. Brno: Barrister & Principal, 2008, s. 13. Gordo nazývá přístup, po kterém Ratzinger volá, „kritickou empatií“ a považuje ji za „vpravdě ‘katolickou’ perspektivu“ a příznačně sděluje, že „bez této ‘empatie,’ která je vlastní teologické práci, je extrémně obtížné porozumět jakémukoliv tvrzení, aniž bychom ho zkreslili.“ GORDO, J.M., *The Christology of J. Ratzinger*, s. 4. Velmi podobně hovoří také Karl Rahner, srov. RAHNER, K., *Experiences of a Catholic Theologian*, s. 12.

Sobrinovo ve svém listu generálnímu představenému P. Kolvenbachovi z období před zveřejněním notifikace zmiňuje jak Ignácovo ponaučení, tak uvedenou větu z Ratzingerovy christologie. Uzavírá: „Osobně nabízím papežovi sympatii a pochopení. Přeji si vehementně, aby Kongregace pro nauku víry zacházela s teology a teoložkami stejným způsobem.“ SOBRINO, J., *Carta de Jon Sobrino al P. General de los Jesuitas* [online]. 13. 12. 2006 (cit. 5. 8. 2015). URL: <http://www.alainet.org/active/16346>. Oproti tomu „kongregace, zdá se, aplikuje Marphyho zákon: pokud něco *může* být čteno ve smyslu protikladném k víře, potom *bude*, bez ohledu na to, zda autor takové čtení zamýšlel či zda k tomu kontext opravňuje.“ LOEWE, W.P. – ASHLEY, J.M., *The Sobrino File*, s. 11.

Pět krátkých oddílů, které tvoří tělo notifikace, deklarují katolickou nauku a odmítá to, co je s ní v rozporu. Oddíly nesou názvy:

1. O jediném a univerzálním spásném prostředkování Ježíše Krista,
2. O jedinečnosti a úplnosti zjevení Ježíše Krista,
3. O univerzálním spásném díle Ducha svatého,
4. O orientaci všech lidí k církvi,
5. O hodnotě a spásné funkci náboženských tradic.

Notifikace obsahuje sedmnáct poznámek. Kromě odkazů k *Dominus Iesus*, kterých je nejvíc, směřují poznámky především na nedávná prohlášení magisteria: První a Druhý vatikánský koncil, zde zvláště na konstituce *Gaudium et Spes* a *Lumen Gentium*, dekret *Ad gentes* a deklaraci *Nostra Aetate*, dále na dokumenty vydané Janem Pavlem II, zejména encykliku *Redemptoris missio* a apoštolskou exhortaci *Ecclesia in Asia*, a na Katechismus katolické církve. Odkazy na Písmo a exegezi zde chybí.

První dva oddíly notifikace jsou christologické a směřují k hlavnímu problému Dupuisovy knihy. V prvním z nich čteme:

Je tedy proti katolické víře nejen oddělovat Slovo a Ježíše nebo spásonosnou činnost Slova a spásonosnou činnost Ježíše, ale také zastávat, že existuje spásonosná činnost Slova jako takového v jeho božství, která je nezávislá na lidství vtěleného Slova.<sup>46</sup>

První část věty odkazuje na encykliku Jana Pavla II *Redemptoris missio* 6, zatímco druhá rozsáhlejší část je parafrází deklarace *Dominus Iesus* 10. Druhý oddíl uvádí: „Je třeba pevně věřit, že Ježíš Kristus je prostředník, naplnění a úplnost zjevení. Je proto v rozporu s katolickou vírou zastávat, že zjevení v Ježíši Kristu (nebo zjevení Ježíše Krista) je omezené, neúplné nebo

---

<sup>46</sup> *Notification on the book Toward a Christian Theology*, čl. 2.

nedokonalé.<sup>47</sup> První věta odkazuje mimo jiné na deklaraci *Dominus Iesus* 5. O něco dál notifikace připomíná slova *Lumen Gentium* 17, že je v souladu s katolickou naukou nacházet semena pravdy a dobra v jiných náboženstvích. Dodává, „Je nicméně chybné zastávat, že tyto prvky pravdy a dobra, nebo některé z nich, se neodvozují v posledku ze zdrojového prostředkování [*mediazione fontane*] Ježíše Krista.“<sup>48</sup> Zde notifikace odkazuje na *Lumen Gentium* 16, kde se ovšem o „zdrojovém prostředkování Ježíše Krista“ nehovoří.<sup>49</sup>

Lze předběžně uzavřít, že podle notifikace vadí méně, co Dupuis pozitivně tvrdí o nekřesťanských náboženstvích, než to, co údajně nedostatečně vypovídá o exkluzivitě Krista jako vtěleného Slova.<sup>50</sup> Je ovšem třeba mít na zřeteli, že zveřejněná verze notifikace necituje žádnou Dupuisovu větu, a lze jí tak chápat spíše jako obecnou deklaraci k tématu plurality náboženství. Dupuisovu knihu si kongregace snad vypůjčila jako příklad, aniž by jasně zdůvodnila, proč zrovna ji a ne jinou.<sup>51</sup> Ani komentář vydaný kongregací spolu s notifikací v tomto ohledu nic zřetelně nového nepřináší. Ke komentáři se vrátím později při představení žánru, ve kterém jsou notifikace psané.

---

<sup>47</sup> *Notification on the book Toward a Christian Theology*, čl. 3.

<sup>48</sup> *Notification on the book Toward a Christian Theology*, čl. 4.

<sup>49</sup> Dupuis v reakci na vydání notifikace zpochybnil samotný výraz zdrojové prostředkování: „Prostředník není pramenným zdrojem prvků pravdy a dobra nacházených v jiných náboženských tradicích. Pramenným zdrojem nebo posledním zdrojem je Bůh Otec; Ježíš Kristus jedná ve jménu Boha Otce a z jeho iniciativy jako prostředník mezi Bohem a lidstvem.“ BURROWS, W. (intro. a ed.), *Jacques Dupuis Faces the Inquisition: Two Essays by Jacques Dupuis on Dominus Iesus and the Roman Investigation of His Work*. Eugene: Pickwick, 2012, s. 87.

<sup>50</sup> Srov. COAKLEY, S., *Easier Said Than Defined*. *Commonweal* Mar 22 (2002) 17.

<sup>51</sup> Dupuisův přítel a nakladatel William Burrows v knize *Jacques Dupuis faces the inquisition* přibližuje rozhovor s Dupuisem, ve kterém tento říká: „Kongregace si mne vybrala, aby dala znamení, jaké jsou limity diskuse, kterou mohou nadále vést asijsí teologové za souhlasu kongregace. Stal jsem se symbolem a hlubší dimenze mé skutečné práce nevzali nikdy zcela v potaz.“ (s. 24).

Podrobný teologický komentář Dupuise k notifikaci je k dispozici v publikaci Williama Burrowse *Jacques Dupuis čelí inkvizici*.<sup>52</sup> Dupuis v zásadě ukazuje, že s tvrzeními notifikace není v rozporu „do té míry, do jaké vyjadřují nauku víry,“<sup>53</sup> a zároveň dokládá jednostrannost a neúplnost některých tvrzení notifikace, pokud je srovnává s dlouhou tradicí víry církve. Dupuis argumentuje z Písma, patristiky, z koncilů a učení papežů.<sup>54</sup> Jinde ovšem také píše: „Mé úsilí, nicméně, zůstává dílčí a je otevřené k dalšímu prohloubení; teologie je nekonečná.“<sup>55</sup> Dupuisovy teologické postoje budou samostatně představeny ve třetí kapitole.

Dupuisova kniha byla bohatě recenzovaná v mnoha jazycích. Na první sadu recenzí – 20 v angličtině a 27 ve francouzštině – reagoval Dupuis článkem v roce 1999<sup>56</sup> a reakci na recenze následující knihy, *Křesťanství a náboženství*,

---

<sup>52</sup> BURROWS, W., *Jacques Dupuis Faces the Inquisition*. Kniha obsahuje navíc i Dupuisův komentář k deklaraci *Dominus Iesus*. Dupuis původně zamýšlel přičlenit oba komentáře ke knize *Christianity and the Religions*, kterou dokončil před vydáním notifikace, ale jeho představení byli proti tomu. Burrows komentuje: „Vezmeme-li v úvahu potíže, které právě v těch dnech měli jezuité s Kongregací pro nauku víry kvůli jejímu znepokojení nad dílem dvou dalších jezuitských otců (...), Jona Sobrina a Rogera Haighta, chápu, proč si generální představený jezuitů nepřál přímý útok Dupuise na *Dominus Iesus*.“ (s. 24-25). Dupuis tedy ke knize připojil pouze krátký postskript, ve kterém zmínil deklaraci *Dominus Iesus* a notifikaci, vysvětlil, proč s nimi v knize pracoval pouze implicitně. Stručně shrnul své základní teologické pozice a přesvědčení, že nejsou v rozporu s učením katolické církve. DUPUIS, J., *Christianity and the Religions*, s. 260-263. Komentář k Burrowsově knize viz ASHLEY, M., Grave Ambiguities. *Commonweal* Jun 1 (2013) 17-20.

<sup>53</sup> BURROWS, W., *Jacques Dupuis Faces the Inquisition*, s. 78. Zásadní výhradu vyjádřil Dupuis k tomu, že ke třetí verzi notifikace, ke které nakonec svolil přidat svůj podpis, byly bez jeho vědomí dodatečně přidány čtyři řádky v tomto znění: „Svým podpisem textu se autor zavazuje k souhlasu s tezemi [obsaženými v notifikaci] a ve svých dalších teologických aktivitách a publikacích se podřídí obsahům daným touto notifikací, jejíž text bude součástí přetisků, nových edic a překladů jeho knihy.“ O'COLLINS, G., A look back on Dupuis' skirmish with the Vatican [online]. 22. 2. 2014 (cit. 13. 4. 2015). URL: <http://ncronline.org/news/people/look-back-dupuis-skirmish-vatican>.

<sup>54</sup> Dupuis zde projevuje širokou znalost dějin dogmatu, kterou si osvojil jako spolu-editor široce používané příručky dokumentů *Křesťanská víra v učení dokumentů katolické církve* (editoval spolu s Josefem Neunerem). V roce 2000 Dupuis připravoval pro tisk již sedmé, rozšířené vydání.

<sup>55</sup> DUPUIS, J., My Pilgrimage in Mission. *International Bulletin of Missionary Research* 27 (2003) 168-171, s. 170.

<sup>56</sup> DUPUIS, J., „The Truth Will Make You Free.“ *The Theology of Religious Pluralism Revisited*. *Louvain Studies* 24 (1999) 211-263.

zveřejnil v roce 2003.<sup>57</sup> V prvním článku již Dupuis zmiňuje počínající zájem Kongregace pro nauku víry o jeho knihu. Na podporu a obranu Dupuise vyšla následně řada článků a publikací. Kromě již zmíněné Burrowsovy knihy, která ovšem vyšla po Dupuisově smrti, šlo zejména o práce Dupuisova jezuitského spolubratra a kolegy z Gregoriánské univerzity v Římě, Geralda O'Collinse, který byl Dupuisovi během procesu k dispozici jako oficiální poradce. K Dupuisovým osmdesátým narozeninám editoval O'Collins spolu s Danielem Kendallem rozsáhlý sborník, jehož název parafrázoval začátek Listu Židům, *Mnohokrát a mnohými způsoby*.<sup>58</sup> Sborník otevírá pozdrav Arcibiskupa z Kalkaty Henry D'Souzy, svůj pozdrav prezentují kardinálové Dulles a König, odbornými články přispěli přední teologové publikující v oblasti teologie náboženství, jako např. Claude Geffré, Peter Phan a Hans Waldenfels.

### **1. 1. 2 Notifikace o knize Rogera Haighta *Ježíš Symbol Boha***

Necelé čtyři roky po Dupuisově notifikaci vydala kongregace, stále pod vedením kardinála prefekta Josepha Ratzingera, další dokument tohoto typu, tentokrát ke knize Rogera Haighta *Ježíš Symbol Boha*.<sup>59</sup> Tato notifikace má

---

<sup>57</sup> DUPUIS, J., „Christianity and the Religions“ Revisited. *Louvain Studies* 28 (2003) 363-383. Mezitím vyšel v roce 2002 seznam recenzí a dalších prací reagujících na knihu *Toward a Christian Theology* pod názvem Jacques Dupuis: A Select Bibliography of Reviews and Reactions *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*. *Louvain Studies* 27 (2002) 406-410. Podobný seznam vyšel spolu s kompletní Dupuisovou bibliografií do roku 2003 v KENDALL, D. - O'COLLINS, G. (eds.), *In Many and Diverse Ways*. In *Honor of Jacques Dupuis*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2003, s. 231-281 (recenze knihy od s. 270).

<sup>58</sup> KENDALL, D. - O'COLLINS, G. (eds.), *In Many and Diverse Ways*. K dalším O'Collinsovým knihám, ve kterých se explicitně věnuje Dupuisovi, patří O'COLLINS, G., *Salvation for All: God's Other Peoples*. Oxford: Oxford University Press, 2008; *Christology: A Biblical, Historical and Systematic Study of Jesus*. Oxford: Oxford University Press, 2009 (kap. 13: Universal Redeemer); *Rethinking Fundamental Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2011 (kap. 12: World Religions and Christ the Revealer and Saviour); *The Second Vatican Council on Other Religions*. Oxford: Oxford University Press, 2013 (kap. 9: Jacques Dupuis' Contribution to Interreligious Dialogue).

<sup>59</sup> Notificatio de opere „Jesus Symbol of God“ p. Rogerii Haight, S.J. Dec 13 (2005) AAS 97 (2005) 194-203. V této práci čerpám z verze: Congregation for the Doctrine of the Faith, *Notification on the book „Jesus Symbol of God“ by Father Roger Haight S.J.* [online]. (cit. 17. 8. 2015). URL:



ovšem výrazně odlišný charakter. Podle kongregace obsahuje Haightova kniha „vážené naukové omyly týkající se jistých základních pravd víry.“<sup>60</sup> Úvod notifikace popisuje stručně jednotlivé fáze procesu s Haightem. Uvádí, jak kongregace několikrát shledala jeho vyjasnění a opravy nedostatečné a rovněž kvůli značnému rozšíření knihy se rozhodla pokračovat v jejím naukovém zkoumání. Poněkud tajemně vyznívá odstavec, který upozorňuje, že odpověď doručená Haightem v roce 2003 v reakci na seznam údajně omylných tvrzení v knize byla shledána kongregací jako „pochybně autentická, to jest, nebylo jisté, že šlo pravdivě o osobní odpověď otce Rogera Haighta, S.J.; byl proto požádán, aby předložil signovanou odpověď.“<sup>61</sup> To Haight následně učinil.

Tělo notifikace tvoří sedm článků:

1. Teologická metoda,
2. Preexistence Slova,
3. Božství Ježíše,
4. Svatá Trojice,
5. Spásonosná hodnota Ježíšovy smrti,
6. Jedinečnost a univerzalita spásonosného prostředkování Ježíše a církve,
7. Ježíšovo vzkříšení.

---

[http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20041213\\_notification-fr-haight\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20041213_notification-fr-haight_en.html).

První informace o notifikaci např. ALLEN, J.L., Vatican denounces Fr. Roger Haigh's book, bars him from teaching. *National Catholic Reporter* Feb 18 (2005) 10; Et Cetera. Haight Redux. *Commonweal* Feb 25 (2005) 6; Vatikán zbavil amerického jesuitu možnostivučovat *Getsemany* březen (2005), č. 159; U.S. Jesuit forbidden by Vatican to teach as Catholic theologian. *Christian Century* Mar 8 (2005) 16; RAUSCH, T.P., Postmodern Jesus. The Vatican's quarrel with Roger Haight. *Christian Century* May 3 (2005) 28-31.

<sup>60</sup> *Notification on the book „Jesus Symbol of God“*, úvod. Stejně jako v případě Dupuise, ani zde se neobjevují slova o uznání přinejmenším záměru autorovy konstruktivní teologie.

<sup>61</sup> *Notification on the book „Jesus Symbol of God“*, úvod.

V každém článku jsou vždy nejdříve uvedeny výňatky z knihy s odkazem na stránky a pak následuje stručné odmítnutí autorovy pozice, obvykle s obecným odkazem na některý koncil, víru církve, eventuálně Písmo. Závěr stručně sděluje, že tvrzení obsažená v knize odporují božské a katolické víře církve. „V důsledku toho nemůže autor knihy vyučovat katolickou teologii, dokud nebudou jeho pohledy opravené tak, aby byly v úplném souhlasu s naukou církve.“<sup>62</sup> Haight ovšem nebyl v této fázi zbaven možnosti publikovat. Dokument obsahuje pouze sedm poznámek (zhruba jednu ke každému článku), z nichž většina odkazuje na první církevní koncily, zejména Nicejský. V článku šest je několik odkazů na biblické verše.<sup>63</sup> K notifikaci nebyl vydán žádný komentář.

První zásadní článek se věnuje teologické metodě. Podle Haighta dnes musí být teologie v dialogu s postmoderním světem. Notifikace cituje Haighta, který hovoří o významu kritické korelace. Ta však, jak soudí notifikace, podle Haighta vede k „podřízení obsahu víry její možnosti (*plauzibility*) a srozumitelnosti v postmoderní kultuře.“<sup>64</sup> Haight údajně tvrdí, že kvůli současnému pluralistickému vědomí již nikdo nemůže tvrdit, že křesťanství je nadřazené náboženství nebo že Kristus je absolutním středem, vůči kterému jsou všechna další dějinná prostředkování relativní.

---

<sup>62</sup> *Notification on the book „Jesus Symbol of God“*, závěr. Již v roce 2000 požádala Kongregace pro nauku víry Kongregaci pro katolickou výchovu o intervenci. Následně na žádost arcibiskupa Zenona Grocholewského z Kongregace pro katolickou výchovu byla Haightovi v roce 2001 pozastavena možnost přednášet katolickou teologii na Weston Jesuit School of Theology. Srov. PATTERSON, M., Haight silencing feeds theologians' fears; Haight on Trial. *Commonweal* May 18 (2001) 6-7. Z tohoto důvodu přešel Haight na nekonfesní Union Theological Seminary do New Yorku. Sedmičlenná komise pro nauku Americké biskupské konference pod vedením arcibiskupa Williama Levady (nástupce Ratzingera na postu prefekta Kongregace pro nauku víry) rozhodnutí kongregace uvítala. Bishops' committee raps Haight. *National Catholic Reporter* Apr 1 (2005) 3.

<sup>63</sup> K univerzálnímu spásnému poslání Ježíše Krista Sk 4,12; 1Tm 2,4-6; J 14,6. K poslání církve zvěstovat dar Krista Spasitele všemu lidstvu Mt 28,19; Mk 16,15; Ef 3,8-11.

<sup>64</sup> *Notification on the book „Jesus Symbol of God“*, čl. 1.

Dále článek říká, že podle Haighta nemohou být sice ponechány stranou dogmatické, zvláště christologické formulace, i když vznikly v odlišném kontextu. Nelze je nicméně jen nekriticky opakovat „protože v naší kultuře nemají tentýž význam jako v té, ve které byly formulovány. (...) Klasické koncily je třeba explicitně interpretovat pro naši dobu.“<sup>65</sup> Podle notifikace ale interpretace autora vede nejen ke čtení odlišnému, ale přímo protikladnému vůči pravému významu dogmat.

Konečně se první článek věnuje i Haightově teorii symbolu. Nejdříve připomíná jeho snahu překonat „naivní revelační pozitivismus“<sup>66</sup> obratem ke všeobecné teorii náboženství ve smyslu náboženské epistemologie. Základním prvkem této teorie je symbol jako konkrétní dějinné médium. Symbol dává poznávat jinou skutečnost a zpřítomňuje ji, například transcendentní realitu Boha. Médium má na této realitě podíl, ale ta je od něj zároveň odlišná a symbol na ní poukazuje. „Symbolický jazyk je strukturálně poetický, imaginativní a figurativní (...), vyjadřuje a vytváří jistou zkušenost Boha (...), ale neposkytuje objektivní informaci o Bohu samotném (...).“<sup>67</sup> Podle notifikace vedou takové metodologické postupy k „závažně reduktivní a zavádějící interpretaci dogmat víry, v posledku pak k chybným závěrům (*propositions*).“<sup>68</sup> Dalších šest článků notifikace v zásadě rozvádí Haightovu aplikaci popsané metody do již výše zmíněných oblastí.

Ačkoliv se Haight nevyjádřil k notifikaci přímo,<sup>69</sup> obhajobu své christologie poskytl již před vydáním notifikace v článku „Ježíš Symbol Boha. Kritika a

---

<sup>65</sup> *Notification on the book „Jesus Symbol of God“*, čl. 1. Odkaz směřuje na HAIGHT, R., *Jesus Symbol of God*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1999, s. 16.

<sup>66</sup> *Notification on the book „Jesus Symbol of God“*, čl. 1. Odkaz směřuje na *Jesus Symbol of God*, s. 173, pozn. 65.

<sup>67</sup> *Notification on the book „Jesus Symbol of God“*, čl. 1.

<sup>68</sup> *Notification on the book „Jesus Symbol of God“*, čl. 1.

<sup>69</sup> V autobiografickém textu z roku 2006 uvádí v poznámce pod čarou: „Když je teolog podroben vyšetřování v Římské církvi, on či ona jsou obvykle žádáni, aby o procesu nemluvili veřejně.“ HAIGHT, R., *The American Jesuit Theologian*, s. 106, pozn. 14. 19. července roku 2000 Haight v telefonickém interview potvrdil proces a sdělil: „Chci s tím zacházet stejně jako

odpověď“<sup>70</sup>, ve kterém se vyrovnává s recenzemi, které do té doby vyšly.<sup>70</sup> Pro účely této části práce postačí naznačit, jak Haight reaguje na recenze, protože v recenzích se objevují stejné druhy námitek, které obsahuje i notifikace.<sup>71</sup>

Haight uvádí, že teologická sdělení by měla mít svůj korelát v reflektované zkušenosti a že je nedostatečné, je-li jejich význam čistě na rovině pojmů. Sám ale připouští, že pojem zkušenost je zneužitelný, například pokud bychom chápali společnou zkušenost jako identickou.<sup>72</sup> Haightovou ústřední christologickou kategorií je symbol. Na symbolu jej zajímá zejména jeho dialektická struktura. Zde i na jiných místech Haight připomíná, jak kontext, resp. jeho čtenáři – akademické prostředí a současní vzdělaní lidé přemýšlející o víře – spoluurčují typ argumentů, které používá: „Bereme-li v potaz apologetický záměr a strukturu argumentu, fakt, že tato kategorie [tj. symbol] je používaná v běžném životě a proniká do mnoha akademických oborů, se sama nabízí“.<sup>73</sup> Popis symbolu a jeho struktury jistě neposkytuje vysvětlení, ale

---

Jacques Dupuis a nekomentovat.“ RENNER, G., Rome targets another Jesuit. His book about Jesus avoids traditional formulas, won praise. *National Catholic Reporter* Aug 11 (2000) 7. Text již také sděluje podezření, že Haight nebude v dalším semestru učit. V roce 2002 Haight odmítl vyšetřování komentovat pro časopis *National Catholic Reporter*. V září 2003 nicméně poskytl téměř časopisu interview. Na otázku, zda vidí na obavách Vatikánu nějaká pozitiva, odpověděl: „Říkají, že člověk má dbát na tradici, na společenství. V tom, o čem píši, se právě o toto snažím. Postupuji velmi, velmi opatrně a odpovědně, když se zaměřuji na témata, která nelze opominout.“ (...) Haight trval na tom, že jeho práce je službou církvi. „Obávám se, že vzdělaní katolíci odejdou, pokud nebude prostor pro otevřený postoj k ostatním náboženstvím.“ ALLEN, J.L., *Doctrinal jousting*, s. 5-6.

<sup>70</sup> HAIGHT, R., Jesus Symbol of God. Criticism and Response. *Louvain Studies* 27 (2002) 389-405. Haight v článku uvádí výčet třiceti sedmi recenzí. Odhaduje, že asi dvacet pět procent kritiky bylo příznivé, dvacet až dvacet pět procent bylo negativní a největší počet recenzentů knihu oceňují, ale vyjadřují některé relativně základní výhrady nebo otázky (s. 389). Následně vyšel mírně upravený text jako doslov knihy HAIGHT, R., *The Future of Christology*. New York/London: Continuum, 2005, s. 196-214. Knihu chápe Haight jako jistou odpověď na otázky kritiků vznesené po publikaci *Jesus Symbol of God*. Můžeme zde vidět příklad pokračující akademické diskuse nad spornými tématy.

<sup>71</sup> Tento pohled zastává například vatikánolog John Allan, který se domnívá, že notifikace odráží některé negativní recenze, které vyšly ve vlivných teologických časopisech. ALLEN, J.L., *Doctrinal jousting*, s. 6.

<sup>72</sup> HAIGHT, R., *The Future of Christology*, s. 198.

<sup>73</sup> HAIGHT, R., *The Future of Christology*, s. 204.

pouze strukturu možnosti (*plausibility structure*) pro určité porozumění jednotě lidství a božství Ježíše.

Haight dále připomíná potíže dnešních dějinně uvažujících lidí s klasickými dogmaty: „Nelze se dnes domnívat, že křesťané v naší západní kultuře je považují za relevantní nebo že křesťané v ne-západních kulturách mají vůbec ponětí, co znamenají, aniž by se museli věnovat rozsáhlému studiu.“<sup>74</sup> Hermeneutická teorie naopak umožňuje podržet záměr těchto učení, ale v odlišném klíči či jazyce. Minulý význam je uchován analogicky: na hluboké náboženské rovině podrží společnou podstatnou dimenzi kolektivní křesťanské zkušenosti uprostřed významných rozdílů. S takovou společnou křesťanskou zkušeností, která je obsažena v nauce a dala jí vzejít, může být konsistentní řada teologických interpretací.

Haight rovněž opakovaně vyslovuje názor, že mnozí recenzenti čtou myšlenky jeho knihy jiným imaginativním rámcem (*imaginative framework*), než ve kterém byly formulovány.<sup>75</sup> Haightův rámec je christologie zdola, jeho kritériem není ani christologie Alexandrie, ani Antiochie (jakkoli k té druhé má blíž), nýbrž „vnitřní schopnost christologie koherentně vysvětlit zkušenost spásy prostředkovanou Ježíšem.“<sup>76</sup> Domnívám se, že Haight odůvodňuje požadavek na srozumitelnost teologických sdělení v zásadě misijně: aby zvěst o Kristu mohla být přijata současnými lidmi, je třeba ji interpretovat v souladu s možnostmi jejich porozumění. Porozumění světu dnešních lidí, přinejmenším na Západě, je spoluovlivněné poznatky přírodních a společenských věd. Lze se tak domnívat, že notifikace nedostatečně rozlišují mezi Haightovým hermeneutickým záměrem a domnělou snahou přeformulovat křesťanskou

---

<sup>74</sup> HAIGHT, R., *The Future of Christology*, s. 206.

<sup>75</sup> HAIGHT, R., *The Future of Christology*, s. 209. Haight nechce svou christologii nahradit všechny ostatní, nechce, aby jeho model ovládal všechny ostatní. „Naopak, konsistentně se vracím ke specifickému kontextu této eseje, k čtenářské obci, kterou chci oslovit, a k metodě, kterou používám. Nic z toho není exkluzivní.“ (s. 212).

<sup>76</sup> HAIGHT, R., *The Future of Christology*, s. 212.

nauku na chybných základech. Je zřejmé, že Haight zde postupuje v linii teologie Karla Rahnera.<sup>77</sup> Haightova teologie bude ve větším detailu představena v kapitole čtvrté.

Na rozdíl od hojné podpory, které se dostalo Dupuisovi, postoj k Haightovu dílu vykazuje v rámci teologické obce ostré rozpory, a ty se promítly i do odlišného hodnocení notifikace.<sup>78</sup> Stejně jako Roger Haight sám, ani jezuitský řád proces ani vydání notifikace nekomentoval, ovšem jejím požadavkům se Haight podřídil. V době vydání notifikace působil již Haight na nekatolickém Union Theological Seminary v New Yorku, takže se jej zákaz vyučovat katolickou teologií výrazněji nedotkl. Možnost publikovat mu omezena nebyla

---

<sup>77</sup> Rahner v jednom ze svých posledních veřejných vystoupení uvádí: „Šlo by přirozeně zbožně tvrdit, že vše, co je nutné pro mou spásu, je obsaženo v Písmu svatém, a že člověk nemusí vědět už nic jiného. Pokud chci ale milovat Boha kvůli němu samotnému, a nejen kvůli své osobní spáse, potom právě proto, abych našel Boha, se nemohu omezit na samotné Písmo. Naopak všechno, skrze co Bůh dovoluje vnímat své vlastní bytí v tomto stvořeném světě, mě bude zajímat. Toto se zvláště týká teologa, jehož úkolem je intelektuálně oponovat každému falešnému egoismu ve vztahu ke spáse. (...) K teologovi všechny tyto lidské zkušenosti [vědy, umění, historické události] hovoří o Bohu (...).“ RAHNER, K., *Experiences of a Catholic Theologian*, s. 12.

<sup>78</sup> Dobrý přehled o reakcích na proces poskytuje text ALLEN, J.L., *Doctrinal jousting*. S ohledem na teology diskutované v této práci je zajímavá zmínka, kterou uvádí Allen: „Dupuis pověděl časopisu *National Catholic Reporter* krátce před svou smrtí, že má vážné výhrady k Haightově knize, ale nesdělil by je veřejně ze solidarity s kolegou teologem, který byl podroben – podle Dupuise – nespravedlivému procesu.“ (s. 6). Jiný Haightův spolubratr (a oficiální obhájce Dupuise) Gerald O'Collins se ovšem nechal slyšet: „Za Ježíše Rogera Haighta bych život nedal. Zvítězila zde relevance před ortodoxií.“ (s. 6). Za Haighta se postavili mimo jiné David Tracy a Elizabeth Johnson, dále též Katolická teologická společnost Ameriky. Srov. U.S. Theological Society Distressed at Vatican Condemnation. *America* Feb 28 (2005) 4. Řada reakcí bohužel neodpovídala přání Colleen Mary Mallon, které vyjádřila v závěru své recenze na knihu *Jesus Symbol of God*: „Roger Haight přinesl mnohem více světla než vášně. Můžeme si jenom přát, aby ti, kteří smýšlí odlišně, zacházeli s jeho myšlením se srovnatelným respektem a odpovědností.“ MALLON, C.M., *Jesus, Symbol of God* (recenze). *Dialogue: A Journal of Theology* 40 (2001) č. 3, 238-240, s. 240. Za pozornost stojí článek další ženy, která se postavila proti notifikaci, Lyndy Arbour. Ta uvádí: „Pro hlasy, které se vynořují v církvi, hlasy kléru i laiků, které usilují odpovědět na zklamání mnohých v církvi, a pro ty, kteří se angažují v politických bojích v sekulárním kontextu, často pracující bok po boku s odvážnými nadšenými nevěřícími, představuje potlačení teologa, jako je Roger Haight, -teologa ochotného zabývat se srozumitelností a významem Ježíše, aby osvětlil přítomnost Boha v sociálně oddaném křesťanském životě, - církevní lhostejnost k pastoračním potřebám, kvůli kterým církev, konec konců, existuje.“ ARBOUR, L., *The pastoral significance of Roger Haight*. *Catholic New Times* Apr 10 (2005) 16.

a Haight v tomto období rozpracoval svou rozsáhlou eklesiologii.<sup>79</sup> Začátkem roku 2009 bylo ovšem Haightovi zakázáno učit a publikovat v oblasti teologie.<sup>80</sup> Bylo mu nicméně dovoleno dokončit knihy o spiritualitě s důrazem na duchovní cvičení Ignáce z Loyoly.<sup>81</sup>

### **1. 1. 3 Notifikace o knihách Jona Sobrina *Ježíš Kristus Osvoboditel a Víra v Ježíše Krista***

V roce 2005 byl Joseph Ratzinger zvolen papežem a přijal jméno Benedikt XVI. Na uvolněné místo prefekta Kongregace pro nauku víry byl jmenován kardinál William Levada. 26. listopadu 2006 bylo zveřejněno napomenutí k dílu Jona Sobrina. Kongregace našla v knihách *Ježíš Kristus Osvoboditel - historicko-teologické čtení Ježíše z Nazareta* a *Víra v Ježíše Krista – esej z pohledu obětí* „jistě nepřesnosti a chyby.“<sup>82</sup> Z důvodu značného rozšíření

---

<sup>79</sup> HAIGHT, R. *Christian Community in History*, vol. 1: *Historical Ecclesiology* (New York and London: Continuum, 2004), vol. 2: *Comparative Ecclesiology* (New York and London: Continuum, 2005), vol. 3: *Ecclesial Existence* (New York and London: Continuum, 2008).

<sup>80</sup> GIBSON, D., The Vatican levies further penalties on Roger Haight, SJ [online]. (cit. 14. 7. 2015). URL: <https://www.commonwealmagazine.org/blog/vatican-levies-further-penalties-roger-haight-sj>; MAGISTER, S., The Vatican Muzzles the Jesuit Roger Haight. And Jesus Is Why [online]. (cit. 30. 6. 2015). URL: <http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/213869?eng=y>; ALLEN, J.L., Vatican Levels New Censorship Against Haight. *National Catholic Reporter* Jan 23 (2009) 8-9; Vatican bars U.S. Jesuit from teaching Christology. *Christian Century* Feb 10 (2009) 16.

<sup>81</sup> HAIGHT, R., *Christian Spirituality for Seekers. Reflections on the Spiritual Exercises of Ignatius Loyola*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2012; HAIGHT, R., *Spirituality Seeking Theology*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2014.

<sup>82</sup> Notificatio de operibus P. Jon Sobrino S.J. Nov 26 (2006) AAS 99 (2007) 181-194. V této práci čerpám z verze: Congregation for the Doctrine of the Faith, *Notification on the works of Father Jon SOBRINO, SJ: Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret* (Madrid, 1991) and *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas* (San Salvador, 1999) [online]. (cit. 17. 8. 2015). URL: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20061126\\_notification-sobrino\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20061126_notification-sobrino_en.html). Při citování přihlížím k českému překladu Vyjádření Kongregace pro nauku víry k dílům otce Jona Sobrina SJ (...).

První informace o notifikaci např. BENITO, E. de, El Vaticano sanciona a Jon Sobrino, el principal teólogo de la liberación. *El País* Marzo 13 (2007); ALLEN, J.L., Sobrino's notification: a sign of things to come. *National Catholic Reporter* Mar 16 (2007); MICKENS, R., Iron fist, but velvet glove. *The Tablet* Mar 17 (2007); WILKINS, J., Theologically, Rome and the barrio are still worlds apart. *The Times* Mar 17 (2007); ALLEN, J.L., Vatican censures

těchto spisů a jejich užívání v seminářích a studijních centrech, zejména v Latinské Americe, kongregace využila cestu „bezodkladného zkoumání“. Proces se Sobrinem byl zahájen již v roce 2001. Notifikace sděluje, že Sobrinovy *Odpovědi* byly shledány nedostatečné. Jistý posun oproti notifikacím o Dupuisovi a Haightovi lze spatřovat ve stručném uznání Sobrinova „obdivuhodného zájmu o úsilí chudých,“ tedy v ocenění základního směru Sobrinovy teologie, zatímco u prvního autora byla oceněna jen snaha být v souladu s pravověřím a ve druhém případě ani to. Přesto i v tomto případě kongregace přistoupila k vydání notifikace, aby splnila svou povinnost označit „značné nesrovnalosti s naukou církve.“<sup>83</sup> Notifikace neobsahuje žádný disciplinární postih Sobrina. Nicméně v dopise zaslaném s notifikací všem biskupům píše kardinál prefekt Levada, že je na rozhodnutí biskupských konferencí a místních biskupů, zda přijmou „nutná opatření“ k implementaci notifikace. San Salvadorský arcibiskup Fernando Saenz Lacalle ještě před zveřejněním notifikace zakázal Sobrinovi učit a publikovat ve své diecézi.

Notifikaci tvoří kromě úvodu a závěru šest oddílů, které svým rozsahem překonávají předchozí notifikace. Jejich názvy zní:

1. Metodologické předpoklady,
2. Božství Ježíše Krista,
3. Vtělení Božího Syna,
4. Ježíš Kristus a Boží království,
5. Ježíšovo vědomí o sobě,
6. Spasitelná hodnota Ježíšovy smrti.

---

Sobrin, who calls procedures 'not honest'. *National Catholic Reporter* Mar 23 (2007) 7; Vatikán: námitky ke knihám teologa osvobození Sobrina. *Getsemany* duben (2007), č. 182; Vatican Criticizes Jon Sobrino, *Liberation Theologian. America* Mar 26 (2007) 6.

<sup>83</sup> *Notification on the works of Father Jon SOBRINO, SJ*, úvod.



Poznámek k textu je třicet sedm a odkazují, na rozdíl od předchozích notifikací, z větší části na Písmo, dále pak na nedávné učení magisteria (papeže, kongregace, Katechismus), z menší části pak na první koncily a církevní otce. Struktura oddílů je stejná jako u Haightovy notifikace. Vždy jsou nejdříve citovány věty ze Sobrinova textu a následně je popsáno, v jakém ohledu se nesrovnávají s vírou církve.

Klíčový je opět první oddíl týkající se teologické metody. Uvádí několik citátů z knihy *Ježíš osvoboditel*, kde Sobrino hovoří o církvi chudých, o chudých, či prostě jen o sociálním místem, jež identifikuje s církevním místem (*lugar*) christologie. „Sociální místo je tak tím zcela základním pro víru, základním při utváření myšlenkového vzorce christologie a je tím, co vyžaduje a podporuje epistemologický zlom.“<sup>84</sup> K tomu notifikace namítá, že Sobrino neprávem přikládá „církvi chudých“ tu fundamentální roli, která správně náleží víře církve. „Jedině v této církevní víře nacházejí všechny další teologické základy svá přesná epistemologická zasazení.“<sup>85</sup> Církevní vírou je myšlena apoštolská víra předávaná církvi všem generacím. Teolog si musí být vědom, že teologie je vědou víry. Odkaz v tomto místě směřuje na dekret *Optatam totius* 16, ke kterému bude potřeba se ještě později vrátit.

První oddíl dále připouští, že Sobrino sice považuje teologické prameny za normativní, ale přesto se zdá, že jim nevěnuje dostatečnou pozornost, jinak by v jeho díle nevznikaly problémy týkající se např. božství Krista a jeho vědomí synovství. Sobrino také považuje za normativní hlavní koncily rané církve, a přesto tvrdí, že „mohou být také omezené a dokonce nebezpečné, jak je dnes široce uznávané.“<sup>86</sup> Notifikace souhlasí s omezeným charakterem

---

<sup>84</sup> *Notification on the works of Father Jon SOBRINO, SJ*, čl. 1. Citaci přebírá z anglického znění SOBRINO, J., *Jesus the Liberator. A Historical-Theological Reading of Jesus of Nazareth*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1993, s. 31.

<sup>85</sup> *Notification on the works of Father Jon SOBRINO, SJ*, čl. 1.

<sup>86</sup> *Notification on the works of Father Jon SOBRINO, SJ*, čl. 1. Citaci přebírá z anglického znění *Christ the Liberator*, s. 221.

dogmatických formulací, totiž že nejsou schopny vyjádřit veškeré tajemství víry a musí být interpretované ve světle Písma a Tradice. Ale rozhodně nepřipouští, že by mohly být chápány jako nebezpečné. Vždyť jsou autentickou interpretací zjevení. Sobrino údajně neuznává v dogmatech žádnou hodnotu, která by přesáhla jejich formulaci v daném kulturním milieu. Ve skutečnosti ale nedošlo k helenizaci křesťanství, soudí notifikace. Naopak, skrze inkulturaci křesťanskou zvěstí prošla řecká kultura proměnou zevnitř a stala se tak schopnou být nástrojem pro vyjádření a obranu biblické pravdy. Více se budu věnovat Sobrinově christologii v páté kapitole.

Spolu s notifikací byla vydána vysvětlující nota. Ta uvádí důvody, pro které kongregace notifikaci vydala, a připojuje principy, na kterých je práce kongregace založená. Celá nota je uvedena myšlenkou Benedikta XVI., který pronesl, že „první chudobou mezi lidmi je neznat Krista.“<sup>87</sup> Tím ovšem zájem o chudé klade do jiné perspektivy a kongregace pak může ospravedlnit vydání notifikace jako službu Božímu lidu, „zvláště prostým a nejchudším členům církve,“ kteří jsou nyní v nebezpečí, že nepoznají autentickou pravdu o Kristu.<sup>88</sup> S ohledem na dílo Sobrina nota opakovaně připomíná dvě instrukce k teologii osvobození, vydané v letech 1984 a 1986, *Libertatis nunciatus* a *Libertatis conscientia*, čímž zásah proti Sobrinovi zasazuje do letitého sporu kongregace o teologii osvobození.<sup>89</sup> Výmluvná je zejména dlouhá citace ze druhého dokumentu, kterou je důležité přiblížit v celém rozsahu, protože hovoří k tématu disertace, totiž teologii zdola:

---

<sup>87</sup> *Nota explicativa*, November 26, 2006. AAS 99 (2007) 195-198. V této práci čerpám z verze: Congregation for the Doctrine of the Faith, *Explanatory note on the Notification on the works of Father Jon Sobrino, SJ* [online]. (cit. 17. 8. 2015). URL: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20061126\\_nota-sobrino\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20061126_nota-sobrino_en.html), čl. 1. Citace převzata z Benedikt XVI, *Postní poselství*, 2006.

<sup>88</sup> *Explanatory note*, čl. 1.

<sup>89</sup> Sobrino sám chápal zásah Vatikánu jako „další část vleklého útoku na teologii osvobození a na jezuity, kteří jsou s ní spojeni.“ HOWARTH, T., Real Concerns. *America* May 7 (2007) 46.

Teologická reflexe rozvinutá z konkrétní zkušenosti může zakládat velmi důležitý příspěvek do té míry, do jaké zvýrazňuje aspekty Božího Slova, jejichž bohatství jsme ještě plně neuchopili. Ale aby byla tato reflexe vpravdě čtením Písma, a nikoliv projekcí významu, který mu sice dáváme, ale ono je neobsahuje, teolog bude muset pozorně interpretovat tu zkušenost, ze které vychází, ve světle zkušenosti církve samotné. Tato zkušenost církve svítí s jedinečnou září ve veškeré své čistotě v životech svatých. Náleží pastýřů církve, aby ve společenství s nástupcem Petrovým rozlišovali její autenticitu.<sup>90</sup>

Již 13. prosince 2006, tedy před oficiálním zveřejněním notifikace, adresoval Sobrino dopis generálnímu představenému jezuitů, Peteru-Hansi Kolvenbachovi. V něm uvádí důvody, pro které se nemůže „bez výhrad“ pod notifikaci podepsat. Jedním z nich je fakt, že knihy četlo před vydáním několik renomovaných teologů, respektovaných v církvi, a nenalezlo v nich teologická ani nauková pochybení. Souhlasit s notifikací by znamenalo tyto teology nerespektovat. V notifikaci navíc Sobrino nepoznává svou teologii. Na druhém místě Sobrino rekapituluje nevstřícnost a zastrašování, se kterými se setkává ze strany Kongregace pro katolickou výchovu a především Kongregace pro nauku víry už od roku 1975. Domnívá se, že nebyly vždy poctivé a v souladu s evangeliem. Podpisem notifikace by dal najevo, že s těmito aktivitami souhlasí, což nepovažuje za etické. Dále se Sobrino zabývá Ratzingerovým textem o teologii osvobození z roku 1984. Na jednotlivých příkladech ukazuje, jak Ratzinger chybně interpretuje jeho knihu *Ježíš v Latinské Americe*. Pokračuje, že je obtížné vést dialog s kongregací, pokud ta se stále snaží vymezovat a hledat omyly i tam, kde může jít o odlišnou konceptualizaci nějaké pravdy víry. Hovoří o nevědomosti, předsudcích a utkvělé představě

---

<sup>90</sup> *Explanatory note*, čl. 3. Citace převzata z *Libertatis conscientia*. Instruction on Christian freedom and liberation, 1986, čl. 70. Instrukce zřetelně odráží teologii Josepha Ratzingera, o které se budu hovořit samostatně v další části této kapitoly. Již zde je ale vhodné povšimnout si, že Ratzinger klade zkušenost církve samotné před zkušenost zakoušené víry. V návaznosti na Josepha Komonchaka Lieven Boeve přesvědčivě ukazuje, že teologické pozadí této volby spočívá v Ratzingerově volbě pro augustiniánský personalismus před tomismem. Tato volba se mimo jiné projeví v jeho intepetaci koncilních dokumentů: „Tato fundamentální teologická volba vysvětluje, proč má Josepg Ratzinger problém s (recepcí) *Gaudium et Spes*, a proč dává přednost čtení pastorální konstituce z perspektivy dogmatických konstitucí.“ BOEVE, L. – MANNION, G. (eds.), *The Ratzinger Reader*, s. 220.

nutnosti skoncovat s teologií osvobození. „Upřímně, není snadné vést dialog s takovým typem mentality.“<sup>91</sup> V závěru potom podává výčet sedmi bodů, které považuje za důležité k dalšímu studiu.

Mluvčí jezuitů José de Vera sdělil, že řád nebude notifikaci komentovat a ponechá na místním představeném, zda provede nějaká opatření. Zdůraznil, že notifikace je teologickou kritikou, spíše než přímým odsouzením: „Otec Sobrino není rebel. Nemá heretické názory. Jeho víra je vírou katolické církve – jak říká. Pouze ji prezentuje jinak.“<sup>92</sup>

Ze všech tří jezuitských teologů se Sobrinovi dostalo nejširší podpory napříč teologickou obcí. Bezprostředně po zveřejnění notifikace vydalo prezidium Evropské společnosti pro katolickou teologii prohlášení, ve kterém mimo jiné uvádí:

Při podrobnějším čtení notifikace se nicméně ukazují některé problematické aspekty, z nichž nejvýznamnější a nejvíce znepokojující je pohrdání teologickým vývojem v posledních padesáti letech. (...) Text rozvíjí v první řadě deduktivní argumentaci, která trpí pozoruhodným nedostatkem hermeneuticko-teologického vědomí.<sup>93</sup>

---

<sup>91</sup> SOBRINO, J., Carta de Jon Sobrino al P. General de los Jesuitas.

<sup>92</sup> Vatican Criticizes Jon Sobrino, Liberation Theologian, s. 6. Charakter reakce dobře koresponduje se způsobem, jakým řešil konflikty Ignác z Loyoly. Více v oddílu 2.1.

Jinakosti v prezentaci víry, která je legitimní, se pod dojmem Sobrinovy notifikace věnuje David Demson. Používá Barthovo rozlišení mezi „iregulární“ a „regulární“ dogmatikou. První z nich „obvykle posouvá rozlišení mezi dogmatikou a hlásáním. (...) je ‘fragmentární’ dogmatikou.“ DEMSON, D., The Advantage and Limits of Irregular and Regular Dogmatics: Political Responsibility according to Lehmann and Barth: A Discussion Pertinent to the Notification to Jon Sobrino. *Toronto Journal of Theology*, Supplements 1 (2008) 19-38, s. 20. V návaznosti na Bartha považuje Demson oba typy za potřebné. Iregulární dogmatiky vždy předchází tu regulární a umožňuje ji. Vychází z konkrétních historických důvodů a soustřeďuje se na specifická témata.

<sup>93</sup> Vatican Paper: Sobrino Right on Gospel and Justice. *America* Apr 9 (2007) 7 (text prohlášení A Message from the Presidium regarding the Notification on the Works of Jon Sobrino [online]. *Twelfth ET-Newsletter of the European Society for Catholic Theology* Mar 16 (2007), (cit. 5. 8. 2015). URL: [http://www.kuleuven.be/eurotheo/newsletter/13/archive/page/4/#item\\_1](http://www.kuleuven.be/eurotheo/newsletter/13/archive/page/4/#item_1)).

Krátce po zveřejnění notifikace vyšla již v dubnu 2007 publikace sestavená z příspěvků Ekumenické asociace teologů třetího světa s názvem *Snímat chudé z kříže – christologie osvobození*.<sup>94</sup> Anglický překlad třísetstránkového španělského originálu byl k dispozici během měsíce (!). V epilogu knihy děkuje Sobrino lidem, kteří mu v poslední době napsali, „druhům, řeholníkům, teologům, členům společenství a jiných církví, některým biskupům a agnostikům, kteří jsou nějakým způsobem uchvázeni Ježíšem.“<sup>95</sup> Dále se Sobrino vyjadřuje k diskusím o své christologii. Na osobní rovině je připraven opravit jakoukoli chybu, které by se dopustil. Jako závažnější ale vidí to, aby každý v církvi přijal odpovědnost podle toho, v jaké roli se nachází, tak, aby byla víra živá a životodárná a teologie pravdivá a spásonosná. Sobrino sám nemyslí, že by měl monopol na pravdu, zvláště pokud stojíme před „tajemstvím Ježíše Krista“. Důraz klade na dialog a bratrství. Pokud notifikace upozorňuje na význam víry církve a tradici, Sobrino to jedině vítá. Považuje však za nesprávné myslet si, že starší tradice církve „žárí“ na cokoliv nového a nadřazuje se nad to. „To by znamenalo nutit Boha přítomnosti, aby zůstal v šeru stínů.“<sup>96</sup>

Sobrino dále nepřímou a s jistou grácií reaguje na posun v chápání chudoby, který se objevil v úvodu nóty.<sup>97</sup> Nepolemizuje přímo s pojetím chudoby, ale slova o ohrožení víry chudých sám posouvá do nového významu. Pokud christologie

---

<sup>94</sup> VIGIL, J.M. (ed.), *Getting the Poor Down from the Cross. Christology of Liberation* [online]. 2007, (cit. 2. 8. 2012). URL: <http://servicioskoinonia.org/LibrosDigitales/LDK/EATWOTGettingThePoorDown.pdf>.

<sup>95</sup> SOBRINO, J., Epilogue. In: VIGIL, J.M. (ed.), *Getting the Poor Down from the Cross*, 305-314, s. 305.

<sup>96</sup> SOBRINO, J., Epilogue, s. 311.

<sup>97</sup> Nicméně na základě hypotézy, že právě tento posun v pojetí chudoby je hermeneutickým klíčem k notifikaci, ji příkře odsuzuje článek SUNG, J.M., *What is Behind the Notification of Jon Sobrino?* In: VIGIL, J. (ed.), *Getting the Poor Down from the Cross*, 273-277: Song píše: „Má hypotéza zní, že nechtějí akceptovat běžný význam slova [chudý], protože by to implikovalo teologické a praktické důsledky, které si nepřejí či se kterými nesouhlasí.“ (s. 275).

ohrožuje obraz Ježíše, který favorizuje moc, bohatství a světské pocty, pak jde o pozitivní ohrožení. (...) Pokud christologie animuje chudé tohoto světa a oběti strašných hříchů (...), aby si uchovali víru v Boha a jeho Krista, a měli důstojnost a naději (...), pak takovou christologii nepovažují za nebezpečnou ve světě chudých, ale spíše za něco pozitivního.<sup>98</sup>

Lidé sdílející jiný svět ji ale možná za nebezpečnou považovat budou. Sobrino klade zásadní otázku, kdy je christologie nejen pojmově správná, ale také pastoračně a existenciálně křesťanská.<sup>99</sup> Více se k těmto otázkám vrátím v páté kapitole.

Centrum pro studium křesťanství a spravedlnosti vydalo v červnu 2007 komentář – analýzu, ve které odmítá způsob, kterým notifikace interpretuje Sobrina. Autoři komentáře upozorňují, že věroučný dokument má být pastoračně významný, a právě v tomto ohledu shledávají notifikaci deficitní:

Notifikace (...) je překvapivá svou chladností, svou lehkovážností, když interpretuje Sobrinovo myšlení, a svým nedostatkem citlivosti k vnímání náboženských zájmů věřících a nevěřících, kteří žijí ponořeni do dominantní kultury, a k reakci na tuto skutečnost.<sup>100</sup>

Ve stejné době vyjádřilo v Německu více než sto teologů podporu Sobrinovi. Tübingenský dogmatik Peter Hünemann, autor výzvy publikované v *Herder*

---

<sup>98</sup> SOBRINO, J., Epilogue, s. 312.

<sup>99</sup> Na příběhu o milosrdném Samaritánovi Sobrino ukazuje, co evangelium vidí jako zásadní: „To podstatné není náboženská ortodoxie (...). To nejzazší před Bohem je činit jeho vůli.“ SOBRINO, J., *Jesucristo liberador*, s. 353 (zde i nadále přihlížím při překladu do češtiny k anglické verzi *Jesus the Liberator. A Historical-Theological Reading of Jesus of Nazareth*. Maryknoll, NY. Orbis Books, 1993).

<sup>100</sup> Commentary on the „Notification“ regarding Jon Sobrino [online]. *Cristianisme i Justícia Cuadernos* 148 (2007), (cit. 5. 8. 2015). URL: <https://www.cristianismeijusticia.net/sites/www.cristianismeijusticia.net/files/en126.pdf>, s. 41.

V kontrastu ke kritizované pastorační necitlivosti notifikace je dobré připomenout si vyvážená Ratzingerova slova z roku 1965: „Pravda, jejímž nejzazším zájmem není člověk, nemá v teologii žádné místo, a činnost, která v posledu nepochází z pravdy, jež nám byla zjevena Kristem, může být stěží nazývána péče o duše.“ RATZINGER, J., *The Pastoral Implications of Episcopal Collegiality. Concilium* 1 (1965) 20-34, s. 25-26.

*Korrespondenz*, požadoval změnu fungování Kongregace pro nauku víry, neboť neodpovídá současné podobě teologické práce.<sup>101</sup>

Z dalších publikačních aktivit na podporu Sobrina je třeba zmínit knihu *Naděje a solidarita – výzva Jona Sobrina křesťanské teologii*, která má původ v okruhu severoamerických teologů.<sup>102</sup> Do knihy přispěl mimo jiné také jezuita Dean Brackley, který reagoval na volání jezuitského představeného k nahrazení jezuitských misionářů ze Sobrinovy komunity v San Salvadoru, kteří byli zavražděni v roce 1989.<sup>103</sup> Rovněž v německé jazykové oblasti se teologové sdružili k podpoře Sobrina. Do knihy *Svoboda teologie – debata o notifikaci proti Jonu Sobrinovi* přispěli významní evropští teologové, jako Peter Hünermann a Bernard Sesboué.<sup>104</sup>

## 1. 2 Církevní zázemí notifikací: Kongregace pro nauku víry

Notifikace o dílech Dupuise, Haighta a Sobrina vzešla z dílny Kongregace pro nauku víry. Pro lepší porozumění notifikacím proto v tomto oddíle krátce představím nedávnou historii kongregace a zmíním její činnost zejména

---

<sup>101</sup> HÜNERMANN, P., Moderne Qualitätssicherung? Der Fall Jon Sobrino ist eine Anfrage an die Arbeit der Glaubenskongregation. *Herder Korrespondenz* 61 (2007) 184-188. Hünermannův text vyšel později v WENZEL, K. (ed.), *Die Freiheit der Theologie. Die Debatte um die Notifikation gegen Jon Sobrino*. Ostfildern: Matthias-Grünwald-Verlag, 2008, 51-58; český překlad HÜNERMANN, P., *Spisy Jona Sobrina odsouzeny. Getsemany* květen (2007), č. 183. Srov. ALLEN, J.L., German theologians demand doctrinal office restructuring. *National Catholic Reporter* Jun 22 (2007) 8.

Podobným směrem jako Hünermannův text se se ubírá komentář Sobrino deserves kinder consideration. *National Catholic Reporter* Mar 23 (2007) 23.

<sup>102</sup> POPE, S.J. (ed.), *Hope and Solidarity. Jon Sobrino's Challenge to Christian Theology*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2008. Srov. AMALADOSS, M., Hope and Solidarity: Jon Sobrino's Challenge to Christian Theology. Recenze. *Theological Studies* 70 (2009), č. 2, 470-471.

<sup>103</sup> Dean Brackley, S.J. (1946-2011). 16. listopadu 1989 bylo salvadorskými vládními jednotkami brutálně zavražděno šest členů Sobrinovy jezuitské komunity, jejich kuchařka a její dcera. San salvadorští jezuité se angažovali v mírových jednáních a kritizovali násilí a nespravedlnosti, kterých se dopouštěly obě strany v situaci tehdejší občanské války. O tragické události a jejím vlivu na Sobrina, který se právě nacházel na konferenci v Thajsku, píše více v úvodu páté kapitoly.

<sup>104</sup> WENZEL, K. (ed.), *Die Freiheit der Theologie*. Kniha obsahuje také německý překlad Sobrinova dopisu generálnímu představenému jezuitů.

s ohledem na vydávání deklarácí a notifikací. Domnívám se, že současnému působení kongregace je možné lépe porozumět na pozadí sporů o interpretaci Druhého vatikánského koncilu.

Předchůdkyní Kongregace pro nauku víry byla Kongregace římské a obecné inkvizice, kterou založil papež Pavel III. v roce 1542. V době katolické reformace (protireformace) sloužila jako nejvyšší odvolací soud pro otázky víry. Jejím posláním bylo chránit katolické učení před herezemi a její činnost byla přísně procesně upravena. Kongregaci zreformoval papež Pius X. v roce 1908. Nově se jmenovala Posvátná kongregace Svatého officia. Její zatím poslední reforma, spolu s reformou celé papežské kurie, nastala v roce 1965 za papeže Pavla VI. Tehdy také získala současný název. Součástí reformy byl krok k větší kolegialitě v činnosti kongregace a jeho viditelným vyjádřením bylo zřízení Mezinárodní teologické komise jako poradního orgánu kongregace.<sup>105</sup> Procesní postupy práce kongregace byly naposledy revidovány (v dokumentu vydaném kongregací samotnou) v roce 1997 pod názvem Směrnice pro naukové zkoumání – *Ratio Agendi*.

Reforma kongregace se udála v závěru Druhého vatikánského koncilu. Bylo možné očekávat, že na další činnosti kongregace se ověří, do jaké míry se na koncilu proklamované otevření církve světu stává skutečností. Pokoncilní vývoj kongregace odráží něco z vnitřního zápasu v katolické církvi o výklad koncilu. Příkladem tohoto zápasu je charakter dokumentů, které kongregace vydává. Jedním z prvních dokumentů vydaných kongregací byla stručná *Notifikace o zrušení indexu knih*.<sup>106</sup> V roce 1966 ji podepsal tehdejší prefekt

---

<sup>105</sup> V první skupině čtyřiceti teologů, kteří tvořili Mezinárodní teologickou komisi, nechyběl Joseph Ratzinger ani Karl Rahner.

<sup>106</sup> Všechny dokumenty kongregace jsou dostupné na webových stránkách [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/doc\\_doc\\_index.htm](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/doc_doc_index.htm). Cituji z anglického znění dokumentů.



kongregace, kardinál Alfredo Ottaviani.<sup>107</sup> Podle dokumentu zůstává index zakázaných knih nadále morálně závazným, neboť ve světle přirozeného zákona nabádá svědomí křesťanů, aby se střežili před spisy, které ohrožují víru a mravy. Ale již nemá sílu církevního zákona.<sup>108</sup> Dále *Notifikace* uvádí:

V tomto ohledu církev důvěřuje ve zralé svědomí věřících a zvláště autorů (...) Církev svěřuje svou nejpevnější naději v bdělou péči jednotlivých ordinářů a biskupských konferencí, které mají právo a povinnost zkoumat publikaci škodlivých knih, případně jí zabránit, a bude-li tak třeba, pokárat autory a napomenout je.<sup>109</sup>

Kromě vyjádření důvěry ke svobodnému a zralému svědomí věřících může být tento pokyn chápán jako krok k decentralizaci péče o pravověrnost teologické produkce. Na úrovni místních církví lze očekávat přesnější porozumění pro jednotlivé situace.

Krokem spíše opačným směrem byla apoštolská konstituce *Pastor bonus*, kterou vydal v roce 1988 papež Jan Pavel II. a která mimo jiné upravuje poslání kongregace. Uvádí se v ní: „Vlastní povinností Kongregace pro nauku víry je podporovat a chránit nauku o víře a mravech v celém katolickém světě; má tedy kompetence ve věcech, které se této záležitosti jakkoli týkají.“<sup>110</sup>

---

<sup>107</sup> Postava kardinála Ottavianiho ztělesňovala kontinuitu mezi Svatým oficiem a kongregací zreformovanou Pavlem VI. Ottaviani působil jako sekretář officia od roku 1959. V roce 1966 se stal první prefektem kongregace. Podle Pesche byl považován za reprezentanta konzervativní menšiny biskupů na Druhém vatikánském koncilu. PESCH, O. H., *Druhý vatikánský koncil 1962-1965: příprava, průběh, odkaz*. Praha: Vyšehrad, 1996, s. 80.

<sup>108</sup> K tomuto bodu se znovu vyjádřil v rozhovoru po vydání notifikace proti Sobrinovi Prosper Grech, augustinián, poradce Kongregace pro nauku víry a člen Papežské biblické komise. Na otázku, zda notifikace znamená pro Sobrinova díla nějaká omezení, odpověděl: „Ne, nemohou být nazvána zakázaná, protože Index už neexistuje. Je ale správné říct věřícím, kteří čtou tyto knihy a používají je v seminářích, že je v nich těchto šest bodů, které katolická církev neschvaluje, a neodpovídají tedy učení církve.“ Index zakázaných knih už neexistuje. Rozhovor s P. Prosperem Grechem, OSA k notifikaci Kongregace pro nauku víry o reduktivním charakteru některých teologických konceptů P. Sobrina SI [online]. 15. 3. 2007 (cit. 10. 4. 2015). URL: <http://www.radiovaticana.cz/clanek.php4?id=7446>.

<sup>109</sup> Notification regarding the abolition of the Index of books, 1966.

<sup>110</sup> *Pastor bonus*. Apoštolská konstituce Jana Pavla II., 1988, čl. 48. Zvýraznění PJ.

V určitém protikladu k decentralizačnímu hledisku ohlášenému v roce 1966 stojí v tomto dokumentu následující:

1. (Kongregace) má povinnost vyžadovat, aby knihy a jiné spisy, které se zabývají vírou nebo mravy, pokud jsou publikované křesťanskými věřícími, byly podrobeny předchozímu zkoumání kompetentní autoritou;
2. pečlivě zkoumá spisy a názory, které se zdají být v rozporu s pravou vírou nebo jsou pro ni nebezpečné, a pokud dojde k tomu, že jsou v rozporu s učením církve, včas se proti nim ohradí, když dá nejdříve autorům plnou příležitost vysvětlit jejich myšlenky, a poskytne příslušným ordinářům předběžné varování; pokud se objeví odpor, přijde s vhodnými nápravnými prostředky.
3. konečně, dává dobrý pozor, aby omyly a nebezpečné nauky, které se mohou šířit mezi křesťanským lidem, nepřešly bez patřičného odsouzení.<sup>111</sup>

Vydání notifikací proti dílům Dupuise, Haighta a Sobrina je potom jedním z příkladů činnosti vyplývající z takto popsaného poslání kongregace.

Doposavad jsem se věnoval otázce kontroly naukově potenciálně problematických knih z hlediska různého důrazu buď na úlohu místních církví (místního magisteria), nebo na centrální magisterium a jeho kurii. Toto hledisko je významné např. v souvislosti s dílem Dupuise, a částečně i Sobrina, kdy se hodnocení místních biskupů dosti lišilo od hodnocení kongregace. Směrodatnou oporou zde zůstává *Lumen Gentium*, věroučná konstituce Druhého vatikánského koncilu o církvi.<sup>112</sup> Nezdá se, že by kongregace ve svém

---

<sup>111</sup> *Pastor bonus*, čl. 51.

<sup>112</sup> *Lumen Gentium*. Věřoučná konstituce Druhého vatikánského koncilu o církvi, 1964, čl. 22: „Sborovou povahu a sborový ráz biskupského stavu naznačuje už prastará kázeň, podle níž biskupové, ustanovení po celém světě, udržovali společenství mezi sebou i s římským biskupem ve svazku jednoty, lásky a pokoje. (...) V [tomto sboru] biskupové při věrném respektování prvenství a svrchovanosti své hlavy vykonávají svůj úřad z vlastní moci k dobru svých věřících, ba celé církve.“ Celá třetí kapitola konstituce *O církvi* se věnuje službě biskupů a její východiska by měla být zohledněna v činnosti magisteria, včetně Kongregace pro nauku víry.

sebeпоjetí – jak je patrné z již uvedených dokumentů – plně naplňovala koncilní eklesiologii.

Jiné hledisko, kterému je třeba se věnovat, spočívá v otázce procesu a struktur vytvářených ke kontrole publikací. Zůstávám nyní na úrovni místních církví. Ty jsou postupně od ukončení koncilu nabádány k zavádění dalších mechanismů pro výkon kontrolní role. Instrukce kongregace z roku 1967 vyzývá ke zřizování komisí pro nauku víry na úrovních biskupských konferencí. Tyto komise budou schopné „sledovat spisy, které se publikují, podporovat autentická náboženská studia a poskytnout biskupům spolupráci při zhodnocení knih.“<sup>113</sup> V roce 1975 potom přichází další pokyn, tentokrát o církevním schválení náboženských knih. Dekretem *Ecclesiae pastorum* vyzývá kongregace biskupské konference, aby si vytvořily seznam cenzorů, „vynikajících svými znalostmi, zdravou naukou a obezřetností,“<sup>114</sup> kteří budou biskupům pro tento účel k dispozici. Za pozornost stojí instrukce, aby cenzoři plnili svou povinnost nestranně a měli na mysli pouze nauku církve, tak jak je předložená magisteriem. Naopak nemluví se zde vůbec o potřebě hermeneutiky, která by brala v úvahu adresáty díla, žánr, pastorační situaci a celkový kontext, ze kterého kniha vyrůstá a do kterého mluví. Nelze se ubránit dojmu, že nauka církve jako kritérium pro posuzování správnosti může být na základě tohoto dokumentu chápána cenzory poněkud formalisticky.

Jakým druhem teologického žánru jsou dokumenty vydávané Kongregací pro nauku víry, zejména notifikace? Doposavad jsem pouze uvedl, že jejich kritériem je nauka církve předložená magisteriem. K otázce žánru a metody budu používat zejména komentář k notifikaci o Dupuisově knize a studii

---

<sup>113</sup> *Litteris apostolicis*. Instruction on the necessity to establish doctrinal Commissions in Episcopal Conferences, 1967.

<sup>114</sup> *Ecclesiae pastorum*. Decree regarding the censorship of Pastors of the Church on books, 1975.

Charlese Heflinga „Metoda a smysl v *Dominus Iesus*.“<sup>115</sup> Podle komentáře mají notifikace podobu série krátkých deklaratorních tvrzení. Ta nemají být chápána jako znak autoritářství či nespravedlivé tvrdosti. Spíše jsou jistým druhem žánru a chtějí přesně „sdělit nauku církve, cenzurovat omyly a dvojznačnosti a vyjádřit stupeň souhlasu, který se po věřících vyžaduje.“<sup>116</sup> Magisterium někdy používá i jiné literární žánry k vyjádření svých sdělení. Někdy obsahují obsáhlá zdůvodnění a příklady, zejména k otázkám pastorace a spirituality.

V případě notifikací a deklarací se ovšem používá jasný indikativní a deklaratorní tón, „podobně jako v dřívějších dekretch vydávaných Svatým Oficiem.“<sup>117</sup> Záměrem je totiž sdělit věřícím, že „toto nejsou názory určené k diskusi nebo otázky k debatě, ale jsou to spíše ústřední pravdy křesťanské víry, které jsou jistými teologickými interpretacemi popírané nebo vážně ohrožené.“<sup>118</sup> Kongregace zde podtrhuje, že žánr či tón notifikací patří k jejich obsahu, poněvadž musí být konsistentní s obsahem sdělení. Právě proto, aby notifikace účinně splnila svůj účel, kterým je volání po věrnosti víře, musí používat uvedený žánr. Je to žánr „slavnostní oslavy víry“ (*solemn celebration of faith*).<sup>119</sup> Kongregace se zde odvolává na vyznání víry církve od nejstarších dob a připomíná, že krédo není sbírkou abstraktních pravd, ale pravidlem víry, které podporuje život, modlitbu, svědectví, jednání a misi: *lex credendi* jako *lex vivendi, orandi, agendi et evangelizandi*. Dále podotýká, že je právě tak jasné, že proklamace pravdy víry implikuje odmítnutí omylů a cenzuru

---

<sup>115</sup> Commentary on the notification of the Congregation for the doctrine of the faith regarding the book *Toward a Christian theology of religious pluralism* by father Jacques Dupuis, S.J. (cit. 19. 8. 2015). URL: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20010312\\_dupuis-2\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20010312_dupuis-2_en.html); HEFLING, C., Method and Meaning in *Dominus Iesus*. In: POPE, S. – HEFLING, C. (eds.), *Sic et Non*, 107-123.

<sup>116</sup> Commentary on the notification, čl. 6.

<sup>117</sup> Commentary on the notification, čl. 6.

<sup>118</sup> Commentary on the notification, čl. 6.

<sup>119</sup> Commentary on the notification, čl. 6.

dvojnásobných a nebezpečných názorů, které vedou ke zmatení a nejistotě křesťanů.

Charakteru sdělení Kongregace pro nauku víry se věnuje také Charles Hefling ve své studii o *Dominus Iesus*. Uvádí tři charakteristiky, kterými se vyznačuje metodologie tohoto dokumentu.<sup>120</sup> Za prvé, dokument je konzistentní v tom, že téměř vůbec neargumentuje, ale předkládá výroky a tvrzení. V tomto smyslu je, neutrálně řečeno, „dogmatický“. Za druhé, co dokument tvrdí, to nevysvětluje, ani neukazuje vztahy mezi jednotlivými tvrzeními. Nezamýšlí být „systematickou teologií“.<sup>121</sup> Přesto Hefling ukazuje, že pro adekvátní porozumění logice dokumentu je třeba se ptát, na jaké otázky reaguje. Otázky za dokumentem bezpochyby jsou, i když se zdá být univerzálním nadčasovým vyjádřením. Jde o otázky typu, *zda* je to a ono pravda, nikoliv *jak*. „Nauka“ oznamuje pravdu; ‘systematika’ směřuje k tomu, jak jí porozumět.“<sup>122</sup> Za třetí, tvrzení jsou ponejvíce citáty dřívějších tvrzení. Dokument je jako tkanina vytvořená z uspořádaných citací. Nechce být inovativní. Oznamované pravdy jsou pravdami, protože již jako pravdy dříve zazněly. Není třeba je nijak argumentativně zajišťovat. Jediným argumentem je argument z autority.

Chtějí-li být prohlášení kongregace „slavnostní oslavou víry“ po vzoru starých vyznání církve, potom Hefling zkoumá oprávněnost tohoto předsevzetí. Jako příklad si bere Chalcedonské vyznání víry a hledá formální podobnosti s *Dominus Iesus*.<sup>123</sup> Dokonce spekuluje, že *Dominus Iesus* chce být chápán jako

---

<sup>120</sup> HEFLING, C., *Method and Meaning in Dominus Iesus*, s. 108.

<sup>121</sup> Hefling zakládá svou analýzu na metodě Bernarda Lonergana, a v návaznosti na něj nahrazuje tradiční, ale méně šťastný pojem „spekulace“ výrazem „systematika“.

<sup>122</sup> HEFLING, C., *Method and Meaning in Dominus Iesus*, s. 110.

<sup>123</sup> Znění Chalcedonského vyznání: „Podle příkladu svatých otců všichni souhlasně učíme vyznávat jednoho a téhož Syna, našeho Pána Ježíše Krista, téhož dokonalého v božství i téhož dokonalého v lidství, opravdu Boha a opravdu člověka, téhož z rozumové duše a těla, sounpodstatného s Otcem podle božství a téhož sounpodstatného s námi podle lidství, nám podobného ve všem kromě hříchu (Žd 4,15), zrozeného z Otce před věky podle božství i v posledních dnech téhož pro nás a pro naši spásu z Marie Panny Bohorodičky (Theotokos)

další díl (*sequel*) tohoto starokřesťanského vyznání.<sup>124</sup> Podobností není málo: oba dokumenty začínají odkazem na to, co církev vždy věřila, k víře nechtějí nic přidávat, oba chtějí být naukou, nikoliv systematickou.

Hefling ale nachází i odlišnosti. Tři z nich jsou zvláště významné.<sup>125</sup> Za prvé, Chalcedonský dekret byl vnitrocírkevním rozhodnutím, upravoval pravidla „křesťanské gramatiky“, šlo mu křesťanskou řeč o Ježíši Kristu. *Dominus Iesus* jde za hranice církve a implicitně směřuje ke komukoliv. Je to veřejný text se vším všudy. Nehovoří pouze k těm, kteří věří v Krista, ale ke všem, kteří by v něj věřit měli, protože pouze skrze něj je dostupná univerzální spása. Za druhé, z předchozího bodu plyne, že *Dominus Iesus* nehovoří pouze k osobám, které nejsou křesťany, ale také o nich. Jde mu o to, jak interpretovat nekřesťanská (nekatolická) náboženství z pohledu katolické víry.<sup>126</sup> Také v tomto bodě se Chalcedonské vyznání víry odlišuje. Za třetí a snad nejpodstatněji, zatímco Chalcedonské vyznání vzniká v kultuře pozdní antiky, v kultuře klasické, která se chápe jako normativní, jako jediná oprávněná používat tento název, *Dominus Iesus* vzniká ve zcela odlišné kultuře. Podle Heflinga dnes není kultura vnímána normativně, nýbrž empiricky, „porozuměním v jejich konkrétní rozmanitosti způsobům, v nichž muži a ženy

---

podle lidství. Je ve dvou přirozenostech bez smíšení, beze změny, bez oddělení a bez rozloučení. Odlišnost jeho přirozeností není sjednocením zrušena, spíše zůstává zachována vlastnost obojí přirozenosti a sbíhá se v jediné osobě nebo individuální podstatě (hypostasín), (učíme tedy vyznávat) nikoli rozděleného či rozloučeného ve dvě osoby, nýbrž jednoho a téhož jednorozného Syna, Boha, Slovo, Pána Ježíše Krista.“ DENZINGER, *Enchiridion symbolorum, definitivum et declarationum de rebus fidei et morum* (přel. a vydal Peter Hünermann, Fr<sup>37</sup>1991), 301n. Cit. podle MÜLLER, G.L., *Dogmatika pro studium i pastoraci*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010, s. 352.

<sup>124</sup> S názorem, že ústřední magisterium přidává cosi bezprecedentně nového ke společnému vyznání víry, přichází také Gordo. Píše ovšem o apoštolském listu *Ad tuendam fidem* z roku 1998, který zavedl požadavek *professio fidei* pro teology ve formě Nicejsko-Čaňhradského vyznání víry doplněného o tři odstavce: „To, co se stalo a jak se to stalo, ustavuje něco zcela nového – v dějinách celého křesťanství pro to nemáme precedent.“ GORDO, J.M., *The Christology of J. Ratzinger*, s. 22.

<sup>125</sup> HEFLING, C., *Method and Meaning in Dominus Iesus*, s. 113-114.

<sup>126</sup> Řada negativních ohlasů na deklaraci má zdroj právě v tomto bodě, resp. ve způsobu, jakým deklarace hovoří o těch nábožensky jiných.

utvářejí *Lebenswelt* své individuální a sociální existence, a jak se významy a hodnoty, z nichž žijí, mění, vyvíjejí, odcházejí nebo rozpouštějí.<sup>127</sup> Náboženský pluralismus samotný je ostatně symptomem empiricky vnímané kultury. Podobně tak i teologie se dnes chápe jako pokračující proces a metodologie, kterou je tento proces veden, vědomě pracuje s dějinností (*historically minded*). Hefling zde pracuje s Lonerganovými myšlenkami. Klade si otázku, zda *Dominus Iesus* nepracuje právě s uvedeným konceptem klasické kultury a jeho světonázory a předpoklady.

Nabízí se srovnat *Dominus Iesus* a další publikace kongregace s dokumenty Druhého vatikánského koncilu na pozadí zápasu o jeho výklad. Komentář k Dupuisově notifikaci dokonce předjímá, že čtenáři budou chtít takové porovnání provést. Uvádí však, že je chybné vnímat žánr notifikací a deklarací jako krok zpět ve srovnání s literárním žánrem vysvětlujícího a pastoračního charakteru, který byl použit například v dokumentech Druhého vatikánského koncilu.<sup>128</sup> A rovněž by bylo údajně chybné domnívat se, že po koncilu by měl být deklaratorní a cenzurující typ sdělení vyloučen z autoritativních intervencí magisteria. Podle kongregace nejsou sice typy žánrů církevních dokumentů identické, nestojí ale ani proti sobě.

Hefling se domnívá, že zatímco dokumenty Druhého vatikánského koncilu obsahovaly aspoň náznak dějinného povědomí, *Dominus Iesus* rozhodně jejich metodologii nesdílí. Je založen na tom, co Lonergan nazývá „základy na jednoduchý způsob“:

Člověk musí věřit a přijmout vše, co Bible nebo pravá církev nebo obě věří a přijímají. Ovšem X je Bible nebo pravá církev nebo obě. Proto tedy člověk

---

<sup>127</sup> HEFLING, C., *Method and Meaning in Dominus Iesus*, s. 114.

<sup>128</sup> O různých interpretacích a důsledcích výrazu „pastorální“ koncil hovoří Pesch. Uvádí např. „Konzervativní [účastníci koncilu] však poznali, že nemají šanci na úspěch, a tak se potom přeorientovali na ‘pastorální’ koncil – aby totiž mohli oslabit, případně zmenšit váhu dogmatických výpovědí.“ PESCH, O. H., *Druhý vatikánský koncil*, s. 152.

musí věřit a přijmout vše, co věří a přijímá X. Navíc, X věří a přijímá *a, b, c, d* ... Proto tedy člověk musí věřit a přijmout *a, b, c, d*...<sup>129</sup>

Heflingovi nejde o zpochybnění obsahu dokumentu kongregace, ale o jeho nepřiměřenost. Domnívá se, že se příliš váže na kulturu, která pominula, a je tak necitlivý ke kultuře, ve které vznikl. Sám za sebe Hefling vyjadřuje zklamání z tónu deklarace (z toho, „jak říká to, co říká“) a z absence toho, co by mělo být řečeno, ale nebylo.<sup>130</sup>

V komentáři k Dupuisově notifikaci se objevuje také téma požadavku na pravdu a jednotu církevního společenství, které, jak ukáží později, hraje významnou roli v teologickém myšlení Josepha Ratzingera. Deklarace a notifikace mají potvrdit zvláštní pravdy víry a katolické nauky. S těmito jistými naukovými základy je možné uchránit integritu pokladu víry. A pouze takto lze následně vstupovat do mezináboženského a ekumenického dialogu, tak, aby se rozvinul jako „dialog pravdy“. Podobně také jednoduché vyjádření pravdy v deklaracích a notifikacích reprezentuje jednotu víry a „utuzuje“ (*solidifies*)<sup>131</sup> společenství v církvi. „Přilnutí k pravdě je přilnutím ke Kristu a k jeho církvi a zakládá pravý prostor lidské svobody.“<sup>132</sup> Při čtení těchto vět se otevírá řada otázek, zejména o vztahu svobody a pravdy, a dále pravdy a jednoty.

Chtěl bych upozornit pouze na jeden aspekt. Pojetí pravdy prezentované v komentáři k Dupuisově notifikaci není totožné s tím, které rozvíjí *Dignitatis Humanae*, deklarace Druhého vatikánského koncilu o náboženské svobodě. Koncilní deklarace začíná u lidské důstojnosti, která je inherentní přirozenosti člověka. Odtud plyne právo člověka na náboženskou svobodu. Koncil dokonce říká, že „právo na tuto svobodu patří i těm, kdo neplní povinnost hledat pravdu

---

<sup>129</sup> LONERGAN, B., *Method in Theology*, 2nd ed. New York: Herder and Herder, 1972, s. 270. Zde cit. podle HEFLING, C., *Method and Meaning in Dominus Iesus*, s. 116.

<sup>130</sup> HEFLING, C., *Method and Meaning in Dominus Iesus*, s. 107.

<sup>131</sup> Commentary on the notification, čl. 6.

<sup>132</sup> Commentary on the notification, čl. 6.



a přidržel se jí.<sup>133</sup> Deklarace dále říká, že pravdu je třeba hledat způsobem přiměřeným důstojnosti lidské osoby a její společenské povaze, totiž „svobodným bádáním, za pomoci vyučování či vzdělávání, výměny myšlenek a dialogu.“<sup>134</sup> Bez jisté elementární svobody tak nelze hovořit o možnosti poznání a přijetí pravdy. Otto Hermann Pesch dovozuje, že „nikoli pravda (nebo omyl) jsou nositeli práv, nýbrž osoby.“<sup>135</sup> Naproti tomu komentář kongregace hovoří o tom, že až přilnutí ke Kristu v církvi (tedy souhlas s formulací víry církve) „zakládá pravý prostor lidské svobody.“ Pro obě pojetí je možné uvést dobré důvody. Pokud si však prohlášení kongregace nárokuje exkluzivitu, potom vylučuje jiné legitimní pojetí základů svobody, jež je součástí církevní nauky.

Luke Timothy Johnson zformuloval po vydání Sobrinovy notifikace několik kritérií pro christologickou diskusi v církvi, která vnímám, stejně jako Johnson, jako perspektivní i z hlediska dalšího vztahu mezi magisteriem a teology. Těmito kritérii oddíl ukončím.

- 1) Začněte s předpokladem dobré víry a přijatelné inteligence mezi všemi účastníky;
- 2) uznejte legitimní diverzitu diskurzů, ve kterých lze přemýšlet a hovořit o Kristu, a osvojte si něco o vnitřní logice těchto diskurzů;
- 3) zůstaňte v rámci hranic diskurzu, který jste si zvolili, a oznamte, když přecházíte do jiného diskurzu;
- 4) nedopouštějte se chyby epistemologického imperialismu tím, že byste anulovali jiný diskurs z pozice svého, ale spíše uznejte a respektujte více diskurzů o Písmu a tradici jako odlišné a žádající si energetické zaangażování a exegezi.<sup>136</sup>

---

<sup>133</sup> *Dignitatis Humanae*. Deklarace Druhého vatikánského koncilu o náboženské svobodě, 1965, čl. 2.

<sup>134</sup> *Dignitatis Humanae*, čl. 3.

<sup>135</sup> PESCH, O. H., *Druhý vatikánský koncil*, s. 296. Vynikající, historicky podloženou interpretaci dekretu přináší také Mikuláš Lobkowicz v článku Úvahy o *Dignitatis Humanae*. *Communio* 6 (2002), č. 4, 348-360.

<sup>136</sup> JOHNSON, L.T., Human and Divine. Did Jesus Have Faith? *Commonweal* Jan 31 (2008) 10-16, s. 16.

### 1. 3 Teologické zázemí notifikací: Joseph Ratzinger

William Burrows hovoří v souvislosti s Dupuisovým procesem u Kongregace pro nauku víry o Josephu Ratzingerovi jako o Dupuisově nemesis.<sup>137</sup> Jméno německého teologa Josepha Ratzingera bylo v souvislosti s notifikacemi již několikrát uvedeno. Je proto nutné podívat se, kdo je Ratzinger, čím se vyznačuje jeho teologie a v jakých ohledech se předpoklady jeho teologie promítly do znění notifikací k dílům Dupuise, Haighta a Sobrina. Předběžně je možné říci, že pro Ratzingerovo dílo bude klíčové hájit Boží svobodu a svobodu teologie proti všem druhům manipulace, zpředmětnění a zneužití.

#### 1. 3. 1 Osobnost a dílo Josepha Ratzingera

Joseph Ratzinger, rodák z hornobavorského Marktlu na Innu (nar. 1927), patřil k mužům Druhého vatikánského koncilu. Zúčastnil se jej jako teologický poradce kardinála Josefa Fringse z Kolína nad Rýnem.<sup>138</sup> Pokoncilní zkušenosti s vývojem církve a zejména síla zážitků z bouřlivého roku 1968 ovšem významně ovlivnily teologické a církevní postoje tübingenského systematika.<sup>139</sup> Ratzinger vidí jako problematické již to, co z koncilu bylo prostředkováno veřejnosti: místo radikalizace víry dojem, že reformy se dosáhne odhozením balastu, ulehčením, přizpůsobením, ústupky. Obracel se proti těm, „kteří koncil na základě jeho mnohých otevřených formulací vykládají *už jen* jako dynamický faktor, a nikoli jako závazné vymezení existující praxe.“<sup>140</sup> Později začal Ratzinger hovořit o porozumění Druhému

---

<sup>137</sup> BURROWS, W., *Jacques Dupuis Faces the Inquisition*, s. 121.

<sup>138</sup> Na koncilu patřil Ratzinger mezi hlavní odpůrce představitele konzervativní koncilové menšiny, kardinála Ottavianiho. Paradoxně se po letech stal jeho nástupcem v čele Kongregace pro nauku víry.

<sup>139</sup> Kromě Tübingenu přednášel Ratzinger také v Bonnu, Münsteru a Řezně.

<sup>140</sup> PESCH, O. H., *Druhý vatikánský koncil*, s. 158. Jde o citaci z interview „O situaci víry“ z roku 1984. Pesch dokládá, že v době po koncilu ovšem tentýž teolog „sázel na ‘budoucí rozvinutí a vývoj’ koncilních kompromisů,“ čímž zjevně myslel rozvoj v duchu koncilní většiny. Srov. také s. 400-401, pozn. 42 (zde odkaz na další literaturu). Citované interview shrnuje Ratzingerův pohled na pokoncilní stav víry a církve a vyšlo tiskem jako RATZINGER,

vatikánskému koncilu s využitím výrazů hermeneutika diskontinuity a kontinuity, přičemž sám kladl důraz na kontinuitu církve předkoncilní a pokoncilní.<sup>141</sup> V období studentské revolty Ratzinger potom vnímal, jak si „fanatické ideologie posloužily nástroji křesťanství (...), že docházelo ke zneužití církve a víry.“<sup>142</sup>

Zmíněný vývoj v myšlení Ratzingera lze ilustrovat na jeho angažmá v okruhu dvou vlivných teologických časopisů. Nejprve měl blízko ke *Concilium*, časopisu, který vznikl v roce 1965, aby podpořil rozvoj katolické pokoncilní teologie. Je spjat se jmény Yvese Congara, Hanse Künga či Karla Rahnera. V roce 1972 ovšem stál Ratzinger spolu s Hansem Urs von Balthasarem a Henri de Lubackem u zrodu časopisu *Internationale Katholische Zeitschrift/Communio*. Jejich snahou bylo vytvořit alternativu k trendům v teologii, které se soustředily okolo časopisu *Concilium*.<sup>143</sup> Tak jako tyto dva časopisy vytvářejí odlišnou interpretaci koncilu, tak bude později možné rozumět také notifikacím jako součásti „debaty“ o interpretaci Druhého

---

J., *Zur Lage des Glaubens: Ein Gespräch mit Vittorio Messori*. Munich/Zurich/Vienna: Neue Stadt, 1985 (orig. ital.).

<sup>141</sup> Srov. AMBROS, P., Hermeneutika kontinuity a diskontinuity. Druhý rok pontifikátu Benedikta XVI. *Teologické texty* 4 (2007).

<sup>142</sup> SEEWALD, P., *Joseph kardinál Ratzinger. Křesťanství na přelomu tisíciletí*. Praha: Portál, 1997, s. 55.

<sup>143</sup> Záměr vytvořit protiváhu k časopisu *Concilium* přiznává Ratzinger v citovaném interview: „Ne já, ale oni se změnili,“ uvádí Ratzinger s ohledem na okruh kolem časopisu *Concilium* a obviňuje jej, že chce vytvořit druhé magisterium, čímž se stává sektářským. RATZINGER, J., *Zur Lage des Glaubens*, s. 16. Varování, aby teologové neaspirovali na vytváření druhého magisteria, se později objevilo také v instrukci Kongregace pro nauku víry *Donum veritatis* o církevním povolání teologa.

K diskusi, zda se změnil Ratzinger, nebo „ti druzí,“ srov. BOEVE, L. – MANNION, G. (eds.), *The Ratzinger Reader*, s. 2-3, 183-184. Zatímco autoři Ratzingerovy čítanky opatrně přiznají jistý vývoj v Ratzingerově myšlení (a jednoznačně jej zastává Pesch), Oliver Putz argumentuje, že Ratzinger se opravdu významně nezměnil, ale jen prohloubil své již dříve zastávané (neo-augustiniánské) postoje. Putz považuje nedostatečný pohyb v Ratzingerově myšlení za jeho slabinu. PUTZ, O., *'I Did Not Change; They Did!'* Joseph Ratzinger, Karl Rahner and the Second Vatican Council [online]. *New Wineskins* 2 (2007), č. 1, 11-30 (cit. 14. 4. 2015). URL: [http://www.academia.edu/470398/\\_I\\_did\\_not\\_change\\_they\\_did\\_Joseph\\_Ratzinger\\_Karl\\_Rahner\\_and\\_the\\_Second\\_Vatican\\_Council](http://www.academia.edu/470398/_I_did_not_change_they_did_Joseph_Ratzinger_Karl_Rahner_and_the_Second_Vatican_Council).

vatikánského koncilu, a to ve více ohledech: s ohledem na roli teologa ve vztahu k církvi, na vztah k tradici, její růst a význam zkušenosti, s ohledem na oprávněnou teologickou metodu, na vztah k nekřesťanským náboženstvím, na vztah k modernímu, případně postmodernímu myšlení, na roli partikulárních církví.

V roce 1977 ustanovil papež Pavel VI. Ratzingera arcibiskupem v Mnichově a Freisingu a brzy nato ho jmenoval kardinálem. Svůj úřad v Mnichově přijal Ratzinger nejdříve s váháním, ale ve svém biskupském proslovu již rozhodně promluvil o úmyslu „být spolupracovníkem pravdy“.<sup>144</sup> Vzpomíná, jak mu v době, kdy se stal biskupem „stále (...) zněla v uších slova bible i církevních otců, kdy ostře odsuzují pastýře, kteří jsou němí psi, kteří proto, aby se vyhnuli konfliktům, nechávají šířit jed.“<sup>145</sup>

Za krátký čas, v roce 1981, se pak Ratzinger stal prefektem Kongregace pro nauku víry. V období, kdy předsedal kongregaci, vyšly notifikace proti Dupuisovi a Haightovi. Činnost v kongregaci podle jeho vlastních slov byla motivována snahou hájit víru těch, „kdo se nedokážou intelektuálně bránit - proti intelektuálnímu poškozování toho, co nese jejich život,“<sup>146</sup> stejně tak jako úsilím pomoci biskupům.<sup>147</sup> V roli prefekta kongregace setrval Ratzinger až do roku 2005, kdy zemřel papež Jan Pavel II. Kardinál prefekt předsedal pohřbu papeže a 19. dubna 2005 byl pak sám zvolen jeho nástupcem. V období Ratzingerova pontifikátu jako Benedikta XVI pak vyšla notifikace proti

---

<sup>144</sup> SEEWALD, P., *Joseph kardinál Ratzinger*, s. 58.

<sup>145</sup> SEEWALD, P., *Joseph kardinál Ratzinger*, s. 59. Silnou kritiku vůči „vyprázdněnému křesťanství“ vyslovuje Ratzinger již v *Úvodu do křesťanství*, s. 20.

<sup>146</sup> SEEWALD, P., *Joseph kardinál Ratzinger*, s. 63.

<sup>147</sup> SEEWALD, P., *Joseph kardinál Ratzinger*, s. 67. Joseph Komonchak vypráví ilustrativní příběh o Ratzingerově chápání autority učitelského úřadu: „Jakýsi biskup si postěžoval na některé knihy, které po koncilu vyšly. Papež Pavel VI. odpověděl, že nejlepší způsob, jak oponovat špatným knihám je vydávat dobré. Joseph Ratzinger se však domníval, že trpělivý pohled Pavla VI. na teologický vývoj po koncilu neobstál (...) a že je úkolem církevní autority zakročit.“ KOMONCHAK, J.A., *The Church in Crisis. Commonweal* Jun 3 (2005) 11-14, s. 14.

Sobrinovi, ačkoliv celý proces se rozběhl ještě za Ratzingerova působení v kongregaci. Ratzingerův příběh je třeba doplnit o nečekaný krok, který přišel, když 28. února 2013 ohlásil, že se vzdává úřadu a odchází ze zdravotních důvodů do ústraní.

### 1. 3. 2 Ratzingerova teologie

Ratzinger považuje za ústřední kategorii své teologie pojem pravdy. V témže smyslu jindy hovoří o *logu*.<sup>148</sup> V linii Platona a Augustina,<sup>149</sup> a ovšem též Bonaventury,<sup>150</sup> se domnívá, že pravda nás předchází a my se na ni jistým způsobem rozpomínáme, aby v nás mohla být probuzena. S pravdou se ale nesetkáváme, pokud je teologie zúžena na pojem dějin a nezabývá se jsoucnem.<sup>151</sup> Oproti některým soudobým pohledům se domnívá, že pravdu lze poznat a je třeba ji bránit. „Vzdávat se pravdy nic neřeší, ale naopak vede k diktatuře libovůle. (...) Člověk zneuctuje sám sebe, nedokáže-li poznávat pravdu, je-li všechno jen produktem rozhodnutí jednotlivce nebo kolektivu.“<sup>152</sup> Poznávání pravdy ovšem vyžaduje pokoru a poslušnost a Ratzinger se domnívá, že nelze klást příjemné skupinové klima a souhlas s ním nad pravdu.

---

<sup>148</sup> „V abecedě víry stojí na prvním místě tvrzení: na počátku byl *Logos*. Víra nám ukazuje, že věčný rozum je základem všech věcí, neboli že věci jsou rozumné už ve svém základě. Víra nezamýšlí nabídnout člověku jakýsi druh psychoterapie: její psychoterapií je pravda.“ RATZINGER, J., Úvod k instrukci Kongregace pro nauku víry *Donum veritatis*. Srov. BENEDIKT XVI, Víra, rozum, univerzita. Přednáška na univerzitě v Řezně [online]. 12. 9. 2006 (cit. 20. 4. 2015). URL: <http://www.radiovaticana.cz/clanek.php4?id=6581>.

<sup>149</sup> O vlivu Augustina a Bonaventury na Ratzingera – vedle revolučního roku 1968 – hovoří článek KOMONCHAK, J.A., *The Church in Crisis*. Srov. GORDO, J.M., *The Christology of J. Ratzinger*, s. 9-10.

<sup>150</sup> Gordo se domnívá, že Bonaventura, o kterém psal Ratzinger habilitační práci, je tím teologem, který nejvíce ovlivnil formaci Ratzingerova myšlení a jeho teologických přesvědčení. Předkládá čtyři teze plynoucí z tohoto vlivu a tvrdí, že jsou ústřední jak pro Ratzingerovu teologii, tak pro jeho církevní působení: 1) Řídící přítomnost Ducha v církvi; 2) Primát zjevení nad Písmem; 3) Tradice jako úplné interpretační kritérium nejen Písma, ale též zjevení; 4) Potřeba spásy pro všechno, včetně těch nejvíce altruistických a utopistických projektů, kterou mohou existovat. GORDO, J.M., *The Christology of J. Ratzinger*, s. 10. Jak bude z dalšího zřejmé, jsou tyto teze velmi přesné.

<sup>151</sup> RATZINGER, J., *Úvod do křesťanství*. Brno: Petrov, 1991, s. 23.

<sup>152</sup> SEEWALD, P., *Joseph kardinál Ratzinger*, s. 48.

Spíše by se dalo soudit, že obdivuje platonskou postavu filosofa (teologa) s prorockými kontrakturními rysy.<sup>153</sup> „Správně chápající člověk, který naslouchá svému svědomí a pro něhož to, co poznal, co považuje za dobré, stojí výš než souhlas a přijetí, je pro mě skutečně ideálem i úkolem.“<sup>154</sup> Z této pozice, kterou přijímá Ratzinger za svou i výběrem biskupského hesla „Spolupracovníci pravdy“, chce potom vystupovat proti teologii, která „ztrácí svá měřítka, a tím i přestává dělat správně svou službu.“<sup>155</sup>

Jaká jsou adekvátní měřítka teologie? V *Úvodu do křesťanství* hovoří Ratzinger o dvou „pohoršeních“ víry. První je vzdálenost mezi viditelným a neviditelným: „Víra je obrácení, v němž člověk zjišťuje, že podléhal iluzi, když se upíná jen k viditelným a hmatatelným věcem.“<sup>156</sup> Víra jako skok ze světa hmoty, z prostoru smyslového poznání, ve kterém „se Bůh nikdy neobjevuje“,<sup>157</sup> podtrhuje, domnívám se, oprávněný důraz proti spekulativní přírodní teologii. Ale zároveň dochází k jednostrannosti, když se možná příliš rychle zavírá přístup k symbolickému prostředkování posvátného stvořeným světem a ke zkušenosti, která nám pravdy víry učiní blízkými a živými. Ilustrativní je zde srovnání s teologií Karla Rahnera, ze kterého budou vycházet Dupuis, Haight i Sobrino. Ratzinger se obává, že zájem o viditelný svět ohrožuje víru. Rahner naproti tomu směřuje teology k tomuto světu: „Pokud jako teolog nezkoumám pouze abstraktní pojem Boha, ale přeji si přistupovat k Bohu přímo, potom by pro mě nemělo být nezajímavým absolutně nic z toho,

---

<sup>153</sup> Ilustrativní, ale nad rámec této práce, by byla v této souvislosti úvaha o Ratzingerově pojetí celibátu. Mluví o něm jako o vysoké formě lidské existence, která „cele sází na Boží kartu.“ SEEWALD, P., *Joseph kardinál Ratzinger*, s. 137. O pravoslavných ženatých kněžích hovoří jako o „lidových kněžích“, kteří nemají plnou formu kněžství (s. 139). Jinde mluví o možných nových formách kněžství, stále však bude platit „hluboká vnitřní sounáležitost kněžství a bezženství.“ (s. 178).

<sup>154</sup> SEEWALD, P., *Joseph kardinál Ratzinger*, s. 49.

<sup>155</sup> SEEWALD, P., *Joseph kardinál Ratzinger*, s. 58.

<sup>156</sup> RATZINGER, J., *Úvod do křesťanství*, s. 17.

<sup>157</sup> RATZINGER, J., *Úvod do křesťanství*, s. 16.

co Bůh zjevil světu jako stvořitel, jako Pán dějin.<sup>158</sup> Rahner odtud odvozuje důležitost věd o světě pro teologické poznání.

Druhé pohoršení víry, které popisuje Ratzinger, je rozpor mezi tradicí a pokrokem, „když se na člověku žádá, aby uznal to, co platilo včera. A tak to chce víra.“<sup>159</sup> Ratzinger psal tato slova koncem 60. let 20. století a emfaticky bránil význam tradice, která se nesmí rozpustit v módních interpretacích. Přesto, zdá se, tato polemika s pokoncilním vývojem teologie příliš zjednodušuje, když klade vedle sebe – s negativním hodnocením – výrazy zmodernizování, odmýtizování, aggiornamento,<sup>160</sup> a zcela vynechává koncilní učení o pokroku v tradici, ke kterému promýšlení a zkušenost přispívají.<sup>161</sup>

Vedle uvedených dvou pohoršení pro víru klade Ratzinger také důraz na nepředmětnost a darovanost víry. Ta patří do vztahu být – rozumět (*stehen – verstehen*). „Víra představuje úplně jinou rovinu než je svět činů a rovina věcí vytvořitelných (*factum et faciendum*). Víra znamená svěřit se tomu, co člověk nikdy nemůže udělat a vytvořit, co ale veškeré naše konání nese a umožňuje.“<sup>162</sup> Na rovině poznání a činů se s vírou nemůžeme setkat, i když k

---

<sup>158</sup> RAHNER, K., *Experiences of a Catholic Theologian*, s. 12. Ignaciánské kořeny tohoto Rahnerova důrazu na smyslové poznání lze spatřovat v DC, čl. 121-126, v nichž se doporučuje použití pěti smyslů představivosti.

<sup>159</sup> RATZINGER, J., *Úvod do křesťanství*, s. 18.

<sup>160</sup> RATZINGER, J., *Úvod do křesťanství*, s. 17. Výstižné s ohledem na znění pozdějších notifikací, zejména té proti Haightovi, je jeho tvrzení, že „je jasné, že dnešní svět určuje perspektivu toho, co je uskutečnitelné a víra se přenáší na tuto rovinu.“ (s. 27). Ratzinger samozřejmě s takto postavenou perspektivou polemizuje.

<sup>161</sup> Srov. *Dei Verbum*, čl. 8. Jde o myšlenky, které rozpracoval v 19. století zejména John Henry Newman a katolická tübingenská škola, např. Johann Adam Möller. Newmanovu teologii prostředkoval pro *Dei Verbum* zejména Yves Congar. Srov. MESZAROS, A., *‘Haec Traditio profecit’: Congar’s Reception of Newman in Dei Verbum, Section 8. New Blackfriars* 92 (2011) 1038, 247-254.

Pro úplnost je třeba říci, že Ratzinger sám kategorii vývoje jako klíčového pojmu teologického myšlení vztahujícího se ke katolickému dogmatu jinde přejícně otevírá s odkazem právě na kardinála Newmana a Vladimíra Solovjeva, když chce podtrhnout význam tradice oproti snahám přeskočit dějiny a jít pouze zpět k nejstarším textům. RATZINGER, J., *Eschatologie. Smrt a věčný život*. Brno: Barrister and Principal, 2004, s. 159. Jinde říká, že „co je pravdivé, pravdivým zůstává. Mohou se však objevit nové perspektivy, které [dogmata] posunou do jiného světla.“ SEEWALD, P., *Joseph kardinál Ratzinger*, s. 183.

<sup>162</sup> RATZINGER, J., *Úvod do křesťanství*, s. 28-29.

oběma rovinám má vztah. Na tomto základě potom Ratzinger kritizuje libivé snahy o harmonické vyrovnání víry s vědeckým poznáním, a zvláště s marxistickým úsilím o přetváření světa.<sup>163</sup> Naopak, křesťanská víra znamená nejen přijímat, že věci neviditelné jsou skutečnější než viditelné, ale také, že „smysl života a věcí je již daný a my jej jen přijímáme a svěřujeme se mu.“<sup>164</sup> Pro Ratzingera z toho plyne ještě další požadavek. Přichází-li ke mně víra zvenčí a nevymýšlím-li si ji, „pak nemohu s jejím slovem libovolně nakládat ani je měnit; je to slovo už předem hotové, předchází mé přemýšlení.“<sup>165</sup> Opět zde zaznívá Ratzingerova myšlenka o primátu pravdy, *logu*, zjeveného slova či – lze snad oprávněně říci – *fides quae creditur*.<sup>166</sup> Sleduje tím společný rozměr víry jako „volání ke společenství“. Jednota ducha je založena jednotou slova.

Zřetelně se zde ukazuje, jak se Ratzingerova teologie metodicky odvíjí shora: od neviditelného, nehmotného, věčného, popř. minulého. Ratzinger se v teologii vědomě nechce primárně tázat, jakou funkci mají věci pro nás, ale táže se po pravdivosti jsoucna.<sup>167</sup> Tak k němu ani „kategoriální“ (Rahner)

---

<sup>163</sup> Komonchak parafrázuje Ratzingerův vztah k dějinnosti: „Vznik dějinného vědomí posunul pozornost od reality, tak jak je stvořena Bohem, k realitě, tak jak je zkonstruována lidmi.“ KOMONCHAK, J.A., *The Church in Crisis*, s. 13. Naproti tomu kupříkladu u Haighta bude dějinné vědomí pozitivně doceněno a bude tvořit vedle plurality jedno z východisek Haightova teologického uvažování. Sobrino se v textu o teologickém porozumění v evropské a latinskoamerické teologii bude explicitně hlásit k druhému osvícenství, které odpovídá Ratzingerovu *faciendum*. SOBRINO, J., *Theological Understanding in European and Latin American Theology*. In: SOBRINO, J., *The True Church and the Poor*. London: SCM Press, 1984, 7-38.

<sup>164</sup> RATZINGER, J., *Úvod do křesťanství*, s. 31.

<sup>165</sup> RATZINGER, J., *Úvod do křesťanství*, s. 43.

<sup>166</sup> Přednost víry jako obsahu před jejím subjektivním přivlastněním zaznívá z Ratzingerových slov „zatímco myšlenka ve víře je něco čistě vnitřního, slovo ve víře je závazné.“ RATZINGER, J., *Úvod do křesťanství*, s. 44.

<sup>167</sup> Sobrino bude vůči tomuto pojetí, vyjádřenému např. v instrukci Kongregace pro nauku víry *Donum veritatis* o církevním povolání teologa, ukazovat, že Boží zjevení je potřeba vidět nejen jako pravdu, ale také a logicky prioritně jako evangelium, dobrou zprávu. Pravda a evangelium samozřejmě nestojí proti sobě, ale nejsou ani přesně totéž. Sobrino se obává, že „teologie, které jsou zaujaté prosazováním ‘pravdy’ ve světě, který ji zpochybňuje, mají tendenci přehlížet, že teologie má komunikovat Boží pravdu jako *dobrou zprávu*.“ SOBRINO, J., *La fe en Jesucristo*, s. 295. Viz též SOBRINO, J., *Jesus, Theology and Good News*. In: ELLIS, M.H. – MADURO, O. (eds.), *The Future of Liberation Theology. Essays in Honor of*



projevy jsoucná v různých dějinných kontextech nemohou hovořit o pravdivosti či nepravdivosti jsoucná, neboť ta je již předem daná. Naproti tomu kupříkladu Dupuis bude pracovat se zkušeností setkání s odlišnou náboženskou tradicí, skrze kterou dochází k vývoji v mé vlastní tradici víry, Haight bude zkoumat, jak se s božským setkáváme skrze věci konečného světa, a Sobrino poukáže na význam dějinného konfliktu mezi zjevujícím se Bohem a idoly smrti.

Je-li pro Ratzingera poznání znepokojující pravdy a poslušnost vůči ní primárním požadavkem, potom je třeba se tázat, kde se člověk s pravdou setkává. Ratzinger bude odpovídat, že v křesťanské tradici nebo prostě v církvi. Vycházet z církve je specifikem jeho teologie a to se pak odráží ve veškerém jeho dalším uvažování a jednání.<sup>168</sup> Církev nechápe jako samoučelnou, ale vidí ji tak, že je tu pro to, abychom viděli Boha. Pravda je v církvi kontinuálně předávána a Ratzinger chápe svou roli v církvi jako službu tomuto předávání: „Myslím, že mi příslušelo, abych zachovával kontinuitu, nesl ji dále a zároveň ji vnášel do stále více se zrychlujících dějin.“<sup>169</sup>

Lze říci, že jisté pojetí církve a prostředkování pravdy v církvi, včetně řeči, kterou bude pravda vyjadřovaná, je pro něj směrodatné a závazné. Příkladem může být Ratzingerovo chápání pojmu *sentire cum ecclesia*. Myslet s církvi pro něj znamená „myslet spolu s velkými mysliteli víry.“<sup>170</sup> Výrazu církev jako Boží lid, který by zahrnul „celek věřících“, jak uvádí koncilní konstituce *Lumen Gentium* 12, se nebrání, ale je ochotný ho používat jen v úzkém

---

Gustavo Gutiérrez. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1989, 189-202. Tomuto rozlišení odpovídá rozlišení mezi teologií jako *intellectus fidei* a *intellectus amoris*. K němu více v páté kapitole.

Zdá se, že stejným směrem míří komentář Matthew Ashleyho k Sobrinově notifikaci. Upozorňuje, že výraz z podtitulu Sobrinovy christologie, *ensayo*, lze přeložit jako *pokus*, *experiment*, a táže se, zda, pokud převládne notifikací požadované pouhé opakování pravd víry bez ohledu na aktuální „reality“ světa, „budou naše teologie a naše víra kvůli tomu lepší?“ Loewe, W.P. – Ashley, J.M., *The Sobrino File*, s. 15.

<sup>168</sup> SEEWALD, P., *Joseph kardinál Ratzinger*, s. 47.

<sup>169</sup> SEEWALD, P., *Joseph kardinál Ratzinger*, s. 81.

<sup>170</sup> SEEWALD, P., *Joseph kardinál Ratzinger*, s. 48.

biblickém pojetí. „Všechno ostatní jsou mimokřesťanské konstrukce, které se míjejí s podstatou. Podle mého názoru jsou to také produkty pýchy.“<sup>171</sup> Lze se oprávněně tázat, domnívám se, zda tu nezaznívá revelační pozitivismus.<sup>172</sup> Autor zde zjevně pracuje se svou zkušeností s hnutím *Wir sind Kirche* v německém prostředí, kterou interpretuje prizmatem zkušenosti z revolučního roku 1968.

Dostí omezený prostor vymezuje Ratzinger také bezprostřední náboženské zkušenosti. Polemizuje s Karlem Rahnerem, který soudí, že křesťan budoucnosti bude buď mystikem, nebo nebude vůbec: „Tak velké nároky bych nekladl, protože lidé jsou stále stejní. Zůstáváme stále stejně slabí, nebudeme tedy všichni mystiky.“<sup>173</sup> Připouští, že jsou jistí nadaní lidé schopní přímého styku s božstvím, ale tvoří jen výjimku. Velké většině je bezprostřední zkušenost s božstvím odepřena a „náboženství mohou jen přijímat.“<sup>174</sup> Ratzinger připodobňuje tyto mezilidské rozdíly k rozdílnému hudebnímu nadání a shledává tyto rozdíly dobré, protože přivádí lidi k sobě navzájem. Ukazuje se tak, že náboženství nespočívá v osamělé cestě mystika.<sup>175</sup> Tyto dvě skupiny lidí následně nazývá proroky a naslouchající, což ovšem nápadně připomíná terminologii „církve učící a slyšící“. Ratzinger zde nezachází tak

---

<sup>171</sup> SEEWALD, P., *Joseph kardinál Ratzinger*, s. 132. Srov. COMBLIN, J., *People of God*. New York, NY: Orbis Books, 2004, s. 52-54, kde Comblin shrnuje Ratzingerovy výhrady k pojmu Boží lid. Tyto výhrady se promítly do dokumentů mimořádné synody biskupů k dvacátému výročí koncilu v roce 1985. Pojem Boží lid zůstal ve stínu pohledu na církev jako na *communio*. Srov. GORDO, J.M., *The Christology of J. Ratzinger*, s. 7.

<sup>172</sup> Sám Ratzinger by se tomuto výrazu pravděpodobně nebránil, protože sám používá v různých souvislostech – s kladným znaménkem – výraz „pozitivismus víry“. Srov. RATZINGER, J., *Úvod do křesťanství*, s. 19.

<sup>173</sup> SEEWALD, P., *Joseph kardinál Ratzinger*, s. 186. Plyne z toho snad, že mystik je ten, kdo je silný? Rahnerovu odlišnému pojetí zkušenosti, založenému na univerzalitě Boží milosti, se věnuje ve druhé kapitole.

<sup>174</sup> RATZINGER, J., *Úvod do křesťanství*, s. 45.

<sup>175</sup> Stojí za zmínku, že Ratzinger zde bezproblémově pracuje s náboženskou fenomenologií, kterou jinde jako teologickou metodu odmítá. Srov. řeč o „fenomenologismu“ v RATZINGER, J., *Úvod do křesťanství*, s. 31.

daleko, ale smysl textu jde tímto směrem.<sup>176</sup> Tím se ale vystavuje dvěma námitkám. Jednak je blízko ke ztotožnění bezprostřední náboženské zkušenosti (náboženského nadání) s funkcí hlásání a s rolí magisteria. Jednak se s odlišným odůvodněním vrací ke schématu církve „učící“ a „slyšící“, které se snažil koncil překonat.<sup>177</sup>

V určitém kontrastu k tomuto pojetí stojí jiné Ratzingerovo sdělení, kdy uvádí, že biskup nehovoří sám za sebe, nýbrž přednáší „víru církve, a tím i víru své místní církve a její způsob víry.“<sup>178</sup> Zde tedy v teorii připouští smysl Božího lidu pro poznávání a předávání pravdy. Konkrétní způsoby projevu pravdy skrze Boží lid ale neuvádí a zbytečně rychle téma ukončuje neteologickým argumentem, že se nelze dotazovat jedné miliardy katolíků.<sup>179</sup> Na okraj k úvaze o Ratzingerově vztahu k pojmu Boží lid je možné zmínit i jeho dílčí nedůvěru k pojmu bratrství. Ačkoli je to podle něj krásné slovo, v případě prvních sourozenců světových dějin, Kaina a Ábela, došlo k bratrovraždě. „Také bratrství musí být takzvaně vykoupeno a musí projít křížem, aby našlo svou pravou podobu.“<sup>180</sup>

Poznání pravdy se tedy děje v církvi, kterou Ratzinger nahlíží zejména skrze její učitelský úřad. Tam, kde mluví o nositeli úřadu, říká, co by měla dělat

---

<sup>176</sup> Explicitní v tomto ohledu je Ratzinger v článku z roku 1984 o teologii osvobození, kde píše o katolické církvi „v její úplnosti transcendující čas a prostor, zahrnující laiky (*sensus fidei*) a hierarchii (*magisterium*).“ RATZINGER, J., *Liberation Theology* (1984). In: HENNELLY, A.T., *Liberation Theology. A Documentary History*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1990, 367-374, s. 371. Dochází zde k problematickému propojení *sensu fidei* jen s laiky a nikoli fundamentálně se všemi pokřtěnými.

<sup>177</sup> PESCH, O. H., *Druhý vatikánský koncil*, s. 138. Meszaros připomíná Congarův přínos v této věci: „Congar spatřuje v Newmanově pojetí *sensus fidelium* nejen ozvěnu či zrcadlo učení magisteria, ale místo pro potenciální rozvoj.“ MESZAROS, A., *‘Haec Traditio profecit’*, s. 251.

<sup>178</sup> SEEWALD, P., *Joseph kardinál Ratzinger*, s. 64.

<sup>179</sup> SEEWALD, P., *Joseph kardinál Ratzinger*, s. 65. Ratzinger také připouští, že protestní hnutí mohou sehrát důležitou roli jako jednorázový výraz něčeho zásadního, ale nelze jejich prostřednictvím vést obec. Zde neváhá vzít jako negativní příklad sovětské rady (s. 133).

<sup>180</sup> SEEWALD, P., *Joseph kardinál Ratzinger*, s. 135.

církev a naopak.<sup>181</sup> O učitelském úřadu přemýšlí centralisticky. Nemyslí jím primárně místní biskupy a biskupské konference, ale je to pro něj „papež se svým učitelským úřadem [který je] základním orientačním bodem v církvi.“<sup>182</sup>

### 1. 3. 3 K teologickým zájmům Dupuise, Haighta a Sobrina

Vedle seznámení se s hlavními rysy Ratzingerova teologického myšlení je dále třeba podívat se, jak se dotýká témat, která budou významná pro tři jezuitské autory, jimiž se tato disertace zabývá. V této fázi nepůjde o Ratzingerovu přímou reakci na jejich teologii, nebo alespoň ne v období, kdy vyšly notifikace. Nicméně jisté porozumění způsobu, jakým Ratzinger uvažuje o tématech teologie náboženského pluralismu, symbolického prostředkování a teologie osvobození umožní jednak lepší hermeneutiku samotných notifikací, jednak zdůvodní, proč zrovna tato témata byla v hledáčku Kongregace pro nauku víry. Již zmíněný Ratzingerův zájem o nezpochybnění Boží svobody, svobody jedinečného Božího zjevení v Ježíši Kristu<sup>183</sup> a následně také svobody

---

<sup>181</sup> „Při výkonu své autority musí na sebe biskup brát i Kristovo utrpení. (...) A to je také ověření církve.“ SEEWALD, P., *Joseph kardinál Ratzinger*, s. 135.

<sup>182</sup> SEEWALD, P., *Joseph kardinál Ratzinger*, s. 99. Postupné umenšování role místního magisteria, např. biskupských konferencí, bude patřit k dalším prvkům Ratzingerova myšlení o církvi. V jistém kontrastu k tomu srov. Ratzingerův článek v prvním čísle pokoncilního časopisu *Concilium*. RATZINGER, J., The Pastoral Implications of Episcopal Collegiality.

<sup>183</sup> Ke christologii např. RATZINGER, J., Jesus Christus heute. *Internationale katholische Zeitschrift / Communio* 19 (1990), č. 1, 56-70.

Lisa Cahill si všímá, že „problémem [Ratzingerovy] christologie Slova není, že by vylučovala lidství Ježíše, ale to, že přehnaně omezuje jeho význam.“ CAHILL, L.S., Caritas in Veritate: Benedict's Global Reorientation. *Theological Studies* 71 (2010), č. 2, 291-319, s. 299. John Allen ukazuje, jak Ratzingerova christologická série, kterou vydává již jako papež Benedikt VI., „vyjadřuje v exegetickém klíči stejný zájem o christologii, který byl popudem pro intervence Kongregace pro nauku víry pod vedením tehdejšího kardinála Josepha Ratzingera s ohledem na teology, jako např. jezuitské otce Jacquese Dupuise a Rogera Haighta, stejně jako na nejnovější notifikaci o jezuitovi otcí Jonu Sobrinovi. V každém případě bylo zájmem to, co viděl kardinál Ratzinger jako chybnou christologii ve jménu nějakého předpokládaného dobra – mezináboženské tolerance v případě Dupuise a Haighta, sociálního osvobození u Sobrina.“ ALLEN, J.L., Christology surfaces as Benedict's core concern. *National Catholic Reporter* May 11 (2007) 14 a 18, s. 18.

teologie, jej vede k odmítání různých forem relativizace a instrumentalizace pravdy.

Nejdříve se budu věnovat tématům spjatým s náboženskou pluralitou. Ratzinger si všímá, že ve stále více uniformním světě se objevují protichůdné proudy, které naopak akcentují „hledání vlastní kulturní identity, vyjádřené pojmem ‘inkulturace’.“<sup>184</sup> Hovoří o tzv. „theologia india“, která usiluje o obnovu předkolumbovské kultury a náboženství v Latinské Americe. Tyto proudy se podle něj někdy mísí s kosmickými prvky americko-evropského feminismu (matka Země) a tendencemi New Age směřujícími ke splynutí všech náboženství. Objevují se také v Africe a v Asii, zvláště v Indii. Někdy je na těchto základech provozována také ekologie. Hlavním problémem je ovšem relativizace, mísení různých kořenů: „Modernímu člověku se zdá nedemokratické, netolerantní a s nezbytnou skepsí vědce neslučitelné říkat, že my máme pravdu a to ostatní pravda není, nebo je pravda jen částečně.“<sup>185</sup> V Indii se podle Ratzingera tyto proudy spojují s apofatickou náboženskou tradicí, která hledá Boha v nepojmenovatelném. V tomto pojetí nemůže existovat jedno pravé náboženství. V Kristu se údajně zjevilo jen to, co je i v jiných náboženstvích. „Zde se spolu sloučilo demokraticko-tolerantní ladění světa a velká kulturní tradice.“<sup>186</sup> Ratzinger se domnívá, že jsou dnes v popředí otázky, zda se vůbec smí mluvit o pravdě a jak se má křesťanství zařadit do celkové náboženské struktury.<sup>187</sup>

Tyto spíše neutříděné a nerozpracované postřehy vyrůstají z hlouběji položeného základu v Ratzingerově myšlení. Tím je prozřetelnostní pojetí

---

<sup>184</sup> SEEWALD, P., *Joseph kardinál Ratzinger*, s. 95.

<sup>185</sup> SEEWALD, P., *Joseph kardinál Ratzinger*, s. 96.

<sup>186</sup> SEEWALD, P., *Joseph kardinál Ratzinger*, s. 96.

<sup>187</sup> Gregory Baum hovořil o Ratzingerově vztahu k ostatním náboženstvím jako o obratu nejen od otevřeného dialogického ducha Druhého vatikánu, ale také od dokumentů jako jsou *Dialog a misie* (Sekretariát pro nekřesťanské misie, 1984) a *Dialog a hlásání* (Papežská rada pro mezináboženský dialog, 1991). BAUM, G., *Amazing Church: A Catholic Theologian Remembers a Half Century of Change*. New York, Orbis Books, 2005, s. 83-134. Zde cit. podle BOEVE, L. – MANNION, G. (eds.), *The Ratzinger Reader*, s. 143.

setkání křesťanství s helenistickým světem. Již v *Úvodu do křesťanství* psal Ratzinger o ničím nezadatelném právu řeckého dědictví v křesťanství. „Je to moje přesvědčení: nepovažuji to za pouhou náhodu, že křesťanské poselství při vytváření své podoby vstoupilo nejdříve do řeckého světa, kde se muselo zabývat otázkou srozumitelnosti a pravdy.“<sup>188</sup> Odtud také Ratzinger odvozuje, že teologie je srozumitelná a že racionální řeč o Bohu je původní úlohou křesťanské víry. Ve stejném duchu později, již jako papež, hovořil Ratzinger při přednášce na univerzitě v Řezně. Argumentoval, že jednat proti rozumu odporuje přirozenosti Boha. „V tomto bodě se ukazuje hluboká shoda mezi tím, co je řecké v nejlepší smyslu, a tím, co je víra v Boha na biblickém základě.“<sup>189</sup> Bůh jedná podle *logos*, jak dosvědčuje Genesis i Janovo evangelium. Je zřejmé, že setkání biblického poselství s řeckým myšlením nebyla obyčejná náhoda. Ratzinger dále téměř doslovně opakuje své náměty z *Úvodu do křesťanství*, díla vydaného téměř o čtyřicet let dříve. Nakonec se vrací i k tématu inkulturace, konkrétně k tvrzení, že

---

<sup>188</sup> RATZINGER, J., *Úvod do křesťanství*, s. 34. Zde je v textu pozoruhodná poznámka připomínající „důležité místo Skutků apoštolských 16,6-10 (Duch svatý brání Pavlovi hlásat evangelium v Asii, duch Ježíšův mu nedovolí cestovat do Bithynie; k tomu ještě vidění s voláním Makedonie 'Přijď sem a pomoz nám'). Tento tajuplný text mohl zajisté představovat jakýsi první 'historicko-teologický' pokus, který přechod poselství do Evropy, 'k Řekům', chce podat jako Bohem chtěný záměr.“ (s. 34, pozn. 11).

Roger Haight bude naproti tomu hovořit o tomto vývoji jako o „historicky kontingentním.“ HAIGHT, R., *Jesus Symbol of God*, s. 271. Zároveň ovšem Haight oceňuje obrat k řecké kultuře jakožto první velkou inkulturaci (s. 297). Sobrino bude upozorňovat na nevýhody interpretace Ježíše skrze řecké myšlení. Píše o esencialistické vizi, která vedla k tomu, že „Kristova lidská přirozenost se nepředkládá jako historie Ježíše a manifestace božské přirozenosti se chápe spíše jako epifanie božství spíše než jako jednání Boha v dějinách.“ SOBRINO, J., *Jesucristo liberador*, s. 81.

<sup>189</sup> BENEDIKT VI, *Víra, rozum, univerzita*. Jako příklad teologů, kteří svou práci zakládají na antitezi biblického a řeckého myšlení, uvádí Ratzinger v jiné publikaci P. Althause a E. Jüngela. RATZINGER, J., *Eschatologie. Smrt a věčný život*, s. 51. Dodává, že: „Pravé zaměření Platonova myšlení je zcela podceněno, pokud jej označujeme jako individualistického a dualistického myslitele, který popírá pozemské a navádí člověka k útěku mimo tento svět. Jeho vlastním konstrukčním bodem je ve skutečnosti právě opětne umožnění polis, nové ustavení politiky.“ (s. 55).

syntéza s helenismem, uskutečněná starověkou Církví, je prý první inkulturace, která by neměla být pro ostatní kultury závazná. Tyto by však měly mít právo vrátit se zpět až k místu, které předcházelo oné první inkulturaci, aby bylo odhaleno jednoduché poselství Nového Zákona a znovu jej pak inkulturovat v příslušných prostředích.<sup>190</sup>

Ratzinger tuto tezi nezavrhuje zcela, ale považuje ji za „neotesanou“ a „nepřesnou“. Připouští, že některé prvky z období formace starověké církve nemusejí být zahrnuty ve všech kulturách. Zároveň ale soudí, že základní rozhodnutí týkající se vztahu víry a tázání lidského rozumu odpovídají povaze víry samotné, tak jak se projevila ve svých vývojových etapách.<sup>191</sup>

Na druhém místě krátce představím Ratzingerovo pojetí symbolu jako vyjádření struktury víry. Oproti přístupům k náboženskému symbolu, které důrazem na složenost, sounáležitost dvou částí, tak jak je vyjadřuje řecké *ymballein*, vystihují vztah mezi božským a lidským, Ratzingerův výklad zdůrazňuje „horizontální“ rozměr. Původní význam dogmatických formulací v církvi podle něj umožnil „společné vyznání Boha, společné klanění a společnou úctu.“<sup>192</sup> Schopnost symbolu odkazovat na někoho jiného interpretuje jako jednotu ducha v jednom slově. Slovní znění dogmatu má svůj význam, neboť přivádí věřící dohromady v jednu pospolitost na základě vyznávaného slova. „Věra žádá jednotu,“ píše Ratzinger.<sup>193</sup> Každý člověk má

---

<sup>190</sup> BENEDIKT VI, *Věra, rozum, univerzita*. Myšlenku, o které Ratzinger hovoří, vznáší např. BRINKMAN, M.E., *The Non-Western Jesus : Jesus as bodhisattva, avatara, guru, prophet, ancestor or healer?* London/Oakville, CT: Equinox, 2009.

<sup>191</sup> BENEDIKT VI, *Věra, rozum, univerzita*.

<sup>192</sup> RATZINGER, J., *Úvod do křesťanství*, s. 47.

<sup>193</sup> RATZINGER, J., *Úvod do křesťanství*, s. 48. Jednotu jako *discrimen*, klíčový princip co do podstaty i metodologie, nachází Charles Hefling také v deklaraci *Dominus Iesus*, která předcházela vydání notifikací a pod kterou je Ratzinger *ex offio* podepsán (třebaže nebyl jejím autorem). „Obraz jednoty zároveň lidské i božské, která se vztahuje zároveň k jednomu Pánu Ježíši, jednomu spásnému zjevení, jedné církvi, jednomu episkopátu, jednomu papeži. Jakýmsi skrytým způsobem jsou všechny tyto jedinečné jednotky částí a součástí jedna druhé.“ HEFLING, C., *Method and Meaning in Dominus Iesus*, s. 122. Touha po jednotě, kterou nacházíme konsistentně v Ratzingerově teologii, zde zřetelně dostává přednost před požadavkem na rozlišování. Je pouze logické, že z tohoto východiska je obtížné docenit „variantní“ a „decentralizační“ teologie Dupuise, Haighta a Sobrina.

totiž víru jen jako neúplný kus, který, podle platonského pojetí, hledá jednotu a celistvost. Té může dojít skrze spojení s druhými. Víra je proto podstatně zaměřená na církve a tu nelze chápat jen jako „druhotnou organizaci ideí, jakési nutné zlo.“<sup>194</sup>

Ratzinger rozvádí horizontální rozměr symbolu dál, když specifikuje církve jako ono „my“ věřících. V jistém smyslu to je podstata věci: „lidské společenství je skutečností, která leží na jiné rovině než pouhá 'idea'. Jestliže platonismus přináší ideu o pravdě, křesťanská víra prohlašuje pravdu za cestu.“<sup>195</sup> Křesťanství tak není jen ideou či duchem, nýbrž „vtělením ducha, duch v těle dějin a jejich 'my'.“<sup>196</sup> O tomto vtěleném duchu říká Ratzinger, že není mystikou sebezotožnění ducha s Bohem, ale poslušností a službou. Mé já je osvobozeno, zapojí-li se do služeb toho, co nepochází ode mě. Ratzingerova mystika služby vrcholí, když píše: „Víra je osvobozením tím, že se zapojím do služby pro celek.“<sup>197</sup>

Bez snahy pouštět se zde do hlubšího rozboru Ratzingerovy horizontální symboliky je přesto vhodné upozornit na jeho výraz „vtělený duch“. Ratzinger jej používá pro označení křesťanského „my“, tedy církve. Jestliže se tedy jeho pneumatologie primárně orientuje na církve jako „prostor“ realizace ducha, potom je jen důsledné, že je méně připravený rozpoznávat působení ducha jinde. Oproti tomu Dupuis bude rozpoznávat působení ducha i v

---

<sup>194</sup> RATZINGER, J., *Úvod do křesťanství*, s. 48.

<sup>195</sup> RATZINGER, J., *Úvod do křesťanství*, s. 48-49.

<sup>196</sup> RATZINGER, J., *Úvod do křesťanství*, s. 49. Ratzingerovu použití výrazu duch zde rozumím jako ekvivalentu pro ideu pravdy. Ratzinger rozlišuje mezi „duchem“ a Duchem svatým.

<sup>197</sup> RATZINGER, J., *Úvod do křesťanství*, s. 49. V souvislosti s biskupskou kolegiálitou psal Ratzinger v podobném smyslu o církevním „my“, které nese apoštolské dědictví a které předchází a dává význam individuálnímu „já“. RATZINGER, J., *The Pastoral Implications of Episcopal Collegiality*, s. 26-27. Čteme-li zde formulaci: „'my,' ze kterého a pro které [já] žije,“ (s. 26) kterou Ratzinger zakládá na trojičních vztazích, nelze – po zkušenosti života v totalitním režimu – neuvažovat, zda se Ratzinger nevyklání příliš na stranu jednoty a celku oproti rozmanitosti a odlišnosti na rovině eklesiální, a zda ve své augustiniánské teologické tradici nepřetěžuje *unum* proti *tres* na rovině teologické. Fatální dopady této teologie se ukazují v případech konfliktů teologů a magisteria.



mimokřesťanských náboženstvích a Sobrino bude hovořit o praxi s duchem v prostředí obětí nespravedlnosti.

Pro úplnost je třeba dodat, že Ratzinger se zmiňuje i o druhém rozměru symbolu, totiž že i víra církve je jen ulomenou polovinou celku, „která hovoří pravdu jen tím, že ukazuje na jiné skutečnosti, které ji samu přesahují.“<sup>198</sup> Toto nekonečné rozdělení symbolu vede víru k neustálému překračování sebe sama směrem k Bohu. V porovnání s horizontální funkcí symbolu je však tato vertikální funkce v celku Ratzingerova pojednání pouze okrajová.

Konečně dalším významným tématem, ke kterému se Ratzinger opakovaně vracel, byla teologie osvobození. Jeho kritika teologie osvobození je polemikou proti marxismu a proti snahám apropriace marxismu pro křesťanské myšlení a praxi.<sup>199</sup> Vposledku zde rozpoznává základní podobu hříchu: za ideou osvobození se skrývá vzpoura člověka proti hranicím. „Člověk má být svým vlastním stvořitelem – moderní vydání prastarého pokusu být sám Bohem – jako Bůh.“<sup>200</sup> Dějinné pozadí Ratzingerovy pozice vůči teologii osvobození již bylo představeno v souvislosti s jeho životem, zejména s událostmi kolem roku 1968. Zde stačí připomenout, že jako prefekt kongregace usilovat Ratzinger, aby nedošlo ke zpolitizování víry a k jejímu zatlačení do neodpovědné politické stranickosti, která, jak se domníval, od teologů osvobození hrozila. Navenek bylo jeho úsilí vyjádřeno vydáním dvou instrukcí k teologii osvobození a prověřováním díla některých konkrétních autorů. K těm patřil již po vydání své první knihy *Christologie na křižovatkách* Jon Sobrino, ale také Gustavo Gutiérrez a Leonardo Boff. Poslednímu z nich bylo v roce 1985 uloženo na rok se zdržet veřejného vyjadřování. Spolupráci

---

<sup>198</sup> RATZINGER, J., *Úvod do křesťanství*, s. 48.

<sup>199</sup> Ve své eschatologii píše Ratzinger o přitažlivosti marxismu, který v sobě má něco z prastaré síly starozákonního mesianismu, čerpá z prorockého kořene a projevuje náboženský patos. RATZINGER, J., *Eschatologie. Smrt a věčný život*, s. 10.

<sup>200</sup> SEEWALD, P., *Joseph kardinál Ratzinger*, s. 95. Ratzinger pronáší tato slova v souvislosti s „feministickou ideologií“. Zdá se nicméně, že vystihují jeho postoj k ideji osvobození ve větší šíři.

s Gutiérrezem si ovšem Ratzinger pochvaloval. Hovořil o dialogu, který pomohl k lepšímu oboustrannému pochopení. Na straně peruánského teologa došlo, podle Ratzingera, k nahlédnutí jednostrannosti jeho díla. V rozhovorech z roku 1996 Ratzinger uvedl: „Dnes se obecně uznává, že naše nařízení byla nezbytná a šla správným směrem. (...) Zásahy, které jsme učinili, byly věcně správné a osvědčily se jako pomoc, možná ne v první okamžiku, ale natrvalo ano.“<sup>201</sup>

Ratzinger nachází i pro teologii osvobození smířlivější slova a při přejícném čtení by bylo možné říci, že kritizuje spíše zneužití teologie osvobození. Domnívá se, že se tato teologie může obrátit v něco pozitivního, pokud se bude držet své základní myšlenky, a to té, že se křesťanství musí projevovat také v pozemské existenci člověka a že má hovořit o svobodě svědomí a sociálních právech. „Upadne-li však tato myšlenka do přílišné jednostrannosti, chápe pak křesťanství obecně jako nástroj politického přetvoření světa.“<sup>202</sup> Z víry pak už není cíl, ale je správná jen do té míry, do jaké je ospravedlněna politickými cíli.

K takovému rozlišování mezi různými formami teologie osvobození se Ratzinger – přinejmenším verbálně – hlásil již ve významném textu z roku 1984, krátce před zveřejněním první instrukce. Předmětem jeho silné kritiky mají být jen ti teologové, kteří v nějakém ohledu přijali „marxistickou fundamentální volbu“.<sup>203</sup> Celý text ovšem prozrazuje velké nepochopení

---

<sup>201</sup> SEEWALD, P., *Joseph kardinál Ratzinger*, s. 67.

<sup>202</sup> SEEWALD, P., *Joseph kardinál Ratzinger*, s. 94. Ve větším rozsah se otázce věnuje ve své eschatologii, kde kritizuje mesianismus skrze plánování a plánovaný mesianismus. Pokud totiž spásu očekáváme z mechanismů plánování, tedy z něčeho, co je mimo oblast humánního, pak dojdeme ke spáse koncentračního tábora, a tím ke konci humanity. RATZINGER, J., *Eschatologie. Smrt a věčný život*, s. 135.

<sup>203</sup> RATZINGER, J., *Liberation Theology*, s. 367. Ratzingerovu textu z roku 1984 se podrobně věnuje Jürgen Moltmann v knize *Experience in Theology. Ways and Forms of Christian Theology*. London: SCM Press, 2000, zvláště s. 244-248. S využitím dokumentů konferencí CELAM v Medellínu a v Pueblu, a zejména s ohledem na Gutiérrezovu *Teologii osvobození* zde Moltmann argumentuje proti Ratzingerově „soukromé nevráživosti (...) jež měla za cíl dokázat heretičnost myšlenek“ (s. 244) některých klíčových protagonistů teologie osvobození. Moltmann ukazuje, jak Gutiérrezova teologie vyrůstala z koncilního myšlení, zvl.

evropského teologa pro kontext teologie osvobození a šlo by s ním polemizovat v mnoha bodech. Výčet některých z nich následuje. Ratzinger uvádí, že pokoncilní teologie, do které teologii osvobození řadí, ve své otevřenosti ke světu a v závazku vůči světu naivně uvěřila v humanitní vědy jako v nové evangelium, aniž by reflektovala jejich omezení.<sup>204</sup> Dále píše – zde i v jiných pracích – že tato teologie navazuje na Bultmanna a jeho školu. Bultmann je však podle Ratzingera reprezentantem moderní novozákonní exegeze, která uzavřela dveře doposavad platným teologickým metodám a vytrhla Ježíše z tradice víry církve.<sup>205</sup> K eschatologii uvádí, že modely naděje, které jsou v teologii osvobození v popředí, jsou převzaty z marxistických filosofii a jako takové jsou zdánlivě vědecky založené.<sup>206</sup> Konečně problematizuje metodu interpretace založenou na úloze lidu, komunity, zkušenosti a dějin. Podle něj jde v takovéto interpretaci víry často o interpretaci

---

konstituce *Gaudium et Spes*, jak je zakořeněná ve scholastickém rozlišení mezi milostí a přirozeností, jež jsou přítomné perichoreticky jedna v druhé.

<sup>204</sup> RATZINGER, J., *Liberation Theology*, s. 369.

<sup>205</sup> RATZINGER, J., *Liberation Theology*, s. 369-370, nepřímě v RATZINGER, J., *Úvod do křesťanství*, s. 17-18, dále RATZINGER, J., *Eschatologie. Smrt a věčný život*, s. 37-38. Asi nejsilnějšími slovy se Ratzinger vyjadřuje o Bultmannově dědictví v poslední zmíněné publikaci: „Způsob, jak zachází historicko-kritická metoda s předmětem, lze srovnat s jakousi nekrofilii.“ (s. 172). Naproti tomu Pesch – v reakci na podobné výroky Ratzingera či Kongregace pro nauku víry – považuje pranýřování Bultmanna, „pod jehož vlivem se přece naučili i katoličtí exegeté používat historicko-kritické metody,“ za alarmující. PESCH, O. H., *Druhý vatikánský koncil*, s. 351. Moltmann k tomu uvádí, že činit „Rudolfa Bultmanna“ a „jeho školu“ odpovědnými za tuto novou politickou hermeneutiku křesťanské víry a za její revoluční intriky,“ je nemyslitelné. „Byla by to jistě ta poslední věc, o které by vůbec Bultmann přemýšlel.“ MOLTSMANN, J., *Experience in Theology*, s. 244-245.

<sup>206</sup> RATZINGER, J., *Liberation Theology*, s. 370. O křesťansky založené naději naproti tomu uvádí v rozhovorech: „Naděje tedy obsahuje prvek důvěry k našim ohroženým dějinám, nicméně nemá nic společného s utopií. Předmětem naděje není lepší budoucí svět, nýbrž věčný život. Očekávání lepšího světa není perspektivní, protože to přece náš svět není.“ SEEWALD, P., *Joseph kardinál Ratzinger*, s. 83. Ze sféry eschatologie chce také vyjmout politiku, která *správně* patří do oblasti morální teologie. „V ní jde právě o to neeschatologické, a oddělení eschatologie od politiky tím představuje jednu z nejdůležitějších úloh křesťanské teologie.“ RATZINGER, J., *Eschatologie. Smrt a věčný život*, s. 44).

Je možné srovnat Ratzingerovu pozici s Rahnerovou. Druhý z nich rozvinul během dialogů křesťanů s marxisty v šedesátých letech 20. století eschatologii, ve které usiloval o prostředkování mezi křesťansky chápanou absolutní budoucností a kategoriální nitrosvětskou (politickou) budoucností. RAHNER, K., *Křesťanská budoucnost člověka*. In: NĚMEC, J. (ed.), *Křesťanství dnes*. Praha: Horizont, 1969, 94-105.

sebereferenční: „Komunita ‘interpretuje’ svou ‘zkušeností’ události a nachází tímto způsobem svou ‘praxi’.“<sup>207</sup> Podobně považuje za marxistickou ideu takové pojetí, které hovoří o dějinách jako o autentickém zjevení,<sup>208</sup> a proto pravdivé hermeneutické instanci pro interpretaci Bible. Je možné uzavřít, že Ratzinger v textu nejeví velkou otevřenost pro to, co teologie osvobození chápe jako své přednosti, např. chápání chudých jako *locus theologicus*.

V první kapitole jsem provedl analýzu vatikánských notifikací k christologiím Dupuise, Haighta a Sobrina. V hrubých rysech jsem popsal procesy s jednotlivými teology a zejména jsem představil jejich teologické reakce na námítky obsažené v notifikacích. Třebaže žádný z diskutovaných autorů nesouhlasí s tím, že by notifikace jeho dílo vystihla a pochopila adekvátně, důsledkům plynoucím z procesů se všichni podrobili. Představil jsem reakce akademické obce směrem k teologům zasažených notifikacemi, které byly vůči nim ponejvíce podpurné, ale též vyjadřovaly obavy, zda vydání notifikací opravdu přispěje ke svobodné a kvalitní teologické práci a pastorační činnosti. Následující dva oddíly se věnovaly církevnímu a teologickému zázemí notifikací. Oba tyto oddíly ukázaly různé podoby sporu o podobu církve a teologie po Druhém vatikánském koncilu. Notifikace reprezentují zdrženlivost kongregace v otázce otevřenosti teologie vůči „světu“, ať už jde o negativní či přehlížející pohled na metodu korelace, historicko-kritické bádání či využití sociálních věd v teologii. Při zkoumání činnosti Kongregace pro nauku víry jsem dále narazil na několik typů napětí. Objevuje se mezi centrálním a místním magisteriem (kupř. CELAM, asijské biskupové), mezi magisteriem a teology (samozvaným „druhým magisteriem“, jak se obával Ratzinger) a mezi deklaratorním tónem dokumentů kongregace a pastoračním tónem jiných sdělení církve. Vedle toho se při studiu díla Josepha Ratzingera

---

<sup>207</sup> RATZINGER, J., *Liberation Theology*, s. 372.

<sup>208</sup> Na podporu tohoto pojetí se podle Ratzingera někdy používá pneumatologie. RATZINGER, J., *Liberation Theology*, s. 372.

ukázalo, že hranice mezi teologickým názorem a oficiální církevní pozicí jsou nejasné. Nelze se domnívat, že je možné oba žánry zcela oddělit. Teologické preference představitelů magisteria z jejich tvorby zřetelně zaznívají. Uvedená napětí a nejasnost hranic mezi žánry se zřetelně projeví v notifikacích.

V úvodu kapitoly jsem uvedl, že vrácením notifikací jako jednoho hlasu – významného, neopominutelného – do široké teologické rozpravy chci přispět k rehabilitaci tvořivé diskuse o Dupuisově, Haightově a Sobrinově christologii. V závěru kapitoly bych chtěl na notifikace analogicky vztáhnout slova, která Sobrino neváhal použít o christologických prohlášeních prvních církevních koncilů: „Tyto texty jsou prospěšné teologicky, kromě toho, že jsou normativní, ale jsou také omezené a dokonce nebezpečné, jak se dnes bez problémů uznává.“<sup>209</sup>

---

<sup>209</sup> SOBRINO, J., *La fe en Jesucristo*, s. 317.

## 2. Rodová podobnost studovaných teologů

Christologie Dupuise, Haighta a Sobrina se liší v zájmech, kterými jsou vedené, a také metodou, kterou své zájmy sledují. Dupuis věří v jeden, vnitřně diverzifikovaný Boží plán spásy zahrnující všechna náboženství a čte křesťanskou tradici tak, že v ní odhaluje otevřenost pro tento plán. Haight staví apologii křesťanské víry, která se opírá o univerzální náboženskou zkušenost a pracuje s dějinným vědomím a vědomím plurality dnešních, především západních lidí. Odtud se obrací k postavě Ježíše. Sobrino nabízí čtení Ježíše Krista z pohledu obětí dnešní doby a předkládá ho jako subversivní, ale evangelijnímu Ježíši odpovídající výklad důležitý pro celou církev.

Přes tyto odlišnosti najdeme v jejich díle společné rysy, které, jak nyní ukáží, za sebou mají stejné inspirační zdroje. V této kapitole se zaměřím právě na ně. Neprve se soustředím na duchovní formaci, které se všem dostalo v Tovaryšstvu Ježíšovu. Zaměřím se na prameny ignaciánské spirituality a jejich odezvu v díle všech tří teologů. Následně se budu věnovat jezuitskému teologovi Karlu Rahnerovi. Jako autor o generaci starší ovlivnil intelektuální formaci Dupuise, Haighta i Sobrina a ve své teologii se zabýval v různé míře totožnými problémy. Zároveň je představitelem té interpretace Druhého vatikánského koncilu, ke které měli všichni tři studovaní jezuité blízko a která byla předmětem kritiky Josepha Ratzingera.<sup>210</sup> Jako jezuité získali Dupuis, Haight a Sobrino zkušenosti z misí. V jejich kontextu promýšleli a, lze říci, „realizovali“ svou christologii. Vlivu zkušenosti s misí na christologie vybraných tří autorů se budu věnovat ve třetí části kapitoly. Odtud bude teprve možné ocenit jejich specifický charakter.

---

<sup>210</sup> Spekulace tvrdící, že prostřednictvím notifikací se Joseph Ratzinger (dodatečně) vyrovnával s Karlem Rahnerem, jsou samozřejmě nedůstojným zjednodušením a personifikací teologické diskuse. Rahnerovské rysy v dílech notifikacemi označených jezuitů jsou ovšem nepopíratelné.

## 2. 1 Ignaciánská spiritualita

Lze beze sporu hovořit o formativním vlivu zkušenosti s ignaciánskou spiritualitou na Dupuise, Haighta a Sobrina. Umožnila jim vztahovat se teologicky k otázkám a potřebám lidí, se kterými žili a v jejichž službě se nacházeli. Domnívám se, že těžili především z Ignácova důrazu na vnitřní zkušenostní poznání, které nasycuje lidskou duši<sup>211</sup> a vede člověka k tomu, aby miloval a následoval Ježíše.<sup>212</sup> Tento důraz jim pomohl rozlišit Boží povolání a i v teologii si vytvořit vazbu vůči lidem v jejich konkrétních kontextech. O všech třech jezuitech můžeme říci, že „reprezentují křesťanskou spiritualitu [a teologii] prizmatem *Duchovních cvičení* Ignáce z Loyoly, [když] spojují klasické a moderní s živou tradicí.“<sup>213</sup>

---

<sup>211</sup> „Neboť nenasyčuje a neuspokojuje duši, jestliže mnoho ví, nýbrž pocítuje-li a zakouší-li věci vnitřně.“ (DC, čl. 2). Pokud v textu půjde o Ignácův spis, budu ho označovat kurzívou. Jestliže půjde o obsah a praxi duchovních cvičení, zůstanu u běžného písma.

Více o vnitřním poznání u Ignáce srov. ALPHONSO, H., *Authentic Spiritual Experience. A Vehicle of God's Spirit for Interreligious Dialogue*. In: KENDALL, D. – O'COLLINS, G. (eds.), *In Many and Diverse Ways*, 117-132, s. 120.

<sup>212</sup> „Ignác z Loyoly ve druhém týdnu svých duchovních cvičení prosí pouze o 'vnitřní poznání Pána, abych ho více miloval a následoval.'“ SOBRINO, J., *Jesucristo liberador*, s. 104-105. Sobrinova poznámka se vztahuje k následujícímu: „*Třetí*. Prosit o to, co chci. Zde to bude vyprosít si vnitřní poznání Pána, který se pro mne stal člověkem, abych ho více miloval a následoval“ (DC, čl. 104).

<sup>213</sup> HAIGHT, R., *Christian Spirituality for Seekers*, s. xxv. Ignác sám píše: „Aby jak ten, kdo dává duchovní cvičení, tak i ten, kdo je dostává, měli větší pomoc a užitek, předpokládá se, že každý dobrý křesťan musí být ochotnější vykládat výrok svého bližního v dobrém než ve špatném smyslu; a nemůže-li ho dobře vyložit, ať si zjistí, jak tomu výroku druhý rozumí, a rozumí-li mu špatně, tak ať ho s láskou opraví; a nestačí-li to, ať hledá všechny vhodné prostředky, aby se mu dobře rozumělo a ten výrok se stal přijatelným.“ (DC, čl. 22). Těmito slovy vybízí Ignác k postoji otevřenosti vůči mému bližnímu. Navrhuji, že bychom mohli rozšířit tento podnět směrem k tradici církve vůbec. V tomto smyslu, třebaže bez odkazu k Ignácovi, ale ve vztahu teologie k jiným náboženstvím, píše Dupuis: „[Tato teologie] musí bez pochyby jít za minulá řešení, která již nejsou v souladu s realitou, a nechat za sebou negativní postoje charakteristické pro staletí křesťanských vztahů vůči jiným náboženstvím. Zároveň však musí být v kontaktu s živou tradicí církve – jež je sama výsledkem minulé tradice – a stavět na tom, co křesťanská století, nejdříve ve zjeveném slově a později v pobiblické tradici, nabízí z toho, co zůstává cenné díky svému otevřenému postoji a co pravděpodobně povede k pozitivnímu teologickému zhodnocení. Lhostejnost vede k pohrdání, znalost ke kritickému ocenění.“ DUPUIS, J., *Toward a Christian Theology*, s. 11.

Vliv osobnosti a díla svatého Ignáce z Loyoly na christologii Dupuise, Haighta a Sobrina vidím na několika rovinách. První je celoživotní přítomnost v jezuitských komunitách s jejich typickým povoláním žít kontemplativní život v praxi. Druhou rovinu, která je integrálně spojena s první, představují ignaciánská duchovní cvičení. Nejen že je všichni absolvovali, ale v různé míře o nich také následně psali. Třetí rovinou, opět provázanou s předchozími, je zkušenost s jezuitskými misemi, zejména s teologickým vzděláváním mimo euroamerický kulturní kontext.

V této podkapitole se nejdříve budu věnovat ignaciánské spiritualitě a jejímu původu v osobě zakladatele Tovaryšstva Ježíšova. Následně se budu zabývat vazbou této spirituality na klíčové teologické zájmy Dupuise, Haighta a Sobrina. Tázat se, jak se Ignác explicitně zabýval teologií náboženství, osvobozením chudých a symbolickým jazykem teologie – tak, jak jsem postupoval v případě Ratzingera a analogicky budu postupovat u Rahnera – není kvůli historickému odstupu možné. V tomto případě proto bude výzkum zaměřen na to, jak z ignaciánské spirituality čerpají a jak ji reflektují sami tři zkoumaní jezuitští autoři.<sup>214</sup> Po jejich postupném představení se potom v závěrečném oddílu kapitoly budu zamýšlet nad ignaciánskými tématy, která sdílejí, a nad těmi, ve kterých se doplňují.<sup>215</sup>

### 2.1.1 Interpretace díla Ignáce z Loyoly

Stejně jako Jon Sobrino, také svatý Ignác z Loyoly pochází z území Baskicka. Narodil se patrně v roce 1491 na hrádku Loyola a zemřel roku 1556 v Římě.

---

<sup>214</sup> Plodně zde můžeme čerpat z teze Juana Luise Segunda, který píše, že „christologie stávající se spiritualitou nám více řekne o směru, kterým se ubírá interpretace Ježíše z Nazareta.“ SEGUNDO, J. L., *The Christ of the Ignatian Exercises*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1987, s. 6.

<sup>215</sup> První verze této podkapitoly byla prezentována jako příspěvek na kongresu Evropské společnosti pro katolickou teologii *God in Question, Religious Language and Secular Languages* v Brixenu pod názvem „Ignatian Influences in the Christologies of Sobrino, Dupuis and Haight: speaking theologically in the living context,” dne 28. 8. 2013.



Není třeba se věnovat Ignácovu životu,<sup>216</sup> ale bude užitečné vybrat některé momenty, které jsou relevantní pro studium christologií Dupuise, Haighta a Sobrina.<sup>217</sup>

Český jezuita, kardinál Tomáš Špidlík, uvádí hermeneutická vodítka ke studiu ignaciánské spirituality. Předně mu jde o to, abychom nezkoumali pouze ideje, ale živé lidi: „Byli zakladatelé řádů ideologové nebo duchovní otcové? Otec se totiž musí smířit s okolností, že jeho synové jsou různorodí, a že rozpor mezi generacemi patří k dynamice života.“<sup>218</sup> S ohledem na Ignácovu biografii *Poutník* Špidlík upozorňuje, že Ignác neodpovídá zavedeným představám disciplinovaného a cílevědomého vojenského kapitána.<sup>219</sup> Mnohem spíše máme před sebou obraz člověka, jehož plány do budoucna byly zmatené a jehož cíle se hatily.<sup>220</sup> „Nakonec však pochopil, že ho to všechno přivádí k jednomu důležitému přesvědčení: Bůh poutníka vždycky vedl.“<sup>221</sup> I svým duchovním synům pak klade na srdce, že musí v Boží vedení vždycky důvěřovat. Z Ignácových pamětí je patrné, že jeho životní a duchovní zkušenosti ovlivnily

---

<sup>216</sup> V češtině existuje řada spolehlivých bibliografických zdrojů zejména zásluhou vydavatelství Refugium. Ke klasickým dílům patří např. MATT, L. von – RAHNER, H., *Ignác z Loyoly*. Velehrad: Refugium, 2004. Z historických fakt je vhodné doplnit, že ústně schválil Tovaryšstvo Ježíšovo papež Pavel III. roku 1539 a následně bylo schválení potvrzeno bulou *Regimini militantis Ecclesiae* z roku 1540. Tentýž papež také schválil na žádost Františka de Borja *Duchovní cvičení sv. Ignáce* apoštolským listem z roku 1548.

<sup>217</sup> Otcí Františku Líznovi, SJ, dávajícímu duchovní cvičení, vděčím za vybrané vhledy do ignaciánské spirituality.

<sup>218</sup> ŠPIDLÍK, T., Úvod k Ignácovým spisům. In: IGNÁC Z LOYOLY, *Souborné dílo*, 5-8, s. 5.

<sup>219</sup> K tomu je možné doplnit, že v *Duchovních cvičeních* je „dost vojenského ducha a vojenských přirovnání,“ nicméně název „není převzat z vojenství a původně neznámá nic vojenského, nýbrž řadu duchovních úkonů.“ IGNÁC Z LOYOLY, *Souborné dílo*, s. 301. Taktéž název samotného Tovaryšstva není spojen s vojenskou oblastí.

<sup>220</sup> Zde si můžeme představit Ignácův předčasně ukončený pobyt v Jeruzalémě (a později nerealizovaný plán odjezdu do Jeruzaléma s první skupinou tovaryšů), problematická studia v Alcalá a neuskutečněná studia v Salamance, jakož i opakované potíže s inkvizicí, hmotnou nouzi při studiu v Paříži, dva neúspěšné pokusy získat si druhy i pomluvy a pronásledování v Římě.

<sup>221</sup> ŠPIDLÍK, T., Úvod k Ignácovým spisům, s. 6.

také znění *Konstitucí* Tovaryšstva Ježíšova. Souhrnně řečeno, výsledný pohyb od přísnosti k mírnosti byl dán

díky nemocem, které vznikly z příliš velké přísnosti, díky zkušenostem ohledně vlivu tělesných nemocí na studium, na apoštolskou práci a na sám duchovní život, díky poznatkům řeholního života v komunitě, která byla složená z lidí nestejných tělesných a duchovních sil, díky zřetelu k cíli a pracím svého řádu.<sup>222</sup>

Ignácův důraz na kontemplaci v akci vždy zahrnoval zájem o charitativní činnost, péči o blaho nemocných a slabých.<sup>223</sup>

V pokoncilní době byl oživen zájem jezuitů o věrnost víře spjatou se zájmem o sociální spravedlnost zejména vlivem 28. generálního představeného Pedra Arrupeho.<sup>224</sup> Klasickým textem ohlašujícím takové pojetí ignaciánské spirituality „hledající Boha ve všech věcech“ se stal dekret „Naše dnešní poslání. Služba víře a podpoře spravedlnosti“ vydaný 32. generální kongregací jezuitů v roce 1975.<sup>225</sup> Na tomto pozadí je srozumitelné, proč mohli Dupuis, Haight i Sobrino vždy chápat svou teologickou práci jako přirozenou součást svého „bytí jezuitou“.

---

<sup>222</sup> IGNÁC Z LOYOLY, *Souborné dílo*, s. 219-220. Je dochován také Ignácův výrok spolubratru Ribadeneirovi z roku 1553: „Řekl mi, že na něj Bůh seslal se zvláštní prozřetelností tolik nemocí, aby dokázal soucítit se slabými a nemocnými. A dále – že bylo vždy jeho úmyslem získat si druhy, a kdyby byl úplně zdravý, že by v ničem neslevil ze své původní přísnosti, takže by ho jiní nemohli následovat.“ (s. 234).

<sup>223</sup> Srov. LONSDALE, D., *Oči k vidění, uši k slyšení. Úvod do ignaciánské spirituality*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2003, s. 50.

<sup>224</sup> Hold Pedrovi Arrupemu přináší článek ALPHONSO, H., The Jesuit/Ignatian Charism. A Personal Synthesis and Tribute to Fr. P. Arrupe. *Review of Ignatian Spirituality* 38 (2007) č. 3, 49-73.

<sup>225</sup> „Opravdové obrácení k Boží lásce není nikdy bez obrácení k lásce k bližnímu, a proto tedy k požadavkům spravedlnosti. (...) Poněvadž je evangelizace hlásáním té víry, která se uskutečňuje v lásce k druhým, podpora spravedlnosti je pro ni nepostradatelná.“ *Our Mission Today*. The 32nd General Congregation of the Society of Jesus, 1975. David Lonsdale komentuje: „Za moderním jezuitským závazkem pracovat ve prospěch pozitivních sociálních přeměn se skrývá poznání, že podpora spravedlnosti je integrální součástí opravdové služby víře a evangeliu.“ LONSDALE, D., *Oči k vidění, uši k slyšení*, s. 161.

K rozpoznávání Boží vůle jako daru, který nám Bůh dává hledat a nalézat, sepsal Ignác *Duchovní cvičení*. Přesto, že je tato kniha základním pramenem ignaciánské spirituality, „bychom se dopustili chyby, kdybychom ji četli jako ideologický program křesťanské askeze“.<sup>226</sup> *Cvičení* jednak odkazují k Ježíši,<sup>227</sup> jednak rozvíjejí naši zkušenost s tímto Ježíšem. Jde v nich o osobní „setkání s Kristem, který žije v nás, a se kterým máme navázat upřímný dialog (...). Cílem meditace je totiž navázat přímý rozhovor s Kristem.“<sup>228</sup>

O třetím klíčovém díle ignaciánské spirituality, *Duchovním deníku*, říká Špidlík, že „tady už ideologie selže naprosto.“<sup>229</sup> Strohé a kusé záznamy z denního rozjímání Ignáce nás podle Špidlíka mohou naučit, co říkali už pouštní otcové: „Modlitba sama tě naučí, jak se máš modlit. Modlitba je totiž život a život roste.“<sup>230</sup> Zralost se – nejen u Ignáce – projevuje tím, že duchovní život tíhne od složitých forem k jednoduché dispozici srdce. Špidlík vidí v jezuitské spiritualitě jisté univerzální rysy a domnívá se, že Ignácova duchovní cesta je ve svém jádru totožná se všeobecným povoláním všech křesťanů.

Z hlediska zaměření této práce je zásadní otázka, zda je možné hovořit v souvislosti s ignaciánskou spiritualitou o christologii zdola. Mohli Dupuis,

---

<sup>226</sup> ŠPIDLÍK, T., Úvod k Ignácovým spisům, s. 6.

<sup>227</sup> Joseph de Guibert uvádí (ovšem s ohledem na Ignácův *Duchovní deník*): „Když Ignác mluví ve svých záznamech o Ježíši, pak ze souvislosti jednoznačně vyplývá, že se jedná o lidství Kristovo.“ Cit. podle HAAS, A., K mystice Duchovního deníku. In: IGNÁC Z LOYOLY, *Duchovní deník*. Velehrad: Refugium, 2003, s. 86. David Lonsdale dokonce neváhá říct, že Ignácova zbožnost se obrací k historickému Ježíši. LONSDALE, D., *Oči k vidění, uši k slyšení*, s. 61.

<sup>228</sup> ŠPIDLÍK, T., Úvod k Ignácovým spisům, s. 7.

<sup>229</sup> ŠPIDLÍK, T., Úvod k Ignácovým spisům, s. 7. Je pravděpodobné, že v Alcalá byl Ignác v kontaktu s mystikou *usebranosti*. „Svým kázáním a chováním (způsob oblékání, duchovní rozmluvy, zbožná setkání atd.) vykazoval jisté podobnosti s [heterodoxními] *alumbrados*.“ IGNÁC Z LOYOLY, *Souborné dílo*, s. 250. Srov. RAHNER, K., *Má dnes Ignác z Loyoly ještě co říci?* Olomouc: Refugium, 2007, s. 11.

<sup>230</sup> ŠPIDLÍK, T., Úvod k Ignácovým spisům, s. 7. K variantě této myšlenky se vrátím v závěru u Nicholase Lashe: „Jestliže člověk opravdu přemýšlí o Bohu, potom Bůh přemýšlí sám o sobě v člověku, jinak by člověk nepřemýšlel o Bohu, ale o obrazu svého vlastního myšlení.“ LASH, N., Up and Down in Christology. In: SYKES, S. – HOLMES, D. (eds.), *New Studies in Theology I.* London: Duckworth, 1980, 31-46, s. 42.

Haight a Sobrino z Ignáce přímo těžit pro svou christologii zdola? Zdá se, že zde bude potřeba přesněji rozlišovat. Na jednu stranu Ignácova spiritualita zřetelně odráží dobovou teologii shora, na druhou stranu v sobě nese impulzy, které bude možné interpretovat v souladu s teologií zdola doby naší. Nejdříve se budu věnovat prvnímu pohledu.

V jedné z „nejvýznamnějších knih o ignaciánské spiritualitě posledního desetiletí,“<sup>231</sup> *Kristus ignaciánských duchovních cvičení*, podrobuje Juan Luis Segundo Ignácovu teologii silné kritice.<sup>232</sup> Tématem jeho zájmu je otázka, jak se dobová christologie vtělila do ignaciánské spirituality. Segundo ukazuje, že *Duchovní cvičení* jsou zcela vedena Východiskem a základem<sup>233</sup> obsaženým v prvním týdnu a ten nezahrnuje vůbec žádnou christologii. Segundo hovoří o christologickém vakuu.<sup>234</sup> Drtivá většina materiálu *Duchovních cvičení* je nesena spiritualitou, která chápe lidskou existenci jako zkoušku. Člověk může před věčnými pravidly buď obstát, nebo selhat. Jen velmi okrajově – v souvislosti s pojmem služba – se u Ignáce objevuje více dějinně citlivá spiritualita, kterou Segundo nazývá spiritualitou projektu. O ní budu záhy hovořit při představení Segundova pokusu o rekonstrukci Ignácových cvičení.

Segundo si dále klade otázku nad Ignácovou indiferencí. Na příkladu Ježíše ukazuje, že v Písmu se indiference mění v preferenci ve vztahu k chudým (Mt 19, 16-24). „Můžeme pak oprávněně zpochybnit logiku chápání této oblasti

---

<sup>231</sup> LONSDALE, D., *Oči k vidění, uši k slyšení*, s. 223. Lonsdaleova kniha vyšla poprvé v roce 1990.

<sup>232</sup> Kriticky se dívá také na některé současné interpretace Ignáce a vyčítá jim nedostatek kritičnosti. Konkrétně odkazuje na tu, kterou přináší Segundův latinskoamerický spolubratr Jon Sobrino ve své první christologii. SEGUNDO, J. L., *The Christ of the Ignatian Exercises*, s. 126, pozn. 13. Sobrinova interpretace Ignáce bude představena v následujícím oddílu této práce.

<sup>233</sup> DC čl. 23: „Člověk je stvořen, aby chválil Boha, našeho Pána, vzdával mu úctu a sloužil mu, a takto spasil svou duši. Ostatní věci na světě jsou stvořeny pro člověka a aby mu pomáhaly k dosažení cíle, pro který byl stvořen. Z toho plyne, že je má člověk užívat natolik, nakolik mu k jeho cíli pomáhají, a natolik že se jich musí zříci, nakolik mu v tom překážejí. Proto je nutné, abychom se vůči všem stvořeným věcem stali indiferentními ve všem, co je dovoleno svobodě našeho rozhodnutí a není jí zakázáno. (...)“

<sup>234</sup> SEGUNDO, J. L., *The Christ of the Ignatian Exercises*, s. 41nn.

indiference (...) christologie k nám hovoří jasněji o 'preferencích' Boha (který je láska) a o Božím plánu, kterým se mají tyto preference uskutečnit v dějinách.<sup>235</sup>

Celkově Segundo v *Duchovních cvičeních* nachází christologii shora: „Nelze mít nejmenší pochybnost, že christologie *Duchovních cvičení* je christologií shora.<sup>236</sup> Ježíš je předkládán jako věčný Král, dříve než se zmíní jakékoli jeho slovo a čin. Nebezpečí tohoto typu christologie vidí Segundo, stejně jako později Sobrino, v tom, že „začneme-li s božstvím Ježíše, nemusíme sice nutně poškodit historii jeho života, ale vystavujeme se velkému riziku, že právě toto se nám stane, přestože můžeme mít k dispozici ty nejlepší historické nástroje.<sup>237</sup> Z Ježíše se stane ten, který ukládá božské zákony a ukazuje božským příkladem toho, jak žít. Kříž je chápán jako cíl sám v sobě.

Segundo se ovšem domnívá, že Ignácova cvičení můžeme rekonstruovat s využitím lepší christologie, kterou je podle něj christologie historického projektu, christologie zdola posouvající důraz z Krále na Boží království.<sup>238</sup> K indiferenci pak Segundo říká, že „se mohu 'stát indiferentním' pouze *poté* a *protože* cítím nadšení pro dějinný účel a cíl. Nemohu pocítit entusiasmus pro abstraktní kritérium, které nezahrnuje preference vůči konkrétním věcem nebo osobám.<sup>239</sup> Vůči znamením doby nelze zůstat indiferentní. „Lidé jsou jimi buď nadšeni, nebo pohoršeni.<sup>240</sup>

---

<sup>235</sup> SEGUNDO, J. L., *The Christ of the Ignatian Exercises*, s. 54.

<sup>236</sup> SEGUNDO, J. L., *The Christ of the Ignatian Exercises*, s. 66.

<sup>237</sup> SEGUNDO, J. L., *The Christ of the Ignatian Exercises*, s. 69. Srov. SOBRINO, J., *Jesucristo liberador*, kapitola třetí.

<sup>238</sup> Na Segundovu christologii projektu, která sama vychází z Pierra Teilharda de Chardina, navazuje Roger Haight. Srov. HAIGHT, R., *Grace and the Exercises*. Way Supplement 76 (1993) 44-52. Christologii projektu (bez odkazu na Segunda) zmiňuje také Jacques Dupuis při stručném a přejném představení christologie osvobození: „(...) v lidském příběhu Božího Syna hledá christologie osvobození 'projekt' integrálního lidského osvobození, který v něm Bůh dovršil.“ DUPUIS, J., *Who Do You Say I Am? Introduction to Christology*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1994, s. 26-27.

<sup>239</sup> SEGUNDO, J. L., *The Christ of the Ignatian Exercises*, s. 96.

<sup>240</sup> SEGUNDO, J. L., *The Christ of the Ignatian Exercises*, s. 103.

Přestože Segundo rozumí christologii účinné v ignaciánské spiritualitě jako christologii shora, jiní autoři v ní nacházejí témata, která ukazují na postup zdola, či mohou být přinejmenším takto rozpracovaná. Adolf Haas se domnívá, že

[Ignácův] obraz Ježíše obsahuje dynamiku vzestupu od Ježíše člověka (Spasitel, Vykupitel) k Ježíši Bohu (Trojice-trojedinost, Stvořitel, Pán). Tomu však nelze rozumět tak, jako že bychom mohli při tomto vzestupu někdy opustit 'prostor' tohoto obrazu Ježíše, abychom byli u trojjediného Boha. Tento lidský Ježíš je a zůstane místem, ve kterém přebývá veškerá plnost božství, a právě jeho lidství sjednocené s Bohem je pro nás prostorem, kde se setkáváme s božskou plností.<sup>241</sup>

Haasovo líčení teologického pohybu zdola u Ignáce se velmi přibližuje slovníku, který nalezneme u Haighta a Sobrina. Haight hovoří o Ježíši jako o symbolu či médiu Boha a Sobrino bude zdůrazňovat význam následování tohoto Ježíše. U Ignáce je „médiem nebo prostředím tohoto následování (...) lidská přirozenost Kristova, neboť je cele prosvícena a proniknuta druhou božskou Osobou a její božskou přirozeností společnou s Otcem a Duchem svatým.“<sup>242</sup> Ježíš je pro Ignáce pokorným služebníkem.

Jiný potenciální aspekt christologie zdola otevírá ve svém komentáři k exerciciím Tomáš Špidlík. Mohli bychom ho nazvat spirituální christologií zdola. Špidlík nejprve srovnává Ignácův pojem indiference s výrazem *apátheia*, tak jak mu rozuměla východní křesťanská tradice. Pro Ignáce

(...) je nutné, abychom se vůči všem stvořeným věcem stali indiferentními ve všem, co je dovoleno svobodě našeho rozhodnutí a není jí zakázáno. A tak, co se nás týká, nemáme chtít více zdraví než nemoc, bohatství než chudobu, čest než potupu, dlouhý život než krátký; a stejně tak ve všech ostatních věcech, že si přejeme a volíme jedině to, co nám více napomáhá k cíli, pro který jsme stvořeni.<sup>243</sup>

<sup>241</sup> HAAS, A., K mystice Duchovního deníku, s. 86.

<sup>242</sup> HAAS, A., K mystice Duchovního deníku, s. 87.

<sup>243</sup> DC, čl. 23.

Ignác má na mysli pokoj duše a vnitřní klid. Podle Špidlíka jeho výklad „odpovídá přesně pojmu *apátheia* na Východě.“<sup>244</sup> *Apátheia* je u Řehoře Nysského ztotožňována s vnitřní svobodou. Mnišská tradice učí stávat se apatickým „vůči všemu, co se nevztahuje k životu v Kristu a s Kristem“ a naopak být „citlivý na každý projev slova Božího, na jeho vůli.“<sup>245</sup> Dosáhnout *apátheia* ovšem vyžaduje úsilí. Dosáhne ji jen ten, kdo usiluje o pokrok. A právě zde Špidlík hovoří o pohledu (zdola) vzhůru jako o cíli duchovního života: „Potkat Boha ve světě znamená vlastně vrátit se ke stavu člověka před hříchem. Adam v ráji 'pohlížel vzhůru', říkají otcové, pozvedal oči od stvoření ke Stvořiteli. Podle Órigena, hřích ho přivedl k tomu, že se 'díval dolů'.“<sup>246</sup> Jednostranná spiritualita „shora“ by tak v tomto pojetí vyznívala jako ovoce pýchy, jako situace po pádu, kdy chce být člověk jako Bůh. Byla by iluzí, že mohu vstoupit do Božího světa a odtud nahlížet na ostatní.<sup>247</sup> Špidlík uzavírá, že podle dlouhé tradice duchovních autorů je možné vrátit se ke stavu, kdy budeme mít opět čisté srdce a budeme tak moci vidět Boha (srov. Mt 5, 8). Očištění srdce, neboli „vnitřní konání“, jsme vyzýváni dosáhnout „i přes námahu a pot“.<sup>248</sup> Špidlíkovo pojetí indiference je ovšem vhodné neoddělovat od Segundova důrazu na preferenci, které indiferenci poněkud nuancuje.

Konečně významným aspektem christologie zdola, který nalézáme u Ignáce, je důvěra ve vlastní zkušenost při rozlišování duchů, zejména v roli duchovního průvodce druhých. Špidlík se domnívá, že „Ignác se naučil

---

<sup>244</sup> ŠPIDLÍK, T., *Ignác z Loyoly a spiritualita Východu*. Velehrad: Refugium, 2001, s. 39.

<sup>245</sup> ŠPIDLÍK, T., *Ignác z Loyoly a spiritualita Východu*, s. 38.

<sup>246</sup> ŠPIDLÍK, T., *Ignác z Loyoly a spiritualita Východu*, s. 37. Autor zde navazuje na svou starší práci ŠPIDLÍK, T., *La sophiologie de S. Basile*. OCA 162. Roma 1961, s. 56nn.

<sup>247</sup> Není bez zajímavosti, že ve stejné době, kdy Špidlík promýšlí spiritualitu „pohledu vzhůru“, píše biskup Felix M. Davídek v podobném duchu: „Jen z nedonošenosti náboženských ideí pramení odvaha získat Nebe, aniž se křesťan odvažuje získat svět.“ DAVÍDEK, F.M., *Konkrétní spirituální práce* (c. 1964). In: FIALA, P. – HANUŠ, J., *Skrytá církev. Felix. M. Davídek a společenství Koinótés*. Brno: CDK, 1999, 236-239, s. 237.

<sup>248</sup> ŠPIDLÍK, T., *Ignác z Loyoly a spiritualita Východu*, s. 37.

rozlišovat tak, že tyto problémy prožil.<sup>249</sup> Jako duchovní průvodce ovšem nevnucuje svou zkušenost, ale bere v úvahu stav každé jednotlivé duše.<sup>250</sup> Docenění zkušenosti je zřetelné také z Ignácovy zbožnosti. Znamé je Ignácovo „sentire et gustare“ Boží blízkost. Ignác je spojován se „spiritualitou citu“, s útěchami, kterými byl sám oblažován.<sup>251</sup>

Přístupy Segunda a Špidlíka k *Duchovním cvičením* jsou kontrastní. Oba mají své silné stránky i limity. Zatímco první z nich je schopen uvést raně novověký duchovní text do dialogu se současnou christologií, má zároveň tendenci ulpívat na analytických metodách práce. Špidlíkům přístup proto vidím jako komplementární. Méně se věnuje historické a sociální interpretaci Ignáce, ale je schopen porozumět meditativnímu charakteru cvičení. Krátké texty o životě Ježíše, někdy téměř bez obsahu (srov. Lk 2,51-52; Mk 6,3), vyzývají k prodlévání v Boží přítomnosti. Vedou toho, „kdo cvičení dostává“, aby vstoupil do skrytého života Ježíše Krista (zejména ve druhém týdnu cvičení) a objevil ho jako náboženskou formu. Domnívám se, že tento druhý, „zkušenostní“ přístup bude bližší Sobrinovi, zatímco Haight bude dávat přednost Segundově analytickému pohledu. Toto dělení pro ně ovšem není platné absolutně. Jen obtížně by ho potom šlo aplikovat na Dupuisovu práci. Na ignaciánské vlivy v dílech Dupuise, Haighta a Sobrina se podívám v následujících oddílech této kapitoly.

Vedle diskuse o aspektech teologie shora a zdola u Ignáce je ovšem ještě jedno ignaciánské téma relevantní pro tuto práci, totiž napětí a konflikt. David Lonsdale se domnívá, že

---

<sup>249</sup> ŠPIDLÍK, T., *Ignác z Loyoly a spiritualita Východu*, s. 73.

<sup>250</sup> „Model růstu, jenž Ignác rozvinul, se nezakládal na napodobování vnějších zdrojů. Všímal si spíše hlavních rysů vlastních zkušeností a po reflexi v nich spatřoval znamení Boží přítomnosti a působení.“ LONSDALE, D., *Oči k vidění, uši k slyšení*, s. 53.

<sup>251</sup> Doklad pro to nalezneme zejména v jeho *Duchovním deníku*, zvl. od 13. 3. 1544 (jak upozorňuje překladatel Špidlíkovy knihy *Ignác z Loyoly a spiritualita Východu*, s. 65, pozn. 78).



napětí a konflikty bývaly v minulosti (a občas jsou i dnes) problémem ignaciánské spirituality. Jak se zdá, jsou nevyhnutelně vetknuty do její samotné podstaty, neboť zde na jedné straně existuje závazek vůči církvi a velká úcta k jejímu vedení a na straně druhé závazek vůči osobnímu rozlišování a rozhodování. Kombinace těchto dvou závazků je v našem světě a v církvi složené z chybných lidí pramenem napětí.<sup>252</sup>

Lonsdalův postřeh o „přirozeném“ napětí v ignaciánské spiritualitě se zdá být potvrzen dalšími jezuitskými teology. Tak Fredrik Heiding píše o ignaciánské spiritualitě na eklesiálních hranicích.<sup>253</sup> Roger Haight hovoří o působení na hranicích, které vidí jako specifikum jezuitského poslání v církvi a pro církve vůbec:

Situuji jezuitu na hranici, jakoby mezi dvě místa nebo protikladné síly, s úkolem prostředkovat mezi nimi v obou směrech. Vnímám to tak, že jezuité jsou na obou stranách mnoha hranic, protože se zabývají tolika tématy a zastávají služby v takové šíři. Dvě skupiny hranic jsou však zvláště relevantní pro jezuitského teologa: ideologické hranice a různé hranice mezi tím, co je uvnitř a venku.<sup>254</sup>

Vztáhnout Lonsdalovu tezi na spor o christologii Dupuise, Haight a Sobrina otevírá možnosti jeho posouzení v novém světle, nejen skrze úzké porovnání doktrinárních výroků. Nyní se chci ovšem věnovat otázce, jaké zdroje poskytuje ignaciánská spiritualita pro vztahování se ke konfliktům. Svatý Ignác často prožíval napětí mezi věrností vůči církevním představitelům a závazkem vůči vlastnímu rozlišování. „Jeho postoj vůči církevním autoritám byl diplomatický, obezřetný a zároveň velmi pevný.“<sup>255</sup> Ignácova poslušnost vůči autoritě církve je zřetelná z *Duchovních cvičení*.<sup>256</sup> Mezi zde uvedenými

---

<sup>252</sup> LONSDALE, D., *Oči k vidění, uši k slyšení*, s. 184.

<sup>253</sup> HEIDING, F., *Ignatian Spirituality at Ecclesial Frontiers*.

<sup>254</sup> HAIGHT, R., *The American Jesuit Theologian*, s. 99.

<sup>255</sup> LONSDALE, D., *Oči k vidění, uši k slyšení*, s. 185.

<sup>256</sup> DC, čl. 352-370. Pro dosažení pravého smýšlení, které musíme mít v bojující církvi, nabádá Ignác k zachování pravidel. Je třeba vzdát se se veškerého úsudku a být připraven a ochoten poslouchat ve všem hierarchickou Matku církve (čl. 352-353). Je třeba chválit církevní

pravidly pro pravé smýšlení s církví a informacemi z Ignácovy autobiografie ovšem nacházíme napětí. S úmyslem pomáhat duším přicestoval Ignác do Jeruzaléma, ovšem o svém úmyslu raději nehovořil. Když byl provinciálem tamních františkánů vyzván, aby odjel, nechtěl se svého předsevzetí vzdát, leda že by se tím dopustil hříchu.<sup>257</sup> Později, když byl vyšetřován a perzekuován v Alcalá, odešel studovat raději do Salamancy.<sup>258</sup> Když nemohl svobodně dávat duchovní cvičení ani v Salamance, opustil ji a přes Barcelonu se odebral do Paříže.<sup>259</sup> Později na cestě do Říma se obával, že „okna budou pevně zavřená“, tedy že Ignác se svými druhy bude muset vytrpět mnoho protivenství.<sup>260</sup> Je zřetelné, že Ignácovo vycházení s představenými nebylo vždy bezkonfliktní a Ignác často hledal cesty, jak a kde svobodně působit. Pokud v závažných případech rozhodla církevní autorita „v rozporu s Ignácovým přesvědčením a zvláště s takovým, jež vzešlo z jeho osobního rozlišování, pak sice uposlechl, ale nikoli bez protestů.“<sup>261</sup> Jak jen to šlo, snažil se představit vlastní stanovisko a usiloval o změnu rozhodnutí autority.

Lonsdale ukazuje, že konflikty mohou „přinášet obohacení a otevření nových cest k pokroku a růstu celé církve.“<sup>262</sup> Jakkoli jsou bolestné a někdy rozdělující, nelze se jim vždycky vyhnout, neboť patří k následování Krista.<sup>263</sup>

---

praxi bohoslužeb, svátostí, řeholního stavu, kajících skutků a postů (čl. 354-361). Vůči představeným je třeba následující postoj: „schvalovat a chválit jak předpisy a pokyny, tak i mravy našich představených. Neboť i když některé nejsou nebo by nebyly takové, jaké mají být, tak mluvit proti nim, ať už ve veřejných kázáních nebo v rozhovoru s prostými lidmi, by vzbuzovalo více reptání a pohoršení než užitek. (...) [nicméně] může být k užítku mluvit o špatných mravech s těmi osobami, které v tom mohou zjednat nápravu.“ (čl. 362). Konečně Ignác učí: „Musíme se pevně držet, abychom si správně ve všem počínali: věřit, že bílé, které vidím, je černé, když to hierarchická církev tak rozhodne. Neboť věříme, že mezi Kristem (...) a církví (...) vane stejný Duch, který nás vede a řídí k spáse našich duší. (čl. 365).

<sup>257</sup> IGNÁC Z LOYOLY, *Poutník – Vlastní životopis sv. Ignáce z Loyoly*. In: IGNÁC Z LOYOLY, *Souborné dílo*, s. 142-143.

<sup>258</sup> IGNÁC Z LOYOLY, *Poutník*, 151-154.

<sup>259</sup> IGNÁC Z LOYOLY, *Poutník*, 156-160.

<sup>260</sup> IGNÁC Z LOYOLY, *Poutník*, 175.

<sup>261</sup> LONSDALE, D., *Oči k vidění, uši k slyšení*, s. 185.

<sup>262</sup> LONSDALE, D., *Oči k vidění, uši k slyšení*, s. 184. Podobně píše Agenor Brighenti, že „součástí vztahu mezi teologií a učitelským úřadem je při veškeré lásce a respektu

## 2. 1. 2 Dupuis: „Být ochotnější vykládat výrok bližního v dobrém smyslu“

Jacques Dupuis se ve svém díle nevěnoval ignaciánské spiritualitě explicitně a nejsou mi známe ani žádné jeho komentáře k *Duchovním cvičením*. Přesto lze u Dupuise přesvědčivě vysledovat ignaciánské důrazy.<sup>264</sup> V popředí stojí jeho důraz na úlohu zkušenosti.<sup>265</sup> Následující příklady chtějí doložit, že vliv *Duchovních cvičení* proniká strukturu Dupuisova teologického myšlení.

[Tato teologie] musí bez pochyby jít za minulá řešení, která již nejsou v souladu s realitou, a nechat za sebou negativní postoje charakteristické pro staletí křesťanských vztahů vůči jiným náboženstvím. Zároveň však musí být v kontaktu s živou tradicí církve – jež je sama výsledkem minulé tradice – a stavět na tom, co křesťanská století, nejdříve ve zjeveném slově a později

---

k názorovým rozdílům i nevyhnutelné a prospěšné napětí. Konflikty ochuzují, názorová konfrontace obohacuje. I učitelský úřad je odkázán na výzkum, debatu a diskusi, musí usilovat o konsenz při rozdílnosti názorů, a třebaže se k disentu staví kriticky, měl by jej umět respektovat.“ BRIGHENTI, A., *Církev v Latinské Americe. Getsemany* březen (2013), č. 247.

<sup>263</sup> Lonsdale z části vychází z pojednání o konfliktu u Jona Sobrina. Sobrino deideologizuje teologické porozumění jednotě. Jádrem konfliktů v latinskoamerické církvi vidí ve vztahu k Medellínské konferenci (1968). Především ale tvrdí, že konflikt spočívá v odlišném pojetí misie, totiž zda církev pouze zvěstuje Krista, nebo zda také koná to, co konal Ježíš, a tím ho zvěstuje jako Krista. „Kriterium rozlišování v konfliktech nelze nalézt v pravdě samotné, ale ve společném činnosti pravdy.“ SOBRINO, J., *Unity and Conflict in the Church*. In: SOBRINO, J., *The True Church and the Poor*, 194-227, s. 226. Srov. také SOBRINO, J., *Conflict within the Church. The Way* 26 (1986), č. 1, 33-43.

<sup>264</sup> William Burrows uvádí, že „[Dupuisovy] spisy a celé jeho dílo (*œuvre*) jsou prostě nesrozumitelné bez odkazu na *Cvičení* sv. Ignáce, které, jak mi pověděl, mu vstúpily celoživotní smysl pro význam intimity s Ježíšem a meditaci o jeho osobě, učení a díle.“ BURROWS, J., *Jacques Dupuis Faces the Inquisition*, s. xv.

<sup>265</sup> Při úvaze o vhodné teologické metodě píše Dupuis, že „už nejdo o to postupovat od principů ke konkrétní aplikaci, ale opačně: vzít jako východisko realitu, tak jak ji dnes zakoušíme, i s problémy, které vznášejí, a hledat – ve světle zjevené zvěsti a skrze teologickou reflexi – křesťanské řešení těchto problémů.“ DUPUIS, J., *Toward a Christian Theology*, s. 14.

Srov. též reflexi Dupuisovy metody v JANDEJSEK, P., *Diskuse o zkušenosti v současné římskokatolické teologii: jezuité Dupuis, Haight a Sobrino*. In: ŠIRKA, Z. – JANDEJSEK, P. – PANAITESCU, C. (eds.), *Hermeneutika zkušenosti v křesťanské tradici*. Praha: Evangelická teologická fakulta, 2014, 149-166. V témže sborníku píše Robert Svatoň v souvislosti s ekumenickou teologií o dvou typech hermeneutiky, které odpovídají Dupuisovu rozlišení: hermeneutice prosté aplikace (*Hermeneutik der Anwendung*) a hermeneutice zkušenosti (*Hermeneutik der Erfahrung*). SVATOŇ, R., *Význam křesťanské zkušenosti v ekumenickém dialogu*. In: ŠIRKA, Z. – JANDEJSEK, P. – PANAITESCU, C. (eds.), *Hermeneutika zkušenosti v křesťanské tradici*, 55-70, s. 58.

v pobiblické tradici, nabízí z toho, co zůstává cenné díky svému otevřenému postoji a co pravděpodobně povede k pozitivnímu teologickému zhodnocení. Lhostejnost vede k pohrdání, znalost ke kritickému ocenění.<sup>266</sup>

V návaznosti na tato Dupuisova slova o živé tradici církve bych chtěl tvrdit, že napříč svým dílem ji Dupuis čte ve velkorysém ignaciánském duchu. Usiluje o to spíše „vykládat výrok bližního v dobrém než ve špatném smylu.“<sup>267</sup> Tento přístup používá nejen při interpretaci své vlastní křesťanské tradice, ale také při interpretaci jiných náboženských tradic lidstva. „[Pouze] otevřenost a sympatie vůči druhým křesťanským tradicím (...) sama umožňuje rozpoznat v nich jednání Boha a přítomnost Božího Ducha,“ píše Dupuis.<sup>268</sup> Když na jiném místě komentuje kvalitu dialogu, říká: „Jestliže dialog předpokládá integritu osobní víry, tak také vyžaduje otevřenost k víře druhého v její jinakosti. Každý partner v dialogu musí vstoupit do zkušenosti druhého a usilovat o to, aby tuto zkušenost uchopil zevniř.“<sup>269</sup>

Takové nároky si nežadá pouze zdvořilost, ale jsou vpravdě teologické. Dupuisův jezuitský spolubratr v Indii, Anthony de Mello, ve své knize o *Duchovních cvičeních* popisuje pozici, která dobře vystihuje také Dupuisse:

Hlavní je, abychom zůstali vnímaví vůči lidské situaci každého člověka, a to v každé otázce, v níž hledáme rozlišení. Tato lidská situace není tak zcela lidská, jak se domníváme – je i božská. Lidské je božské – Bůh se projevuje skrze lidské! Přemýšlejte o tom!<sup>270</sup>

Jiný ignaciánský vliv lze nalézt v Dupuisově řeči o obrácení. Používá tento termín ve dvou souvislostech, které nejsou bez vzájemné vazby. V prvním případě odkazuje na učení církve o náboženstvích.

---

<sup>266</sup> DUPUIS, J., *Toward a Christian Theology*, s. 11.

<sup>267</sup> DC, čl. 22.

<sup>268</sup> DUPUIS, J., *Toward a Christian Theology*, s. 13.

<sup>269</sup> DUPUIS, J., *Christianity and the Religions*, s. 230.

<sup>270</sup> DE MELLO, A., *Hledání Boha. Ignaciánská duchovní cvičení*. Praha: Portál, 2011, s. 110.

Druhý vatikán představoval opravdový rozchod s minulostí a nový začátek, vezmeme-li vztahy církve k ostatním náboženstvím a následně způsob, jakým je víra docenjuje. (...) Přestože jistá míra kontinuity s minulostí je na místě i zde, je neméně pravdou, že zaznělo volání po jasné diskontinuitě, což se rovná pravému obrácení.<sup>271</sup>

Ve druhém případě se výraz obrácení vztahuje k mezináboženskému setkání a „znamená změnu postoje a ducha u všech, *de facto* 'obrácení' (*metanoia*) k Bohu a k 'druhým,' což umožní uzdravení vztahů.“<sup>272</sup>

To, co zde Dupuis navrhuje, upomíná na Ignácovo volání k obrácení neboli k rozhodnutí pro vyšší dobro (*magis*).<sup>273</sup> K dosažení lepšího postoje ve víře a v teologii, k získání postoje vhodnějšího pro Boží záměry s námi a s druhými, je třeba učinit to, co Dupuis nazývá „kvalitativní skok“.<sup>274</sup> Myslí tím plné docenění autentické a bezprostřední zkušenosti Boha v jiných náboženstvích. „Mohou ostatní náboženství obsahovat a značit, nějakým způsobem, Boží přítomnost pro lidi v Ježíši Kristu? Zpřítomňuje se pro ně Bůh v samotné praxi jejich náboženství?“ táže se Dupuis a odpovídá:

Je nutné toto připustit. Opravdu, jejich vlastní náboženská praxe je skutečností, skrze kterou vyjadřují svou zkušenost s Bohem a s tajemstvím Krista. Je viditelným prvkem, znakem, svátostí této zkušenosti. Tato praxe vyjadřuje, podporuje, nese a obsahuje, jako taková, jejich setkání s Bohem v Ježíši Kristu.<sup>275</sup>

---

<sup>271</sup> DUPUIS, J., *Toward a Christian Theology*, s. 11-12. K tématu obrácení církve srov. *Radost evangelia*, čl. 26 a 32. K problému hermeneutiky kontinuity a diskontinuity srov. AMBROS, P., *Hermeneutika kontinuity a diskontinuity*.

<sup>272</sup> DUPUIS, J., *Christianity and the Religions*, s. 258.

<sup>273</sup> „(...) přejeme a volíme jediné to, co nám více napomáhá k cíli, pro který jsme stvořeni.“ (DC, čl. 23).

<sup>274</sup> DUPUIS, J., *Christianity and the Religions*, s. 259.

<sup>275</sup> DUPUIS, J., *Toward a Christian Theology*, s. 319. Christiaan Jacobs-Vandegeer k tomuto místu říká, že Dupuisův argument je založen na antropologii: „Poněvadž lidé vyjadřují svou náboženskou zkušenost historicky a sociálně (...) jejich náboženství jsou pro ně prostředkem spásy.“ JACOBS-VANDEGEER, C., *The Unity of Salvation: Divine Missions, the Church, and World Religions. Theological Studies* 75 (2014) č. 2, 260-283, s. 276.

Konečně a možná překvapivě, vezmeme-li v potaz christocentrický charakter *Duchovních cvičení*,<sup>276</sup> by mohl Dupuis nalézt u Ignáce podporu při svém rozlišování mezi Bohem a Ježíšem. Jde samozřejmě o tradiční Chalcedonské učení, které Dupuis konzistentně využívá ve své teologii náboženského pluralismu.

Ježíšovo zjevování Boha je lidskou transpozicí Božího tajemství; jeho spásné jednání je cestou, účinným znamením či svátostí Boží spásné vůle. Přes osobní identitu Ježíše jako Boží Syna v jeho lidské existenci, nepřestává existovat vzdálenost mezi Bohem (Otcem), posledním zdrojem, a tím, který je Boží lidskou ikonou. Ježíš není náhražkou Boha.<sup>277</sup>

Opět je užitečné podívat se, jak uvedený bod interpretuje Dupuisův spolubratr de Mello. Věnuje se mu v komentáři ke Kontemplaci vedoucí k nabytí Boží lásky ve čtvrtém týdnu *Exercicií*.<sup>278</sup> Všimá si, že Ignác zde vůbec nezmiňuje Krista. De Mello to vysvětluje následovně:

Je to, jako bychom se stali Kristem a dívali se na veškeré stvoření jeho očima. Nyní jsme ztotožněni s božstvím a Kristus již není. (...) Pro Ignáce je Kristus cesta, nikoli cíl. To nejkrásnější, co můžeme Kristu říci, není 'miluji Tě', ale 'učím se milovat *jej*, protože jsem ztotožněn s tebou'.<sup>279</sup>

---

<sup>276</sup> V předchozím oddílu ovšem byla představena argumentace Segunda, který nesouhlasí s hodnocením *Duchovních cvičení* jako christocentrických, nýbrž vidí je výrazně teocentrická.

<sup>277</sup> DUPUIS, J., *Toward a Christian Theology*, s. 298.

<sup>278</sup> DC, čl. 230-237. Typický je článek 236: „*Třetí*. Uvážit, jak se Bůh pro mne namáhá a pracuje ve všech stvořených věcech na zemském povrchu, tzn. jak se chová na způsob pracujícího v nebeských tělesech, živlech, rostlinách, plodech, zvířatech atd., když jim dává bytí, zachovává je, skýtá jim vzrůst, uděluje cítění atd. Potom to rozjímat ve vztahu k sobě.“

<sup>279</sup> DE MELLO, A., *Hledání Boha*, s. 144-5. Autor ještě dodává: „Karl Rahner by řekl, že Ježíš je posedlý Otcem. A já bych mu dal za pravdu. Ježíš je zaujat pouze Otcem; celá jeho bytost směřuje k Otci.“ (s. 145). Poněkud ostřeji se k uvedenému místu *Duchovních cvičení* vyjadřuje Juan Luis Segundo, když píše, že je „zcela separované od jakékoli christologie“. SEGUNDO, J. L., *The Christ of the Ignatian Exercises*, s. 41.

### 2. 1. 3 Haight: „Zakusit větší duchovní užitek“

Stejně jako Dupuis, ani Haight nevyužívá ve své christologii ignaciánské vlivy přímo. Navazuje na ně především skrze transcendentální analýzu Karla Rahnera. Ohledně důrazu na roli zkušenosti v teologii hovoří Haight zcela jednoznačně: „Současná zkušenost, a konkrétně náboženská zkušenost, je tím, k čemu se musí teologie vztahovat, aby dávala smysl.“<sup>280</sup> Na rozdíl od Dupuise ovšem Haight sám publikoval o *Duchovních cvičeních* a ignaciánské spiritualitě řadu článků a několik knih.<sup>281</sup> Chronologicky spadá jejich vydání do doby před i po vzniku Haightova hlavního christologického díla, *Ježíš Symbol Boha*. Ukáží, že metodologicky pracuje Haight se spiritualitou velmi podobně jako s christologií. A rovněž, že hlavní rysy Haightovy ignaciánské spirituality jsou přítomné také v jeho christologii.

První Haightův rozsáhlejší příspěvek ke studiu ignaciánské spirituality vyšel v roce 2010 pod názvem *Rozšířit Duchovní cvičení*.<sup>282</sup> Autor v něm doplňuje první a čtvrtý týden cvičení o teologickou kontemplaci. Jeho „vášeň pro mediaci“ směřuje k jistému okruhu čtenářů, vůči kterým se zvláště obrací. Je to

skupina lidí, které by mohla zajímat *Duchovní cvičení*, ale odrazovala by je jejich současná podoba, či by jim neumožňovala se přidat. (...) Jsou to lidé jistého druhu a profesí, lidé z univerzity, obchodu, vědy a průmyslu,<sup>283</sup> kteří nerozumějí naukovému jazyku církve, mohou od něj být i odcizeni, a přesto, jakkoli mohou být rozčarováni, prohlašují, že mají vlastní duchovní střed a hledají pro něj zakotvení.<sup>284</sup>

---

<sup>280</sup> HAIGHT, R., *Dynamics of theology*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2001, s. 3.

<sup>281</sup> Ze starších článků, se kterými zde nebudu pracovat, např. HAIGHT, R., Foundational issues in Jesuit spirituality. *Studies in the Spirituality of Jesuits* 19 (1987) č. 4; HAIGHT, R., Theology and Ignatius's Spiritual Exercises. *Way Supplement* 70 (1991) 91-100; HAIGHT, R., Grace and the Exercises. Haightovým publikacím na toto téma se budu věnovat samostatně.

<sup>282</sup> HAIGHT, R., *Expanding the Spiritual Exercises* [online]. 42 (2010) č. 2. (cit. 26. 6. 2015) URL: <http://ejournals.bc.edu/ojs/index.php/jesuit/article/view/4022/3586>.

<sup>283</sup> „Ignaciánská spiritualita je spiritualitou pro zaneprázdněné.“ LONSDALE, D., *Oči k vidění, uši k slyšení*, s. 125. Vložení PJ.

<sup>284</sup> HAIGHT, R., *Expanding the Spiritual Exercises*, s. 2-3. Podobně bude hovořit o vítané absenci naukového jazyka v *Duchovních cvičení* Jon Sobrino: „Když se Ignác ve cvičeních

Kultura blízká těmto lidem se vyznačuje 1) dějinným vědomím, 2) sociálním vědomím, 3) vědomím plurality a 4) vědeckým světonázorem.<sup>285</sup> Teologická odpověď lidem sdílejícím tuto kulturu se nemůže vyhnout uvedeným oblastem a Haight se je pokouší oslovit. Ve své knize otevírá témata jako stvoření a hřích ve vztahu k prvnímu týdnu cvičení, a poté ve spojení se čtvrtým týdnem řeší oblast misijní eklesiologie a spirituality.

Obsáhlé pojednání o duchovních cvičeních publikoval Haight v roce 2012. Nese název *Křesťanská spiritualita pro hledající: úvahy o Duchovních cvičeních Ignáce z Loyoly*. Haight v něm doširoka otevírá otázku, kdo ještě by mohl mít prospěch z duchovních cvičení. Domnívám se, že *Křesťanská spiritualita* je novým vyjádřením Haightovy christologie Ježíše jako symbolu Boha s pastoračním a misijním podtextem a za využití rámce duchovních cvičení.<sup>286</sup>

Haightovým záměrem není „vtáhnout lidi do křesťanské církve, ale pouze zpřístupnit Ježíše spiritualitám různého druhu.“<sup>287</sup> K ospravedlnění svého záměru Haight zajímavě připomíná, že dokonce i „sám Jeroným Nadal v Ignácových časech viděl možnosti, jak nabídnout cvičení luteránům.“<sup>288</sup> Vedle protestantů má Haight na mysli zvláště lidi mimo křesťanství, vyznavače jiných náboženství a lidi bez náboženské příslušnosti, kteří hledají duchovní hloubku.<sup>289</sup>

---

snází přinášet postavu Krista jako živou, nezačíná s koncilními dogmaty o Kristu.“ SOBRINO, J., *Christology at the Crossroads*, s. 400.

<sup>285</sup> HAIGHT, R., *Expanding the Spiritual Exercises*, s. 2-3, pozn. 2.

<sup>286</sup> Haight uvádí: „Podobně jako Ježíše může i *Duchovní cvičení* na jisté úrovni ocenit jakýkoli člověk, který opravdově hledá hlubší duchovní smysl života.“ HAIGHT, R., *Christian Spirituality for Seekers*, s. xxiii.

<sup>287</sup> HAIGHT, R., *Christian Spirituality for Seekers*, s. xi.

<sup>288</sup> HAIGHT, R., *Christian Spirituality for Seekers*, s. xi. Haight na tomto místě odkazuje na NADAL, J., *Epistolae et Monumenta P. Hieronymi Nadal*. Monumenta Historica Societatis Jesu, 90A Rome: Monumenta Historica Soc. jesu, 1964, par. 228, s. 100.

<sup>289</sup> Podobně píše David Lonsdale, že „ignaciánská spiritualita přesáhla církevní i kulturní hranice. Dávno minuly dny, kdy se na stoupence ignaciánské spirituality dalo pohlížet jako na



V návaznosti na Ignácovu řeč o hledání Boha, či přesněji Boží vůle,<sup>290</sup> bude Haight hovořit o „hledáčích“. Popisuje je jako „lidi, kteří mají či nemají komplexní rámec pro porozumění lidské existenci, ale hledají hlubší význam ve svém životě. Do té míry, do jaké je jejich život svobodný, reflektivní a konsistentní, je také duchovní.“<sup>291</sup> Haight se domnívá, že nabídnout a přizpůsobit duchovní cvičení těmto lidem je zcela přirozené, neboť jsou našimi sousedy v každodenním životě. V případě lidí z jiné náboženské kultury nebo lidí bez náboženské kultury by cvičení připomínala mezináboženský dialog nebo širší rozhovor mezi rozmanitými stranami.<sup>292</sup>

Stejně jako ve své první knize o *Duchovních cvičeních* si je Haight dobře vědom problému jazyka. „Pokud chce člověk komunikovat s druhými, musí mluvit jazykem, kterému ten druhý porozumí.“<sup>293</sup> Ale změna jazyka či stylu s sebou vždy nese posun ve významu předmětu. A my už nemáme plnou kontrolu nad tím, jak budou naše slova interpretována.“<sup>294</sup> Tento postřeh

---

skupinu s relativně homogenním chápáním teologie či příslušnosti k církvi.“ LONSDALE, D., *Oči k vidění, uši k slyšení*, s. 18. Tentýž autor doplňuje, že „Ignác chtěl *duchovní cvičení* přizpůsobit různým lidem, potřebám a okolnostem.“ (s. 20)

<sup>290</sup> „Je přece v těchto duchovních cvičeních při hledání Boží vůle vhodnější a mnohem lepší, aby se Stvořitel a Pán sám sděloval jemu oddané duši tím, že ji přivine ke své lásce a chvále a disponuje pro tu cestu, na které mu od této chvíle bude moci lépe sloužit“ (DC, čl. 15).

<sup>291</sup> HAIGHT, R., *Christian Spirituality for Seekers*, s. xii. Na jiném místě vysvětluje, že ve své knize „přijímá současné užívání slova ‘spiritualita’ ve smyslu, který není ani protestantský, ani katolický, ani ortodoxní, nýbrž sekulární, a zve křesťany, aby se k němu vztáhli.“ (s. xix).

<sup>292</sup> Důležité doplnění k Haightově myšlence přináší v tomto bodě Tomáš Špidlík, který se sice nezabývá konkrétními příjemci cvičení, ale zdůrazňuje, že „duchovní pojednání jsme schopni číst jen tehdy, když zrcadlí něco z naší vlastní duše a když můžeme konstatovat, že ladí s naší povahou. Je to ‘přizpůsobení’, ale může být označeno jako ‘existenciální’.“ ŠPIDLÍK, T., *Ignác z Loyoly a spiritualita Východu*, s. 7.

<sup>293</sup> K tomu Haight jinde příhodně sděluje, že „člověk nemůže obviňovat zvěst z toho, že ji mnozí opouštějí; podezřívát je třeba spíše kvalitu zvěstovatelů.“ HAIGHT, R., *Christian Spirituality for Seekers*, s. xviii. Vložení PJ

<sup>294</sup> HAIGHT, R., *Christian Spirituality for Seekers*, s. xii. Jinde Haight uvažuje o výzvě obsažené v jazyce *Cvičení*. Tak jako „mnoho z Ježíšovy služby záměrně představovalo výzvu pro teologické předpoklady jeho posluchačů a nečekanými obrazy konfrontovalo imaginaci jeho posluchačů s novými možnostmi,“ tak také „cvičení narušují prostřednictvím těchto Ježíšových příběhů vakuem, které zanechal jednak teologický jazyk, který se už nezdá být věrohodný, a dále znepokojující veřejné pozice církvi.“ (s. xxiv).

upozorňuje na komplexnost jazyka víry a teologie. Zejména je vhodné podtrhnout poslední část sdělení, která říká, že není ani možné, ale snad ani nutné, plně ovládat způsob, jakým bude druhý interpretovat naši řeč.<sup>295</sup> Toto je opět v dobrém souladu s Ignácovými *Cvičeními*, která hovoří o tom, že vyšší prospěch má člověk z toho, co sám nalezne, než z toho, co mu poví doprovázející.<sup>296</sup>

Haight rovněž těží z Karla Rahnera a říká, jak je významné vzít v potaz univerzální strukturu náboženské zkušenosti:

Je třeba začít od duchovních zkušeností, které jsou buď sdílené, nebo obecně dostupné a přijatelné. (...) Člověk se musí vztahovat k té dimenzi jazyka křesťanské víry, která je analogická ke zkušenostem, jež jsou přítomné i v dalších náboženstvích a v lidské existenci obecně (...) a vyložit duchovní standardy, které mají kořeny v naší společné duchovní zkušenosti.<sup>297</sup>

Sám Haight v posledu dosvědčuje, že tato „nábožensky neutrální, ale duchovně nabitá perspektiva“<sup>298</sup> může otevřít nové dimenze Ježíšova příběhu. Proto stojí za to „[naslouchat] hledajícím, abychom mohli znovu objevit duchovní smysl křesťanské zvěsti.“<sup>299</sup> Ignaciánská imaginace zkoumající Ježíšův příběh zve člověka jednak k tomu, aby rekonstruoval detaily událostí prostřednictvím historického realismu (vzal vážně dějinné a sociální vědomí), jednak aby využil vlastní představivost. Takové ponoření se do evangelijních

---

<sup>295</sup> Christopher Pramuk je vstřícný k Haightově záměru, přesto se ale domnívá, že „Haight příliš rychle podceňuje sapienciální a katafatické (symbolicky sdílné a obsahově bohaté) způsoby poznání a zakoušení Boha v Ježíši Kristu a skrze něj ve prospěch silně racionálního a apofatického sklonu (symbolicky rezervovaného a zproštěného obsahu).“ PRAMUK, Ch., A Summons to Freedom. *America* Nov 12 (2012) 28-29, s. 29.

<sup>296</sup> „Neboť jestliže si ten, kdo rozjímá, vezme skutečný základ událostí, samostatně jej probere a promyslí a najde něco, co mu více umožní událost vysvětlit nebo procítit – ať je to vlastním uvažováním nebo osvícením rozumu Boží mocí – zakouší větší duchovní užitek, než kdyby ten, kdo dává cvičení, smysl události obširně vysvětlil a rozvedl.“ (DC, čl. 2).

<sup>297</sup> HAIGHT, R., *Christian Spirituality for Seekers*, s. xii-xiii.

<sup>298</sup> HAIGHT, R., *Christian Spirituality for Seekers*, s. xiii.

<sup>299</sup> HAIGHT, R., *Christian Spirituality for Seekers*, s. xviii. Tato Haightova myšlenka dobře koresponduje s tím, co píše Tomáš Halík o poznávání Krista skrze druhé, včetně „pohany“. HALÍK, T., *Divadlo pro anděly. Život jako náboženský experiment*. Praha: NLN, 2010, s. 148.

příběhů umožní, abychom vstoupili do konkrétní spirituality Ježíše z Nazareta, a tak získali „čerstvý přístup ke křesťanskému metanarativu dějin spásy nezávisle na naukových omezeních.“ Zde se „historický základ křesťanství znovu objevuje jako spiritualita Ježíše, jako to, co říkal a dělal ve své službě, a v podobě účinků, které toto mělo na jeho následovníky.“<sup>300</sup>

#### 2. 1. 4 Sobrino: „Co musím pro Krista udělat?“

Sobrino se explicitně zmiňuje o Ignácovi, třebaže někdy jen letmo, v průběhu celého svého díla.<sup>301</sup> Již ve své první významné knize, *Christologie na křižovatkách: pohled z Latinské Ameriky*, zařadil celý rozsáhlý dodatek, který nese název Kristus ignaciánských cvičení. Sobrino zde vděčně zjišťuje, že autentická Ignácova teologie, kterou ovšem nachází spíše mezi řádky Ignácových explicitních konvenčních tvrzení o Kristu, se „soustřeďuje kolem christologie historického Ježíše a následování tohoto Ježíše.“<sup>302</sup> Zároveň si je vědom omezení Ignácovy christologie. Za ta považuje zejména chybějící sociální analýzu a nedostatečné čtení evangelií. „Ignácovu analýzu je třeba doplnit a začlenit do ní pohled současné teologie osvobození a strukturální koncepce Božího království, kterou nacházíme v Bibli.“<sup>303</sup>

---

<sup>300</sup> HAIGHT, R., *Christian Spirituality for Seekers*, s. xiv. Haightova následná kniha *Spiritualita hledající teologii* ideálně směřuje k těm, kteří se seznámili s postavou Ježíše z Nazareta skrze duchovní cvičení, a nyní pokračují ve spiritualitě následování Ježíše a seznamují se s naukou, která je na této spiritualitě založená. HAIGHT, R., *Spirituality Seeking Theology*, s. xi.

<sup>301</sup> Jistý výčet „ignaciánských míst“ v díle Sobrina lze nalézt v HEIDING, F., *Ignatian Spirituality at Ecclesial Frontiers*, s. 143-144.

<sup>302</sup> SOBRINO, J., *Christology at the Crossroads*, s. 397. Ke čtení „mezi řádky“ srov. SEGUNDO, J. L., *The Christ of the Ignatian Exercises*, s. 90-91 a dále LONSDALE, D., *Oči k vidění, uši k slyšení*, s. 76.

<sup>303</sup> SOBRINO, J., *Christology at the Crossroads*, s. 419. Slovy Clodovise Boffa bychom mohli říci, že Sobrino u Ignáce kritizuje absenci socioanalytické a hermeneutické mediace. Srov. BOFF, C., *Methodology of the Theology of Liberation*. In: SOBRINO, J. – ELLACURÍA, I. (eds.), *Systematic Theology. Perspectives from Liberation Theology*. London: SCM, 1996, 1-21.

Obecně lze říci, že Sobrino má tendenci propojovat Ignácovy impulzy s příběhem Ježíše a s našimi dějinami.

Podle toho, jak to vidí Loyola, křesťanský život znamená přilnutí k osobě Ježíše. To se nekonkretizuje primárně nějakým druhem emočního, kultického nebo mystického sjednocení s Ježíšem. Konkretizuje se v učednictví, v konkrétním osobním přilnutí k Ježíšově historické misi. (...) Bez historického Ježíše nemáme žádný přístup k úplnému Kristu, Kristu víry. Bez prvního zůstane druhý abstraktní a otevřený manipulacím.<sup>304</sup>

Už ve své první christologii hovořil Sobrino o nutnosti „historicizovat“ to, s čím se setkáváme ve zjevení. Zmíněný požadavek přebírá Sobrino od svého jezuitského spolubratra v San Salvadoru Ignáce Ellacuríi (který byl žákem Karla Rahnera v Innsbrucku v letech 1958-62) a skrze něj od filosofa Xaviera Zubiriho. Historicizací (*historización*) Ellacuría myslí zájem o reálné věci v jejich realitě, což obnáší trojí dimenzi: 1) plně si uvědomit váhu reality, být přítomný v realitě věcí, nejen být přítomný před ideou věcí (*el hacerse cargo de la realidad*), 2) vzít na sebe váhu reality, jedná se o etický požadavek převzít odpovědnost a jde i o etický charakter rozumu (*el cargar con la realidad*), 3) převzít váhu reality a změnit ji, jedná se o praktický charakter inteligence, který má i noetickou relevanci (*el encargarse de la realidad*).<sup>305</sup>

---

<sup>304</sup> SOBRINO, J., *Christology at the Crossroads*, s. 406.

<sup>305</sup> ELLACURÍA, I., Laying the Philosophical Foundations of the Latin American Theological Method (1975). In: ELLACURÍA, I., *Essays on History, Liberation, and Salvation*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2013, 63-92, s. 80. Sobrino Ellacuríův text cituje v SOBRINO, J., *Jesucristo liberador*, s. 70-71.

Srov. ASHLEY, J.M., A Contemplative under the Standard of Christ: Ignacio Ellacuría's Interpretation of Ignatius of Loyola's *Spiritual Exercises*. *Spiritus* 10 (2010) 192–204. Článek je velmi relevantní pro tuto kapitolu, protože Ashley zde uvádí do Ellacuríova porozumění *Duchovním cvičením*, které bylo významné také pro Sobrina. K pojmu historicizace srov. též LASSALLE-KLEIN, R., Jesus of Galilee and the Crucified People: The Contextual Christology of Jon Sobrino and Ignacio Ellacuría. *Theological Studies* 70 (2009), č. 2, 347-376, s. 352-353. Ellacuríovy názory přehledně prezentuje LUCIA, J.S., Las razones de Ellacuría [online]. *Cristianisme i Justicia Cuadernos* 191 (2014), (cit. 5. 8. 2015). URL: <https://www.cristianismeijusticia.net/sites/www.cristianismeijusticia.net/files/es191.pdf>.

Sobrino nachází elementy historicizace už u Ignáce z Loyoly.<sup>306</sup> K Sobrinovu čtení Ignáce uvádím několik příkladů.

V *Christologii na křižovatkách* hovoří Sobrino na jednom místě o povaze křesťanské morálky. Říká o ní, že vyžaduje následovat autentickou cestu zjevenou Ježíšem. Naléhavosti toho, být jako Ježíš, je možné porozumět ve zkušenosti nezaslouženého daru<sup>307</sup> a zkušenosti vlastní hříšnosti.<sup>308</sup> A toto je podle Sobrina přesně zkušenost Ignáce z Loyoly:

Představit si před sebou Krista, našeho Pána, jak je přibit na kříži, a vykonat rozmluvu: jak se jako Stvořitel stal člověkem a jak přišel z věčného života k časné smrti, a tak zemřel za mé hříchy. Stejně se zahledět sám na sebe: na to, co jsem pro Krista udělal; na to, co pro Krista dělám; na to, co pro Krista musím udělat.<sup>309</sup>

Sobrino uzavírá slovy: „Důležitá věc [v této citaci] nejsou konkrétní použitá slova. Je to jasný vztah mezi vděčností a naléhavou nutností jako komponentami křesťanské povinnosti.“<sup>310</sup> Proces historicizace nás vede od ukřižovaného Krista k ukřižovaným lidem. Tak píše Sobrino ve své pozdější práci:

Když stojíš před těmito lidmi takto ukřižovanými, musíš opakovat otázky svatého Ignáce z prvního týdne cvičení. Ptej se sám sebe: Co jsem učinil,

---

<sup>306</sup> „Známa ignaciánská rozmluva mezi Kristem a exercitantem je důležitá hlavně kvůli svému skutečnému obsahu. Neznamená pouze, že člověk může a měl by být ve spojení se vzkríšeným Kristem prostřednictvím modlitby. Při rozhovoru říká hříšník Kristu, co učiní, jak historicizuje svůj život. Pokud opomineme toto stěžejní zaměření na historicizaci, které, jak se ukáže ve druhém týdnu, znamená následovat Ježíše, potom jsme přehlédli to nejzákladnější v Ignácově pohledu na hřích.“ SOBRINO, J., *Christology at the Crossroads*, s. 404. V tomto bodě je možné porovnat Sobrinovu interpretaci cvičení se Špidlíkovou. Ten sice nehovoří o historicizaci, ale upozorňuje, že v exerciciích nenajdeme žádnou meditaci o spáse duše ve smyslu blaženého života v nebi. „Není pochyb, že Ignácovi jde o spásu právě tohoto skutečného života, jemuž chce dát věčný smysl a hodnotu.“ ŠPIDLÍK, T., *Ignác z Loyoly a spiritualita Východu*, s. 29.

<sup>307</sup> SOBRINO, J., *Christology at the Crossroads*, s. 111.

<sup>308</sup> SOBRINO, J., *Christology at the Crossroads*, s. 112.

<sup>309</sup> DC, č. 53.

<sup>310</sup> SOBRINO, J., *Christology at the Crossroads*, s. 112, pozn 38 (s. 143).

abych je ukřižoval (*crucificarlo*)? Co činím, abych je sňal z kříže (*descrucifiquen*)? Co musím udělat, aby tito lidé znovu ožili (*resucite*)?<sup>311</sup>

Jinde Sobrino rozpracovaná klasické ignaciánské učení o dvou stupních rozlišování. Činí tak v kontextu popisu Ježíšových pokušení. První stupeň rozlišování se týká obecného rozlišení mezi tím, co je dobré a co je zlé. Druhý, specificky křesťanský stupeň, pojednává o problému bytostné povahy toho dobra, které je člověk povinen konat.<sup>312</sup>

Logika druhého týdne *Duchovních cvičení* svatého Ignáce je kupříkladu založena ne jednoduše na volbě mezi dobrem a zlem, ale na výběru specificky dobrého, které chce Bůh. Pokud bychom využili metaforický jazyk 'obrácení se' k Bohu, potom konverze spočívá v opuštění svého 'vlastního' místa, jakkoliv dobré může být, a v setkání se s Bohem 'tam', kde si Bůh přeje, abychom ho potkali.<sup>313</sup>

Privilegovaným místem Božího zjevení dnes jsou oběti světa. Skrze ně je Bůh poznáván, ovšem svátostně.

Oni umožňují Boha poznat, protože ho zpřítomňují. Stejně jako na Ježíšově kříži, v nich se 'skrývá božství', jak říká Ignác v meditaci o utrpení,<sup>314</sup> ale Bůh je přítomen. Stát u paty Ježíšova kříže a stát u paty křížů dějin je absolutně nutné, pokud chceme poznat ukřižovaného Boha.<sup>315</sup>

---

<sup>311</sup> SOBRINO, J., *Jesucristo liberador*, s. 437. Ve stejném smyslu pracuje Sobrino s Ignácem také v publikaci SOBRINO, J., *The Principle of Mercy: Taking the Crucified People from the Cross*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1994, s. 179.

<sup>312</sup> „První bod. Je nutné, aby všechny věci, o kterých chceme konat volbu, byly samy o sobě indiferentní nebo dobré, a aby byly v souladu se svatou, hierarchickou matkou církvi, nebyly špatné nebo se jí přičily“ (DC, čl. 170).

<sup>313</sup> SOBRINO, J., *Jesucristo liberador*, s. 254. Sobrinova věta se vztahuje k Ignácovu „chce ji spíše chtít nebo nechtít, jak to Bůh, náš Pán, vloží do její vůle a jak se jí to bude zdát lepší k službě a chvále jeho božské Velebnosti“ (DC, čl. 155). Podobný postřeh nacházíme také už v SOBRINO, J., *Christology at the Crossroads*, s. 130. Chápat samotný proces rozlišování jako „osvobození“ a projev „vnitřní svobody“ navrhuje Alphonso v článku ALPHONSO, H., *Authentic Spiritual Experience*, s. 121-122.

<sup>314</sup> „Pátý. Uvažovat, jak se Božství skrývá, poněvadž by mohlo zničit všechny nepřátele, ale neudělá to; a jak nechá nejsvětější lidství tak ukrutně trpět“ (DC, čl. 196). Vložení PJ.

<sup>315</sup> SOBRINO, J., *Jesucristo liberador*, s. 420. Sobrino zde odkazuje na FAUS, J.I.G., *Los pobres como lugar teológico*. *RTL* 3 (1984) 275-308.

S neobvyklou krásou píše Sobrino v knize *Kde je Bůh?* o chudých, kteří jsou blízko Kristu a jejichž je Království. Jako jindy nejdříve ukazuje, jak se téma objevuje v evangeliích. Potom pokračuje:

Jako jezuita někdy říkám – ne ironicky, ale abych ukázal napětí mezi elitářskou výjimečností a nedostižností na jedné straně, a bledou monotónností každodenní reality na straně druhé – že dvě nebo tři miliardy lidí byly vybrány 'žít v chudobě', aniž by kdy znali svatého Ignáce nebo konali Duchovní cvičení nebo měli vidění v La Storta, a přesto Otec 'je přidružil ke svému Synu',<sup>316</sup> jak o to svatý Ignác tak něžně prosil. Můžeme se vztahovat k těm následovníkům, kteří prosí, aby byli 'přidružení k Synu', ale často nevíme, co si počít s těmi, kteří – aniž by o to žádali – k němu byli zajisté přidružení na křížích reálného života.<sup>317</sup>

Také v knize *Mimo chudé není spásy* pokračuje Sobrino v teologické reflexi významu chudých. Spása chudých nepřijde jako hojnost ekonomické prosperity. Naopak, spása ne-chudých nastane jako jejich podíl na spáse chudých. Na podporu těchto svých tvrzení cituje Sobrino zkušenosti jezuitů ze Třetího světa. Předpokládá, že mohou být ovlivněni Meditací o dvou standardech obsažené v *Duchovních cvičeních* svatého Ignáce.<sup>318</sup>

Tato meditace předkládá dva 'principy' reality, které jsou dynamické, odlišné a protikladné. Jeden z nich vede k pokoře, a tím ke všem ctnostem; druhý vede k pýše, a tím ke všem nepravostem. Řečeno naším jazykem, jeden vede ke spáse, druhý k ztracení. (...) Je bezdůvodné omezovat tuto ignaciánskou intuici na cestu individuální dokonalosti; lze ji také historicizovat. Ellacuría

---

<sup>316</sup> Věta se objevuje v *Duchovním deníku* svatého Ignáce (zápis z 23. února 1544): „Ukázal se mi Ježíš, nebo jsem ho pocítil, a mně to připomnělo hodinu, kdy mě Otec přidružil k Synu.“ IGNÁC Z LOYOLY, *Souborné dílo*, s. 380. Ignác zde naráží na vizi v La Storta (srov. s. 174). Vložení PJ.

<sup>317</sup> SOBRINO, J., *Where is God? Earthquake, Terrorism, Barbarity, and Hope*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2004, s. 79. O „přidružení k Synu“ - chudému služebníkovi - v jeho poslání, smrti a vzkříšení hovoří také David Lonsdale. LONSDALE, D., *Oči k vidění, uši k slyšení*, s. 51 a 64.

<sup>318</sup> DC, čl. 136-48.

se domníval, že 'je to otázka (...) probuzené dynamiky, která bude strukturovat nový svět'.<sup>319</sup>

## 2. 1. 5 Společné ignaciánské motivy

Domnívám se, že na Dupuise, Haighta a Sobrina je možné vztáhnout Sobrinova slova, která napsal po smrti svých spolubratří v San Salvadoru:<sup>320</sup>

Věřím, že byli hluboce „ignaciánští“, třebaže se někdy nejevili úplně „jezuitskými“ (...) těm, kteří vždy očekávají nejnovější slovo z Říma, nebo těm, kteří myslí, že Tovaryšstvo Ježíšovo je tou nejdůležitější věcí vyskytující se na tváři země. Nicméně byli upřímně hrdí na to, že jsou jezuité.<sup>321</sup>

V závěru této části se pokusím popsat ignaciánské prvky, které, byť do různé míry, sdílí všichni tři diskutovaní teologové. Jedním z nich je smysl pro Boha jako tajemství. Sobrino si všímá, že Ignác nehovoří, *de facto*, o hledání Boha, nýbrž Boží vůle:

Bůh je Bohem, kterého nikdy nemůžeme zcela vlastnit. Musíme ho stále znovu hledat. Nemůžeme ho podržet jednou provždy ani v kultické bohoslužbě, ani v pravověří, dokonce ani v mystických zkušenostech. Musíme umožnit Bohu zůstat větším, než jsou naše koncepce; musíme umožnit Bohu zůstat Bohem. (...) Slovy Ignáce, musíme čekat, až nám on ukáže svou vůli.<sup>322</sup>

V podobném smyslu píše také Dupuis, že „teologie si musí vždy uchovat silný smysl pro tajemství a transcendenci nejen Boha, ale též jeho plánu spásy.“<sup>323</sup>

---

<sup>319</sup> SOBRINO, J., *No Salvation Outside the Poor. Prophetic-Utopian Essays*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2008, s. 56.

<sup>320</sup> Srov. pozn. č. 103.

<sup>321</sup> SOBRINO, J., ELLACURÍA, I., et al., *Companions of Jesus. The Jesuit Martyrs of El Salvador*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1990, s. 18.

<sup>322</sup> SOBRINO, J., *Christology at the Crossroads*, s. 419. Později bude Sobrino zdůrazňovat též tajemství Ježíše Krista: „Fakt, že Ježíš Kristus je tajemstvím, vždy vyžaduje po veškeré teologii zdrženlivost (*reserva*),“ a bude citovat Bonhoeffera: „Hovořit o Kristu znamená zůstat mlčet.“ SOBRINO, J. *Jesucristo liberador*, s. 19-20.

<sup>323</sup> DUPUIS, J., *Christianity and the Religions*, s. 162.



Haightovo vysoké ocenění hledačů Boha jde podobným směrem. Haight právě u těchto lidí nachází touhu po Bohu jako tajemství, tedy to, co lidé dlouhodobě žijící v církvi s domněním, že Boha již „znají“, mohou ztrácet. Haight věří, že skrze tyto osoby může celá církev obnovovat a občerstvovat svou víru.

Dalším prvkem, který má kořeny v ignaciánské spiritualitě, je teologie orientovaná na praxi. Všichni tři teologové mohou být nazváni kontextuálními nejen proto, že chápou teologii jako aktivitu druhého řádu, navazující na primární zkušenost víry, ale především proto, že vycházejí ze své vlastní praxe. Dupuis říká, že „priorita patří praxi náboženského dialogu jakožto povinnému základu teologického diskurzu“<sup>324</sup> a všímá si analogie mezi svým přístupem a metodou podepírající teologii osvobození, ve které má prioritu praxe osvobození. Sobrino nachází tentýž princip v *Duchovních cvičeních*: „Vezmeme-li v potaz na praxi orientovanou povahu cvičení, můžeme lehce říci, že Loyolova koncepce celého Krista se jasněji ukáže v tom druhu praxe, který požaduje, než v jakémkoli explicitním výroku o Ježíši.“<sup>325</sup> K ukotvení teologie Dupuise, Haighta a Sobrina v misijní praxi se vrátím ve třetím oddílu této kapitoly.

Jako třetí impulz bych chtěl popsat schopnost unést paradoxy prostřednictvím „kontempace v akci“. Nehodlám zde komentovat toto známé ignaciánské motto o kontemplativním prožívání všedního života,<sup>326</sup> pouze nabídnout uvedený podnět jako zralé ovoce ignaciánské spirituality. David Lonsdale si všímá, že „vskutku kontemplativní lidé dokážou spolu s touto citlivostí vůči nespravedlnosti v každodenním životě rozvíjet a prohlubovat též vnitřní vyrovnanost a pokoj. Není to klid pramenící z nevědomosti, naivity či

---

<sup>324</sup> DUPUIS, J., *Toward a Christian Theology*, s. 17.

<sup>325</sup> SOBRINO, J., *Christology at the Crossroads*, s. 399.

<sup>326</sup> Ke kontemplaci v akci srov. SEGUNDO, J. L., *The Christ of the Ignatian Exercises*, s. 112.

omezenosti.<sup>327</sup> Pro Dupuise to znamená nést a snést křesťanský nárok na jedinečnost Krista spolu se zkušeností odlišných autentických vyjádření víry nezprostředkovaných historickou osobou Ježíše. Sobrino se potýká s úkolem, jak hovořit o Bohu, se kterým se setkáváme skrze oběti, třebaže Boží zjevení přesahuje tuto partikularitu. Konečně Haight ve svém misijním vycházení vstříc lidem dnešní doby, kteří upřímně duchovně hledají, usiluje o to, jak co nejlépe vzít v potaz jejich náboženskou zkušenost, a zároveň s nimi sdílet naději, že Boha je možné nalézt v Ježíši z Nazareta. Pro všechny tři jezuity platí, co říká k biblickému paradoxu být ve světě, ale nikoliv ze světa, de Mello:

Máme Boží mysl a hovoříme Božím jazykem, který se setkává s opozicí. Právě proto Ignác říká, že chce napodobovat Krista 'nesoucího všechna zranění a všechna zneužití a všechnu chudobu ducha a skutečnou chudobu', jestliže mě Bůh 'chce povolát a přijmout k takovému životu a stavu' (čl. 98).<sup>328</sup>

## 2. 2 Teologie Karla Rahnera

K rodovým kořenům christologií Dupuise, Haighta i Sobrina patří dílo jejich jezuitského spolubratra Karla Rahnera. V čem je Rahner inspiroval? Setkali se s vlivy ignaciánské spirituality také skrze jeho dílo? Účelem této části práce je představit vybrané části Rahnerovy teologické tvorby, a tím přispět k porozumění christologiím Rahnerových „žáků“,<sup>329</sup> jejichž dílo zkoumá tato disertace. Samozřejmě nebude možné Rahnera představit patřičně rozsáhlým a kritickým způsobem, to ale ani není účelem. V prvních třech oddílech se budu

---

<sup>327</sup> LONSDALE, D., *Oči k vidění, uši k slyšení*, s. 122.

<sup>328</sup> DE MELLO, A., *Hledání Boha*, s. 69.

<sup>329</sup> Neufeld ovšem příznačně uvádí, že „neexistuje žádná 'Rahnerova škola'. To proto, že téměř všichni, kdo byli považováni za jeho žáky, se pohybovali po vlastních cestách.“ NEUFELD, K.H., *Hugo a Karl Rahnerové*. Olomouc: Centrum Aletti/Velehrad: Refugium, 2004, s. 416. U všech tří „žáků“ je možné doložit kritiku Rahnera a snahu v dílčích ohledech domýšlet a překonat svého učitele.

věnovat samotnému Rahnerovi a jeho tvorbě, další tři oddíly budou poté tematizovat Rahnerův vztah k teologickým tématům Dupuise, Haighta a Sobrina.

### 2. 2. 1. Východisko ve zkušenosti

Karl Rahner byl německý teolog, jezuita, který žil v letech 1904 až 1984. Nejdélší dobu své akademické dráhy prožil v Innsbrucku. Dále působil také v Mnichově a v Münsteru. Byl teologem Druhého vatikánského koncilu a mnohé z Rahnerových myšlenek si našly cestu do koncilních dokumentů. Je dobře známou skutečností, že Rahnerovo teologické působení bylo orientované pastoračně.<sup>330</sup> Jeho životopisec Karl Heinz Neufeld uvádí: „Zkušenosti válečné a poválečné doby mu přiblížily duchovní nouzi současníků a úzce ho s nimi spojily, takže by měl špatné svědomí, kdyby jeho práce neměla nic znamenat pro lidi.“<sup>331</sup> Proto se již nikdy „nebude vědecké teologii věnovat čistě jako reflexi vzorců a textů.“<sup>332</sup> Dává exercicie, přednášky, setkává se s lidmi. K zásadním inspiračním zdrojům Rahnera, jež budou dále představeny, je tak třeba přidat i jeho životní zkušenost, zejména zkušenost utrpení a nouze.

Rahner je postavou, ve které se zdánlivé protiklady spojují neobvyklým způsobem. Klade důraz na tradici, i na potřebu moderní teologie. Přijímá učitelský úřad církve se vším, co k tomu patří, a přesto píše svobodně a tvořivě. „Zkušenost klade do středu svého myšlení, a přesto věří ve význam dogmatu.“<sup>333</sup> A právě „nové zdůvodnění teologie vycházející ze zakoušené křesťanské víry“<sup>334</sup> Rahnera zaměstnávalo zejména v době po koncilu. Teologie sice nemůže být odvozena z lidské zkušenosti, ani není vždy o zkušenosti, ale přesto musí svou smysluplnost prokázat tím, že lze její

---

<sup>330</sup> KILBY, K., *Karl Rahner. A Brief Introduction*. New York: Crossroad, 2007, s. xvi.

<sup>331</sup> NEUFELD, K.H., *Hugo a Karl Rahnerové*, s. 266.

<sup>332</sup> NEUFELD, K.H., *Hugo a Karl Rahnerové*, s. 266.

<sup>333</sup> KILBY, K., *Karl Rahner*, s. xv.

<sup>334</sup> NEUFELD, K.H., *Hugo a Karl Rahnerové*, s. 349.

relevanci nějakým způsobem v lidské zkušenosti vnímat.<sup>335</sup> Člověk k tajemstvím víry pozitivně tíhne, přinejmenším působením milosti, a v poznávání si tak tuto afinitu ověřuje.

Pod zkušeností Rahner myslí na prvním místě transcendentální zkušenost,

subjektové, netematické a v každém duchovním poznávacím aktu spoludané, nutné a neodmyslitelné spoluvědomí poznávajícího subjektu a jeho otevřenost pro neomezenou širší veškeré možné skutečnosti (...). Transcendentální zkušenost je zkušenost *transcendence* a v této zkušenosti je dána struktura subjektu.<sup>336</sup>

Tato transcendentální zkušenost „může být normálně zprostředkována kategoriální předmětností v okolí člověka nebo v samotném člověku.“<sup>337</sup>

Přes všechna dílčí zklamání, která Rahner zažil během své životní cesty ve společnosti, v církvi i jezuitském řádu,<sup>338</sup> je celé jeho dílo nesené nadějí, že stojí za to pracovat na nových věcech, překonat rezignaci a omrzelost. V rozhovoru, který poskytl v závěru svého života, uvádí: „Konstatování, že se nedá nic dělat, je ve většině případů svobodným rozhodnutím, za něž si dotyčný zodpovídá sám, a sice rozhodnutím špatným a neobjektivním zjištěním pouhého stavu věci.“<sup>339</sup>

---

<sup>335</sup> KILBY, K., *Karl Rahner*, s. 57.

<sup>336</sup> RAHNER, K., *Základy křesťanské víry*, s. 49.

<sup>337</sup> RAHNER, K., *Základy křesťanské víry*, s. 69. Možnostem prohloubení Rahnerovy transcendentální metody o Levinasův důraz na inter-subjektivitu se věnuje MARMION, D., *Theology, Spirituality, and the Role of Experience in Karl Rahner*. *Louvain Studies* 29 (2004) 49-76.

<sup>338</sup> Mezi jeho teologické oponenty patřil kromě Josepha Ratzingera také bývalý jezuita Hans Urs von Balthasar. Rozbor sporu von Balthasara s Rahnerem přináší článek Philipa Endeana. Endean ukazuje von Balthasarovy obavy, že Rahnerovo křesťanství již není schopné mučednictví. Autor nicméně uzavírá: „Rahnerova vize je realističtější – a morálně i duchovně odpovědnější. Představuje totiž křesťanství, jež počítá s naší fragmentárností. Naopak von Balthasarův alternativní přístup tím, že nás vede přímo k hledání nepřekonatelně krásného, může až příliš snadno sklouznout k potlačování a úniku před skutečností.“ ENDEAN, P., *Von Balthasar, Rahner a komisař*. *Teologické texty* 1 (2009).

<sup>339</sup> NEUFELD, K.H., *Hugo a Karl Rahnerové*, s. 488. Neufeld cituje z IMHOF, P. – BIALLOWONS, H. (eds.), *Glaube in winterlicher Zeit. Gespräche mit Karl Rahner aus den letzten Lebensjahren*. Düsseldorf 1986, s. 8.

### 2. 2. 2 Rahnerova teologická metoda

V Rahnerově díle lze vysledovat několik kořenů. Kromě patristické tradice, zájmu, který sdílel s bratrem Hugem,<sup>340</sup> jde o Tomáše Akvinského, kterého Rahner četl v interpretaci Maréchala, a Ignáce z Loyoly, mystický a spirituální pramen.<sup>341</sup> V tomto a následujícím oddílu se budu věnovat tomu, jak uvedené zdroje zformovaly Rahnerovu teologickou metodu.

S tomismem se Rahner setkal při svých studiích. Šlo o Tomášovo učení interpretované barokními katolickými teology 16. a 17. století, zejména Franciskem Suárezem (1548-1617). Kilby se domnívá, že mnoho z Rahnerova díla před koncilem lze chápat jako zápas o otevření této neoscholastiky, vysoce strukturovaného, ale do sebe uzavřeného systému.<sup>342</sup> Rahner interpretuje Tomáše jazykem vypůjčeným od Martina Heideggera (kupříkladu pojmy *Vorgriff*, *Angst*, *Existential*, idea „vrženosti“) a věří, že v Tomášovi lze nalézt odpovědi na otázky vznesené Immanuelem Kantem.

Rahnerova interpretace Tomáše má původ v myšlenkách belgického jezuita Josepha Maréchala, filosofa z Lovaně. Nebyl přímým učitelem Rahnera, a přesto dal jeho myšlení jeden z nejdůležitějších podnětů. Maréchal přišel s tvořivou interpretací moderního tomismu, zejména v díle *Le point de départ de la métaphysique* (1926). „Tomistická metafyzika poznání má být použita k řešení základních problémů kritické filosofie, což za určitých podmínek transponuje ontologickou metodu v metodu transcendentální.“<sup>343</sup> Ke své metodě se propracoval skrze dřívější práce z oblasti mystiky a psychologie. Spojení zkušenosti a reflexe, které převládlo v Maréchalově metodě, našlo u Rahnera velký ohlas a rezonovalo s jeho stylem myšlení.

---

<sup>340</sup> K patristice (a Bonaventurovi) jako jedinečném zdroji Rahnerovy teologie milosti srov. ENDEAN, P., *Karl Rahner and Ignatian Spirituality*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

<sup>341</sup> NEUFELD, K.H., *Hugo a Karl Rahnerové*, s. 445.

<sup>342</sup> KILBY, K., *Karl Rahner*, s. xvii.

<sup>343</sup> NEUFELD, K.H., *Hugo a Karl Rahnerové*, s. 101.

Rahnerovo teologické východisko je antropologické a začíná s dotazováním po člověku jako otázce: „Tuto otázku, kterou člověk *je* a nejenže ji pouze *má*, je nutno považovat za podmínku, jež umožňuje naslouchat křesťanské odpovědi.“<sup>344</sup> Právě jako otázka je člověk bytostí transcendence.

Člověk má navzdory konečnosti svého systému sebe sama neustále před sebou jako hotový celek. Může všechno činit předmětem otázky (...). Tím, že člověk stanoví možnost pouze konečného horizontu tázání, je tato konečnost již překonána a člověk se prokazuje jako bytost *nekonečného* horizontu. Tím, že radikálně zakouší svou konečnost, tuto konečnost přesahuje a zakouší sebe sama jako bytost transcendence, jako ducha.<sup>345</sup>

Rahner tak analyzuje člověka jako bytost schopnou sebezpřesahu. Vědomí sebe sama jako bytosti transcendence a realizace tohoto aktivní sebezpřesahování je umožněno díky nadpřirozenému existenciálu. Ten je „konstitutivním prvkem toho, co to znamená být člověkem.“<sup>346</sup> Nadpřirozený existenciál lze chápat jako Boží milost, díky které se dostáváme za hranici toho, co jsme, směrem k tomu, co je nám jako bytí darováno.<sup>347</sup>

Darovanost bytí je předpokladem pro poznání Boha, které má na rovině transcendentální charakter netematického poznání.

Tato netematická a trvale přítomná zkušenost – poznávání Boha, které máme neustále, a to právě když myslíme na všechno možné a zabýváme se vším možným, je ne Bohem – je trvalým základem, z něhož vychází ono tematické poznání Boha, jež uskutečňujeme v explicitním náboženském jednání a ve filozofické reflexi.<sup>348</sup>

---

<sup>344</sup> RAHNER, K., *Základy křesťanské víry*, s. 37.

<sup>345</sup> RAHNER, K., *Základy křesťanské víry*, s. 65.

<sup>346</sup> NOBLE, T., Karl Rahner – Svobodný k následování Krista ve svobodě. In: BAUER, K. – JANDEJSEK, P. – NOBLE, I. (eds.), *Hledání Ježíšovy tváře*, 92-95, s. 93.

<sup>347</sup> NOBLE, T., Karl Rahner, s. 93.

<sup>348</sup> RAHNER, K., *Základy křesťanské víry*, s. 94-95.

V náboženském jednání a ve filosofické reflexi pak jen explicitně vyjadřujeme, co v hloubi již víme o sobě samých. Explicitní řeč o Bohu je až sekundární a odkazuje na primární, netematickou zkušenost či zaměření na Boha, „k existenciálnímu nácviku svobodného přijímání této odkázanosti.“<sup>349</sup> Naše poznání Boha je tak dějinně – kategoriálně – pojatou transcendentální zkušeností.

Říká-li Rahner, že

toto předmětné a nezbytně dějinné zprostředkování naší transcendentální nadpřirozené zkušenosti kategoriálním materiálem našich dějin se neuskutečňuje jen na specifickém, tematicky náboženském materiálu naší motivace, našeho myšlení a naší zkušenosti, ale všude,<sup>350</sup>

naznačují tím již návaznost na ignaciánské „hledat Boha ve všech věcech.“<sup>351</sup>

### 2. 2. 3 Rahnerův Ignác

Tázat se, jak Rahnera ovlivnila jezuitská spiritualita a jak jeho recepce Ignáce z Loyoly dále inspirovala Dupuise, Haighta a Sobrina, není jen formálním požadavkem zdůvodněným jejich společnou afiliací k Tovaryšstvu Ježíšovu. Rahner uvádí, že „spiritualita samotného Ignáce, kterou jsme si osvojili skrze pravidelnou praxi modlitby a řeholní formaci, pro mě byla pravděpodobně mnohem významnější, než jakákoli učená filosofie nebo teologie, ať už uvnitř či vně Společnosti.“<sup>352</sup>

---

<sup>349</sup> RAHNER, K., *Základy křesťanské víry*, s. 96.

<sup>350</sup> RAHNER, K., *Základy křesťanské víry*, s. 221.

<sup>351</sup> Jeroným Nadal píše o tom, že Ignác byl schopen nacházet Boha ve všech věcech. NICOLAU, M., *Jerome Nadal (1507-1580): Obras y Doctrinas Espirituales*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1949. Srov. DE MELLO, A., *Hledání Boha*, s. 168-171, 188, pozn. 87.

<sup>352</sup> ENDEAN, P., *Karl Rahner*, s. 3. Endean cituje z IMHOF, P. – BIALLOWONS, H. (eds.), *Karl Rahner in Dialogue. Conversations and Interviews 1965-1982*. New York: Crossroads, 1986, s. 191, ii. 51. Výbornou studii o vlivu Ignáce na Rahnera, zejména na jeho smysl pro zkušenost Boha, přinesl GALLAGHER, M.P., *Ignatian Dimensions of Rahner's Theology*. *Louvain Studies* 29 (2004) 77-91.

Rahner se domníval, že jeho teologie se odvíjí v duchu a spiritualitě zakladatele jezuitského řádu. Návaznost vidí zejména v důrazu na odevzdání svobody.

Zastávám dokonce poněkud neskromný názor, že v tom či onom bodě jsem Ignácovi blíže než velká jezuitská teologie baroka, která ne vždy, ale ani ne v nedůležitých bodech, nečinila po právu *Ignácovu legitimnímu existencialismu*, pokud to tak můžeme nazvat (...). Jako jezuita mohu dokonce myslet na to, že se v *oné strážlivé grandiózní závěrečné modlitbě exercicií, tam, kde se Ignác zcela a beze zbytku odevzdává Bohu, objevuje svoboda důrazněji a plněji nežli před augustinovskou trojicí* (paměť, rozum, vůle).<sup>353</sup> Nevěřím, že by to byla jen náhoda způsobená volbou výrazů a rétorikou (...), a že to tradiční jezuitská teologie vzala zcela vážně, nevím také, jestli se to v mé teologii skutečně zlepšilo, ale přece jen jsem se snad o to také snažil.<sup>354</sup>

Ignácův důraz na svobodu vztahuje Rahner i na otázku svobody teologické tvorby, což patří k tématům této práce. Krátce před smrtí píše tato slova:

Teolog může jen žádat od svých podporovatelů i odpůrců, aby vzali jeho teologii s velkorysostí a dobrou vůlí a aby považovali jeho východisko, základní orientaci a formulaci otázek za významnější než 'výsledky,' které, pokud vše vezmeme v úvahu, nemohou být nikdy nezvratné.<sup>355</sup>

V útlé knížce, kterou Rahner sestavil v posledních letech života, se táže, má-li dnes ještě Ignác z Loyoly co říci mladým jezuitům.<sup>356</sup> Je pozoruhodné, že dílo do jisté míry kopíruje myšlenkový postup Rahnerových klíčových *Základů*

---

<sup>353</sup> V Rahnerově srovnání Ignáce s Augustinem můžeme vidět jemnou narážku na spor o pojetí teologie s Josephem Ratzingerem. Srov. s první kapitolou, oddílem o Ratzingerově teologii. Vložení PJ.

<sup>354</sup> NEUFELD, K.H., *Hugo a Karl Rahnerové*, s. 482. Neufeld cituje z RAHNER, K., *Erfahrungen eines katholischen Theologen*. In: LEHMANN, K. (ed.), *Von dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen*. München 1984, s. 105-119; zvl. s. 113-115. Jinde píše Rahner slovy, která vkládá do úst Ignácovi: „I v teologii jste poutníky hledajícími ve stále opakovaném exodu věčnou vlast pravdy.“ RAHNER, K., *Má dnes Ignác z Loyoly ještě co říci?*, s. 50.

<sup>355</sup> RAHNER, K., *Experiences of a Catholic Theologian*, s. 12.

<sup>356</sup> RAHNER, K., *Má dnes Ignác z Loyoly ještě co říci?*, s. 50. Endean uvádí, že Rahner o knize hovořil jako o své duchovní závěti a shrnutí celé své teologie. ENDEAN, P., *Karl Rahner*, s. 5.



*křesťanské víry*. V nich ovšem autor používá filosofickou a fundamentálně teologickou reflexi, zatímco zde píše ve stylu meditace. Tak se i v knize, ve které jakoby hovoří Ignácovými ústy, věnuje nejdříve vlastní zkušenosti a bezprostřednímu prožívání Boha. Až následně hovoří o Ježíši z Nazareta,<sup>357</sup> o následování a církvi.

Rahner začíná u Ignácovy vzpomínky na bezprostřední setkání s Bohem v Manrese a u jeho přání takové zkušenosti zprostředkovat druhým. Šlo o setkání s nepojmenovatelným, mlčícím, a přece blízkým Bohem. Připomíná, že Ignácovi dala jeho mystika takovou „jistotu víry, že zůstane neotřesená, i kdyby neexistovalo Písmo.“<sup>358</sup> Zakoušel Boha samotného, ne lidská slova o něm. Od něj samého může přijít tato zkušenost a ta, i když je milostí, „přesto však není pro nikoho zásadně nedostupná.“<sup>359</sup> Ignác myslí na druhé, nechápe svou zkušenost jako privilegium, a proto začíná dávat exercície. Také exercitátor je tu pouze od toho, aby podával „zcela opatrně z dálky pomocnou ruku k tomu, aby se Bůh a člověk skutečně bezprostředně setkali.“<sup>360</sup> Ignácovi, slovy Rahnera, nejde o organizované kurzy, ale o „mystagogickou pomoc druhým, aby nepotlačovali bezprostřednost Boží, nýbrž ji znatelně zakoušeli a přijímali.“<sup>361</sup>

Poté, co Rahner pohovoří o Božím příklonu ke světu a sestupu Boha do časnosti, kterou s ním můžeme spoluprožívat, sdělí, že Ježíš je „prostě oním výlučným příklonem ke světu a ke mně, v němž je zcela přítomna nepochopitelnost čistého tajemství a v němž člověk nabývá své plnosti.“<sup>362</sup> Ježíše ovšem, a v něm samotného Boha, zcela nalézá jen ten, kdo s ním umřel. Toto umírání se samozřejmě musí dít celý život a vrací nás i k Ježíšovu životu,

---

<sup>357</sup> Rahner ovšem připomíná, že Ježíš „byl ve všem dosud řečeném přítomen niterně.“  
RAHNER, K., *Má dnes Ignác z Loyoly ještě co říci?*, s. 27.

<sup>358</sup> RAHNER, K., *Má dnes Ignác z Loyoly ještě co říci?*, s. 11.

<sup>359</sup> RAHNER, K., *Má dnes Ignác z Loyoly ještě co říci?*, s. 12.

<sup>360</sup> RAHNER, K., *Má dnes Ignác z Loyoly ještě co říci?*, s. 13.

<sup>361</sup> RAHNER, K., *Má dnes Ignác z Loyoly ještě co říci?*, s. 19.

<sup>362</sup> RAHNER, K., *Má dnes Ignác z Loyoly ještě co říci?*, s. 29.

ve kterém pro nás zdánlivé nahodilosti nabírají obrovského významu. Rahner ovšem dodá, že neví, zda zvláštnosti konkrétního všedního života Ježíše mají „zřetelně závažnou důležitost pro všechny, kdo – výslovně nebo anonymně – nalézají Boha a jsou spaseni. Nezdá se, že tomu tak je.“<sup>363</sup> Spíše je mnoho cest, jak následovat Ježíše. Sám pro sebe ale volí následování Ježíše chudého a pokorného – a žádného jiného. „Taková volba je neodvoditelná, protože je konkrétní láskou, je povoláním, jež v sobě samém nese svou legitimnost.“<sup>364</sup>

Když píše Rahner o službě bez moci, vkládá Ignácovi do úst tato napomenutí: „Chudoba a pokora přeložené do vaší situace musí představovat, sociálně i politicky, v profánní společnosti i v církvi, kritický osten, *nebezpečnou připomínku Ježíše* a ohrožení *sebejistého* provozu církevních institucí.“<sup>365</sup> To je ale, píše Rahner, jen kritérium, motivem je Ježíš.

## 2. 2. 4 Kristus a náboženství

Otázky teologie náboženského pluralismu, které budu zkoumat v díle Dupuise, nestojí u Rahnera v popředí a tím méně izolovaně.<sup>366</sup> Přichází jako důsledek jeho úvah o univerzální Boží spásné vůli a univerzální milosti, a zejména pak v souvislosti s transcendentální christologií. „Člověk ve své existenci, pokud ji odhodlaně přijímá, již vlastně realizuje cosi jako 'hledající christologii'“. <sup>367</sup> Tato hledající či anonymní, rozhodně však existenciální christologie se nalézá

---

<sup>363</sup> RAHNER, K., *Má dnes Ignác z Loyoly ještě co říci?*, s. 30.

<sup>364</sup> RAHNER, K., *Má dnes Ignác z Loyoly ještě co říci?*, s. 31.

<sup>365</sup> RAHNER, K., *Má dnes Ignác z Loyoly ještě co říci?*, s. 34. Rahner zde Ignáce nechává vyslovovat – jistě ne náhodně – myšlenky, které odráží směřování jezuitů za generálního představeného Pedra Arrupeho. Zmínka o „nebezpečné připomínce Ježíše“ pak rezonuje s politickou teologií Rahnerova žáka Johanna Baptisty Metzke, potažmo s teologií osvobození, k níž se nemálo jezuitů přihlásilo.

<sup>366</sup> Jeaninne Hill Fletcher nicméně uvádí, že „stěží lze jmenovat jednoho teologa, který ovlivnit současnou diskusi o náboženském pluralismu více než Karl Rahner.“ HILL FLETCHER, J., Rahner and religious diversity. In: MARMION, D. – HINES, M.E. (eds.), *The Cambridge Companion to Karl Rahner*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, 235-248, s. 235.

<sup>367</sup> RAHNER, K., *Základy křesťanské víry*, s. 395.

prostřednictvím takových výzev, jako je výzva k absolutní lásce k bližnímu, k ochotě přijmout smrt a k naději v budoucnosti.

Téma hledání je pro Rahnerovo dílo charakteristické a naléhavě bylo předestřeno zejména ve formulaci „hledající christologie“ (*suchende Christologie*).<sup>368</sup> Podle Neufelda se „jedná pouze o to, co jako jezuita poznal v Ignácových *Duchovních cvičeních* a co si také osvojil, takže tyto poznatky ovlivňují každý jeho krok.“<sup>369</sup> Detailněji a již s ohledem na rozlišení mezi explicitním a implicitním křesťanstvím píše Rahner o anonymním křesťanství v *Základech křesťanské víry*. Pro úplnost je třeba citaci uvést v plném rozsahu:

Existuje implicitní, anonymní křesťanství (...) existuje a musí existovat v jistém smyslu anonymní, a přece skutečný vztah jednotlivého člověka ke konkrétním dějinám spásy a tím i k Ježíši Kristu a že tento vztah má ten, kdo s touto skutečností dějin spásy sice ještě neučinil celou konkrétní dějinnou (a výslovně reflektovanou) zkušenost ve slově a svátosti, ale má – ač jen implicitně – tento existenciálně reálný vztah v poslušnosti vůči své milosti umožněné odkázanosti na Boha absolutního, dějinně přítomného sebesdílení. Tento vztah je z jeho strany umožněn tím, že bez výhrad přijímá své bytí, a to právě v tom, co v odhodlanosti této svobody nemůže celé prohlédnout a zvládnout. Vedle toho existuje plné křesťanství, které se explicitně setkává samo se sebou ve víře v naslouchání slovům evangelia, ve vyznání církve, ve svátosti a ve výslovně křesťanském způsobu života, který ví o svém vztahu k Ježíši z Nazareta.<sup>370</sup>

Ve směru, který později rozpracuje Dupuis, prokazuje Rahner svou schopnost podívat se právě jako teolog na problém spásy nekřesťanů s ohledem na praktické posouzení situace.

S ohledem na prostorovou a především časovou rozlohu dějin lidstva, jak ji známe dnes, nelze již vážně a bez arbitrárních postulátů předpokládat, že všichni lidé v dějinách byli a museli být ve spojení s konkrétním

---

<sup>368</sup> Srov. RAHNER, K., Current Problems in Christology. In: *Theological Investigations*, Vol 1. Baltimore: Halicon, 1961, 149-200.

<sup>369</sup> NEUFELD, K.H., *Hugo a Karl Rahnerové*, s. 425.

<sup>370</sup> RAHNER, K., *Základy křesťanské víry*, s. 408. Obsažnou diskusi k Rahnerovu pojmu anonymního křesťanství lze nalézt v DUPUIS, J., *Toward a Christian Theology*, s. 143-149.

historickým slovním zjevením v nejužším smyslu, tedy s výslovnou tradicí původního zjevení v ráji nebo se starozákonním či novozákonním biblickým zjevením, aby mohli věřit, a tak dojít spásy.<sup>371</sup>

Spásy je ale možné dosáhnout jen ve víře a naopak víra nutně vyžaduje osobní setkání se zjevujícím Bohem. „Konkrétně tak nezbyvá jiná možnost než víra, která je prostě poslušným přijetím oné nadpřirozeně povýšené sebetranscendence člověka.“<sup>372</sup>

Později Rahner zahrne do řeči o spáse i náboženství. Je-li totiž Kristus přítomen v celých dějinách spásy, „pak ovšem nemůže chybět tam, kde je člověk konkrétně náboženský ve svých dějinách, v dějinách náboženství.“<sup>373</sup> Je tomu spíše naopak. Nekřesťanská náboženství mají „pozitivní vliv na nadpřirozené dění spásy jednotlivého člověka, jenž není křesťan.“<sup>374</sup> Rahner k tomuto závěru nedochází empirickou zkušeností, ale srovnáním s církevním, tedy dějinným a společenským charakterem křesťanství samotného. Vedle christologického je třeba doplnit ještě pneumatický rozměr, který Rahner vztahuje na světová náboženství. Náš svět je ve své touze sdílet Boží společenství puzen Duchem a teprve postupně rozpoznává dějinný základ své naděje v postavě Ježíše. „Pokud taková touha působí kdekoliv v čase, potom je legitimní hovořit o univerzální pneumatologii, a tím se otevírají nové vyhlídky pro dialog s velkými světovými náboženstvími.“<sup>375</sup>

---

<sup>371</sup> RAHNER, K., *Základy křesťanské víry*, s. 222.

<sup>372</sup> RAHNER, K., *Základy křesťanské víry*, s. 222.

<sup>373</sup> RAHNER, K., *Základy křesťanské víry*, s. 416.

<sup>374</sup> RAHNER, K., *Základy křesťanské víry*, s. 418. K Rahnerovu pohledu na význam náboženství pro spásu jejich vyznavačů srov. EGAN, H.D., A Rahnerian Response. In: POPE, S. – HEFLING, C. (eds.), *Sic et Non*, 57-67. Egan potvrzuje Rahnerovo ocenění pozitivní role náboženství, ale připomíná, že Rahner ji nechápal v rozporu s absolutním nárokem křesťanství (s. 61). Diskutabilní je ovšem celkový Eganův záměr přiblížit Rahnerovo myšlení jako zcela v souladu s deklarací *Dominus Iesus*.

<sup>375</sup> O'DONOVAN, L. J., A Journey into Time: the Legacy of Karl Rahner's Last Years. *Theological Studies* 46 (1985), č. 4, 621-646, s. 630.

## 2. 2. 5 Teologie symbolu

Teologie symbolu bude klíčová v díle Rogera Haighta, proto je třeba krátce se podívat také na Rahnerovu teologii symbolu, ze které Haight do značné míry – jakkoliv kriticky – vychází. Rahner se pokouší o novou interpretaci scholastiky a Tomáše Akvinského. Celá jeho teologie symbolu se svou ontologií se odvíjí na pozadí tajemství Boží Trojice.

V eseji s názvem „Teologie symbolu“<sup>376</sup> se nejdříve zabývá obecně ontologií symbolické reality. Zde se snaží hledat původní způsob, kterým jedna realita může reprezentovat jinou. Bytí je od počátku pluralitní – jak ostatně ukazuje tajemství Boží Trojice. „Bytí *jako* takové a tedy *jako* jedno (*ens* jako *unum*), aby naplnilo své bytí a jednotu, se noří do plurality – čehož nejvyšším způsobem je Trojice.“<sup>377</sup> Bytí vyjadřuje samo sebe a tím přichází samo k sobě, samo sebe poznává. Bytí je poznáváno v symbolu a bez něho nemůže být vůbec poznáno – to je původní transcendentální smysl symbolu. Symbol tak v první řadě není sekundární vztah mezi dvěma odlišnými bytími. „Veškerá bytí jsou ze své povahy symbolická, protože nutně ‘vyjadřují’ sama sebe, aby dosáhla své vlastní povahy.“<sup>378</sup>

Následně Rahner rozvíjí symbol v teologii. Všimá si, že je relativně málo pozornosti věnováno symbolu jako základní charakteristice, přestože „celek teologie je nesrozumitelný, pokud není podstatně teologií symbolu.“<sup>379</sup> Tak

---

<sup>376</sup> RAHNER, K., The Theology of the Symbol. In: *Theological Investigations IV*. London: DARTON, LONGMAN & TODD, 1974, 221-252. Kritický rozbor tohoto textu, včetně porovnání s Tillichovým pojetím symbolu, v BUCKLEY, J.J., On Being a Symbol: An Appraisal Of Karl Rahner. *Theological Studies* 40 (1979) č. 3, 453-473. Buckley se zvláště zajímá o antropologii podepírající Rahnerovo pojetí symbolu: „Jeho paradigmatický symbol je lidský subjekt – či spíše, já jsem paradigmatický symbol.“ (s. 473).

<sup>377</sup> RAHNER, K., The Theology of the Symbol, s. 228.

<sup>378</sup> RAHNER, K., The Theology of the Symbol, s. 224. Kilby se domnívá, že v tomto bodě se Rahner dopouští dech beroucí antropomorfizace: říci, že se sobě samotným stáváme skutečnějšími skrze vyjádření (symbolizaci), je jedna věc, ale říci totéž o veškerých bytích, znamená udělat obrovský skok. KILBY, K., *Karl Rahner*, s. 42.

<sup>379</sup> RAHNER, K., The Theology of the Symbol, s. 235.

můžeme říci, že „Logos je ‘symbol’ Otce“<sup>380</sup> a vyjadřuje-li Bůh své bytí ‘dovnitř’, může je také vyjádřit směrem ‘ven’. Teologie symbolických skutečností se týká zejména christologie. Půjde v ní vlastně jen o exegezi verše: „Kdo vidí mě, vidí Otce“ (J 14,9).<sup>381</sup> Vtělené slovo je absolutním symbolem Boha ve světě a je naplněné víc, než cokoliv jiného může být, tím, co symbolizuje. Ale nesymbolizuje jen Boha, jak je sám v sobě, ale v jeho svobodném sdělování vůči nám. Dobrá teologie symbolu pomůže správně porozumět Chalcedonskému dogmatu, a to v tom smyslu, aby se z lidství Krista nestával místo symbolu jen znak. „Lidství je sebe-odhalení samotného Logu.“<sup>382</sup> Je ovšem otázkou, zda Rahner může v případě inkarnace použít slovo symbol ve stejném smyslu jako v jiných případech. Potřebují-li totiž všechna bytí vyjádřit sama sebe v symbolu a je-li Kristus ve své lidské realitě symbolem Boha, resp. Slova, zdá se to implikovat, že „Bůh na sebe potřebuje vzít toto lidství, že druhé osoba Trojice se stává plně reálnou v tomto lidství.“<sup>383</sup> Toto ovšem Rahner nezastává.

## 2. 2. 6 Podpora teologii osvobození

V souvislosti s christologií osvobození Jona Sobrina je třeba se rovněž ptát, jaký je Rahnerův vztah k teologii osvobození. Johann Baptist Metz sice podrobil Rahnerovu metodu kritice, že „redukuje spásu na soukromou individuální záležitost a nedostatečně zkoumá sociální a politické dimenze dějin spásy,“<sup>384</sup> ale je třeba se zároveň tázat, do jaké míry Rahnerova metoda

---

<sup>380</sup> RAHNER, K., *The Theology of the Symbol*, s. 236.

<sup>381</sup> RAHNER, K., *The Theology of the Symbol*, s. 237.

<sup>382</sup> RAHNER, K., *The Theology of the Symbol*, s. 239.

<sup>383</sup> KILBY, K., *Karl Rahner*, s. 43-44.

<sup>384</sup> SCHÜSSLER FIORENZA, F., *Method in theology*. In: MARMION, D. – HINES, M.E. (eds.), *The Cambridge Companion to Karl Rahner*, 65-82, s. 67.

teologii osvobození ovlivnila. Protože se jedná o téma obsáhlé, v této části se podívám pouze na některá vyjádření Rahnera na adresu teologii osvobození.<sup>385</sup>

Ke konci života vyjadřoval Rahner velký zájem o latinskoamerickou teologii osvobození. Neufeld přibližuje, jak Rahner využil teologii osvobození coby příkladu hledání správného jednání jako středu mezi extrémů. „Důvodem je základní křesťanská inspirace určitého počtu skupin a nesobecký postoj lidí, kteří chtějí sloužit. Takové skupiny by měla církev tolerovat,“ parafrázuje Neufeld<sup>386</sup> a nechává promluvit přímo Rahnera: „Tam, kde člověk nic neví a nechce vědět, jestli má co do činění s pravdou nebo omylem, musí církev strpět experiment.“<sup>387</sup>

Nikoliv propoziční, nýbrž zkušenostní přístup k teologii osvobození prokáže Rahner v doslovu ke knize *Pronásledování křesťanů v Jižní Americe – Svědci naděje*. Teologicky docenjuje mučednictví „anonymních *campesinos*“ a označuje tyto bezejmenné a zapomenuté poražené za pravé vítěze.<sup>388</sup> Pro úplnost uvádím Rahnerovu výpověď ve větším rozsahu.

Můžeme, pokud jsme přečetli tuto knihu, ještě šmahem odsoudit teologii osvobození jako moderní sekularismus? Nebo si musíme přiznat, že toto

---

<sup>385</sup> Porovnání teologie Rahnera s teologií Metzke a Gutiérreza přináší studie MARTINEZ, G., Political and liberation theologies. In: MARMION, D. – HINES, M.E. (eds.), *The Cambridge Companion to Karl Rahner*, 249-263. Martinez uvádí, že Rahner představoval referenční bod pro teologii osvobození ve smyslu kontinuity i diskontinuity. Uzavírá následně: „Poté, co se politické teologie a teologie osvobození posunuly od Rahnerovy transcendentality k dějinám a společnosti – proto, aby umístily diskusi o Bohu na úroveň podmínek dějin a zkušenosti ne-identity, kterou v nich nacházejí – znovu se dostávají ke skrytosti a nepochopitelnosti Boha, a tak se vrací svým vlastním způsobem k tajemství Boha, ve kterém Rahner taktéž shrnul celé své teologické dílo.“ (s. 262). Jon Sobrino vzpomíná na Rahnerův vliv na teologii osvobození (a na jejich setkání v Milwaukee v roce 1979) v článku SOBRINO, J., Karl Rahner and Liberation Theology. *Way* 43 (2004) 53-66. Srov. JANDEJSEK, P., Diskuse o zkušenosti, s. 162-163.

<sup>386</sup> NEUFELD, K.H., *Hugo a Karl Rahnerové*, s. 434.

<sup>387</sup> NEUFELD, K.H., *Hugo a Karl Rahnerové*, s. 434. Neufeld cituje z IMHOF, P. – BIALLOWONS, H. (eds.), *Karl Rahner in Dialogue*, s. 79.

<sup>388</sup> NEUFELD, K.H., *Hugo a Karl Rahnerové*, s. 436-437. Neufeld cituje z LANGE, M. – IBLACKER, R. (eds.), *Christenverfolgung in Südamerika – Zeugen der Hoffnung*. Freiburg im Breisgau, 1980, s. 181.

‘postavení v životě’ (*Sitz im Leben*), východisko této teologie osvobození, je legitimní, protože taková teologie začíná působit na místě, odkud vede cesta ke konci, kde člověk položí život za své bratry? (...) Smíme difamovat z pozice našeho měšťáckého blahobytného prostředí takovéto teology, ačkoli jejich teologická sentence může být prakticky pro ně rozsudkem smrti? (...) Nám, evropským křesťanům, hrozí, že už vůbec nebudeme potřebovat naději. Tam, v Latinské Americe, jsou lidé, kteří musí umět doufat, pokud nechtějí upadnout v zoufalství. Mají nás naučit, že pouze člověk, jemuž činí naděje v nekonečnou budoucnost život snesitelným, je křesťan. Potřebujeme svědky naděje.<sup>389</sup>

Dva týdny před smrtí diktuje Rahner dopis pro limského kardinála Juana Landázuriho Rickettse, ve kterém dosvědčuje pravověrnost teologie Gustava Gutiérreze. Vyjadřuje přesvědčení, že sociální vědy mají pro současnou teologii obrovský význam. Nejsou sice normou pro teologii, tou je zvěst Ježíše Krista a učení katolické církve, ale nelze praktikovat žádnou teologii, pokud nevezmeme sekulární vědy v potaz.<sup>390</sup> Rahner upomíná limského primase, že ačkoliv je jeho, tedy Rahnerova, teologie stejně kontroverzní jako Gutiérrezova, přesto mu představitelé církve včetně papeže blahopřáli k nedávným narozeninám a děkovali za teologickou práci.<sup>391</sup>

## 2. 3 Misie jako kontext

Ve čtyřicátých letech šestnáctého století posílá Ignác z Loyoly misionáře do Indie a Japonska. Ve dvacátém století kráčejí Dupuis, Haight a Sobrino ve

---

<sup>389</sup> NEUFELD, K.H., *Hugo a Karl Rahnerové*, s. 437. Neufeld cituje z LANGE, M. – IBLACKER, R. (eds.), *Christenverfolgung in Südamerika*, s. 181n.

<sup>390</sup> Všimněme si kontrastu mezi tím, jakou úlohu přikládá sociálním vědám v teologické metodě – pod dojmem zkušenosti s teologií osvobození – Rahner, a jakou Joseph Ratzinger. Srov. kap. 1. V této souvislosti je zajímavá poznámka Jona Sobrina o služebnosti těchto věd: „Christologie, která se snaží být si vědomá svého sociálního zasazení, musí věnovat pozornost tomu, co říkají sociální vědy, tak jak to vyžadují principy teologie osvobození. Z našeho pohledu je nicméně důležitější než kupit sociální poznatky (...), aby [lidé] opravdu učinili epistemologický zlom, aby jejich intelekt začal fungovat jiným způsobem.“ SOBRINO, J., *Jesucristo liberador*, s. 66, pozn. 29.

<sup>391</sup> RAHNER, K., Letter to Cardinal Juan Landázuri Ricketts of Lima, Peru. In: HENNELLY, A.T., *Liberation Theology*, 351-352.



šlápějích svých jezuitských spolubratřích do Indie, na Filipíny a do El Salvadoru. Ignaciánská spiritualita je učí, že doprovázeným „duším“ je třeba naslouchat, neboť Bůh k nim přímo hovoří. Tento duchovní poznatek přenáší do teologické práce. Ať už se budou pohybovat v misijním prostředí indické a filipínské náboženské plurality, západní akademické obce (do které se Dupuis a Haight po letech v misiích vracejí) nebo v latinskoamerické společnosti chudých, zůstanou principiálně otevřeni k tomu, že životní kontext se stává i teologickým kontextem a Bůh hovoří ze zkušenosti těch, ke kterým misionář přichází. V tomto oddílu se nejdříve budu stručně zabývat kontextualitou teologie. Následně představím vybrané teologicko-misijní aspekty charakteristické pro dílo Dupuise, Haighta a Sobrina.

### 2. 3. 1 Teologie v kontextu

Mohlo by se zdát, že výraz *kontextuální* v souvislosti s teologií je redundantní. Americký misiolog Stephen Bevans tvrdí, že „není nic takového, jako ‘teologie’; existuje pouze kontextuální teologie.“<sup>392</sup> Bevans uvažuje o širokém rámci, do kterého zahrnuje jednak „zkušenost víry *minulosti*, tak jak je zaznamenána v Písmu, udržována naživu, uchovávaná [a] bráněná (...) v tradici,“ jednak „zkušenost přítomnosti, *kontext*,“ který obnáší osobní a společnou zkušenost, kulturu, sociální prostředí a sociální změnu.<sup>393</sup> Takto široce pojatý rámec umožňuje teologům vzít vážně zkušenost přítomnosti a být si vědom svého místa v konkrétním kontextu. Angie Pears ovšem rozlišuje mezi základní kontextualitou všech teologií a „nárokem, že *někteří* křesťanští

---

<sup>392</sup> BEVANS, S., *Models of Contextual Theology*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1998, s. 1.

<sup>393</sup> BEVANS, S., *Models of Contextual Theology*, s. 5. Srov. též monumentální dílo BEVANS, S.B. – SCHROEDER, R.P., *Constants in Context. A Theology of Mission for Today*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2004, ve kterém se autoři mimo jiné věnují jezuitským misiím v Asii a v Latinské Americe. Novější práce ke kontextuální christologii LASSALLE-KLEIN, R. (ed.), *Jesus of Galilee. Contextual Christology for the 21st Century*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2011.

teologové a *některá* křesťanská teologická společenství explicitně a fundamentálně vtělují svůj vlastní kontext do svých teologií.<sup>394</sup>

Teologie Dupuise, Haighta a Sobrina patří ke druhému typu, tedy k těm, které pracují s uvědomováním si podmínek místní církve (zde chápané širěji než striktně v kanonickém smyslu), v soucítění s ní a ve snaze tlumočit tento kontext do teologie.<sup>395</sup> Tak by šlo, domnívám se, rozumět sporu o dílo tří diskutovaných teologů také jako sporu o docenění kontextuality. Pokud jim notifikace Kongregace pro nauku víry implicitně vytýkají deficit v naplňování tradičního požadavku kladeného nejen, ale zvláště na teology: *sentire cum ecclesia*,<sup>396</sup> potom je možné odůvodněně tvrdit, že Dupuis, Haight a Sobrino jej naplňují v dostatečné míře svou věností misijnímu kontextu, ve kterém se nacházejí. Otázka pak nezní, zda tito teologové „myslí s církví“, ale „s jakou církví“.

Problém kontextuality a věnosti tradici víry církve uvádí již také výše zmíněná instrukce Kongregace pro nauku víry *Libertatis conscientia*, když

---

<sup>394</sup> PEARS, A., *Doing Contextual Theology*. New York: Routledge, 2010, s. 7-8. Uvedenou výměnu mezi Bevansem a Pearsovou přejímám z FLANAGAN, B.P., *Communion Ecclesiology as Contextual Theologies*. *Horizons* 40 (2013) č. 1, 53-70, s. 56.

<sup>395</sup> Jezuitský teolog Hans Waldenfels nepřímou potvrzuje oprávněnost označení Sobrinovy a Dupuisovy teologie jako kontextuální, když píše: „Mimoevropské zvažování kontextovosti bylo nejprve charakterizováno vytrvalými myšlenkovými podněty v latinskoamerické teologii osvobození a pak v teologii ostatního třetího světa.“ WALDENFELS, H., *Kontextová fundamentální teologie*, 21. Sám Sobrino se zdráhá oddělovat „systematickou“ (univerzální) teologii od 'kontextuální' teologie,“ tedy od té, která bere vážně znamení doby. Takové oddělení považuje za „popření *in actu* znamení jakožto 'známky Boží přítomnosti nebo Božího záměru' (GS 11).“ SOBRINO, J. *Where is God?*, s. 44, pozn. 37. Zároveň se ale brání, míní-li se kontextualitou teologie „pomíjivá móda“. Realita útisku, „k velkému politování,“ není pomíjivá móda. SOBRINO, J., *Jesucristo liberador*, s. 26. Dupuis se potom domnívá, že „tam, kde deduktivní metoda usilovala – často marně – o aplikaci nauky na realitu, induktivní metoda postupuje od víry žité v kontextu k reflexi tohoto kontextu ve světle víry.“ DUPUIS, J., *Who Do You Say I Am?*, s. 7.

<sup>396</sup> V roce 2009 napsal žurnalista Sandro Magister: „Nebylo překvapením, že minulý rok během shromáždění Tovaryšstva Ježíšova při volbě nového nejvyššího představeného vyzývaly vatikánské autority jeho mnohé teology a exegety k návratu k větší naukové věnosti a k účinnějšímu 'sentire cum Ecclesia'.“ MAGISTER, S., *The Vatican Muzzles the Jesuit Roger Haight. And Jesus Is Why*.

hovoří o vztahu zkušenosti teologa a zkušenosti církve samotné.<sup>397</sup> Německý jezuitský teolog Hans Waldenfels na toto téma píše: „Když však říkáme ‘teologie’, nemůže jít o nic jiného, než že sám ‘Bůh přichází ke slovu’. Kdo říká teologicky ‘kontext’, musí tedy nejdříve teologicky říci ‘text’ a tento ‘text’ pojmenovat.“<sup>398</sup> Jestliže zmiňovaná instrukce zřetelně odlišuje zkušenost teologa a zkušenost církve, přičemž první podrobuje soudu druhé, Waldenfels již hledá sepjetí. „Bůh přichází ke slovu“ v kontextu, zkušenost víry církve se prožívá v kontextu zkušenosti partikulárního teologa a partikulární církve. Přesto i u Waldenfelse zůstává polarita dvou protikladných prvků. Ta sugeruje představu konkurence, soutěživosti a dříve či později nás uvádí do neřešitelných aporií. Je proto užitečné hledat ještě jiné modely.

Karmelitánský teolog osvobození Carlos Mesters ve své biblické hermeneutice pracuje s trojím rozlišením. Pre-text je svět, který nás předchází a ovlivňuje, dříve než vstoupíme do kontaktu s textem. K pre-textu náleží otázky náboženství, rodiny, kultury, sociálních, ekonomických a politických vztahů. Pre-text nás „vede k tomu, že v textu hledáme *smysl života*.“<sup>399</sup> Text představuje Písmo a tradici. Pro Mesterse je důležité studovat text se zahrnutím „rozumu, logiky a lásky k pravdě, která všechno zkoumá a nad vším vznáší otazník.“<sup>400</sup> Při čtení a interpretaci textu nám bude ku pomoci zdravý rozum a přirozená moudrost. Kontextem je víra církve. „Je konkrétní vizí, se kterou přistupují křesťané k Bibli, aby v ní hledali přímý dialog s Bohem.“<sup>401</sup> Pod

---

<sup>397</sup> *Libertatis conscientia*, čl. 70.

<sup>398</sup> WALDENFELS, H., *Kontextová fundamentální teologie*, s. 28.

<sup>399</sup> MESTERS, C., *Defenseless Flower. A New Reading of the Bible*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1989, s. 107. Viz také MESTERS, C., *The Use of the Bible in Christian Communities of the Common people* (1981). In: HENNELLY, A.T., *Liberation Theology*, 14-28. V češtině srov. NOBLE, T., *Přístupy k Písmu v latinsko-americké teologii osvobození. Teologický sborník 3* (1999) 35-46; NOBLE, T., *Teologie jako biblická hermeneutika*. In: DOLEJŠOVÁ, I., a kol., *Úvod do teologického myšlení* (UTM). Pracovní texty IES, 1. část: *Pojem teologie a jeho interpretace*. Praha: Sít', 1999, 59-71.

<sup>400</sup> MESTERS, C., *Defenseless Flower*, s. 107.

<sup>401</sup> MESTERS, C., *Defenseless Flower*, s. 107.

vírou církve rozumí Mesters víru křesťanských společenství. Boží duch potom odkrývá Božímu lidu *nový smysl* textů. Klíčová je integrace všech těchto tří sil. „Srdcem problému,“ píše Mesters, „je umožnit, aby se společenství věřících (kontext) a skutečný život (pre-text) opět vrátily na své právoplatné místo v celkovém procesu interpretace Bible.“<sup>402</sup> Domnívám se, že zavedením kategorie pre-textu, a zejména dialogickým pojetím všech tří faktorů, Mesters úspěšně předchází potenciálnímu dilematu, zda klást do popředí kontext nebo text. Přestože budu v dalším textu používat výraz kontext nadále v obvyklém smyslu jako souvislosti, okolnosti, prostředí či zkušenosti, nebudu ztrácet ze zřetele Mestersovo rozlišení mezi kontextem a pre-textem.

Kontextuální či misijní teologie, jak upozornil Bevans, se tvoří v procesu žití a ten nebývá bez tenzí. V podobném duchu píše papež František, že „evangelizační úsilí se pohybuje mezi jazykovými omezeními a vymezenými okolnostmi“. Misionářské srdce se ale „nikdy neuzavírá, nikdy se nestahuje do vlastního bezpečí, nikdy nevolí sebeobrannou rigiditu. Ví, že samo musí růst v chápání evangelia a rozlišování cest Ducha, a proto se nezříká možného dobra, nýbrž riskuje, že se zašpiní blátem z cesty.“<sup>403</sup> Papež zde hovoří o dialogické, vzájemnostní povaze misie – a lze dodat, misijní teologie. Misionář sám musí růst v chápání evangelia, třebaže tento růst někdy doprovází „zašpinění se blátem z cesty“.<sup>404</sup>

Ke kontextualitě teologie patří dále rozměr multikulturality. Ve zmíněném dokumentu o ní papež František hovoří jako o mnohotvárném bohatství a daru Ducha v církvi. „Neodpovídalo by logice vtělení přemýšlet o monokulturám a

---

<sup>402</sup> MESTERS, C., *Defenseless Flower*, s. 110.

<sup>403</sup> *Radost evangelia*, čl. 45.

<sup>404</sup> Papež – jezuita – se zde vyjadřuje v duchovní linii, která souzní s životním putováním svatého Ignáce. O něm David Lonsdale píše: „V určitém smyslu žádné neočekávané okolnosti při putování neexistují, protože tu nejsou ani žádné očekávané. V nastalých situacích je nutno volit neustále, a pokud je to nezbytné, je třeba vydávat se novými směry a neztrácet při tom ze zřetele cíl cesty.“ LONSDALE, D., *Oči k vidění, uši k slyšení*, s. 47.

monotónním křesťanství.<sup>405</sup> Papež se domnívá, že zjevené poselství má transkulturní obsah, třebaže se vždy prezentuje v určité kulturní podobě.

Proto při evangelizaci nových kultur nebo kultur, které nepřijaly křesťanskou zvěst, není nezbytné vnucovat zároveň s nabídkou evangelia určitou kulturní formu, byť je krásná a starobylá. (...) V církvi však někdy upadáme do marnivé sakralizace vlastní kultury, čímž můžeme projevovat spíše fanatismus než autentický evangelizační zápal.<sup>406</sup>

Na pozadí Mestersovy biblické hermeneutiky a Františkovy pluralitní dialogické „misiologie“ se budu v následujících oddílech věnovat kontextualitě v díle Dupuise, Haighta a Sobrina.<sup>407</sup>

### 2. 3. 2 Dupuis: Dialog a hlásání

Pro Jacquese Dupuise, který v Indii prožil významnou část svého života, se „vystavenost hinduistické realitě“<sup>408</sup> stala zcela zásadním formativním vlivem. Teologie se pro něj stala „interpretací v kontextu“.<sup>409</sup> Bezprostřední setkání s pluralitou náboženství určilo směr teologického bádání, kterému se začal Dupuis věnovat. Klíčovou se pro něj stala otázka, zda se Bůh zjevuje bez rozdílu všem lidem skrze osobu Ježíše Krista.

S ohledem na misie je záměrem Dupuise ukázat, že mezináboženský dialog patří k evangelizačnímu poslání církve. Nicméně vnímá, že ačkoliv Druhý

---

<sup>405</sup> *Radost evangelia*, čl. 117. Sobrino nedávno v rozhovoru na adresu teologů uvedl, že „je třeba opustit Evropu. Je nutné vidět, dotýkat se, cítit realitu Afriky (...) Je nutné být otevřený k tomu, co otřásá lidmi a mění je. A také k tomu, že se obracejí. Z této zkušenosti budou dělat teologii jinak, než ji dělají nyní.“ DREXLER-DREIS, J., Interview with Jon Sobrino. *Newsletter CLT* 6 (Sept 2013).

<sup>406</sup> *Radost evangelia*, čl. 117.

<sup>407</sup> Některé části následujícího oddílu se objevily v článku JANDEJSEK, P., Diskuse o zkušenosti. Pasáže o Dupuisovi a Sobrinovi jsou součástí článku zařazeného do publikace *Velehradské dialogy II* (vydavatelství Refugium, v přípravě, cca 2015).

<sup>408</sup> SCHWEITZER, D., *Contemporary Christologies. A Fortress Introduction*. Minneapolis: Fortress, 2010, s. 116.

<sup>409</sup> DUPUIS, J., *My Pilgrimage in Mission*, s. 170.

vatikánský koncil naznačil význam dialogu,<sup>410</sup> některá pokoncilní prohlášení magisteria na něj spíše zapomínají. Kupříkladu exhortace *Evangelii Nuntiandi* papeže Pavla VI z roku 1975 se drží negativního hodnocení ostatních náboženských tradic: ty reprezentují „přirozenou“ lidskou religiozitu, zatímco jediné „nadpřirozené“ náboženství je křesťanství.<sup>411</sup> „Druzí“ jsou tak chápáni pouze jako příjemci církevního evangelizačního poslání chápaného ve smyslu hlásání. Jediným cílem zůstává jejich obrácení.<sup>412</sup>

Zásadní posun přináší společný dokument Papežské rady pro mezináboženský dialog a Kongregace pro evangelizaci národů *Dialog a hlásání* z roku 1991, na jehož vzniku se Dupuis podílel. Dokument nejprve vyjasňuje terminologii.<sup>413</sup> Evangelizaci chápe jako poslání církve, které je komplexní a obsahuje jednotlivé prvky. Dialog je integrální součástí tohoto poslání. Hlásání pak je komunikace zvěsti evangelia. Dialog a misie (poslání) tak nestojí v opozici. Dialog je integrální částí evangelizačního poslání, ke kterému patří hlásání. Dialog je sice již evangelizací, ale tu nelze na dialog redukovat. Dialog nehledá konverzi ostatních ke křesťanství, ale konvergenci obou partnerů dialogu k hlubší sdílené konverzi k Bohu a druhým. Hlásání naopak zve druhé, aby se stali učedníky Krista v církvi. Dupuis se s ohledem na svou zkušenost víry a mezináboženského setkání bude věnovat zejména dialogu.

---

<sup>410</sup> Deklarace *Nostra Aetate*, čl. 2: „Církev nabádá své věřící, aby s rozvážností a láskou, prostřednictvím dialogu a spolupráce se stoupenci jiných náboženství uznávali, chránili a podporovali duchovní a mravní dobro i společensko-kulturní hodnoty, které u nich jsou, a přitom aby svědčili o křesťanské víře a životě.“; konstituce *Gaudium et Spes*, čl. 92: „Obrácíme se též v myšlenkách ke všem, kdo uznávají Boha a uchovávají ve svých tradicích lidsky a nábožensky cenné prvky, a přejeme si, aby otevřený rozhovor přiměl nás všechny k věrnému přijímání vnuknutí Ducha a k jejich odhodlanému plnění.“

<sup>411</sup> *Evangelii Nuntiandi*. Apoštolská exhortace Pavla VI., 1975, čl. 53.

<sup>412</sup> DUPUIS, J., *Christianity and the Religions*, s. 218-219.

<sup>413</sup> *Dialogue and Proclamation*. Pontifical Council For Inter-Religious Dialogue, 1991, čl. 8-13.

V návaznosti na dokument Papežské rady pro mezináboženský dialog *Dialog a hlásání* – který sám čerpá z Písma a z tradice – stanovuje Dupuis tři aspekty, na nichž je založeno „tajemství jednoty“, a které tak slouží jako teologický základ mezináboženského dialogu.<sup>414</sup> Jsou to společný původ a jediný úděl lidského pokolení v Bohu, univerzální spása v Ježíši Kristu, a aktivní přítomnost Ducha ve všech. Jako čtvrtý prvek doplňuje Dupuis univerzálně přítomné Boží království: „Že jsou všichni spolu členy Božího království znamená, že všichni mají podíl na tajemství spásy v Kristu“.<sup>415</sup> Přes náboženské rozdíly tak při dialogu již všichni sdílí jakési základní, ale reálné společenství. Podle Dupuise je toto společenství fundamentální a má větší váhu než rozdíly na úrovni dějinných zprostředkování spásy. Mezináboženský dialog je tak formou sdílení, dávání a přijímání, nikoliv jednosměrným procesem. Úlohou dialogu je činit pre-existující společenství explicitním.<sup>416</sup> V dialogu poznáváme nové aspekty pravdy a dialog je tak autentickým vyjádřením evangelizačního poslání církve.<sup>417</sup>

Dupuis nicméně připouští, že ačkoliv patří dialog a hlásání k jednomu poslání (misi) církve, je a bude mezi nimi jisté napětí. Toto napětí chápe jako eschatologické napětí mezi „již a ještě ne“ s ohledem na plnost Božího království.<sup>418</sup> K hlásání pak Dupuis výslovně uvádí: „Dialog nevyčerpává evangelizační poslání církve, ve kterém zůstává – tam, kde si to Bůh přeje – prostor pro pozvání druhých, aby se stali učedníky Ježíše v církvi.“<sup>419</sup>

---

<sup>414</sup> *Dialogue and Proclamation*, čl. 28.

<sup>415</sup> DUPUIS, J., *Christianity and the Religions*, s. 224.

<sup>416</sup> DUPUIS, J., *Christianity and the Religions*, s. 225. Dupuis také cituje Jeremiaha O’Learyho, který píše: „Evangelizace a dialog jsou setkáním vtěleného *Logu*, v nahodilosti dějin, s univerzálním *Logem* zasetým v každém lidském srdci.“ (s. 194). Jde o rozpracování Justinovy intuice o božském logu přítomném ve světě. Srov. pozn. 540. v této disertaci.

<sup>417</sup> DUPUIS, J., *Christianity and the Religions*, s. 227.

<sup>418</sup> DUPUIS, J., *Christianity and the Religions*, s. 225.

<sup>419</sup> DUPUIS, J., *Christianity and the Religions*, s. 227. Všimněme si, že zde Dupuis hovoří o *Ježíši*. V christologii Dupuise hraje roli Chalcedonské rozlišení (ne oddělení) mezi *Logem/Kristem*, kterého chápe jako konstitutivního v Božím zjevení pro všechna náboženství, a dějinným *Ježíšem*, v němž Bůh promlouvá jedinečným, ale ne exkluzivním způsobem (srov.

Je-li dialog integrální součástí jednoho poslání církve, pak je třeba se ještě více zastavit u jeho charakteru. Následující poznámky k dialogu, vybrané z Dupuisova díla, chtějí předejít námitkám, že v dialogu může být kompromitována závaznost víry. Spíše naopak, Dupuis se domnívá, že skrze dialog může víra jako podstatně vztahová skutečnost růst. Dupuis odmítá, aby byla v dialogu vlastní víra „uzávkována“ (*epoché*), jakoby snad až v dialogu mělo dojít k jejímu objevení. Naopak, má-li být dialog poctivý a autentický, pak se k němu jeho partneři mají zavázat právě v integritě své víry.<sup>420</sup> Stejně tak Dupuis odmítá jakýkoliv kompromis a redukci víry. Cílem dialogu není ani synkretismus, tedy hledání společného základu, které překonává opozice a kontradikce mezi vyznáními různých náboženských tradic skrze redukci jejich obsahu, ani eklekticismus, který si při hledání společného jmenovatele mezi různými tradicemi vybírá rozptýlené prvky a kombinuje je do beztvareho nekonzistentního amalgamu.<sup>421</sup>

Zároveň je třeba dbát, aby se v dialogu neabsolutizovalo, co má zůstat relativní. Dupuis je ve svém díle konzistentní v trvání na tom, že pouze s Bohem samým lze spojit výraz absolutní. Neměli bychom tak kupříkladu zaměňovat kvalitu za kvantitu a říkat, že plnost Božího sebe-zjevení v Ježíši Kristu vyčerpává celek Božího tajemství. Klást důraz na plnost intenzity je ovšem oprávněné. Dupuis tady opět argumentuje z hlediska eschatologického naplnění a říká, že přetížením důrazu na „již“ zároveň zpochybňujeme očekávání dalšího, „nové země a nového nebe“ (Zj 21,1).<sup>422</sup>

Aspekt vzájemnosti dialogu zdůrazňuje Dupuis, když říká, že v dialogu může být obohacena i vlastní víra křesťanů. Hovoří o dvojím ovoci dialogu. Skrze zkušenost a svědectví druhých budou křesťané schopni objevit ve větší

---

Žd 1, 1-2). Rozlišení mezi vtěleným a nevtěleným Slovem se budu věnovat v následující kapitole.

<sup>420</sup> DUPUIS, J., *Christianity and the Religions*, s. 228.

<sup>421</sup> DUPUIS, J., *Christianity and the Religions*, s. 229.

<sup>422</sup> DUPUIS, J., *Christianity and the Religions*, s. 229.



hloubce ta božská tajemství, která snad byla v jejich vlastní tradici komunikována méně zřetelně. A díky „šoku ze setkání s druhým“ mohou zároveň očistit svou víru, vzdát se řady předsudků, odřící se povrchních představ.<sup>423</sup> Nejzazší cíl dialogu ovšem formuluje Dupuis z hlediska vertikály: dialog vede k „hlubšímu obrácení každého účastníka k Bohu“.<sup>424</sup> Tentýž Bůh hovoří v srdci obou partnerů, tentýž Duch je při díle u obou z nich.<sup>425</sup> Poskytují si navzájem svědectví a navzájem si tak mohou být znamením vedoucím k Bohu. Dupuis tak neváhá hovořit o „vzájemné evangelizaci“.<sup>426</sup>

Je zřetelné, že zasazení do kontextu se v případě Dupuisovy teologie projevuje již typem otázek, které klade křesťanské misii. Dupuis bere s plnou vážností zkušenost víry, která je pro něj spojená se zkušeností setkání s odlišností. Tuto zkušenost klade před křesťanskou teologickou tradici a táže se, zda je v ní potenciál k dalšímu růstu.<sup>427</sup> Setkání s novým kontextem jej tedy vede k novému čtení vlastní tradice, včetně jejích přístupů k misii.

### 2. 3. 3 Haight: studium dějin jako předpoklad osvobození se od nich

Roger Haight byl po dobu více než patnácti let přičleněn k filipínské jezuitské provincii. Ve své teologii využívá reflexi zkušenosti víry zasazené do různých kontextů – ať filipínského nebo do kulturního prostředí severoamerické

---

<sup>423</sup> DUPUIS, J., *Christianity and the Religions*, s. 233-234.

<sup>424</sup> DUPUIS, J., *Christianity and the Religions*, s. 234.

<sup>425</sup> O přítomnosti ducha v díle evangelizace hovoří papež František: „Když se o něčem řekne, že to má ‚ducha‘, označuje to obvykle nějaké vnitřní hnutí, které podněcuje, motivuje, povzbuzuje a dává smysl osobnímu i komunitnímu konání. Evangelizace mající ducha se velmi liší od souhrnu úkolů zitých jako tíživá povinnost, která se prostě snáší nebo přijímá jako něco, co odporuje vlastním náklonnostem a tužbám. Jak rád bych našel slova, která by vzbudila dobu horlivější, radostné, velkorysé a smělé evangelizace, překypující láskou a plnou nakažlivého života! Víím však, že žádná motivace nebude dostatečná, pokud nebude v srdcích planout oheň Ducha. Evangelizace mající ducha je v posledku evangelizace mající Ducha svatého, neboť On je duší evangelizující církve.“ *Radost evangelia*, čl. 261.

<sup>426</sup> DUPUIS, J., *Christianity and the Religions*, s. 234.

<sup>427</sup> William Burrows píše o Dupuisovi jako o „konzervativním revizionistovi“, který „usiloval o to, nést vývoj nauky dopředu,“ a ne přizpůsobovat ji momentálně aktuálním představám, které víře diktují, jak se má správně chápat. BURROWS, W., *Jacques Dupuis Faces the Inquisition*, s. xii.

akademie. Jako student byl ovšem vyučován ve starším pojetí misie a (ne)kontextuální teologie. Toto pojetí přibližuje při vzpomínce na přednášku Jeana Daniéloua z roku 1967. Slavný teolog hovořil o tom, že

cílem misie je založit církve v dalších zemích a obrátit všechny lidi k Ježíši Kristu. Vzdálenějším cílem pak je christianizace společnosti a kultury. (...) Za tím vším stojí předpoklad, že církev je běžným prostředkem spásy a že všichni lidé jsou povoláni být křesťany.<sup>428</sup>

Zkušenost setkání s odlišností jej postupně vede ke konverzi od tradičně chápané misie k přesvědčení, že Boha nemusí lidem pouze přinášet, ten je již mezi nimi přítomný – v jejich nárcích, nadějích, v životní praxi i v náboženství.

Zkušenost s odlišným kontextem ale nebyla jediným zdrojem Haightova pohledu na misijní teologii. K dalším zdrojům patřila jeho jezuitská formace a studium. Druhému z těchto dvou se nyní budu věnovat. Již ve své disertační práci *Pochopení dogmatu: studie k pojetí dogmatu ve francouzském modernismu* se Roger Haight dostává ke zkušenosti – nejdříve, když popisuje stav katolického myšlení v období před nástupem tzv. modernistů: „Silná ústřední církevní autorita nemohla tolerovat uznání místa náboženské zkušenosti.“<sup>429</sup> Autory, které Haight studoval, Maurice Blondela,<sup>430</sup> Luciena Laberthonnièra a Edouarda Le Roy naopak spojovalo téma „obratu k člověku a k jeho náboženské zkušenosti, jež jsou východiskem teologie.“<sup>431</sup> Haight se

---

<sup>428</sup> HAIGHT, R., *The Future of Christology*, s. 124.

<sup>429</sup> HAIGHT, R., *An Understanding of Dogma: A Study of the Notion of Dogma in French Modernism*. Disertační práce na University of Chicago, 1973, s. 11.

<sup>430</sup> Vliv Blondela na své myšlení Haight otevřeně přiznává v eseji „Americký jezuitský teolog.“ Haight spojuje ignaciánský pojem „kontemplace v akci“ s transcendencí u Blondela: „Blondelova filosofie mně pomáhá odkrýt hlubokou dimenzi kontemplace v akci při hledání poznání a smyslu. Je zakořeněná v transcendenci a opět mě k transcendenci vrací.“ HAIGHT, R., *The American Jesuit Theologian*, s. 96.

<sup>431</sup> HAIGHT, R., *The Unfolding of Modernism in France: Blondel, Laberthonnière, Le Roy*. *Theological Studies* 35 (1974) 632-666, s. 632. Tento článek je jeden ze dvou, ve kterých Haight publikoval výsledky své disertace. Druhým je HAIGHT, R., *Edouard Le Roy's Theory of the Nature and Meaning of Dogmatic Propositions* (2 části). *Science et Esprit* 35 (1983) 171-190; 353-377.

táزال, zda musejí být nadpřirozené zjevení a lidské poznávání pravdy v opozici, nebo zda pravdy dogmatu nacházejí nějakou ozvěnu v lidské zkušenosti. Ve své disertační studii dochází ke zjištění, že poznání víry jako reálné poznání je zkušeností s Bohem, jež musí mít vnitřní vztah ke konkrétnímu a praktickému životu člověka.<sup>432</sup> Přesvědčení o vnitřní vazbě mezi Božím zjevením a lidskou zkušeností bude Haight nadále zastávat, ať už bude psát o milosti, církvi či Kristu.<sup>433</sup> To jej také později povede k tomu, že svou teologickou metodu bude nazývat „zdola“.

Prakticky se Haight dostává k reflexi zkušenosti s kontextem prostřednictvím své praxe teologa učícího v misiích, zvláště v Indii a na Filipínách. Haight tuto svou zkušenost zúročil v knize *Zkušenost a jazyk milosti*. Jedná se o historický úvod k pojednání o milosti a Haight na příkladu významných postav křesťanské tradice, jako byli Augustin, Luther či Rahner představuje určující rysy jejich teologií milosti. Bylo to pravděpodobně v tomto díle, kde poprvé Haight těžil z klasické studie Williama Jamese *Druhy náboženské zkušenosti*. Domnívám se, že Jamesovou fenomenologií zkušenosti navazuje Haight na svůj předchozí zájem o zkušenost u francouzských modernistů. Z Jamese bude kriticky vycházet i ve svých následujících pracích.<sup>434</sup>

---

<sup>432</sup> HAIGHT, R., *The Unfolding of Modernism*, s. 665.

<sup>433</sup> Tak v textu o církvi bude Haight tvrdit: „Křesťanská nauka nemůže být chápána jako předpřipravené učení odněkud shora, koherentně samo v sobě zpracované, které pak lidé pasivně přijímají. Spíše je to tak, že teologická a nauková vyjádření víry musí víru vyjadřovat způsobem adekvátním tomu, jak víra vzniká v lidských životech a jak je zakoušena v každé době a kultuře. Tento princip je tak ústřední a fundamentální, a v jistém smyslu tak zřejmý, že lze až kategoricky prohlásit: není-li učení nebo nauka církve zakoušena jako smysluplná a relevantní pro život v tomto světě, ať už jako potvrzení, konfrontace nebo hledání proměny života, potom postrádá smysl.“ HAIGHT, R., *Mission: The Symbol for Understanding the Church Today*. *Theological Studies* 37 (1976) 620-649, s. 621. S ohledem na studium postavy Ježíše Krista budeme později u Haighta číst: „Christologie je interpretací Ježíše, která má svůj základ ve zkušenosti spásy, jež je prostředkována v Ježíši a skrze něj.“<sup>433</sup> HAIGHT, R., *The Case for Spirit Christology*. *Theological Studies* 53 (1992), 257-287, s. 264.

<sup>434</sup> Vliv Jamese nalezneme např. ve studii HAIGHT, R., *Religious Themes in Liberation Theology*. *Way* 27 (1987) 42-53, ve které autor uvádí: „William James má pravdu, když trvá na

Tváří v tvář kulturně odlišným posluchačům došel Haight v této knize o milosti k poznání, jak jsou možnosti jeho pedagogického a teologického působení omezené. Adekvátní, tedy kontextuální teologie by vyžadovala z jeho strany podstatně hlubší znalost prostředí. Zde ale přichází s jistým objevem.

Věřím, že je jedna věc, kterou v takové situaci může západní teolog udělat, totiž učit dějiny. Pokud tak činí s integritou, dějiny nejen uvedou studenty, kteří se s nimi seznamují, do tradice, jejíž jsou přímými dědici, neboť jsou křesťany, ale zároveň je od těchto dějin také osvobodí. Tento proces relativizace, nebo raději konscientizace chápu jako jednu z hlavních hodnot ve studiu dějin; člověk si díky němu uvědomí určující faktory minulosti; osvobozuje přítomnost pro budoucnost.<sup>435</sup>

Haight se domnívá, že znalost dějin a dějinných determinantů nauky může dnešního křesťana osvobodit k tomu, aby hledal a vyjadřoval svou vlastní zkušenost. Bude to *docta experientia*,<sup>436</sup> zkušenost získaná v procesu učení pokusem a omylem. Ale pouze takováto zkušenost je předpokladem a podmínkou teologie, jež má domov v jakékoli kulturní situaci (Mesters: pre-text) a zároveň se odvíjí v kontinuitě s křesťanskou tradicí (kontext). Haight chápe zkušenost nejen jako čistě osobní, i když ta je zde také zahrnuta. Zkušenost však podle něj obnáší i kulturní kategorie, které mohou prostředkovat zakoušený smysl.<sup>437</sup>

Znalost dějin jako předpoklad osvobození se od tlaku těchto dějin, jako předpoklad pro uskutečňování svobody a autentického života, včetně života náboženského, bude nadále tvořit významné východisko Haightovy teologie.

---

tom, že každý argument, který si dělá ambice dokázat Boží existenci, pouze tematizuje, co člověk, který argument předkládá, již sám nějakým způsobem zakouší“ (s. 44).

<sup>435</sup> HAIGHT, R., *The Experience and Language of Grace*. Mahwah: Paulist Press, 1979, s. 2. Podobně pak bude ve své christologii Haight psát, že „studium dějin jasně zavazuje křesťany k solidaritě s křesťanským společenstvím minulosti, jednak osvobozuje křesťanskou imaginaci, aby mohla vytvářet jedinečné interpretace, které jsou dnes nutné.“ HAIGHT, R., *Jesus Symbol of God*, s. 214.

<sup>436</sup> HAIGHT, R., *The Experience and Language of Grace*, s. 4.

<sup>437</sup> HAIGHT, R., *The Experience and Language of Grace*, s. 3.

Docenění zkušenosti je pro něj možné právě v souvislosti s reflexí týkající se svobody a osvobození se z dějinných tlaků. Doba, kterou Haight strávil na misiích, tak přinesla do jeho teologie obdobně silné podněty jako jeho předchozí formace a studium katolické moderny. Ve svých pracích chce Haight oslovit současný svět a vědomě se hlásí ke kontextuální teologii.<sup>438</sup>

### 2. 3. 4 Sobrino: misie jako praxe Božího království

Podobně jako Dupuis a Haight, prožil i Jon Sobrino konverzi, o které hovoří jako o „probuzení ze spánku nelidskosti.“<sup>439</sup> O konverzi se vyjadřuje také jako o výzvě stát se poctivým vůči realitě – myšleno vůči realitě lidí a vnímání reality lidmi, kterým byl poslán sloužit. V jeho prostředí to jsou velké masy ekonomicky a politicky utiskovaných lidí, o nichž se obvykle hovoří prostě jako o „chudých“.<sup>440</sup> Sobrino chápe tuto poctivost vůči realitě jako druh misijního závazku.<sup>441</sup>

---

<sup>438</sup> HAIGHT, R., *Dynamics of Theology*, s. 238.

<sup>439</sup> Sobrino popsal svou zkušenost obrácení k bolestné realitě světa v předmluvě knihy *Princip milosrdenství*. SOBRINO, J., *The Principle of Mercy*, s. 1-11. Podobnou zkušenost konverze ke světu chudých popisuje více latinskoamerických teologů. Gutiérrez upřesňuje, že důvod závazku vůči chudým je inherentně teologický, jak ukazuje tradice víry: „Nejzazší důvod pro závazek vůči chudým a utiskovaným nespočívá v sociální analýze, kterou použijeme, ani v našem lidském soucitu, ani v přímé zkušenosti s chudobou, kterou snad máme. Toto všechno jsou platné důvody a jistě hrají důležitou roli v našem závazku. Ale jako křesťané zakládáme svůj závazek zásadně na Bohu naší víry“. GUTIÉRREZ, G., *Option for the Poor*. In: SOBRINO, J. – ELLACURÍA, I. (eds.), *Systematic Theology*, 22-37, s. 27. Sobrino by souhlasil s Gutiérrezovým argumentem, ale *teologické* založení závazku vůči Bohu naší víry – legitimně prioritní – by chápal jako *historicky* konkretizované ve zkušenosti s chudobou.

<sup>440</sup> Sobrino by souhlasil s tím, co o chudých říká latinskoamerický teolog Gustavo Gutiérrez. Jsou to ti, „kteří ve skutečnosti byli nepřítomní v naší společnosti a v církvi. Nepřítomností myslíme, že byli málo nebo vůbec důležití a neměli příležitost dát najevo své utrpení, solidaritu, projekty a naděje“ GUTIÉRREZ, G., *Option for the Poor*, s. 22. Sobrino sám říká, že chudí jsou ti, kteří jsou bez jména a kalendáře, a tím i bez existence. SOBRINO, J., *Epilogue*, s. 307.

<sup>441</sup> „Je nutné pamatovat, že pro teologii osvobození není tím nejreálnějším a nejradikálnějším kontextem ani 'to pastorační' ani 'to teologické', ale spíše historická realita sama (Ignacio Ellacuría) a duchovní zkušenost (Gustavo Gutiérrez).“ DREXLER-DREIS, J., *Interview with Jon Sobrino*.

Jako systematický teolog se Sobrino věnuje zejména christologii a i jeho misiologie bude v posledku christologická. Úvahy o misii ovšem zařadil také do knih o církvi<sup>442</sup> a spiritualitě.<sup>443</sup> Vyjadřuje tím své porozumění misii a jejímu místu v církvi: církev má být „pokračováním osoby a poslání (mise) Ježíše v průběhu dějin.“<sup>444</sup> Misiologie tedy strukturálně souvisí s eklesiologií, a na hlubší rovině s christologií.<sup>445</sup>

Sobrino sleduje Ježíšovo hlásání Božího království, tedy jeho misii, která se pak má stát posláním i pro Kristovu církev. Dnešní hlasatel má být Ježíšovým tovaryšem a od něj se učit: „Učedníci se stávají v omezené míře tím, čím byl Ježíš neomezeně: dobrou zprávou samotnou.“<sup>446</sup> Ve vyjádřeních, která upomínají na teologii Dietricha Bonhoeffera, uvádí Sobrino, že „Ježíšův život nemá svůj smysl v sobě a pro sebe, ale ve vztahu k druhým.“<sup>447</sup> Ježíš vzdoruje pokušení sebestřednosti. Jeho existenci vyjadřuje výraz „pro“: je to existence v zájmu ostatních. Má-li potom církev svůj základ ne jen v nějakém nahodilém Kristově činu, ale v celé jeho existenci, potom vztahový charakter Krista náleží celé církvi, která vznikla jako pokračování této existence. Církev se tak

---

<sup>442</sup> SOBRINO, J., *The True Church and the Poor*.

<sup>443</sup> SOBRINO, J., *Spirituality of Liberation. Towards Political Holiness*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1988.

<sup>444</sup> SOBRINO, J., *The True Church and the Poor*, s. 301. Novější prací je SOBRINO, J., *Jesus' Approach as a Paradigm for Mission*. In: LASSALLE-KLEIN, R. (ed.), *Jesus of Galilee*, 85-98.

<sup>445</sup> Robert Lassalle-Klein považuje Sobrinovu christologii za „nejrozvinutější kontextuální teologii napsanou po Druhém vatikánském koncilu.“ LASSALLE-KLEIN, R., *Jesus of Galilee and the Crucified People*, s. 347. Metodologie článku Lassalle-Kleina je analogické této práci, protože rovněž interpretuje Sobrina v návaznosti na Ignáce, Rahnera a misijní kontext. Takto shrnuje tyto vlivy: „Originalita Sobrinova díla nicméně pramení méně z jeho zájmu o ignaciánskou spiritualitu nebo o rahnerovskou fascinaci dialektikou dějin a transcendence, jako spíše z toho, jak Ellacuría a Sobrino užívají tyto zdroje, aby vyjádřili, po Druhém vatikánu, zkušenost latinskoamerické církve s žitím volby pro chudé.“ (s. 373).

Kladně hodnotí Sobrinovu „kontextuální teologii“ mimo jiné také Hans Küng v knize KÜNG, H., *Umstrittene Wahrheit. Erinnerungen*. München: Piper, 2007, s. 536 a 668 (za upozornění na Künga děkuji Kristýně Gallasové Pilecké).

<sup>446</sup> SOBRINO, J., *Spirituality of Liberation*, s. 139. Jinde bude hovořit o tom, že „největší obtíží pro evangelizaci je nedostatek přesvědčení, že dobrá zpráva je možná.“ SOBRINO, J., *La fe en Jesucristo*, s. 309.

<sup>447</sup> SOBRINO, J., *The True Church and the Poor*, s. 263.

v jistém smyslu stává církví dějinně „skrze provádění misie“, nikoliv například skrze udržování svých struktur.<sup>448</sup>

Stejně jako Dupuis pracuje i Sobrino s exhortací *Evangelii Nuntiandi*, kterou čte v kontextu Latinské Ameriky. Podle tohoto dokumentu se evangelizace dosahuje 1) skrze hlásání evangelia slovy, 2) skrze svědectví křesťanského života, a 3) skrze proměňující praxi.<sup>449</sup> Sobrino se domnívá, že hlásání slovy je nutné, aby nejednoznačná univerzální idea Boha byla konkretizována podle obsahu křesťanského zjevení. Tak by například nemuselo být z pouze lidského uvažování o Bohu zřejmé, že „Bůh je láska a ne odsouzení; že straní utiskovaným; že chce obnovit celou lidskou osobu a ne pouze odměnit člověka podle jeho zásluh; že je ukřižovaným Bohem a ne jen všezahrnující mocí“.<sup>450</sup> V hlásání se předkládá nesamozřejmá naděje, že ve světě hříchu a zoufalství lze zažít smysl, přijímaný jako dar od Boha.

Evangelizace na sebe bere podobu živého svědectví, kterým se slovo stává účinným. Ve svědectví nejde pouze o to, „komunikovat informace o něčem nebo o někom; jedná se o zpřítomnění skutečnosti, která je hlásaná.“<sup>451</sup> Proměňující praxi, třetí základní formu evangelizace, pak Sobrino chápe jako „vše, čím se daří opravdu proměňovat lidi a struktury v souladu s Božím plánem.“<sup>452</sup> Sobrino výslovně odmítá, aby byla křesťanská praxe brána „pouze“ jako etický požadavek evangelizace či příprava na přijetí evangelia, tedy pre-evangelizace. Naopak, za evangelizaci považují již i vzdělávání, konscientizaci, organizaci a politickou práci. Sobrino si je vědom, že uvedené

---

<sup>448</sup> SOBRINO, J., *The True Church and the Poor*, s. 265.

<sup>449</sup> *Evangelii Nuntiandi*, čl. 11-12. Článek 12 hovoří o účinných znameních, slovy Sobrina o „dějinné praxi“.

<sup>450</sup> SOBRINO, J., *The True Church and the Poor*, s. 269.

<sup>451</sup> SOBRINO, J., *The True Church and the Poor*, s. 271.

<sup>452</sup> SOBRINO, J., *The True Church and the Poor*, s. 271.

pojetí evangelizace vyžaduje kreativitu a že též může působit konflikt svou teoretickou novostí a praktickými důsledky.<sup>453</sup>

Specifický přínos k teologii misie, který Sobrinovi přinesl životní kontext, spatřuji v jeho pojednání o sjednocení víry a praxe a o sjednocení evangelizace a evangelizovaných. K prvnímu typu sjednocení dochází Sobrino skrze christologii. „Jednota Ježíšova života a jeho misie pochází z toho, co synoptická evangelia nazývají 'Boží království'“. <sup>454</sup> Podle Sobrina to znamená, že „nejzazší referenční rámec není pro Ježíše jednoduše 'Bůh' (označující prioritu a autonomii 'víry'), ani pouze 'království' (označující prioritu a autonomii praxe zaměřené na vytvoření království)“. <sup>455</sup> Ve výrazu „Boží království“ spojuje Ježíš vertikální a horizontální dimenzi, hlásání a aktivitu.

Druhým typem sjednocení chce Sobrino říci, že adresát evangelizace není pouhým pasivním subjektem evangelizačního jednání, ale podmínkou umožňující konstituování vlastního obsahu evangelizace. Teologický problém adresátů evangelizace plyne z faktu, že Písmo hovoří ve dvou liniích, totiž o evangelizaci směřované ke všem lidem a k privilegované skupině, totiž k chudým. <sup>456</sup> Jak univerzalita, tak partikularita je součástí požadavku na hlásání víry. Sobrino sám se věnuje zejména druhé z nich. Domnívá se, že mezi evangelizátory a chudými dochází k jakési dialektické formě předávání

---

<sup>453</sup> Možný konflikt, který působí evangelijní zastání se těch, kterým se děje nespravedlnost (*injusticiados*), a veřejné odsouzení těch, kteří nespravedlnost působí, není nesnášenlivostí a mstou, ale „ovoce lásky k chudým a realistickou cestou, jak jim sdělit, že Bůh je skutečně s nimi.“ SOBRINO, J., *Spirituality of Liberation*, s. 136. Evangelizace tak může přinést hlasatelům persekuci a může vést k mučednictví. „Jejich nejhlubší útěchou uprostřed utrpení bude to, že není jiné cesty, jak důvěryhodně prezentovat Boží lásku k chudým. (...) Je úkolem hlasatelů, aby svým sebeponížením a pokolením vytvářeli v chudých vědomí: Bůh je s námi.“ (s. 136-137). U Gutiérreze se tentýž bod objevuje v jeho interpretaci Mt 20, 1-16. Čteme-li, „tak budou poslední první a první poslední,“ musíme brát v potaz obě části věty. GUTIÉRREZ, G., *Option for the Poor*, s. 28. Tyto poznámky ke konfliktu je možné provázat s diskusí o konfliktu, která se objevila výše v souvislosti s ignaciánskou spiritualitou v oddílu 2.1.

<sup>454</sup> SOBRINO, J., *The True Church and the Poor*, s. 282.

<sup>455</sup> SOBRINO, J., *The True Church and the Poor*, s. 282.

<sup>456</sup> Iz 29,19 „Pokorní se znovu budou radovat z Hospodina a nejubožejší z lidí budou jásat vstříc Svatému Izraele.“ Lk 4,18a „Duch Hospodinův jest nade mnou; proto mne pomazal, abych přinesl chudým radostnou zvěst.“



poznání. Evangelizátoři samozřejmě mají jisté poznání Boha, ale právě skrze kontakt s chudými získávají specificky křesťanské poznání Boha, které následně hlásají a uvádí do praxe.<sup>457</sup> Důvodem pro chápání chudých jako privilegovaných příjemců zvěsti je zejména Písmo. Sobrino se pokouší důvod vyjádřit i formálně. Bůh – Ježíšův Otec – je Bůh vždy větší a transcendentní. Křesťanské vyjádření této transcendence je v Bohu jako ukřižovaném. To je onen kámen úrazu a bláznovství, o kterých píše apoštol Pavel křesťanům v Korintu. Nejjasnějším dějinným prostředkováním této „anihilace“ je podle Sobrina chudý člověk, „protože on či ona vyjadřuje fakt anihilace či pokoření a protože on či ona ukazuje, že tato anihilace je důsledkem hříchu světa, a ne přirozeným stavem“.<sup>458</sup> Situace chudého člověka nezastupitelným způsobem prostředkuje velkou pravdu o transcendenci křesťanského Boha, totiž že je „drcen“ lidmi (srov. Iz 53). Na noetické rovině pomohou chudí evangelizátorům k epistemologickému zlomu, který je předpokladem k porozumění Bohu ze specificky *křesťanské* perspektivy, a k tomu, takto jej nadále v hlásání předávat. Sobrino neváhá použít výraz zbožštění (divinizace), když hovoří o situaci těch, kteří jdou k chudým se záměrem pomoci k jejich osvobození. Dosvědčují tím, že porozuměli Boží vizi pro svět.<sup>459</sup>

---

<sup>457</sup> SOBRINO, J., *The True Church and the Poor*, s. 294.

<sup>458</sup> SOBRINO, J., *The True Church and the Poor*, s. 294.

<sup>459</sup> Ve svém pojednání o Ellacuriově a Sobrinově teologii píše Lassalle-Klein: „Tento poslední bod nás uvádí do toho, co řečí církevní Otcové nazývali *'theosis'*, což pro Ellacuríu a Sobrina znamená, že následování historické reality Ježíše vtahuje učedníky do transformativní participace na božím tajemství vnitřního života Boha.“ LASSALLE-KLEIN, R., *Jesus of Galilee and the Crucified People*, s. 355

### 3. Kristus v širokém Božím plánu spásy v teologii Jacquese Dupuise

Tato kapitola disertační práce se bude systematicky věnovat christologii v díle Jacquese Dupuise. Dupuis ve své badatelské činnosti spojoval oblasti christologie a teologie náboženství a považoval je za neoddelitelné. K jeho klíčovým otázkám patří, jak lze usmířit víru v jedinečnost Ježíše Krista s přejícím hodnocením náboženských tradic jako „cest ke spáse“. Dupuis bude na tuto otázku odpovídat tím, že se znovu vrátí k základním tématům christologie: identitě a roli Ježíše Krista.<sup>460</sup> S ohledem na téma této práce je třeba říci, že o Dupuisově christologii nebude možné hovořit výlučně jako o christologii zdola.<sup>461</sup> Nicméně Dupuis si klade christologické otázky vědomě na pozadí zkušeností s kontextem, kterým je pro něj setkání s pluralitou náboženské víry v prostředí Indie, a tak se výrazně přibližuje ke kontextuálním christologiím svých jezuitských spolubratří Jona Sobrina a Rogera Haighta.<sup>462</sup>

Jacques Dupuis pocházel ze zbožné katolické středostavovské rodiny.<sup>463</sup> Narodil se roku 1923 v Huppaye ve frankofonní části Belgie, mládí pak prožil v Charleroi. Jeho otec, stejně jako švagr a dva bratři, byli inženýři. Do jezuitských škol nastoupil už od základního stupně: „V jistém smyslu (...) jsem

---

<sup>460</sup> „Christologický problém je tak ve středu teologie dialogu, stejně jako je a zůstane ve středu teologie náboženství“ DUPUIS, J., *Toward a Christian Theology*, s. 377.

<sup>461</sup> K Dupuisově kritice extrémních podob christologie shora i zdola srov. DUPUIS, J., *Who Do You Say I Am?*, s. 34-35.

<sup>462</sup> Část této kapitoly byla publikována jako JANDEJSEK, P., *Beyond the Unifying Language of Salvation that Divides: Jacques Dupuis on the Encountering of the Religious Other*. In: PIERCE, A. – SCHUEGRAF, O. (eds.), *Dialogue inside-out: Ecumenism Encounters the Religions*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2014, 269-278.

<sup>463</sup> Biografické údaje čerpám z DUPUIS, J., *My Pilgrimage in Mission*; KAISER, R.B., *Dupuis Profile*. In: KENDALL, D. – O'COLLINS, G. (eds.), *In Many and Diverse Ways*, 222-229; O'COLLINS, G., *Jacques Dupuis. His Person and Work*. In: KENDALL, D. – O'COLLINS, G. (eds.), *In Many and Diverse Ways*, 18-29 a BURROWS, R.W., *The Man, the Message, the Controversy*. In: BURROWS, W.R., *Jacques Dupuis Faces the Inquisition*, 1-25.

vstoupil k jezuitům v pěti letech,“ uvádí Dupuis<sup>464</sup> a jinde dodává: „Všechno, co vím, jsem se naučil od jezuitů.“<sup>465</sup> Když jako sedmnáctiletý vstoupil v roce 1941 do Tovaryšstva Ježíšova a během válečných let studoval teologii, převážila v něm touha působit v misiích. V roce 1948 odcestoval do Indie.

Nejdříve učil na St. Xavier's College v Kalkatě.<sup>466</sup> Již zde se setkával s mladými lidmi, kteří na něj udělali dojem svou dobrotou a přitažlivou zbožností, kterou získali od svých – ponejvíce – hinduistických rodičů. Robert Kaiser, který s Dupuisem vedl rozhovory o jeho životě, uvádí, že Dupuis záhy začal usilovně promýšlet mnohotvárnost náboženství ve světě. Nekřesťanská náboženství pro něj nebyla napodobeninami křesťanství, nicméně pozitivní odpověď na otázku, čím tedy jsou, dát neuměl. „Nevím,“ řekl mi jednou Dupuis. „A myslím, že to neví ani Ratzinger.“<sup>467</sup> Stalo se mu nicméně blízké Rahnerovo pojetí Boha jako nepochopitelného tajemství. Podle Dupuisse v sobě tajemství nesou i dějiny. Kaiser uvádí, že pro Dupuisse byly dějiny *locus theologicus*, „odrazový můstek“ pro další teologickou reflexi, která povede k realističtějšímu a mírovějšímu dialogu mezi křesťanstvím a ostatními náboženstvími.<sup>467</sup> Při vzpomínce na St. Xavier's College zároveň Dupuis prozrazuje svou zakořeněnost v tomášovské tradici: „Mezi výukou katechismu a přednášením teologie je kontinuita s rozdílem, tak jak by také měla být, v jiném smyslu, mezi výukou lidských hodnot na přirozené rovině a jejich prohloubením skrze náboženskou víru.“<sup>468</sup> Nově oproti této tradici ale dodá, že výuka lidských a dochovních hodnot „by se měla mnohem více než dřív vztahovat k indické náboženské tradici,“<sup>469</sup> respektive ke kontextu.

---

<sup>464</sup> KAISER, R.B., Dupuis Profile, s. 223.

<sup>465</sup> DUPUIS, J., My Pilgrimage in Mission, s. 168.

<sup>466</sup> Pod jezuitskou provincií Kalkata patřil Dupuis i během svého římského působení.

<sup>467</sup> KAISER, R.B., Dupuis Profile, s. 223.

<sup>468</sup> DUPUIS, J., My Pilgrimage in Mission, s. 169.

<sup>469</sup> DUPUIS, J., My Pilgrimage in Mission, s. 169.

Ve studiu pokračoval Dupuis na St. Mary's College v Kurseongu na úpatí Himalájí mezi lety 1952-55 a zde byl také v roce 1954 vysvěcen na kněze. Následovala doktorská studia v letech 1957-59. Ve své disertační práci se věnoval náboženské antropologii u Órigena.<sup>470</sup> První rok doktorských studií strávil Dupuis v Indii, poté pobýval osmnáct měsíců na Gregoriánské universitě v Římě, na kterou se měl po několika desetiletích vrátit jako vyučující. Po návratu ze studií přednášel Dupuis od roku 1959 teologii v Kurseongu. Škola se v roce 1971 přesunula do Dillí a přejmenovala se na Vidyajyoti College of Theology.

Celkově prožil Dupuis v Indii třicet šest let a přijal ji za svou vlast: „Nikdy jsem si nepředstavoval, že bych opustil Indii, ani jsem o to nežádal. Do Indie jsem přišel žít, pracovat a zemřít.“<sup>471</sup> V Indii se Dupuis věnoval zejména akademické práci,<sup>472</sup> O'Collins však připomíná, že Dupuis také pomáhal tibetským a dalším uprchlíkům na indické hranici.<sup>473</sup> Dále též po třicet let editoval *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection*. Duchovně a akademicky se sblížil s Henri LaSauxem, známým jako Swami Abhishiktananda, i Bedem Griffithsem.<sup>474</sup> V roce 1973 též publikoval spolu s Josefem Neunerem *Křesťanskou víru*, sbírku hlavních naukových dokumentů katolické církve

---

<sup>470</sup> Práce později vyšla jako DUPUIS, J., *L'esprit de l'homme: étude sur l'anthropologie religieuse d'Origène*. Bruges: Desclée De Brouwer, 1967. Dílo je dostupné online na URL: [http://www.academia.edu/12603773/LESPRIT\\_DE\\_LHOMME.\\_%C3%89TUDE\\_SUR\\_LANTHOPOLOGIE\\_RELIGIEUSE\\_DORIG%C3%88NE](http://www.academia.edu/12603773/LESPRIT_DE_LHOMME._%C3%89TUDE_SUR_LANTHOPOLOGIE_RELIGIEUSE_DORIG%C3%88NE).

<sup>471</sup> DUPUIS, J., *My Pilgrimage in Mission*, s. 169. Srov. KAISER, R.B., *Dupuis Profile*, s. 224.

<sup>472</sup> Své kratší práce od roku 1966 vydal v knize DUPUIS, J., *Jesus Christ and His Spirit. Theological Approaches*. Bangalore: Theological Publications in India, 1977.

<sup>473</sup> O'COLLINS, G., *Jacques Dupuis. His Person and Work*, s. 18.

<sup>474</sup> DUPUIS, J., *Jesus Christ at the Encounter of World Religions*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1991, kap. 3 „Swami Abhishiktananda, or the Spiritual Experience of a Hindu-Christian Monk“. Stručná informace k tomuto tématu v BURROWS, R.W., *The Man, the Message, the Controversy*, s. 12-14; samostatná studie potom GISPERT-SAUCH, G., *Jacques Dupuis and Swami Abhishiktananda*. In: KENDALL, D. - O'COLLINS, G. (eds.), *In Many and Diverse Ways*, 146-157. Gispert-Sauch spojuje Dupuisův disertační projekt o Órigenovi, mystikovi „staré“ církve, s jeho stálým zájmem o mystickou tradici. Právě v tomto ohledu mu prospělo setkání s mystikou Swamiho.

s akademickými úvody.<sup>475</sup> Dupuis rovněž spolupracoval s Indickou biskupskou konferencí, kdy se věnoval otázkám koordinace mezi kněžími z mnoha řádů a biskupskou konferencí, a dále se podílel na implementaci Konstituce o posvátné liturgii Druhého vatikánského koncilu.<sup>476</sup>

V roce 1984 jej generální představený Peter-Hans Kolvenbach na žádost děkana teologické fakulty René Latourella povolal učit na Gregoriánskou universitu.<sup>477</sup> „Poslechl jsem, jak jsem se to jako řeholník a jezuita naučil.“<sup>478</sup> Dupuis zde po osmnáct let editoval časopis *Gregorianum*. V Římě byl Dupuis zván k tvorbě oficiálních církevních stanovisek k otázkám mezináboženského dialogu. V roce 1991 pomáhal s částmi dokumentu *Dialog a hlásání*. Kaiser se domnívá, že pro způsob, jakým si Dupuis kladl otázky, byla důležitá kontrastní zkušenost mezi minoritním indickým misijním kontextem, se kterým neztratil Dupuis kontakt ani v pozdějších letech, a sebevědomým prostředím (nejen) římské církve.<sup>479</sup> Úvahy o Kristu, v němž je plnost zjevení, a o církvi, která vlastní plnost pravdy, se mohou v odlišných kontextech velmi různit.

---

<sup>475</sup> Toto dílo spojuje Dupuise též s Karlem Rahnerem. V roce 1938 vyšel v němčině *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*. Autorům, Josefovi Neunerovi a Heinrichu Rossovi, pomáhali další jezuité Alfred Delp a Karl Rahner. Rahner potom editoval další německá vydání (do sedmé edice). Josef Neuner odešel v roce 1938 do Indie. Jako *peritus* biskupa z Pune byl spolutvůrcem koncilního dekretu *Nostra Aetate*. Též byl zpovědníkem Matky Terezy. S Dupuisem připravili anglické vydání dokumentů *The Christian Faith*. Dupuis potom editoval další edice až po sedmou v roce 2001.

<sup>476</sup> Burrows v této souvislosti upozorňuje na Dupuisovu zakořeněnost (a jazykovou spřízněnost) v *nouvelle théologie*. BURROWS, R.W., *The Man, the Message, the Controversy*, s. 6.

<sup>477</sup> Kaiser zmiňuje, že pro některé indické jezuitu byl Dupuisův odchod úlevou, neboť byl pro ně příliš konzervativní. KAISER, R.B., *Dupuis Profile*, s. 224. Srov. BURROWS, R.W., *The Man, the Message, the Controversy*, s. 7.

<sup>478</sup> DUPUIS, J., *My Pilgrimage in Mission*, s. 169.

<sup>479</sup> Později - v reakci na kritiku obsaženou v recenzi v *Revue thomiste* (98/4: 591-630), že jeho kniha *Toward a Christian Theology* je údajně málo tomistická a cituje nejen centrální magisterium – píše Dupuis: „Eurocentrismus a požadavek na monopol pravdy v západním světě jsou, bohužel, stále realitou, dokonce i v teologických kruzích.“ DUPUIS, J., „The Truth Will Make You Free,“ s. 217.

Dupuisova práce na složitých otázkách náboženské plurality byla v jistém ohledu průkopnická.<sup>480</sup>

V roce 1997 publikuje své nejdůležitější dílo *Na cestě ke křesťanské teologii náboženského pluralismu*,<sup>481</sup> které mu vyneslo nejen celosvětové uznání, ale také zájem Kongregace pro nauku víry. Knihu napsal Dupuis v angličtině a paralelně vyšla též v italštině a francouzštině.<sup>482</sup> V tomto pro Dupuise velmi tvůrčím, zároveň však osobně a zdravotně obtížným obdobím, přišel jeho neplánovaný odchod do důchodu v roce 1998, když mu vedení fakulty na doporučení Kolvenbacha neumožnilo naposledy učit kurz christologie, který vedl více než 40 let.<sup>483</sup> Dupuis zemřel v prosinci roku 2004.<sup>484</sup> Jeho kompletní bibliografie je uvedena v dodatku knihy *Mnohokrát a mnohými způsoby*.<sup>485</sup> Dupuisovo dílo se stalo předmětem řady dalších článků a studií.<sup>486</sup>

Dupuisův komplexní postup, vyznačující se pečlivostí a smyslem pro detail, představím z několika úhlů. Nejdříve se budu věnovat jeho teologické metodě, která kombinuje induktivní a deduktivní postupy. Následně se podívám na základy Dupuisovy christologie, která bývá nazývána trojiční a pneumatologická. *A priori* zakotvení v trojičním modelu bude na jednu stranu předmětem kritiky Dupuisovy teologie, kupříkladu ze strany Rogera Haighta, na druhou stranu umožní důsledná interpretace Nicejského a Chalcedonského

---

<sup>480</sup> KAISER, R.B., Dupuis Profile, s. 225.

<sup>481</sup> Pravděpodobně nejlepším přetlumočením a uvedením Dupuisovy knihy je recenze MERRIGAN, T., Exploring the Frontiers.

<sup>482</sup> Později vyšly ještě španělská a portugalská verze, v roce 2010 se kniha objevila v německém překladu s předmluvou Hanse Waldenfelse.

<sup>483</sup> Okolnosti Dupuisova procesu jsou popsány např. v textech O'COLLINS, G., Jacques Dupuis. His Person and Work; BURROWS, R.W., The Man, the Message, the Controversy.

<sup>484</sup> Father Jacques Dupuis. *The Times* Jan 12 (2005).

<sup>485</sup> KENDALL, D. - O'COLLINS, G. (eds.), *In Many and Diverse Ways*, s. 231-269.

<sup>486</sup> Na jednotlivé práce, které jsem konzultoval, odkazuji v této a dalších kapitolách disertace. Z dalších kratších textů např. PLATA, P., Jacques Dupuis and a Christian Theology of Religious Pluralism. *Louvain Studies* 31 (2006) 52-78; MONG IH-REN, A., In Many and Diverse Ways: Examining Jacques Dupuis' Theology of Religious Pluralism. *Dialogue & Alliance* 25 (2011) č. 2.

vyznání Dupuisovi navrhnout odvážná řešení otázek jedinečnosti Krista a spásného významu nekřesťanských náboženství.

Třetí oddíl se bude věnovat tématu spásy, zejména s ohledem na vztah universality/jedinečnosti a plurality/rozmanitosti. Ukáží, že Dupuis bude svou pozici nazývat inkluzivním pluralismem, a už tímto spojením bude vyjadřovat, že chce překonat stávající kategorie, které neodpovídají živé mezináboženské zkušenosti a její teologické reflexi. Roli Krista a jiných náboženských prostředníků bude vidět jako asymetricky komplementární. Poslední oddíl se potom bude zabývat principy mezináboženského dialogu. V širším smyslu půjde o reflexi (Dupuisovy) zkušenosti se setkáváním s druhým jako opravdu *druhým*. V závěru nadnesu několik oblastí, ve kterých by se Dupuisova teologie mohla dále rozvíjet.

### 3. 1 Teologická metoda

„Řekl jsem už mnohokrát a nadále tak smýšlím i dnes, ve světle toho, co jsem postupně viděl a zažil, že mé vystavení indické realitě bylo tou největší milostí od Boha co do mého povolání teologa a profesora.“<sup>487</sup> Po letech prožitých v Indii Dupuis velmi silně reflektuje, jak jej tato zkušenost ovlivnila a jak by se jeho teologická a učitelská role vyvíjela odlišně, nebýt této zkušenosti. Dokonce neváhá říci, že jeho myšlení a intelektuální nastavení bylo obráceno vzhůru nohama.

Dupuis si osvojil teologickou metodu kombinující dedukci a indukci.<sup>488</sup> Za samu o sobě nedostatečnou začal považovat – vedle dogmatické metody, vůči které je ještě více kritický a kterou vidí jako koncilem překonanou – genetickou metodu doporučenou *Optatam totius*, dekretem Druhého

---

<sup>487</sup> DUPUIS, J., *My Pilgrimage in Mission*, s. 169.

<sup>488</sup> DUPUIS, J., *Christianity and the Religions*, s. 262.

vatikánského koncilu o výchově ke kněžství, čl. 16.<sup>489</sup> Jeho argumenty jsou v zásadě argumenty proti jednostranné christologii shora. Dupuis jednak upozorňuje, že neodpovídá historii, že by byl dogmatický vývoj tak lineární, jak genetická metoda navrhuje.<sup>490</sup> Dále jí vyčítá, že neponechává dost prostoru pro christologický pluralismus a má tendenci být příliš spekulativní na úkor konkrétního života a kontextu, ve kterém christologie vznikla.<sup>491</sup> Dupuis věří, že Anselmovo *fides quaerens intellectum* neztratilo svou platnost ani v induktivní teologii, ale jeho význam se obměnil. „Nejde už o otázku dedukce theologoumen z dat víry; spíše to znamená žít víru v kontextu a konfrontovat kontextuální skutečnost s Ježíšem a jeho evangeliem.“<sup>492</sup>

Dupuis navrhl vzít jako výchozí moment teologického uvažování „skutečnost, tak jak ji zakoušíme, včetně problémů, které vznáší.“<sup>493</sup> Kořeny tohoto směřování hledejme v Dupuisově jezuitské formaci, ve které kladou

---

<sup>489</sup> Tato metoda spojuje *auditus fidei* a *intellectus fidei*, přičemž navržený postup vychází od biblických témat a dějin dogmatu přes teologickou „spekulaci pod vedením svatého Tomáše“ až po promítání věčných pravd zjevení do proměnlivých podmínek lidského bytí. *Optatam totius* 16. Více k této metodě např. POSPÍŠIL, C. V., *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. Praha: Krystal, 2002, s. 25-40. Pěkný přehled historických souvislostí vzniku deketu obsahuje článek LAMBERIGTS, M., *Optatam Totius. The Decree on Priestly Formation. A Short Survey of Its History at the Second Vatican Council. Louvain Studies* 30 (2005) 25-48.

<sup>490</sup> DUPUIS, J., *Who Do You Say I Am?*, s. 6. Dupuis konkretizuje: „Nezískal snad jeden christologický model – který nemusí být nahlížen jako absolutní nebo jedinečný – *de facto* monopol v christologické reflexi a nevytlačil z procesu ostatní modely, takže došlo k opravdovému úbytku v tom, jak církev vnímá tajemství?“ (s. 6).

<sup>491</sup> DUPUIS, J., *Who Do You Say I Am?*, s. 7. „Genetická metoda vykazuje málo zájmu o kontextualizaci porozumění tajemství Krista.“ (s. 7).

<sup>492</sup> DUPUIS, J., *Who Do You Say I Am?*, s. 7.

<sup>493</sup> DUPUIS, J., *Toward a Christian Theology*, s. 14. Srov. DUPUIS, J., *My Pilgrimage in Mission*, s. 170: „V průběhu času jsem rozvinul koncept teologie jako hermeneutiky, (...) která bude na první místě induktivní, začínající od zkušenosti s žitou realitou a s otázkami, které vznáší kontext, odtud potom bude hledat odpovědi ve světle zjevené zvěsti a tradice.“

V souvislosti s dílem Dupuise poznamenává Don Schweitzer, že „tento posun od výlučného spoléhání na církevní autoritu a tradici směrem ke zkušenosti jako výchozímu bodu odráží přijetí moderních hodnot a přístupů k poznání v římskokatolické teologii, což bylo součástí inkulturace římskokatolické církve do západní modernity.“ SCHWEITZER, D., *Contemporary Christologies*, s. 118.



ignaciánská duchovní cvičení důraz na autentickou duchovní zkušenost.<sup>494</sup> Dupuis tak ne nepodobně jako např. Jon Sobrino začíná s kontextem, respektive s „praxí“ (*praxis*), od které se obrací k „danostem“ křesťanského zjevení.<sup>495</sup> Zkušenost kontextu ovšem není jen pasivní nacházení se v konkrétním prostředí, ale jedná se o obrácení, změnu smýšlení a srdce „pro“ toto prostředí. Když Dupuis říká, že byl „vystaven hinduistické realitě,“ tato vystavenost pro něj znamená „konkrétní zkušenost, která otevírá oči člověka vůči realitě.“<sup>496</sup> Jeden z dokladů toho, jak tato zkušenost formovala Dupuisovu teologickou metodu, je schopnost unést napětí různých teologických výroků. Zatímco západní způsob myšlení má tendenci odvíjet se v modu protikladů buď-anebo (*aut-aut*), východní uvažování umožňuje zároveň jak to-tak ono (*et-et*).<sup>497</sup> K požadavku, aby christologie byla schopna pracovat s principem dialektického napětí, se vyjádřil Dupuis též ve své knize o christologii, kde jej spojuje s výrazem „kontinuita v diskontuitě“.<sup>498</sup>

Dupuisovo zakotvení v životním kontextu je tedy od počátku motivováno a informováno jeho křesťanskou vírou a k novému promýšlení živé tradice víry

---

<sup>494</sup> O tuto autenticitu usiloval Dupuis i jako vyučující: „Ať už v Indii nebo v Římě, vždy jsem se snažil sdílet se svými studenty to, co jsem osobně zakusil ve víře, a zvláště osobu a tajemství Ježíše Krista.“ DUPUIS, J., *My Pilgrimage in Mission*, s. 170.

<sup>495</sup> „Zatímco v kontextu lidského útisku znamená první čin praxi osvobození, v kontextu náboženského pluralismu nastupuje na první místo praxe mezináboženského dialogu.“ DUPUIS, J., *Toward a Christian Theology*, s. 293.

<sup>496</sup> KAISER, R.B., *Dupuis Profile*, s. 223. Všimněme si výrazné podobnosti se Sobrinovým líčením „probuzení ze spánku nelidskosti“ a Ellacuriou inspirované reflexi o „poctivosti vůči realitě“. K nim více v páté kapitole.

<sup>497</sup> DUPUIS, J., *Christianity and the Religions*, s. 84.

<sup>498</sup> DUPUIS, J., *Who Do You Say I Am?*, s. 32. K podobnému požadavku se dostane také Haight a bude jej kromě nárůstu vědomí plurality – jako Dupuis – spojovat také s vědomím historicity. Jiný příklad kritiky západního přístupu k teologii náboženství uvádí Dupuis, když cituje z prohlášení „Towards an Indian Christian Theology of Religious Pluralism“ (všimněme si podobnosti s názvem Dupuisova opusu) vydaného 13. výročním setkáním Indické teologické asociace (28.-31. 12. 1989): Současné debaty o teologii náboženství prozrazují „teoretické přístupy k víře jiných lidí, pramenící z monoreligiokulturní společnosti a pouhé akademické a spekulativní perspektivy.“ Dokument doporučuje vycházet z živého setkání a dialogu. DUPUIS, J., *Toward a Christian Theology*, s. 199.

jej opětovně vrací. Dupuis „spojuje otevřenost se závazkem.“<sup>499</sup> Zastává velkorysou důvěru v to, že „křesťanský pohled na dějiny spásy dovoluje pozitivnější ocenění jiných náboženských tradic, než bylo dříve obvyklé.“<sup>500</sup> V tradici své víry je Dupuis stále „doma“, a tak je jen důsledné, pokouší-li se porozumět „svému domovu“ tak, aby jej neodcizoval od životního kontextu. Dupuis proto může psát takováto zdánlivě překvapivá, ale jak prokáže na základě studia tradice, dobře dosvědčená slova:

Christocentrismus křesťanské tradice nestojí ve skutečnosti v protikladu k teocentrismu. Nikdy nestaví Ježíše Krista na místo Boha; pouze potvrzuje, že Bůh učinil Ježíše středem svého plánu spásy lidstva, ne jako konec, ale jako cestu, ne jako cíl lidského hledání Boha, ale jako univerzálního prostředníka Božího spásného jednání vůči lidem.<sup>501</sup>

Dupuisovo teologické myšlení odmítající reduktivní způsob uvažování se uplatní jak v christologii, tak v teologii náboženského pluralismu – a ta je od christologie neoddělitelná. Metodickou potřebu neredukovat spojuje Dupuis s integrálním přístupem. Do něj zahrnuje principy dialektického napětí, úplnosti, plurality, historické kontinuity a sjednocení.<sup>502</sup> Zde by bylo možné povšimnout si určité nekonzistence mezi Dupuisem proklamovanou metodou a jeho vlastní tvorbou. V realitě mohou snad některé knihy Dupuisse působit jako příliš abstraktní a nezasazené. Zatímco kniha *Ježíš Kristus v setkání světových náboženství* začíná kontextuálním dialogem mezi křesťanským tajemstvím a hinduistickým mysticismem,<sup>503</sup> následující tři díla mají „tradičnější“ strukturu

---

<sup>499</sup> MOYAERT, M., Recent Developments in the Theology of Interreligious Dialogue: From Soteriological Openness to Hermeneutical Openness. *Modern Theology* 28 (2012) 25-52.

<sup>500</sup> DUPUIS, J., *Toward a Christian Theology*, s. 211.

<sup>501</sup> DUPUIS, J., *Toward a Christian Theology*, s. 191.

<sup>502</sup> DUPUIS, J., *Who Do You Say I Am?*, s. 31-38.

<sup>503</sup> DUPUIS, J., *Jesus Christ at the Encounter of World Religions*, první část knihy.

a odvíjejí se od představení pojmů, metody a zdrojů. Dupuis si je této „vady“ ovšem vědomý a zdůvodňuje ji.<sup>504</sup>

Ve svém zásadním díle *Na cestě ke křesťanské teologii náboženského pluralismu* hovoří Dupuis o své metodě jako o hermeneutice a uvádí vliv, který na něj mělo dílo Clauda Geffré.<sup>505</sup> Boží slovo pro Dupuise zůstává *norma normans* „pro první akt dialogické praxe stejně jako pro druhý akt teologizování.“<sup>506</sup> V induktivní teologii náboženství ale vidí Boží slovo jako „dynamickou skutečnost volající po interpretaci ve specifickém kontextu setkání mezi různými vírami.“<sup>507</sup> Dupuis vstupuje do hermeneutického kruhu s vědomím otázek vznesených kontextem a na ně hledá odpovědi ve světle křesťanského učení. Po vzoru Karla Rahnera má Dupuis tendenci řešit otázky kladené kontextem nejdříve v teorii – s využitím Písma, církevních otců,

---

<sup>504</sup> V *Toward a Christian Theology* píše: „Totéž [tj. začít s kontextem] se zde nemůže udělat, zčásti kvůli obrovskému rozsahu materiálu. Doufám, že konkrétní aplikace, které jsou roztroušené v celé knize, zčásti napraví tento nedostatek.“ DUPUIS, J., *Toward a Christian Theology*, s. 20, pozn. 25.

<sup>505</sup> DUPUIS, J., *Toward a Christian Theology*, s. 15. Dupuis zde odkazuje na GEFFRÉ, Claude, *The Risk of Interpretation: On Being Faithful to the Christian Tradition in a Non-Christian Age*. New York: Paulist Press, s. 50.

<sup>506</sup> DUPUIS, J., *Toward a Christian Theology*, s. 294. K biblické interpretaci v kontextu teologie náboženství uvádí Dupuis dvě obecná doporučení: 1. Měli bychom se zdržet přímého a výlučně „křesťanského“ čtení evangelií, jako kdyby se všechno, co Ježíš řekl a učinil, vztahovalo pouze ke „křesťanům“. 2. Je třeba se zdržet od čtení, které má tendenci k exkluzivismu tam, kde jsou biblické výroky myšleny afirmativně, nikoli exkluzivně. DUPUIS, J., *Christianity and the Religions*, s. 43.

Způsobu, kterým Dupuis interpretoval Bibli, se věnoval ve své disertaci Matthew Dunn. Upozorňuj, že Dupuis spíše těží z exegezí teologů, nikoliv biblistů. Dochází k tomuto závěru: „Zdá se, že [Dupuis] je více zaujat tím, jak zvýraznit to, co chápe v kontinuitě s vlastním argumentem usilujícím o pozitivní zhodnocení ‘pohanské’ religiozity. To ho vede k tomu, že buď oslabuje nebo ignoruje to, co biblické texty samotné říkají nebo jak byly interpretovány ve zdrojích, které používá na podporu svých teorií.“ DUNN, M.W.I., *The Use of the Bible in Jacques Dupuis's Christian Theology of Religious Pluralism: An Examination according to Chapter III of the Pontifical Biblical Commission's The Interpretation of the Bible in the Church*. PhD Thesis at the University of Saint Michael's College and the Department of Theology of the Toronto School of Theology, 2013, s. ii.

Dunnův argument do jisté míry sdílí ve své celkově přejné recenzi knihy *Christianity and the Religions* Terrence Merrigan: „Při pokusu o nalezení biblické podpory pro svou pozici by mohl být Dupuis občas obviněn z ohýbání textu tak, aby se hodil jeho účelu, a toto podezření je tím silnější, že Dupuis příležitostně spoléhá na exegeze podobně smýšlejících komentátorů.“ MERRIGAN, T., *Believer on the frontiers*. *The Tablet* Aug 9 (2003) s. 16.

<sup>507</sup> DUPUIS, J., *Toward a Christian Theology*, s. 294.

církevní a teologické tradice – a poté se vrací k praxi. Nezastupitelnou roli ovšem v celém procesu hraje pre-teologický moment, vždy znovu se vracející, kterým je pro Dupuise zkušenost s kontextem vedoucí k *metanoia*, obrácení, otevření očí.<sup>508</sup>

Důraz na kontext vědomě sdílí Dupuis s teologií osvobození.<sup>509</sup> Zájem o historického Ježíše, tolik typický pro teologii osvobození, ovšem nehraje v Dupuisově metodě takovou roli. V christologii se Dupuis opírá méně o Ježíše synoptických evangelií a je mu bližší janovská tradice. Přesto ale bere vážně člověka Ježíše, když rozlišuje mezi primárními a odvozenými výroky křesťanské víry o Bohu:

Základem křesťanské nauky o Bohu je zkušenost člověka Ježíše během jeho pozemského života, když ve svém lidském vědomí zažíval intimní vztah jako Syn k Bohu, kterého nazýval Otec (Abba), a k Duchu, kterého podle čtvrtého evangelia slíbil sdílet se svou církví (J 14,16-17,26; 16,7). (...) To je také základ, na kterém apoštolská církev – ve světle velikonoční zkušenosti – a pozdější křesťanská tradice byly schopny postupně rozvinout učení o Trojici.<sup>510</sup>

S lidským Ježíšem a jeho dějinnou partikularitou bude Dupuis pracovat jako s nutným článkem svého argumentu, ve kterém ukáže, že Ježíš nevyčerpává

---

<sup>508</sup> Podle jednoho kritika ovšem není Dupuis metodologicky důsledný, neboť „nedostojí svému vlastnímu doporučení, tj. obejít se bez některých apriorních předpokladů. Sám je v textu nechtěně postuluje, např. při formulaci filosofických předpokladů (‘Žádná náboženská tradice si nemůže *a priori* nárokovat privilegované poznání Tajemství atd.). [Ukazuje se,] jak je těžké skutečně udržet onu požadovanou vyváženost, na které celá hermeneutická metoda stojí.“ Vyjádření Mariana Crociaty cituje text ČERVENKOVÁ, D., Metodika výzkumu v teologii náboženství podle Mariana Crociaty. *Teologické texty* 3 (2009).

<sup>509</sup> Dupuis např. často cituje asijského teologa osvobození, jezuitu Aloysia Pierise ze Srí Lanky. Spolu s Pierisem se Dupuis domnívá, že paradigma rozlišující mezi exkluzivismem, inkluzivismem a pluralismem již nedává smysl. DUPUIS, J., *Toward a Christian Theology*, s. 199. Též uvádí, že zásluhou Aloysia Pierise se v kontextu třetího světa, a zvláště Asie, zdůraznila potřeba sjednotit do jednoho spojeného zájmu praxi lidského osvobození s praxí mezináboženského dialogu.“ (s. 374). Z novějších Pierisových prací k christologii např. PIERIS, A., *Christ Beyond Dogma. Doing Christology in the Context of the Religions and the Poor. Louvain Studies* 25 (2000) 187-231.

<sup>510</sup> DUPUIS, J., *Toward a Christian Theology*, s. 263.

Boží tajemství.<sup>511</sup> Jako formální výrok jej bude zastávat, ale méně bude schopen – oproti Haightovi a Sobrinovi – konkrétně těžít z Ježíšovy partikularity. Větší prostor ponechá partikularitě Ježíše ve své christologii, ale v teologii náboženství, třebaže proklamuje její neoddělitelnost od christologie, pro něj konkrétní rysy Ježíšova příběhu nebudou hrát zásadní roli. V teologii náboženství bude sice zastávat, že univerzalita Ježíše jako Krista nemůže zastírat partikularitu Ježíše z Nazareta, a to ani po jeho vzkříšení. Konstitutivní jedinečnost a univerzalitu Ježíše Krista bude ovšem zakládat na věroučném výroku o jedinečné identitě Krista jako Božího Syna.

Zdá se, že žádná jiná úvaha neposkytuje adekvátní teologický základ. „Evangelijní“ hodnoty, které Ježíš zastával, Boží království, které zvěstoval, lidský projekt či „program“, který prosazoval, jeho volba pro chudé a marginalizované, jeho odmítání nespravedlnosti, jeho poselství o univerzální lásce: toto vše bez pochyby přispívá k jinakosti a určitosti Ježíšovy osobnosti; nic z toho, nicméně, by nebylo rozhodující pro to, abychom jej mohli učinit či rozpoznat „konstitutivně jedinečným“.<sup>512</sup>

Domnívám se, že Dupuis býval mohl v tomto ohledu těžít z christologie Jona Sobrina výraznější měrou. Jak uvádím na jiném místě, Sobrino stejně jako Dupuis potvrdí, že uznání Ježíše za Božího Syna vyžaduje skok víry, ale zároveň doloží, že v zájmu toho, aby tento skok nebyl slepý a především chybný (ideologický, triumfalistický ...), tedy aby vyznání Ježíše jako Krista

---

<sup>511</sup> Mara Brecht ukazuje, že v Dupuisově christologii „je lidství Ježíše Krista tím, co vytváří podmínky pro možnost, aby všichni lidé participovali na Božím spásném království,“ a to „umožňuje Dupuisovi vztáhnout pravdu křesťanství inovativním způsobem k pravdám nabídnutým jinými náboženskými tradicemi, a zároveň neopustit naukovou ortodoxii.“ BRECHT, M., *The Humanity of Christ: Jacques Dupuis' Christology and Religious Pluralism*. *Horizons* 35 (2008) č. 1, 54-71, s. 55.

<sup>512</sup> DUPUIS, J., *Toward a Christian Theology*, s. 297. Dupuis v této souvislosti kritizuje Hanse Künga, který v knize *Být křesťanem* zakládá Ježíšovu jedinečnost na těchto hodnotách a opomene potvrdit ontologické synovství.

bylo v souladu s evangeliem, je třeba získat spřízněnost (*afinidad y connaturalidad*) právě s tím Ježíše, který byl Kristem.<sup>513</sup>

Roger Haight vidí Dupuisovu knihu *Na cestě ke křesťanské teologii náboženského pluralismu* jako příklad teologie shora, což nepovažuje za chybu, ale za inherentní důsledek toho, jaké si Dupuis zvolil publikum a s jakou metodou pracuje. Pokud Dupuis nazývá svou metodu hermeneutickým dialogem se zdroji v kontextu mezináboženského dialogu, potom Haight vnímá tento dialog jako ne zcela důsledný, případně jako příliš jednostranný a nezasahující vlastní základy křesťanské pozice.<sup>514</sup> Dupuisova „christologie a trojiční teologie jsou příkladem teologie shora [a] premisami jeho díla jsou klasický trinitarianismus a inkarnace Syna,“ píše Haight a dodává: „Tak pro Dupuisse nepředstavuje *kairos* zahrnutý v dramaticky novém křesťanském ocenění světových náboženství výzvu k reinterpretaci klasických křesťanských nauk.“<sup>515</sup> Dupuis ve své reakci na Haightovu recenzi poněkud posouvá význam jeho připomínky. Píše, že opravdu zastává vysokou christologii, protože ta jediná může zdůvodnit jedinečnost a univerzalitu Ježíše Krista v řádu spásy. Christologii potvrzující osobní identitu Ježíše jako jednorozeného Božího Syna nachází Dupuis neomylně v Novém zákoně v jeho celistvém svědectví:

---

<sup>513</sup> SOBRINO, J., *Jesucristo liberador*, s. 103. Sobrino též cituje Pierisův text o univerzalitě křesťanství (*¿Universalidad del cristianismo?* In: *El rostro asiático de Cristo*. Salamanca, 1991) a komentuje ho: „Pieris považuje za samozřejmé, že žádný Asiat by dnes nerozuměl ani slovo z jazyka Chalcedonu (stejně jako dnes ani nikdo jiný). Pro naše téma je nicméně důležité, že nenavrhuje jako řešení překlad *pojmu* Chalcedonu do jiných *pojmu* buddhismu či hinduismu, ale prezentuje dílo Ježíše z Nazareta ve vztahu k Bohu a k chudým. V tom, v tomto Ježíši s jeho jednáním, spatřuje univerzalizující potenciál a princip.“ SOBRINO, J. *La fe en Jesucristo*, s. 321, pozn. 6. (První část citátu je relevantní pro Haightovu teologii zdola.)

<sup>514</sup> Analogické námitky formulovali k Dupuisově metodě ve svých recenzích na knihu *Christianity and the Religions* F. Clooney a M. Amaladoss. Srov. DUPUIS, J., „Christianity and the Religions“ Revisited, s. 364-365.

<sup>515</sup> HAIGHT, R., *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*. Recenze. *Theological Studies* 59 (1998) 347-349, s. 349. Rovněž Denisa Červenková uvádí, že Dupuisův přístup „vychází z vertikálně chápaného vztahu mezi Bohem/transcendentní skutečností a člověkem/světém v Kristu.“ ČERVENKOVÁ, D., *Náboženství jako teologický fenomén*, s. 11. Tento přístup odlišuje autorka od takového, který sleduje horizontální vztahy a považuje náboženství převážně za sociokulturní jev.

Zůstávám přesvědčen, že podstata tradiční christologické a trinitární nauky církve je opravdu založena na svědectví Nového zákona, aniž bych byl zaujatý s ohledem na relativní charakter pozdějších dogmatických prohlášení a jejich následné otevřenosti ke změně.<sup>516</sup>

Uvedená výměna dobře dokládá odlišnou perspektivu Dupuise a Haighta.<sup>517</sup> Dupuisovu metodu shrnuji následovně (Haightův přístup v tuto chvíli opomím, protože bude představen ve čtvrté kapitole): 1) ve své reflexi kontinuálně pracuje jak se spásně-dějinnou, tak i metafyzickou christologií, jakkoli jsou někdy v napětí; 2) božství Ježíše Krista v jednotě s vírou církve předpokládá, nikoli dokazuje; 3) výraz inkarnace vyhrazuje jedinečně pro Krista, zatímco inspiraci – týmž Duchem svatým – přiznává více náboženským postavám; 4) historicko-kritická exegeze musí být vždy provázaná s církevním výkladem a s učením magisteria.<sup>518</sup>

Na základě Haightovy připomínky se zdá oprávněné upozornit, že Dupuisova metoda by byla posílena, kdyby více zohlednila dějinnou dynamiku víry, v christologii pak konkrétně skutečnost, že od dějinného Ježíše se postupně dostáváme k Boží Trojici. Rozumím Haightově připomínce tak, že upozorňuje na potřebu více sytit a případně korigovat reflexi o samotném konceptu Boží Trojice ze zdroje, ze kterého ji dějinně poznáváme, tedy ze zjevitelského a spásného příběhu Ježíše z Nazareta. Tím je možné vyhnout se

---

<sup>516</sup> DUPUIS, J., „The Truth Will Make You Free,“ s. 217.

<sup>517</sup> Je možné doplnit, že Sobrinova christologie je v tomto ohledu blíží Dupuisově než Haightově, tedy že je více trojiční. Je-li pro Haighta Ježíš symbolem/svátostí Boha, Sobrino podotýká, že v jistém smyslu „není korektní vztahovat se k Ježíši jako 'svátosti' Otce.“ Ježíš nezjevuje Otce, ale Syna. „To, co nám Ježíš zjevuje, je cesta Syna, cesta, kterou se člověk stává Božím Synem.“ SOBRINO, J., *Christology at the Crossroads*, s. 105.

<sup>518</sup> V recenzi na sborník CROCIATA, M. (ed.), *Teologia delle religioni. La questione del metodo* (Roma: Città Nuova, 2006) ukazuje Denisa Červenková na porovnání několika příspěvků, že diskuse o významu „autentického lidství“ Krista, jedinečnosti Kristovy hodnoty a o dalších otázkách spadajících pod rubriku christologie shora a zdola nadále pokračuje. ČERVENKOVÁ, D., Mariano Crociata, *Teologia delle religioni* (recenze). *Teologické texty* 3 (2007).

nebezpečí, na které i Dupuis upozorňuje, totiž že se trojiční christologie stane příliš spekulativní.<sup>519</sup> Konec konců, Dupuis též alespoň v některých momentech „naslouchá“ evangelijnímu Ježíši, když se táže po kriteriích pro rozlišení pravých spásných hodnot v jiných náboženstvích.

Praxe lásky je jistým kriteriem pro rozpoznání, že daný člověk naslouchá Božímu slovu a otevírá mu své srdce. Praxe *agapé* je tou skutečností spásy, která je v lidech přítomná a účinná jako odpověď na Boží sebe-odhalení a sebe-zjevení.<sup>520</sup>

Dupuis se zde vrací k tomu, co bylo výše nazváno pre-teologickým momentem: živé zkušenosti s projevy víry, naděje a lásky.<sup>521</sup>

### 3. 2 Ekonomie Ducha a trojiční christologie

Jacques Dupuis zakládá svou teologii náboženského pluralismu na trojiční ekonomii. Dříve než ji představím, bude vhodné podívat se na Dupuisovo zhodnocení pneumatocentrického modelu teologie náboženství. Jakkoli hraje Duch významnou roli v Dupuisově christologii, nebude jej chápat – na rozdíl od Haighta – alternativně vůči Slovu, ale bude mít tendenci k jejich harmonizaci.

---

<sup>519</sup> Tento bod také rozvíjí, i když nikoliv v návaznosti na dílo Jacquese Dupuise, ve své christologii Jon Sobrino (1991, 1999).

<sup>520</sup> DUPUIS, J., *Christianity and the Religions*, s. 191; DUPUIS, J., *Toward a Christian Theology*, s. 323. Dupuis zde pracuje s tezí, že v křesťanské víře rozpoznatý Boží plán spásy světa nás vede k přesvědčení o univerzální přítomnosti Božího zjevení a spásy. Náboženské tradice světa jsou privilegovanými nositeli tohoto Božího sebe-sdílení.

<sup>521</sup> Gerard Hall dokonce navrhuje, že Dupuisovu teologii je vhodné číst méně jako formální teologickou nauku, ale spíše z perspektivy teologické rétoriky. „Na rozdíl od nauky, která se zaměřuje na intelektuální formulaci víry, rétorika se zaměřuje na obrazy, metafory a dílčí logiku asociovanou se sdílením nových ideí a hodnot.“ HALL, G., Jacques Dupuis' Christian Theology of Religious Pluralism. *Pacifica* 15 (Feb 2002) 37-50, s. 46. Jakkoli se domnívám, že Dupuisova teologie v sobě nese energizující a imaginativní potenciál, mám zároveň podezření, že sám Dupuis by s Hallovým návrhem nebyl zcela spokojený. Navíc není jasné, zda chce Hall takto interpretovat každou teologii, nebo právě jen Dupuisovu.



Dupuis začíná zkoumáním biblického chápání Ducha. Cituje Řehoře Naziánského:

Starý zákon zvěstoval zřetelně Otce, Syna temněji. Nový zákon zjevil Syna a naznačil božství Ducha. Nyní Duch přebývá s námi a poskytuje nám o sobě jasnější doklady. Nebylo by totiž rozumné otevřeně zvěstovat Syna, dokud se ještě nevyznávalo božství Otce, ani – mám-li se vyjádřit trochu odvážněji – předpokládat jako další chod Ducha svatého, dokud se ještě neuznávalo božství Syna. Tak by totiž lidé byli nasyceni příliš těžkým pokrmem a oči dosud slabé by upírali do slunečního světla, a tak se odvážili více, než snesou. Pozvolnými přídávky a vystupováním, jak říká David (Ž 84,6), postupem a pokrokem „od slávy k slávě“ (2K 3,18) jim světlo Trojice zazáří (daleko) jasnějšími paprsky.<sup>522</sup>

Starý zákon zná „Boží slovo“, které se vtělí v Ježíše Krista, i „Ducha“, který se v Novém zákoně stane „osobou“ odlišnou od Otce a Syna. Ale ani Slovo, ani Duch, a totéž platí též o Moudrosti, nereprezentují božské osoby odlišné od Jahveho. Spíše jsou dynamickým vyjádřením projevů Jahveho v lidských dějinách. Nelze ani říci, že by uvedené metafory nějak striktně vystihovaly právě jednu oblast Božího jednání. Tak například Duch je hybnou silou prorocké inspirace, ale i božského díla. Velmi často se význam Slova, Ducha a Moudrosti překrývají (Mdr 7,6). Bibličtí pisatelé, zřejmě právě kvůli dynamickému charakteru těchto metafor, směřují k jejich personifikaci. Ne že by byly chápány jako prostředníci mezi Bohem a světem, ale vztahují se přímo k Bohu a to do míry, v jaké se sám projevuje ve světě a v dějinách.<sup>523</sup>

Dupuis pokračuje v biblické expoziční práci a píše, že Boží Duch představuje Boží energii a moc. Ta působí již v díle stvoření (Gn 1,2). Veškerý život je zcela odkázaný na Božího Ducha (Ž 104,30). Ještě v hlubším smyslu je pak Boží Duch činný v lidech jakožto oživující energie, a to jak při stvoření, tak při jeho

---

<sup>522</sup> DUPUIS, J., *Toward a Christian Theology*, s. 41-42. Řehoř Naziánský, *Pátá teologická řeč* 31/26. Zde v překladu Lenky Karfíkové, *Studie z patristiky a scholastiky*, Praha: Oikoymenh 1997, s. 55.

<sup>523</sup> DUPUIS, J., *Toward a Christian Theology*, s. 42.

obnově. Tento Duch vybavuje lidi božskou silou, takže mohou působit jako nástroje, skrze které je Bůh při díle v dějinách (Jl 2,28; Sk 2,16-21). Duch je nazýván „svatý“, protože náleží do božské sféry.

Dupuis zde sleduje dílo Ducha v Izraeli, ale zároveň upozorňuje na jeho universální vliv. Cituje knihu Moudrosti: „Duch Páně totiž naplňuje svět a ten, jenž vše drží v jednotě, ví o každém slově“ (Md 1,7). Takto je vyjádřena Boží všudypřítomnost ve smyslu Božího Ducha a jeho universálního, životodárného díla (Jr 23,24; Ž 139,7). Jasným svědectvím o universalitě Ducha jsou verše z knihy Moudrosti:

Miluješ totiž všechno, co je, a nemáš odpor k ničemu, co jsi udělal; neboť kdybys byl něco nenáviděl, nebyl bys to utvořil. A jak by něco mohlo přetrvat, kdyby sis to nebyl přál? Nebo jak by se uchovalo, co bys nebyl povolal? Ale ty šetříš vše, protože všechno je tvé, Pane, příteli života! Neboť tvůj neporušitelný duch je ve všem (Md 11,24-12,1).<sup>524</sup>

Biblickou expozici uzavírá Dupuis tím, že situuje starozákonní svědectví Ducha o Božím jednání s lidstvem do rámce dějin spásy. Od svého počátku do konce jsou dějiny dějinami spásy, což pro Dupuise znamená, že v nich probíhá Bohem iniciovaný dialog s lidmi přes různá období lidských dějin až k Bohem určenému konečnému údělu.<sup>525</sup>

Svědectví Písma o Božím jednání tak poskytuje Dupuisovi oporu pro formulaci alternativ k christocentrickému modelu v jeho teologii náboženského pluralismu. Pokud položíme důraz na universální účinnou přítomnost Božího Slova a Božího Ducha ve světě a v dějinách, pak hovoříme o logocentrickém, respektive pneumatocentrickém modelu. V těchto modelech ovšem podle Dupuise bývá tendence Logos a Pneuma „oddělit od události Krista a chápat je jako autonomní a nezávislé činitele, transcendingící ono historické a konkrétní,

---

<sup>524</sup> Pasáže z knihy Moudrosti jsou uvedeny v překladu *Jeruzalémské Bible – pracovní verze*.

<sup>525</sup> DUPUIS, J., *Toward a Christian Theology*, s. 45.

jejichž rozdílné působení vytváří alternativní ekonomie Boží spásy.<sup>526</sup>  
V dalším textu se budu nejprve věnovat pneumatocentrickému modelu.<sup>527</sup>

Jak se vypořádat s tezí o universální ekonomii Božího Ducha, která mívá tendenci odříznout se od dějinné události Ježíše Krista? Zatímco ekonomie události Krista je nevyhnutelně omezena dějinnou konkrétností, ekonomie Ducha nezná hranice prostoru a času (J 3,8). Boží Duch je přítomný v celých lidských dějinách a zůstává činný dodnes i mimo křesťanská společenství. Dupuis píše, že Duch je tím, kdo „inspiruje“ v lidech náležejících k různým náboženským tradicím poslušnost spásné víry a v tradicích samotných slovo promlouvané Bohem k příslušníkům těchto tradic.<sup>528</sup> Táže se, zda by se tedy v důsledku dalo tvrdit, že „zatímco křesťané si zajišťují spásu skrze ekonomii Božího Syna vtěleného v Ježíši Kristu, ostatní ji přijímají skrze přímé autonomní působení Božího Ducha“?<sup>529</sup> Zmíněný model by mohl být nazván „hypostatickou nezávislostí“. Duch svatý je v něm chápán jako nutná Boží „vstupní brána“ (*point of entry*) do života lidí a národů. Otevírá se tak cesta pro odlišný model křesťanské teologie náboženství, již ne christocentrický, ale pneumatocentrický.

Dupuis sice souhlasí s tím, že Duch svatý je Boží „vstupní branou“ kdekoliv a kdykoliv se Bůh sebe-sděluje lidem. Že tomu tak musí být, odůvodňuje nutnou shodou mezi tajemstvím Trojičního Boha (Boží imanencí) a tajemstvím

---

<sup>526</sup> DUPUIS, J., *Toward a Christian Theology*, s. 195.

<sup>527</sup> Hlavní rysy své pneumatické christologie představil autor již v knize *Who Do You Say I Am?*, s. 168-169. Následně také v *Christianity And The Religions*, s. 92-93.

Zhodnocení Dupuisovy pneumatologie (ještě bez ohledu na *Toward a Christian Theology*) podává článek YONG, A., *The Turn to Pneumatology in Christian Theology of Religious Pluralism: Conduit or Detour?* *Journal of Ecumenical Studies* 35 (1998) č. 3-4, 437-454. Yong shledává Dupuisovu christologii v souladu s inkluzivismem Druhého vatikánského koncilu. Zároveň se domnívá, že Dupuis pneumatologii patřičně nerozvinul a ponechal ji ukotvenou v širším christologickém rámci.

<sup>528</sup> DUPUIS, J., *Toward a Christian Theology*, s. 196.

<sup>529</sup> DUPUIS, J., *Toward a Christian Theology*, s. 196.

Božího projevování se ve světě (Boží ekonomii).<sup>530</sup> Imanentní přítomnost Ducha svatého je realitou Boží zachraňující milosti. Zároveň ovšem Dupuis zpochybňuje, že je možné separovat pneumatocentrický model od christocentrického. Je sice správné vyznávat universální dílo Ducha napříč lidskými dějinami před i po historické události Ježíše Krista. To je ale komplementární k dílu Ježíše Krista a je od něj neoddělitelné. Z toho tedy plyne, že jsou nemyslitelné dvě paralelní ekonomie spásy, třebaže je možné hovořit o dvou aspektech či elementech v rámci jedinečné ekonomie spásy.<sup>531</sup>

Universálně činný Duch Boží je i Duchem vzkříšeného Ježíše Krista. Spásná role Ducha spočívá ve „vycentrování“ lidí na Krista, toho, „kterého Bůh ustanovil jako zprostředkovatele a cestu vedoucí k němu. Kristus, ne

---

<sup>530</sup> Dupuis zde pracuje s principem totožnosti imanentní a ekonomické Trojice klasicky vyjádřeném Karlem Rahnerem: „Je třeba zásadně trvat na tom (z hlediska skutečného vývoje víry v Trojici a soudobé systematické teologie), že Bůh ve svém absolutním sebesdílení tvorou sám sebe vydává tak, že ‘immanentní’ (v samotném Bohu existující) Trojice je zároveň ‘ekonomická’ (působící spásu vůči člověku). A obráceně: Trojitost Božího poměru k nám je již přítomností Boha, jaký je v sobě: Boha ‘trojosobního’.“ RAHNER, K. – VORGRIMLER, H., *Teologický slovník*, s. 370.

Ve srovnání s Rahnerem – a Dupuisem – používají Sobrino a Haight důsledněji postup argumentace „zdola“ od historie Ježíše a z naší lidské zkušenosti. Proto by pro ně byl Rahnerův *a priori* postup obtížně přijatelný. Nicméně, čteme-li Rahnerovu definici dál, přichází „rahnerovsky“ nečekané pokračování: „Můžeme proto konstatovat ze své vlastní zkušenosti víry, kterou nám dává samotné Boží slovo (Ježíš – Písmo svaté): absolutní sebesdílení Boží světu jako tajemství, které se přiblížilo, se ve své absolutní původnosti nazývá Otec; jako samotný princip jednající v dějinách Syn; jako princip nám daný a námi přijatý Duch svatý“ (s. 370). Důraz na zkušenost víry a z ní vycházející poznání Boha by byl již Sobrinovi a Haightovi blízký.

<sup>531</sup> DUPUIS, J., *Toward a Christian Theology*, s. 197. Božím ekonomii se ve svých tradicích věnovali v moderní teologii zejména pravoslavný teolog Vladimír Lossky a dominikánský autor Yves Congar. Např. LOSSKY, V., *Dogmatická teologie*. Praha: Pravoslavné vydavatelství, 1994; CONGAR, Y., *I believe in the Holy Spirit*. New York: Crossroad, 1997. Srov. NOBLE, I., *The Gift of Redemption: Vladimir Lossky and Raymond Schwager on Anselm of Canterbury*. *Communio Viatorum* LII (2010), č. 1, 48-67; NOBLE, I., *Napětí mezi eschatologickým a utopickým pojetím tradice v teologiích XX. století: Tillich, Florovskij, Congar*. *Teologická reflexe* XIX (2013) 34-52.

Ivana Noble ukazuje, že pravoslavná teologie hovoří jak o dvou odlišných, ale sjednocených božských ekonomii, tak také o dvou momentech jedné ekonomie, dvou posláních spojených v jedné ekonomii. NOBLE, I., *Theological Interpretation of Culture in Post-Communist Context. Central and East European Search for Roots*. Farnham/Burlington: Ashgate, 2010, s. 180-181, pozn. 45.

Duch, je ve středu jako cesta k Bohu.<sup>532</sup> Mocí Ducha svatého vanoucího v dějinách se událost Ježíše Krista aktualizuje v každé době a v každé generaci.

Podle Dupuise nelze pěstovat pneumatickou christologii bez christologie Logu. Jinak by byl Ježíš Kristus redukován na člověka, *ve kterém a skrze kterého* je Bůh přítomný a činný.<sup>533</sup> Nebyl by Božím Synem, *ve kterém* se Bůh zjevuje a sděluje. Dupuis však přese všechnu obezřetnost vůči ekonomii Ducha přejícně cituje slova Waltera Kaspera:

Christologie v pneumatologické perspektivě (...) nám nejlépe umožňuje propojit jedinečnost a universalitu Ježíše Krista. Může ukázat, jak ten Duch, který v plnosti působí v Kristu, je při díle v různých stupních všude v lidských dějinách, a také jakým způsobem je Ježíš Kristus cílem a hlavou celého lidstva.<sup>534</sup>

Velmi podobně jako k pnematocentrickému modelu se Dupuis vyjadřuje i k modelu logocentrickému. Má své místo, ale nelze ho oddělovat od události Krista (christocentrismu). Při hledání integrálního modelu vhodného pro křesťanskou interpretaci náboženského pluralismu se Dupuis dostává k formulaci trojiční christologie. Tato christologie dává prostor interpersonálním vztahům mezi Ježíšem a Bohem Otcem na straně jedné, a Duchem, kterého Bůh pošle, na straně druhé. Dupuisovi jde o to, aby ukázal, jak intra-trinitární vztahy prostupují celou christologií.

Předně zdůrazňuje, že „se nelze nikdy domnívat, že Ježíš Kristus nahrazuje Otce.“<sup>535</sup> Jestliže byl Ježíš sám zcela zaměřen na Boha, musí být taková také interpretace víry v Ježíše Krista předávaná křesťanským kérygmatem ve všech

---

<sup>532</sup> DUPUIS, J., *Toward a Christian Theology*, s. 197.

<sup>533</sup> DUPUIS, J., *Toward a Christian Theology*, s. 198. Dupuis zde mezi příklady takto redukováné christologie odkazuje na HAIGHT, R., *The Case for Spirit Christology*.

<sup>534</sup> DUPUIS, J., *Toward a Christian Theology*, s. 197-198. Dupuis cituje z KASPER, W., *Jesus the Christ*. London: Burns and Oates, 1976, s. 267-268.

<sup>535</sup> DUPUIS, J., *Toward a Christian Theology*, s. 205.

dobách.<sup>536</sup> V Janově evangeliu je Ježíš nazván cestou, pravdou a životem, nikoliv cílem nebo koncem (J 14,6). Díky inkarnaci existuje mezi Bohem a Ježíšem jedinečná blízkost a na tu nesmíme zapomínat. Stejně chybné by ale bylo popírat nepřemostitelnou vzdálenost (*unbridgeable distance*), která zůstává mezi Otcem a Ježíšem v jeho lidské existenci.

Zatímco je pravdou, že člověk Ježíš je jedinečným Božím Synem, je stejně pravdou, že Bůh stojí dále než (*beyond*) Ježíš. Když se říká, že Ježíš je ve středu křesťanského tajemství, má se tomu rozumět nikoliv v absolutním smyslu, ale v řádu ekonomie svobodného Božího jednání s lidstvem v dějinách.<sup>537</sup>

Odtud potom plyne Dupuisovo přesvědčení, že „christocentrismus křesťanské tradice nestojí ve skutečnosti v protikladu k teocentrismu.“<sup>538</sup> Křesťanská teologie zde nestojí před dilematem buď – anebo. Je teocentrická tím, že je christocentrická, a obráceně. Podobnými slovy jako Roger Haight (a Karl Rahner) mluví Dupuis o Ježíši Kristu jako prostředníku (*medium*) Božího setkání s lidmi.

Člověk Ježíš náleží bezpochyby k řádu znaků a symbolů; ale v tom, kterého učinil Kristem Bůh, jenž jej vzkřísil z mrtvých (Sk 2,36), se vztahuje Boží spásné jednání k lidem různými způsoby, pro některé vědomě, pro jiné nevědomě.<sup>539</sup>

---

<sup>536</sup> Podobně píše papež František: „Ve spojení s Ježíšem hledáme to, co hledá On, máme rádi to, co má rád On. V posledku hledáme Otcovu slávu, žijeme a jednáme „proto, aby se vzdávala chvála jeho vznešené dobrotivosti“ (Ef 1,6).“ *Radost evangelia*, čl. 267. Všimněme si ignaciánských rysů papežova textu.

<sup>537</sup> DUPUIS, J., *Toward a Christian Theology*, s. 206.

<sup>538</sup> DUPUIS, J., *Toward a Christian Theology*, s. 191.

<sup>539</sup> DUPUIS, J., *Toward a Christian Theology*, s. 191. Dupuis dále ukazuje, že někteří současní teologové nejsou z různých důvodů spokojeni s rozlišením mezi vysokou a nízkou christologií.

Dupuis též ukazuje, že je možné a oprávněné rozlišovat mezi Slovem neinkarnovaným a inkarnovaným (*Logos asarkos*, *Logos ensarkos*).<sup>540</sup> Podle Dupuise přetrvává působení neinkarnovaného Logu i po jeho inkarnaci, tedy inkarnace Logu neobsáhne celé jeho působení.<sup>541</sup>

Tajemství inkarnace je jedinečné; pouze individuální lidská existence Ježíše je přijata Božím Synem. Ale (...) další 'spasitelské postavy' mohou být 'osvětleny' Slovem nebo 'inspirovány' Duchem, aby se staly ukazateli na spásu pro své následovníky v souladu s celkovým Božím plánem pro lidstvo.<sup>542</sup>

Dupuis zde dbá na to, abychom neoddělovali Slovo od těla, které na sebe Slovo vzalo. Zároveň ale trvá na tom, že je třeba pracovat s jejich odlišností. Vtělené Slovo je univerzální svátostí Božího spásného jednání, ale nevyčerpává spásné jednání Slova. Spásné jednání nevtěleného Slova přetrvává, jakkoli nezakládá samostatnou ekonomii spásy – podobně jako není ani samostatná ekonomie

---

<sup>540</sup> Toto rozlišení je odvozené od Justina Martyra, který ve svých *Apologiích* rozlišuje mezi *Logos spermatikos* a *Logos Christos*. Srov. NOBLE, I., *Theological Interpretation*, s. 4 a 8; NOBLE, I., *Teologie jako věda ve východní a v západní tradici* [online]. (cit. 9. 9. 2015). URL: <http://www.iespraha.cz/?q=node/52>.

Tento postup by byl zcela cizí Haightově christologii: „Spása je prostředkována skrze Ježíše, dějinnou, pozemskou postavu, mimo kterého o něm nevíme nic jako o Kristu.“ HAIGHT, R., *Jesus Symbol of God*, s. 338. V poznámce potom dodává: „Nebo by šlo říci ještě silněji, že mimo Ježíše není žádný Kristus, neboť 'Kristus' je právě titulem a jménem užitým k interpretaci Ježíše z Nazareta. Judaismus nezná žádnou tradici o pre-existujícím mesiáši.“ (s. 338, pozn. 4).

<sup>541</sup> Přestože Dupuis nezmiňuje reformační teologii, jeho důraz na to, že se ekonomie Slova nevyčerpává v lidské přirozenosti, rezonuje s Kalvínovou teologií. Tímto směrem se ubírá také úvaha Thomase Hughsona. Srov. HUGHSON, T., *Classical Christology and Social Justice: Why the Divinity of Christ Matters*. Presentation at Marquette Lonergan Project, Second Annual Colloquium: *Doing Catholic Systematic Theology in a Multireligious World*, Nov 4-5, 2010, 1-27, s. 17-18.

<sup>542</sup> DUPUIS, J., *Toward a Christian Theology*, s. 298. Někteří kritici ovšem ukazují, že Dupuis zanedbává kněžský úřad Krista a jeho *logos asarkos* ji ani dostatečně neumožňuje, neboť není ontologicky založen v lidské přirozenosti vtěleného Slova. NUTT, R.W., *An Office in Search of Its Ontology. Mediation and Trinitarian Christology in Jacques Dupuis' Theology of Religious Pluralism*. *Louvain Studies* 32 (2007) 383-407. O nedostatečném rozvinutí kněžského úřadu Krista v Dupuisově teologii píše také O'Collins v textu O'COLLINS, G., *Jacques Dupuis: The Ongoing Debate*. *Theological Studies* 74 (2013) 632-654.

spásy Ducha. Jde o výraz přemíry Boží vládnosti a absolutní svobody.<sup>543</sup> Dupuis tento argument uzavírá tím, že „partikularita události Ježíše Krista ve vztahu k univerzalitě Božího plánu spásy otevírá pro citlivé teology nové perspektivy v teologii náboženského pluralismu, které by vytvořily prostor pro rozmanité ‘cesty’ ke spáse.“<sup>544</sup>

Další aspekt trojiční christologie se dotýká Ducha svatého. Dupuis klade důraz na vliv Ducha svatého v průběhu celého Ježíšova pozemského života, od početí až po vzkříšení (Lk 1,35; Ř 8,11). Hovoří o účinné přítomnosti Božího Ducha v Kristu. Christologie vystihující vztah mezi dílem vzkříšeného Pána a ekonomii Ducha svatého samozřejmě přesahuje vzkříšení a vyžaduje ji zejména křesťanská teologie náboženského pluralismu. Zde se Dupuis vrací k již zmíněnému rozlišení mezi ekonomii Slova a Ducha. Třebaže jsou neoddělitelné, jejich rozlišení, stejně jako zvláštní vliv každé z nich v „trojičním rytmu“ veškerých božsko-lidských vztahů, „slouží jako hermeneutický klíč ke skutečné diferenciaci a pluralitě v konkrétních božsko-lidských vztazích v různých situacích a okolnostech.“<sup>545</sup>

### 3. 3 Řeč o spáse

Stejně jako ve své trojiční christologii, pracuje Dupuis nuancovaně s rozlišením jednoty a mnohosti také v soteriologii. Jeden aspekt Dupuisovy teologie spásy klade důraz na jednotu. Jsou pouze jedny univerzální dějiny spásy a jeden spásný plán Boha pro lidstvo. V tomto plánu se odvíjí Boží sebe-sdílení a spása. Bůh si přeje, aby všichni lidé došli spásy (1Tm 2,4) a tato univerzální Boží vůle není podrobena žádné jiné podmínce, než svobodnému

---

<sup>543</sup> DUPUIS, J., *Toward a Christian Theology*, s. 299.

<sup>544</sup> DUPUIS, J., *Toward a Christian Theology*, s. 299. Jinde Dupuis píše: „Skrze transcendentní moc Logu je trinitární christologie schopná zdůvodnit prostředkující funkci náboženských tradic v řádu spásy a tak položit základy k uznání plurality způsobů Božího jednání s lidstvem.“ (s. 321).

<sup>545</sup> DUPUIS, J., *Toward a Christian Theology*, s. 206.



lidskému přijetí Božího milostivého sebedarování.<sup>546</sup> V návaznosti na Rahnera bude Dupuis zastávat, že „jediný konkrétní řád, ve kterém se lidstvo v dějinách kdy nacházelo, je ‘nadpřirozený řád’ (...). Takový řád světa a dějin s sebou vždy přináší – tím či oním způsobem – božskou sebe-manifestaci a nabídku spásy.“<sup>547</sup> Transcendentální, univerzálně přítomné dějiny spásy se konkretizují v lidských dějinách. A zde bude Dupuis trvat na tom, že tato konkretizace se neděje pouze v dějinách náboženství obecně, ale též v konkrétních dějinných náboženských tradicích lidstva. Náboženství jsou dějinným prostředkováním nadpřirozené zkušenosti se zjevujícím a zachraňujícím Bohem. Mohou tak být chápána jako Bohem chtěná.<sup>548</sup>

Proti návrhu tzv. pluralismu zaměření (*orientational pluralism*) neboli plurality náboženských cílů S. Marka Haima zastává Dupuis, že „spása, tak jak byla Bohem zjevena v Ježíši Kristu, je univerzálním údělem, který Bůh vytvořil pro všechny lidi, ať už se nacházejí v jakékoli situaci a ať už patří k jakékoli náboženské tradici.“<sup>549</sup> Důvod, který zde Dupuis uvádí, je zdánlivě neteologický. Říká, že v případě teze o pluralitě náboženských cílů je v sázce samotná jednota lidského rodu.<sup>550</sup> Dupuis ovšem zakládá tuto ideu teologicky a hovoří o původu lidstva v Bohu při stvoření a taktéž o jeho spáse v témže Bohu. Dodává navíc, že „Bůh nikomu nestrání“ (Sk 10,34).<sup>551</sup> „Zavést rozlišení mezi různými konečnými cíli, zamýšlenými Bohem pro lidi v souladu s jejich vyznávanou vírou, znamená nechtěně riskovat podporu diskriminace nebo skrytého exkluzivismu.“<sup>552</sup>

Druhý aspekt Dupuisovy soteriologie ovšem vytváří prostor pro tu rozmanitost náboženských tradic, která sama je založena v Boží hojnosti, v

---

<sup>546</sup> DUPUIS, J., *Toward a Christian Theology*, s. 217.

<sup>547</sup> DUPUIS, J., *Toward a Christian Theology*, s. 217.

<sup>548</sup> DUPUIS, J., *Toward a Christian Theology*, s. 218.

<sup>549</sup> DUPUIS, J., *Toward a Christian Theology*, s. 312, též s. 319.

<sup>550</sup> Týž argument můžeme slyšet od některých zastánců univerzality lidských práv.

<sup>551</sup> Viz také dokument *Dialogue and Proclamation*, čl. 28.

<sup>552</sup> DUPUIS, J., *Toward a Christian Theology*, s. 312.

Božím požehnání, v posledu v Božím tajemství samém. Jde o pluralismus *de iure*, v principu, nejen *de facto*.<sup>553</sup> I nekřesťanská náboženství mohou být pro své věřící cestami ke spáse.

Náboženství jsou ve skutečnosti zrozena z náboženského života svých příznivců; jejich písma obsahují záznam konkrétních náboženských experimentů s Pravdou; jejich náboženská praxe je důsledkem kodifikace náboženských zkušeností. Proto se jeví jako nepraktické a teologicky nerealistické zastávat, že – ačkoli nekřesťané mohou být spaseni – jejich náboženství v této spáse nehrají žádnou roli. Jestliže žádný konkrétní náboženský život není čistě přirozený (tj. postrádající autentickou náboženskou zkušenost), pak žádné historické náboženství není pouze lidské.<sup>554</sup>

Terrence Merrigan se domnívá, že „Dupuisova následná teologie náboženství není nic víc (ale ani nic méně) než rozpracováním této pozice,<sup>555</sup> kterou Dupuis formuloval již v textu publikovaném v roce 1972.

Je třeba si povšimnout, že Dupuis neargumentuje pro náboženskou pluralitu na základě náboženskosti jako nějaké antropologické konstanty, ani nevychází z faktu existence náboženských tradic a „ovoce Ducha“, které v nich je zjevné, a dokonce ani z „plurality“ v Bohu, tedy z konceptu Trojice. Všechny tyto

---

<sup>553</sup> Problému náboženského pluralismu *de iure* s ohledem na deklaraci *Dominus Iesus*, která jej odmítá, se věnuje článek TILLEY, T.W., Christian Orthodoxy and Religious Pluralism. *Modern Theology* 22 (2006) 51-63. Tilley cituje Dupuisovu pozici takto: „Náboženské tradice jiné než křesťanství mají pozitivní spásný význam pro své následovníky v souladu s Božím věčným plánem pro lidstvo.“ (s. 58). Citace pochází z nepublikované Dupuisovy přednášky „Inclusive Pluralism as a Paradigm for Theology of Religions“ na KU Leuven, 7. 11. 2003. Na Tilleyho článek reagoval Gavin D’Costa a na stránkách *Modern Theology* následně probíhala výměna mezi oběma teology. Do té v roce 2008 dále promluvil Perry Schmidt-Leukel.

<sup>554</sup> DUPUIS, J., The Salvific Value of Non-Christian Religions. In: DHAVAMONY, M., *Evangelization, Dialogue and Development*, Documenta Missionalia 5. Roma: Universita Gregoriana Editrice, 1972, 169-193, s. 185. Zde cit. podle MERRIGAN, T., The Appeal to Yves Congar in Recent Catholic Theology of Religions. The Case of Jacques Dupuis. In: FLYNN, G. (ed.), *Yves Congar. Theologian of the Church*. Louvain: Peeters, 2005, 427-457, s. 453.

<sup>555</sup> MERRIGAN, T., The Appeal to Yves Congar, s. 453.

důvody jsou pro něj důležité.<sup>556</sup> V posledu ale náboženské tradice jako „cesty ke spáse“ podle Dupuise

odkazují nejen na hledání Boha, které je univerzálně přítomné v lidech, ačkoliv jejich vlastní silou nikdy nedojde svého naplnění, ale na prvním místě na Boží hledání lidí a na Boží milostivou iniciativu, která nás zve, abychom měli podíl na božském životě. Cesty ke spáse položil Bůh, ne lidé sami pro sebe.<sup>557</sup>

Tuto milostivou Boží iniciativu můžeme vyjádřit tradičním jazykem Božích ekonomí. Dupuis tak hovoří, jak jsem uvedl výše, o ekonomích Božího Slova a Božího Ducha. Tyto ekonomie jsou však spojené v jediné ekonomii spásy, pluralita je nemyslitelná bez jednoty.

Jak smířit tento velkorysý pohled na pluralitu s jedinečností Ježíše Krista? Dupuis dochází k závěru, že „ta ‘cesta’, která je v Kristu, implikuje spásný význam dalších cest a sama ji postuluje.“<sup>558</sup> Ježíši Kristu náleží konstitutivní a vztahová jedinečnost a tedy není zde něco jako prázdnota, kterou by musela zaplnit jiná zjevení a jiné tradice. Ale přesto existuje prostor pro jejich vzájemné obohacení a proměnění. Ježíš ve své dějinné partikularitě neodhaluje tajemství Boha vyčerpávajícím způsobem, stejně jako událost Krista nevyčerpává Boží spásnou moc. Dupuis tvrdí, že nelze ustoupit od vyznání, že pouze Bůh je konečným zdrojem zjevení a spásy, a že mezi Bohem (Otcem) jako konečným zdrojem a Ježíšem, který je Boží lidskou ikonou, i nadále

---

<sup>556</sup> Dupuis hovoří o „pozitivním významu plurality těchto tradic. Náboženský pluralismus, lze tvrdit, má své kořeny v hloubce samotného božského tajemství a v rozmanitých způsobech, kterými lidské kultury odpovídaly na toto tajemství.“ DUPUIS, J., *Toward a Christian Theology*, s. 198. Z tohoto důvodu cituje Dupuis také závěrečné prohlášení ekumenických konzultací ve švýcarském Baar v lednu 1990, které mluví podobnými slovy (s. 200).

<sup>557</sup> DUPUIS, J., *Toward a Christian Theology*, s. 305. Tomuto tématu jsem se věnoval již také ve druhé kapitole při představení ignaciánských vlivů v Dupuisově díle.

<sup>558</sup> DUPUIS, J., *Toward a Christian Theology*, s. 305. Rovněž Roger Haight se domnívá, že „se teprve uvidí, zda uznání pravdy v jiných náboženstvích podkopává univerzální relevanci a pravdu prostředkovanou Ježíšem Kristem.“ HAIGHT, R., *Jesus, Symbol of God*, s. 189.

existuje jistá vzdálenost.<sup>559</sup> Dupuis cituje dominikána Clauda Geffré, který uvádí, že „ekonomii vtěleného Syna lze vidět jako svátost širší ekonomie.“<sup>560</sup>

Na rovině náboženství z uvedeného vyplývá, že je možné ocenit různé druhy náboženského jednání jako „skutečnost, která vyjadřuje zkušenost Boha a tajemství Krista. Stává se viditelným prvkem, znakem, svátostí této zkušenosti.“<sup>561</sup> Svůj přístup nechce Dupuis nijak škatulkovat, ale musí-li, používá označení inkluzivní pluralismus. O vztahu různých náboženství bude uvažovat ve smyslu vzájemné vztaženosti a závislosti (*mutual relatedness and interdependence*).<sup>562</sup> Zatímco nejdříve hovoří o komplementaritě náboženství, později začne dávat přednost výrazu *asymetrická* komplementarita.<sup>563</sup> Náboženství chápe jako „rozmanité modality setkání lidské existence s božským tajemstvím.“<sup>564</sup> Tím zvýrazňuje vertikální rozměr mezináboženského setkávání.

Dupuis ukazuje, že teologický jazyk a jeho pojmy je třeba neustále vystavovat pročišťování. Některé aspekty skutečnosti, až už světské nebo božské, nelze vyjádřit, anebo jen velmi diferencovaným jazykem. V něm je třeba rozlišovat, ale neoddělovat, ponechat druhé být jinými, ale neztratit s nimi vzájemný vztah. Podle Dupuise se tento jazyk rozlišení a vztahu týká

---

<sup>559</sup> DUPUIS, J., *Toward a Christian Theology*, s. 298. Boží sebe-zjevení bylo dovršeno ve vzkříšení a s příchodem Ducha, ale plnost tohoto zjevení ještě nepřišla. Událost Ježíše Krista je rozhodující, ale ne konečná. „Také zvěst Ježíše Krista 'stojí pod *eschatologickým provizoriem*'.“ (s. 284).

Rovněž Jon Sobrino bude volat po „skromné christologii“, která by lépe než „přehnaný 'christocentrismus' západní tradice“ vystihla, co ukazuje Janova teologie, totiž, že Ježíš má tendenci stáhnout se ve prospěch Ducha. SOBRINO, J., *Jesucristo liberador*, s. 22. Podobně jako Dupuis také Sobrino píše, že je problematické, pokud chápeme Krista jako absolutně absolutního, mimo jeho konstitutivní vztaženost k tomu, co prostředkuje, tedy Boží království (s. 40-41).

<sup>560</sup> DUPUIS, J., *Toward a Christian Theology*, s. 299.

<sup>561</sup> DUPUIS, J., *Toward a Christian Theology*, s. 319.

<sup>562</sup> DUPUIS, J., *Toward a Christian Theology*, s. 204.

<sup>563</sup> Srov. O'COLLINS, G., Jacques Dupuis's Contributions to Interreligious Dialogue. *Theological Studies* 64 (2003) 388-397, s. 392.

<sup>564</sup> DUPUIS, J., *Christianity and the Religions*, s. 90.

nejen božského a lidského působení ve vtěleném Božím Synu, ale i rozličných cest ke spáse v rámci jednoho Božího plánu spasit všechny lidi.

Implikace „prozřetelnostního tajemství jinakosti“<sup>565</sup> ve vztahu k teologii náboženství Jacques Dupuis domýšlí ve svém díle Michael Barnes a uvádí je do dialogu s Emmanuelem Levinasem a Paulem Ricoeurem. Mimo jiné se Barnes zabývá apofatickým rozměrem Dupuisovy teologie. Dupuis si je dobře vědom apofatické dimenze veškeré teologie. „Teologie,“ píše Dupuis, „si musí vždy uchovat silný smysl pro tajemství a transcendenci nejen Boha, ale také jeho plánu spásy.“<sup>566</sup> Součástí takového porozumění Bohu a jeho působení je otevření prostoru pro jinakost, o které říká Barnes: „Bůh může hovořit ke křesťanům skrze jiné.“<sup>567</sup> A podle Dupuis jsou chvíle, kdy je třeba mlčet o „jak“ a „jakým způsobem“, neboť „teologii sluší být odměřená a pokorná.“<sup>568</sup>

### 3. 4 Setkání s druhým

Misijní pobyt v Indii umožnil Jacquesi Dupuisovi získat jak duchovní, tak obecně lidskou zkušenost s vyznavači jiných náboženství. Don Schweitzer ukazuje, že přístup k misii, který si Dupuis stále více osvojuje, nelze nazvat

---

<sup>565</sup> BARNES, M., *Theology and the Dialogue of Religions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, s. 15.

<sup>566</sup> DUPUIS, J., *Christianity and the Religions*, s. 162. Apofatické cestě se v moderní teologii věnovat zejména Vladimir Lossky: „Pokusy myslet Boha v Něm samém nás vždy přivedou k mlčení, protože ani myšlenka, ani verbální vyjádření nemůže uzavřít do pojmů to, co je nekonečné. Pojmy totiž definují a současně omezují.“ LOSSKY, V., *Dogmatická teologie*, s. 16. Srov. NOBLE, I., *Po Božích stopách. Teologie jako interpretace náboženské zkušenosti*. Brno: CDK, 2004, s. 80-83; NOBLE, I., *Words and Music Born Out of Silence. Liturgical and Hesychast Influences on lex orandi and lex credendi* in Vladimir Lossky and Fr Dumitru Stăniloae. Rukopis připraven k vydání v *Question Liturgiques* 96 (2015) 82-101.

<sup>567</sup> BARNES, M., *Theology and the Dialogue of Religions*, s. 43.

<sup>568</sup> DUPUIS, J., *Christianity and the Religions*, s. 162. Lze dodat, že Dupuis ve své osobě naplňoval tyto charakteristiky teologie. Kaiser jej popisuje jako seriózního teologa, který neměl zájem o nezávazné konverzace, které by ho odváděly od práce, „dostatečně příjemný, dbalý,“ ale přesto „strohý“. KAISER, R.B., *Dupuis Profile*, s. 222. Nakonec i výraz „towards“ (směrem k) v titulu Dupuisovy klíčové práce „odráží [autorovu] skromnost: přeje si učinit některé návrhy pro plodný křesťanský přístup k ostatním náboženstvím.“ O'COLLINS, G., *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*. Recenze. *The Tablet* Jan 24 (1998), s. 14.

inkulturací, ale pozorným respektem, úctou a vzájemností.<sup>569</sup> Jeden z důvodů tohoto přístupu popisuje Dupuis jako snahu o uzdravení a očištění paměti, zejména ve vztahu ke skupinám, vůči kterým se křesťané provinili, když se podíleli na destrukci jejich kulturního a náboženského dědictví. Cesta k tomuto očištění vede skrze „sdílené odhodlání začít nové konstruktivní vzájemné vztahy dialogu a spolupráce, tedy setkání.“<sup>570</sup> V tomto oddílu se podívám na to, jakými rysy se vyznačuje mezináboženské setkání v Dupuisově pojetí. Budu zde zčásti navazovat na Dupuisovo pojetí dialogu, které jsem představil ve druhé kapitole v souvislosti s kontextuální teologií, a v některých aspektech ho rozvíjet. Ukáží, že je třeba vnímat, že Dupuis chápal dialog a teologii v interakci. Jednou věcí je stanovit teologické základy pro dialog, druhou potom vnímat, jak dialog ovlivňuje teologii.<sup>571</sup>

Hovoříme-li o setkání s člověkem věřícím v jiném náboženství, je možné využít ustálený termín mezináboženský dialog. Podle Dupuise by měla být křesťanská teologie náboženského pluralismu zakořeněna ve skutečné praxi dialogu s nekřesťanskými náboženstvími.<sup>572</sup> Tato skutečnost nás vrací k úvodnímu oddílu, který diskutoval propojení induktivních a deduktivních prvků v Dupuisově metodě. Na vztahu teologie náboženství k mezináboženskému dialogu je zřetelně rozpoznatelný význam induktivní

---

<sup>569</sup> SCHWEITZER, D., *Contemporary Christologies*, s. 116. Sám Dupuis uvádí, že princip kontextualizace přesahuje pouhou adaptaci, a dokonce i inkulturaci. S odkazem na svůj francouzský článek z roku 1992 tak píše v DUPUIS, J., *Christianity and the Religions*, s. 9. Jinde Dupuis hovoří o asijských modelech Ježíše a věří, že „asijský Ježíš je ten, v kom mohou být naplněné nejhlubší aspirace asijských národů.“ DUPUIS, J., *Jesus with an Asian Face* [online]. *Third Millennium* 1 Jan - Mar (1999) (cit. 21. 7. 2015). URL: [http://sedosmission.org/old/eng/dupuis\\_1.htm](http://sedosmission.org/old/eng/dupuis_1.htm).

<sup>570</sup> DUPUIS, J., *Christianity and the Religions*, s. 5. Dupuis doplňuje, že spolu s očištěním paměti potřebuje být očištěn také teologický jazyk (s. 6).

<sup>571</sup> DUPUIS, J., *Christianity and the Religions*, s. 222.

<sup>572</sup> PHAN, P.C., *Multiple Religious Belonging: Opportunities and Challenges for Theology and Church*. *Theological Studies* 64 (2003) 495-519, s. 73. V *Christianity and the Religions* (s. 85) Dupuis oproti předchozí knize doplní, že jde o dialog asymetrický.

metody. Jaké jsou potom předpoklady a charakteristiky mezináboženského dialogu?

Zprvée, dialog předpokládá integritu osobní víry spolu s otevřeností víře druhého v její odlišnosti.<sup>573</sup> Mezináboženský dialog je tak možný pouze mezi lidmi, kteří neskrývají či neuzávorkují (*epoché*) svou víru. „Musíme zůstat v kontaktu s živou tradicí církve (...) a stavět na tom, co se v průběhu křesťanských staletí (...) ukázalo cenným.“<sup>574</sup> Dupuis volá po autenticitě v dialogu jako nutném požadavku, abychom mohli zakusit setkání jako proměňující událost. Na jednu stranu odmítá odložení vlastní náboženské identity a inteligentního informovaného vztahu k ní, na druhou stranu nehájí ani přijetí role obhájce křesťanského pravověří. Christopher Pramuk chválí Merriganovu myšlenku, blízkou též Dupuisovi, že mezináboženský dialog by se neměl soustředit tolik na abstraktní pojem spásy, jako spíše na obrácení. „Každou konkrétní náboženskou tradici, včetně křesťanství, lze v jistém smyslu poměřovat podle základního náboženského požadavku na obrácení.“<sup>575</sup> Autenticita v dialogu je tak spojená s otevřeností vůči vlastnímu (vždy novému) obrácení k Bohu. Pramuk navrhuje, že „dialog by velmi dobře mohl začít oslavou svědectví těch osob ze všech zúčastněných tradic, které inkarnovaly život svatosti, ať už veřejně nebo zcela anonymně.“<sup>576</sup>

Zadruhé, Dupuis těží z konceptu známého a využívaného v ekumenické teologii, kterým je *communio*. Spojuje jej s široce uchopenou představou Božího království. „Dialog se děje mezi osobami, které již společně patří Božimu království, tak jak bylo založeno dějinně v Ježíši Kristu. Navzdory

---

<sup>573</sup> DUPUIS, J., *Toward a Christian Theology*, s. 380.

<sup>574</sup> DUPUIS, J., *Christianity and the Religions*, s. 7.

<sup>575</sup> MERRIGAN, T., *The Anthropology of Conversion: Newman and the Contemporary Theology of Religions*. In: KER, I. (ed.), *Newman and Conversion*. Edinburgh: T & T Clark, 1997, 117–44, s. 137. Zde cit. podle PRAMUK, Ch., 'They Know Him By His Voice': Newman on the Imagination, Christology, and the Theology of Religions. *The Heythrop Journal* XLVIII (2007) 61-85, s. 78.

<sup>576</sup> PRAMUK, Ch., 'They Know Him By His Voice,' s. 78.

svým odlišným náboženským příslušnostem jsou tyto osoby [a jejich náboženství] již ve společenství v realitě tajemství spásy.<sup>577</sup> Dupuis tak bude odmítat pohled na jiná náboženství jako na předběžné „odrazové můstky“ k tomu „podstatnému, co má přijít“. Náboženství podle něj mají více než dočasný charakter, mají pro své vyznavače spásný význam. Participace na růstu Božího království potom má horizontální a vertikální dimenzi. Ta první je lidská a Dupuis k ní řadí takové druhy aktivit, jako je společný zápas o lidská práva a integrální osvobození. Druhá dimenze je náboženská a zahrnuje podporu náboženských a duchovních hodnot. Obě dimenze jsou neoddělitelné a první je znakem druhé.<sup>578</sup>

Zatřetí, v mezináboženském dialogu je třeba se povznést nad rovinu pojmů, ve kterých je náboženská zkušenost nedokonale vyjadřovaná, a dosáhnout, nakolik je to možné, skrze pojmy a za ně na tuto zkušenost samotnou.<sup>579</sup> Raimon Pannikar o tomto hovořil jako o dialogu „uvnitř náboženství“ (*intra-religious dialogue*) a podle Dupuise jde o nezbytnou podmínku pravdivého mezináboženského dialogu. Někdy tutéž věc také nazývá „předávání a navracení“ (*passing over and returning*), případně setkání jak s druhými, tak s jejich náboženskou zkušeností, kterou tito druzí nosí v sobě spolu se svým světonázorem.<sup>580</sup> Sem bychom mohli také zařadit Dupuisovu otevřenost vůči mezináboženské modlitbě. Jde o téma, které rozvinul více až v knize

---

<sup>577</sup> DUPUIS, J., *Toward a Christian Theology*, s. 346. Posun v teologii náboženství srovnává Dupuis s posunem v ekumenické teologii: „Uznání eklesiality nekatolických křesťanských církví otevřelo cestu k nové problematice v hledání křesťanské jednoty: jednota skrze 'návrat' všech jednotlivých křesťanů a křesťanských skupin, které zabloudily či se nacházejí oddělené od pravé církve ustoupila 'globálnímu ekumenismu', který hledá 'novou kompozici' organické jednoty mezi církvemi a církevními společenstvími, ve které bude tajemství jedné církve chytěné Kristem přítomné a účinné různými způsoby a na různých stupních.“ (s. 204).

<sup>578</sup> DUPUIS, J., *Toward a Christian Theology*, s. 346; DUPUIS, J., *Christianity and the Religions*, s. 202.

<sup>579</sup> DUPUIS, J., *Toward a Christian Theology*, s. 380.

<sup>580</sup> DUPUIS, J., *Toward a Christian Theology*, s. 380; DUPUIS, J., *Christianity and the Religions*, s. 230.



*Křesťanství a náboženství*. Dupuis, zdá se, cítil potřebu podtrhnout duchovní rozměr mezináboženského dialogu. Cituje jiného autora, který ekumenismus vztahuje na abrahámovská náboženství: „Jedna věc je vskutku jistá: bez modlitby není žádný pravý a duchovně hluboký ekumenismus, *bez spirituality není ekumenismus*.“<sup>581</sup>

Začtvrté, ohledně hodnoty dialogu pro křesťany samotné Dupuis zdůrazňuje, že tento dialog vykazuje působení Ducha svatého. „Mezináboženské setkání musí pomoci křesťanům objevit nové dimenze svědectví, které Bůh nechal zaznít o sobě samotném v jiných komunitách víry.“<sup>582</sup> Událost Krista a její spásný význam je tvrzením naší víry, nikoliv základem, na kterém bychom měli popírat jiné nároky víry. Není pravdou v absolutním smyslu. Z mezináboženského dialogu tak mohou křesťané získat zdroje pro očištění své víry: „Šok ze setkání často vznese otázky, donutí křesťany znovu promýšlet předpoklady, které brali jako samozřejmé, a zničí hluboce zakořeněné předsudky či překoná jisté příliš úzké koncepce a náhledy.“<sup>583</sup>

Dupuis pevně věří, že setkání a dialog mají hodnotu samy v sobě. Jsou příčinou hlubší otevřenosti vůči Bohu každého z nás skrze druhého. Vedou k hlubšímu obrácení každého účastníka k Bohu.<sup>584</sup> Dupuis by souhlasil se slovy Davida Tracyho, který tvrdí, že praxe mezináboženského dialogu „nejen má ‘náboženský rozměr’. Ona je náboženskou zkušeností.“<sup>585</sup> Sám Dupuis říká, že

---

<sup>581</sup> DUPUIS, J., *Christianity and the Religions*, s. 248. Dupuis cituje z KUSCHEL, K.-J., *La controversia su Abramo: Ciò che divide – e ciò che unisce ebrei, Christiani e musulmani*. Brescia: Queriniana, 1996, s. 422. Tématu „účinné kauzality“ modlitby nejen s „druhými“, ale za „druhé“ se v návaznosti na Dupuise věnuje článek O'COLLINS, G., Jacques Dupuis: The Ongoing Debate.

<sup>582</sup> DUPUIS, J., *Toward a Christian Theology*, s. 294.

<sup>583</sup> DUPUIS, J., *Toward a Christian Theology*, s. 382.

<sup>584</sup> DUPUIS, J., *Toward a Christian Theology*, s. 383.

<sup>585</sup> TRACY, D., *Dialogue with the Other: the Inter-religious Dialogue*. Louvain: Peeters/Grand Rapids: Eerdmans, 1990, s. 98. Cit. podle BARNES, M., *Theology and the Dialogue of Religions*, s. 21.

ovocem dialogu je „vzájemná evangelizace.“<sup>586</sup> „Nárok, ale zároveň milost, mezináboženského dialogu spočívá v tomto přijetí jinakosti druhého (...) milost dialogu mezi náboženstvími spočívá (...) v možnosti vzájemného obohacení“<sup>587</sup> neboli vzájemné výměně (*cross fertilization*), použijeme-li slova Raimona Pannikara. Dupuis dochází k tomu, že „závazek vůči vlastní víře je kompatibilní s otevřeností k víře druhých; potvrzení vlastní náboženské identity roste ne z konfrontace s ostatními identitami, ale v setkání s nimi.“<sup>588</sup> Pro úplnost ještě Dupuis dodává, že „dialog (...) nevyčerpává úplnost misie, ve které zůstává prostor – tam, kde si to bude Bůh přát – pro pozvání druhých, aby se stali učedníky Ježíše v církvi.“<sup>589</sup>

Čteme-li dílo Dupuise v současném evropském kontextu, nabízí se otázka, zda je jeho pojetí dialogu dostatečně nosné také pro současné „druhé“. Je zřetelné, že pozornost Dupuise se upírá prakticky výlučně k etablovaným náboženským tradicím, zejména k hinduismu. Ve svých knihách nebere v potaz menšinové a alternativní náboženské směry, ani současnou situaci mnoha lidí západního světa, kteří cítí slabou afinitu k jednomu náboženství a jejichž spiritualita je silně individualizovaná. Záměrem Dupuise je zdůvodnit, že do Božího plánu spásy nejsou začleněni pouze jednotliví věřící nekřesťanských náboženství, ale tato náboženství samotná.<sup>590</sup> Jeho primárním zájmem jsou tudíž institucionalizovaná náboženství. Nicméně podoba kulturně-náboženské identity se výrazně proměňuje. Objevuje se řada aktuálních otázek. Lze se tedy ptát, co může Dupuisova teologie inkluzivního pluralismu říci lidem, kteří se zdráhají, mnohdy z dobrých důvodů, plně se identifikovat se svými církvemi a svými náboženstvími. Jak je schopná zahrnout ty, kteří se identifikují s více

---

<sup>586</sup> DUPUIS, J., *Christianity and the Religions*, s. 234.

<sup>587</sup> DUPUIS, J., *Christianity and the Religions*, s. 7.

<sup>588</sup> DUPUIS, J., *Christianity and the Religions*, s. 87.

<sup>589</sup> DUPUIS, J., *Christianity and the Religions*, s. 227.

<sup>590</sup> „Osobní náboženský život následovníků jiných tradic nelze ve skutečnosti oddělit od náboženské tradice, ke které náleží a skrze kterou získává jejich osobní náboženství konkrétní vyjádření.“ DUPUIS, J., *Christianity and the Religions*, s. 202.

duchovními tradicemi? Zejména k této poslední otázce se v teologii náboženství vedou v posledních desetiletích podnětné diskuse, do kterých Dupuis ještě promluvil.<sup>591</sup> Peter Phan ukazuje, že vícenásobná náboženská afiliace překračuje inkulturaci a mezináboženský dialog, přestože je s nimi provázaná.<sup>592</sup> Dupuisovo teologické dílo tak poskytuje materiál pro domýšlení v nových souvislostech.

---

<sup>591</sup> DUPUIS, J., Christianity and Religions. Complementarity and Convergence. In: CORNILLE, C., *Many Mansions? Multiple Religious Belonging and Christian Identity*. Eugene: Wipf and Stock, 2002, 61-75.

<sup>592</sup> PHAN, P.C., *Multiple Religious Belonging*, s. 497.

## 4. Ježíš jako symbol Boha podle Rogera Haighta

V této kapitole se budu věnovat vybraným tématům christologie Rogera Haighta.<sup>593</sup> Jak je patrné z názvu jeho hlavního christologického opusu, *Ježíš Symbol Boha*, klíčovým pro něj bude koncept symbolu, respektive symbolického prostředkování setkání s Božím tajemstvím. Haightova svébytná interpretace christologického učení na jednu stranu dokládá, že umění interpretace je pro církev nevyhnutelným úkolem a odvážným dobrodružstvím, na druhou stranu může jít o dobrodružství dosti riskantní, jak ukazuje příklad samotného Haighta.

Roger Haight se narodil roku 1936 v Glen Ridge, městečku na severu New Jersey, do tradiční katolické rodiny.<sup>594</sup> Své vzdělání získal na katolických školách. Do newyorské jezuitské provincie vstoupil v roce 1954 a o čtyři roky později byl přiřazen k filipínské provincii, u které zůstal až do roku 1977. Bakalářská studia dokončil v roce 1960 na Berchmans College na Filipínách a zde získal v následujícím roce titul Master of Arts s prací o Dietrichu von Hildebrandovi, německém fenomenologovi blízkém Maxi Schelerovi. Na Filipínách poté učil na Ateneo de Davao High School do roku 1964. Na zkušenost z Filipín vzpomíná následovně:

Tato zkušenost znamenala více než žití a učení se v odlišné kultuře; stimulovala rovněž otázky po mezikulturní komunikaci, inkulturaci, identitě a stejnosti teologických a naukových významů, pokud jsou internalizované v nových kulturních formách, odlišných od západních standardů.<sup>595</sup>

---

<sup>593</sup> Část této kapitoly byla publikována jako článek JANDEJSEK, P., Symbolic Mediation in the Christology of Roger Haight. *Acta theologica et religionistica* 2 (2013) 9-17.

<sup>594</sup> Biografické údaje čerpám z HAIGHT, R., *The American Jesuit Theologian*, s. 94; NEELANKAVIL, T., *The Method of Roger Haight's Spirit Christology. A Critical Appraisal*. MA Dissertation at KU Leuven, 1997 (promoted by prof. Jacques Haers), s. 1-3.

<sup>595</sup> HAIGHT, R., *The American Jesuit Theologian*, s. 101-102.

Ukazuje se, že zkušenosti z misíí, které Haight v tomto období získal, spoluurčily směr jeho další teologické práce.

Byla to ovšem studia na univerzitě v Chicagu, která mu pomohla zkušenosti z misíí teologicky uchopit. Období doktorandských studií označuje Haight za „pravděpodobně nejvíce formativní zkušenost ze všech.“<sup>596</sup> Uvádí, že si během nich prohloubil vlastní konfesní identitu skrze setkání s kontrastní odlišností a díky kritickému přístupu. Mezi jeho učitele a kolegy v Chicagu patřili Langdon Gilkey, Mircea Eliade, David Tracy či Paul Ricoeur. Lze předpokládat, že úsilí o srozumitelnost a přeložitelnost teologických výroků i v necírkevním pluralitním prostředí přijal Haight za své právě během studií.<sup>597</sup> Ve své další činnosti jako učitel teologie na různých školách (Ateneo de Manila University a Loyola School of Theology, Jesuit School of Theology v Chicagu, Regis College a Toronto School of Theology, Weston School of Theology) a jistou dobu také prezident americké Katolické teologické společnosti (1994-1995) se Haight vyvíjel, tak jak se setkával s novými problémy, s novými situacemi a novými metodami.<sup>598</sup> Uvádí, že ve svém intelektuálním vývoji se dostal k představě náboženského symbolu a symbolického prostředkování jako středu přemýšlení o vědě víry. Považuje jej za „otevřený rámec“, který je schopen utřídit množství eklektických úvah o náboženském setkání s transcencí.<sup>599</sup>

---

<sup>596</sup> HAIGHT, R., *The American Jesuit Theologian*, s. 102. Tématem Haightovy disertační práce se zabývám ve druhé kapitola v souvislosti s kontextuální teologií.

<sup>597</sup> Závěrečnou fázi prací na disertaci prováděl Haight pod vedením Davida Tracyho, pro něhož je veřejnost teologie jedním z hlavních témat. Srov. TRACY, D., *The Analogical Imagination*, zvl. část 1 „Publicness in Systematic Theology“. Zajímavé srovnání mezi hermeneutickou školou v Chicagu a v Yale, resp. hermeneutikou významu a hermeneutikou zjevení, přináší článek JEANROND, W.G., *Faith and Language: Hermeneutical Reflections. Ephemerides Theologicae Lovanienses* 90 (2014) č. 2, 323-339. Jeanrond ukazuje důrazy chicagské školy, které lze nalézt také v Haightově přístupu: univerzální horizont interpretace, globální diskurs o Bohu, od kterého se křesťanská interpretace může učit – a naopak (s. 330).

<sup>598</sup> HAIGHT, R., *The American Jesuit Theologian*, s. 102.

<sup>599</sup> HAIGHT, R., *The American Jesuit Theologian*, s. 103.

Haighta můžeme zařadit k autorům, kteří „píší transcendenci zdola“ (*writing the transcendent from below*).<sup>600</sup>

Jako autor o generaci mladší než Paul Tillich a Karl Rahner usiloval Haight o kritickou recepci jejich přístupů k náboženskému symbolu. Kupříkladu, více než Rahnerovi se Haightovi podaří do své teologie integrovat vhledy pocházející z teologie osvobození<sup>601</sup> a z teologie náboženství.<sup>602</sup> Od 60. let 20. století do současnosti publikoval Haight dlouhou řadu knih a článků zejména z oblasti fundamentální a systematické teologie a je také pilným recenzentem.<sup>603</sup> Jeho rozsáhlé dílo bylo bohatě recenzováno a stalo se předmětem řady dalších prací.<sup>604</sup>

Pro svou christologii si Haight stanovil tři kritéria: věrnost tradici, srozumitelnost v dnešním světě a zplnomocnění křesťanského života.<sup>605</sup> Již na tomto výběru je zřetelná Haightova zasazenost do širokého proudu pokoncilní katolické teologie.<sup>606</sup> K prvnímu kritériu uvádí, že „tradice přímo odkazuje na život společenství v dějinách a je dostupná existenciálně jako společný způsob existence, který křesťané sdílejí, a objektivně skrze dějinná svědectví

---

<sup>600</sup> Tak jeho přístup v návaznosti na typologii Rahnera nazývá Lucretia Yaghjian v článku YAGHJIAN, L.B., Flannery O'Connor's Use of Symbol, Roger Haight's Christology, and the Religious Writer. *Theological Studies* 63 (2002) 268-301, s. 299.

<sup>601</sup> HAIGHT, R., *An Alternative Vision, An Interpretation of Liberation Theology*. Mahwah, NY: Paulist Press, 1985. V publikaci usiluje o integraci teologie osvobození do obecnějšího kulturního a teologického rámce. Dále např. též HAIGHT, R., *Religious Themes in Liberation Theology*.

<sup>602</sup> HAIGHT, R., Jesus and World Religions. *Modern Theology* 12 (1996) č. 3, 322-244. K universalitě monoteismu z pozice christologie Haight uvádí, že „universalita implicitní v monoteismu je universalitou Boží vztaženosti ke každému jednomu člověku a zájmu o něj. (...) Taková je zvěst Ježíše.“ HAIGHT, R., *Jesus Symbol of God*, s. 82.

<sup>603</sup> Haightovu bibliografii do roku 1997 lze nalézt v NEELANKAVIL, T., *The Method of Roger Haight's Spirit Christology*, s. vii-xiv.

<sup>604</sup> Odkaz na soupis recenzí je uveden výše v první kapitole. O dalších publikacích, které se vztahují k Haightovi, referuji průběžně.

<sup>605</sup> HAIGHT, R., *Jesus Symbol of God*, s. 47nn., též s. 210-211.

<sup>606</sup> K pokoncilní teologii srov. HAIGHT, R., Lessons from an Extraordinary Era. *Catholic Theology since Vatican II. America* 198 (2008) č. 9, 11-16.

z minulosti.<sup>607</sup> Haight usiluje o to, psát jako teolog zakořeněný v církvi a v jejím učení.<sup>608</sup> Věrnost tradici církve ovšem nemůže jít podle něj na úkor věrnosti Ježíši z Nazareta, který je zdrojem a předmětem této tradice. Zároveň nemůže znamenat věrnost tradici víry církve uniformitu. Ke srozumitelnosti Haight píše, že víra by měla být vyjadřována skrze struktury a způsoby porozumění, které „jsou vhodné či korespondují se způsobem, jakým je realita chápána obecně v dané kultuře. Toto ovšem neimplikuje, že by se christologické články měly redukovat na to, co lze vysvětlit rozumem.“<sup>609</sup> Haight zde zřetelně rozlišuje mezi srozumitelností víry a redukcí její pravdivosti na to, co lze demonstrovat rozumem.<sup>610</sup> Třetím kritériem je požadavek na zplnomocnění křesťanského života. Christologie, která by ho opomíjela, je neadekvátní. Život víry křesťanů patří ke zdrojům christologie. Christologie by měla korespondovat s křesťanským životním stylem, který reaguje na etické výzvy naší doby. To vpsledu odpovídá samotnému Ježíši, který je základem christologie.<sup>611</sup>

Po tomto úvodním představení Haighta se budu v dalším textu systematicky zabývat následujícími aspekty jeho fundamentální teologie a christologie. Nejdříve představím epistemologické základy jeho teologické metody. Zde ukáži, jak je pro Haighta důležité založit možnost víry na svobodě. Vlastnímu symbolickému prostředkování potom bude věnována následující část, na kterou

---

<sup>607</sup> HAIGHT, R., *Jesus Symbol of God*, s. 48. Přestože Haight význam tradice víry křesťanského společenství – církve – chápe jako jedno ze základních kritérií christologie, důraz na církvech je u něj relativně slabý. Snad i toto bylo důvodem, proč se Haight po vypracování christologie věnoval v následujících letech eklesiologii.

<sup>608</sup> SCHWEITZER, D., *Contemporary Christologies*, s. 25.

<sup>609</sup> HAIGHT, R., *Jesus Symbol of God*, s. 49.

<sup>610</sup> S ohledem na proces s Haightem jde o jednu z klíčových námitek.

<sup>611</sup> Porozumění christologii jako zdroji zplnomocnění pro křesťanský život čerpá Haight nejen z teologie osvobození, ale i ze studia teologů „sociálního evangelia“, zejména Waltera Rauschenbusche a Shailera Mathewse. Srov. HAIGHT, R., *Spirituality and Social Justice: A Christological Perspective*. *Spirituality Today* 34 (1982) č. 4, 312-325; HAIGHT, R., *The Mission of the Church in the Theology of the Social Gospel*. *Theological Studies* 49 (1988) č. 3, 477-497; HAIGHT, R. – LANGDON, J., *Recent Catholic Social and Ethical Teaching in the Light of the Social Gospel*. *The Journal of Religious Ethics* 18 (1990) 103-128.

naváže pojednání o Haightově christologii pod názvem Pneumatická christologie. V závěrečné diskusi potom otevřu dvě dodatečná témata, charakter náboženské otázky a liturgické zdroje symboliky, která, jak věřím, mohou nově rozvinout Haightovu teologii.

#### 4. 1 Epistemologické základy

Rád bych předložil perspektivu, ze které, jak se domnívám, je možné nejlépe porozumět cíli, o který Haight usiluje ve své teologii symbolu. Navrhuji číst jeho teologii jako příspěvek k misii církve.<sup>612</sup> Zájemem, který se vine na pozadí celého jeho díla a který do jisté míry splývá s jeho porozuměním úloze teologa, je úsilí o nalezení odpovědi na otázku, jak dnes svědčit o Ježíši, který je svátostí setkání s Bohem, budu-li parafrázovat název knihy Edwarda Schillebeeckxe.<sup>613</sup> V tomto oddílu ukáži, že pro Haighta toto znamená nejdříve rozpoznat, ke kterým lidem se jako teolog obrací. V této fázi nejde ani tak o pojmenování cílových skupin definovaných věkem, původem, či nějakými kulturními a sociálními odlišnostmi, jakkoli není možné ani od těchto charakteristik abstrahovat. Jedná se ovšem o základní teologicko-antropologickou otázku po člověku, který je dnes oslovován Ježíšovou zvěstí. Zejména v této fázi bude Haight plodně těžit z Rahnerovy transcendentální antropologie. Následně – poté, co ukáži, že Haightovi posluchači jsou lidé vědomí si vlastní svobody – se budu tázat, jak, podle Haighta, díky této

---

<sup>612</sup> Haight rozuměl církvi jako misii již ve svém článku z roku 1976 HAIGHT, R., *Mission: The Symbol for Understanding the Church Today*. V témže roce pak na stránkách *Theological Studies* probíhala výměna názorů mezi Haightem a Robertem T. Searsem o teologické metodě, která do značné míry předznamenávala polemiku o Haightovu christologii o dvacet pět let později. Misijní charakter podtrhuje fakt, že svou stěžejní knihu *Jesus Symbol of God* uvádí Haight odkazem na koncept inkulturace, tak jak se mu věnoval dokument „Naše poslání a kultura“ vydaný 34. generální kongregací Tovaryšstva Ježíšova v roce 1995.

<sup>613</sup> SCHILLEBEECKX, E., *Christ the Sacrament of the Encounter with God*. London: Scheed and Ward LTD, 1964. Haight uvádí: „Osobitá úloha teologovy interpretace se zaměřuje na přivlastnění Ježíše našemu současnému horizontu a situaci.“ HAIGHT, R., *Jesus Symbol of God*, s. 88. S výrazem „přivlastnění“ či „apropriace“ pracuje Haight v návaznosti na Paula Ricoeura.



svobodě vyvstává možnost věřit. Nakonec se budu zabývat tématem zprostředkovanosti naší zkušenosti s Bohem. Odtud se potom dostanu v dalším oddílu k problému symbolické mediaci.

Posluchači Haightových přednášek a čtenáři jeho knih v posledních desetiletích patří k západní postmoderní akademické obci a k západní církvi. S jistou mírou zjednodušení lze o těchto lidech říci, že náboženství již neberou jako samozřejmé. Přesto mnozí z nich projevují zájem o náboženství a zejména spiritualitu.<sup>614</sup> Není překvapení, že Haight tuto skupinu lidí umísťuje do názvu jedné ze svých posledních knih, *Křesťanská spiritualita pro hledače*.<sup>615</sup> Možnost oslovit lidi, kteří hledají duchovní rozměr života, vyvstává, podle Haighta, ze společné náboženské zkušenosti. „Jazyk křesťanské víry [je] analogický zkušenostem přítomným v jiných náboženstvích a v lidské existenci obecně.“<sup>616</sup> Nejedná se o aktuální zkušenosti, ale o

možné zkušenosti, které jsou analogicky otevřené všem. Základ pro tuto potencialitu nespočívá v přehledu celku aktuálních lidských zkušeností, ale v transcendentální analýze struktury lidské existence, která odkrývá svou otevřenost k transcendentní spáse.<sup>617</sup>

Zároveň bere Haight vážně kritiku, která se objevila proti představě univerzální náboženské zkušenosti. Přípouští, že tuto kategorii lze zneužít. Nemusí být totiž jasné, co budeme vymezovat jako zkušenost. Čí zkušenost nás bude

---

<sup>614</sup> Filozof náboženství Matthias Lutz-Bachmann potvrzuje, že cílová skupina, kterou popisuje podobně jako Haight, je na vzestupu i v evropském prostředí a je třeba ji srozumitelně oslovit. Domnívá se, že „kriterium patřičného porozumění jen úkonem víry nemůže hrát rozhodující úlohu. Obsah (toho, v co se věří) přijatý pouze úkonem víry a takto přijaté náboženské učení jakožto „pravdivé“ se musí ve svém opodstatnění srozumitelně předložit i těm, kteří, ať už z jakéhokoliv důvodu, je nemohou nebo nechtějí přijmout.“ LUTZ-BACHMANN, M., Postsekulární konstelace. Nový vztah mezi náboženstvím a rozumem. *Universum* 25 (2015) č. 2, 15-18, s. 17.

<sup>615</sup> HAIGHT, R., *Christian Spirituality for Seekers*. O „hledačích“ jsem psal výše ve druhé kapitole v souvislosti s vlivem ignaciánské spirituality na Haighta.

<sup>616</sup> HAIGHT, R., *Christian Spirituality for Seekers*, s. xiii.

<sup>617</sup> HAIGHT, R., *Jesus Symbol of God*, s. 237-238, pozn. 56.

zajímat? Znamená „společná“ zkušenost totéž jako „stejná“ zkušenost? K tomuto poslednímu bodu, který je problematický i v rámci křesťanského společenství, říká Haight, že „společná zkušenost je vždy společná analogicky. (...) [Ale] bez nějaké společné dimenze křesťanské zkušenosti (spása skrze Ježíše) by formální normativita Písma postrádala materiální obsah.“<sup>618</sup>

V knize *Ježíš Symbol Boha* Haight specifikuje situaci svých prvotních posluchačů následovně: „Náboženská situace západní kultury je stále více poznamenávána smyslem pro dějinnost a vědomým přijetím náboženského pluralismu.“<sup>619</sup> Právě dějinnost a náboženský pluralismus budou dvěma zájmy, ke kterým se bude Haight opakovaně vracet. Jejich uznání nemusí nutně vést k náboženskému relativismu.<sup>620</sup> Naopak „christologie, která od počátku nesituuje svou reflexi do kontextu náboženské zkušenosti dalších národů a kultur, nemůže tvrdit, že je adekvátní současné situaci.“<sup>621</sup> V reakci na tento kontext, ve kterém už není křesťanství chápáno jako samozřejmé náboženství a kdy jeho tvrzení už nejsou evidentní, bude Haight hovořit o potřebě konfesní a apologetické teologie. Je nutné upřesnit, jak oba výrazy chápe. Konfese pro něj znamená zvěstování a dosvědčování, spíše než denominaci.<sup>622</sup> *Apologia* potom obnáší, že „člověk musí argumentovat pro samotnou srozumitelnost univerzálně relevantního zjevení Boha prostředovanou skrze partikulární osobu, Ježíše Krista.“<sup>623</sup>

---

<sup>618</sup> HAIGHT, R., *The Future of Christology*, s. 198.

<sup>619</sup> HAIGHT, R., *Jesus Symbol of God*, s. 188.

<sup>620</sup> HAIGHT, R., *Jesus Symbol of God*, s. 189. Haight se domnívá, že kritika christologie zdola je sama založena na jisté partikulární christologii a teologii zjevení, která se vyznačuje alarmismem (s. 189).

<sup>621</sup> HAIGHT, R., *Jesus Symbol of God*, s. 189. K christologii a náboženskému pluralismu srov. HAIGHT, R., *The Impact of Pluralism on Christology*. In: MERRIGAN, T. – HAERS, J. (eds.), *The Myriad Christ*. Leuven: Peeters, 2000, 31-44.

<sup>622</sup> Ačkoliv se obvykle věnuje kritické interpretaci tradice, připouští Haight, že „tradice může vznášet vůči přítomné situaci otázky (...) a je třeba jí umožnit, aby kritizovala přítomnou situaci.“ HAIGHT, R., *Jesus, Symbol of God*, s. 45-46.

<sup>623</sup> HAIGHT, R., *Jesus Symbol of God*, s. 189. Srozumitelnost nutně vyžaduje hermeneutiku, jejíž poslední smysl není v porozumění, ale ve zlidštění. „Porozumět čemukoliv

Ve své christologii bude Haight zdůrazňovat nutnost přemýšlet „zdola“, čímž myslí „v dialogu se situací [současných lidí].“<sup>624</sup> Právě proto Haight nejdříve pracuje na obecné teorii náboženství či struktuře teologie, v jejichž rámci teprve dává smysl zvěstovat křesťanskou víru v Boha Ježíše Krista. Struktura teologie musí vzít v potaz současnou dobu, ve které jsou si lidé čím dál víc vědomi dějinnosti a pluralismu. Haightova teologická epistemologie se vztahuje ke zkušenosti: „Současná zkušenost, a ještě přesněji náboženská zkušenost, je tím, na co se musí teologie odvolávat, aby dávala smysl.“<sup>625</sup> Haight je přesvědčen, že vědomí historicity a náboženské plurality přináší nový smysl svobody. Právě svoboda umožňuje člověku setkat se s transcendentním Bohem.

Ve své fundamentální teologii, *Dynamika teologie*, vypráví Haight příběh o Tomáši Becketovi.<sup>626</sup> Jedná se o pasáž z filmu *Becket* od scénaristy Roberta Bolta.<sup>627</sup> Tomáš Becket žije život „estéta, jehož jednání je určeno na sebe navazujícími požitky.“<sup>628</sup> V jisté chvíli je Becket ustanoven canterburským arcibiskupem. „V dramatickém momentu přijetí, v momentu modlitby před oltářem v postranní kapli katedrály, říká tato překvapivá slova: 'Děkuji Ti, Bože, že jsi mi dal předmět hodný mé svobody'“<sup>629</sup> Příběh vyjadřuje povahu Haightovy teologie (a to tím spíš, že jde o jeden z mála příběhů, které Haight

---

vyžaduje, aby to bylo interpretováno, a důsledná hermeneutická teorie transcenduje epistemologii, aby se stala antropologií.“ (s. 41). Viz také HAIGHT, R., *Dynamics of Theology*, s. 1.

<sup>624</sup> HAIGHT, R., *Jesus Symbol of God*, s. 189. Je třeba zdůraznit, že teologii zdola chápe Haight jako plnohodnotnou teologickou metodu, a nikoliv jako nějakou „soft“ nebo popularizační verzi teologie. V předmluvě k *Dynamics of Theology* píše, že jeho interpretace se „odvíjí v rámci disciplíny teologie, takže (...) její argument lze docenit pouze po studiu obsahu křesťanské zvěsti.“ HAIGHT, R., *Dynamics of Theology*, s. x. Základní teze své christologie zdola vyložil Haight v článku HAIGHT, R., *The Logic of Christology from Below* [online]. Nedaťováno, (cit. 14. 7. 2015). URL: <http://www.feranil.com/ADD66/links/haight04.htm>.

<sup>625</sup> HAIGHT, R., *Dynamics of Theology*, s. 3.

<sup>626</sup> Tomáš Becket byl arcibiskupem v Canterbury mezi lety 1162 a 1170, kdy byl zavražděn.

<sup>627</sup> Robert Oxton Bolt byl anglickým dramatikem a scénaristou. Zemřel v roce 1995.

<sup>628</sup> HAIGHT, R., *Dynamics of Theology*, s. 18.

<sup>629</sup> HAIGHT, R., *Dynamics of Theology*, s. 19.

vypráví). Fundamentální svoboda člověka je nutným předpokladem v otázce víry i v teologii. Je to dar, který je možné „investovat“ do toho, co je hodné významu tohoto daru: úřad arcibiskupa v příběhu, víra jako nejvyšší hodnota v případě našich životů.<sup>630</sup>

Domnívám se, že v kulturní a náboženské biografii Rogera Haighta je možné nalézt dva zdroje, ze kterých roste uvedené pojetí svobody. Prvním je smysl pro inherentní svobodu, kterou Bůh dává každému člověku. Jezuitský teolog John Courtney Murray<sup>631</sup> prostředkoval tuto ideu pro americký katolicismus a ta našla cestu též do *Dignitatis Humanae*, deklarace Druhého vatikánského koncilu o náboženské svobodě. Katolická církev dlouho zastávala názor, že omyl nemá žádná práva – v tomto případě se omylem myslela jakákoli náboženská či denominační tradice odlišná od římskokatolické. Dekret *Dignitatis Humanae* nicméně uznal právo na náboženskou svobodu jako důležité právo plynoucí z důstojnosti lidské osoby (čl. 1). Bez svobody není možné ani svobodné rozhodnutí věřit. Haight se setkával jak s diskusemi o politické svobodě v americkém katolicismu, tak samozřejmě s koncilním pojetím náboženské svobody.<sup>632</sup> V jeho díle ovšem nárok na hledání svobody našel vyjádření v důrazu na prvopočáteční (*primordial*) svobodu.<sup>633</sup> Haight

---

<sup>630</sup> V pojednání o lidské účasti na procesu spásy podle teologie osvobození se Haight vrací k tématu svobody: „Na jednu stranu může člověk nalézt spásu, když věnuje svou svobodu lidskému osvobození, i když jeho věc ve světě ztroskotá. V jistém ohledu Ježíš zapadá do tohoto vzorce. (...) Smysluplnost lidské existence v dějinách spočívá právě v záměrném využití osobní a společné svobody.“ HAIGHT, R., *Jesus Symbol of God*, s. 388.

<sup>631</sup> John Courtney Murray byl americký jezuitský teolog, který učil převážně na Woodstock College. Zemřel v roce 1967. Již v roce 1945 argumentoval pro náboženskou svobodu v textech MURRAY, J.C., Current Theology: Freedom of Religion. *Theological Studies* 6 (March 1945) 85-113; MURRAY, J.C., Freedom of Religion, I: The Ethical Problem. *Theological Studies* 6 (June 1945) 229-286.

<sup>632</sup> Srov. HAIGHT, R., *The American Jesuit Theologian*, s. 96.

<sup>633</sup> Otázkou náboženské svobody se ovšem Haight rovněž zabývá, zejména v souvislosti s pluralitou náboženství a víry: „V kontextu tohoto rostoucího přesvědčení o náboženské svobodě nemohou instituční církve vzbuzovat dojem, že jednotu křesťanů, a křesťanství jako takové, lze redukovat na věrnost vnějším rituálům, disciplíně nebo naukovým formulím. Morální kredit církve jako instituce v kontextech, které jsou stále více inkulturované, závisí na

dochází k podobným závěrům jako Murray, ovšem s využitím transcendentální analýzy Karla Rahnera. Zde je možné zároveň podotknout, že třebaže Haight zamýšlí ve své metodě propojovat přístup transcendentální s historickým, přínos druhého je nakonec méně zřetelný. Haightově metodě lze vytknout nedostatek historické konkrétnosti, tedy partikularity, která ustupuje sklonu k univerzalizaci.<sup>634</sup>

Za druhý zdroj Haightova důrazu na svobodu považuji jeho jezuitskou formaci. V jistém smyslu připomíná líčení o Tomášovi Becketovi příběh svatého Ignáce z Loyoly.<sup>635</sup> Jako svobodný šlechtic hledal Ignác panovníka, který by byl hoden jeho služby. Nakonec našel svého pána v chudém muži z Nazareta, skrytém Stvořiteli a Králi, a postavil se pod jeho prapor. Podvojnou či dialektickou<sup>636</sup> podobu setkávání s Bohem, totiž zkušenost bezprostřednosti božství<sup>637</sup> a jeho prostředkování skrze lidský příběh Ježíše, ve kterém můžeme nalézt Boží vůli,<sup>638</sup> nakonec Haight nachází i v Chalcedonském vyznání a v

---

její schopnosti povzbudit svobodu osobité aropriace Ježíše Krista.“ HAIGHT, R., *Jesus Symbol of God*, s. 427-428.

<sup>634</sup> Výmluvný příklad takového zanedbání dějinné partikularity nacházím v Haightově interpretaci teologie osvobození pro čtenáře Severní Ameriky. Jistě v dobré víře píše Haight, že „problém nacházející se na pozadí teologie osvobození, lze zevšeobecnit. Téma není pouze problémem Latinské Ameriky, ale problémem lidské existence samotné, všech lidí. Jde o pronikavou hrozbu, že aktuální dějinná a sociální lidská existence opravdu nemá žádný konečný význam a ani hodnotu.“ HAIGHT, R., *An Alternative Vision*, s. 37.

<sup>635</sup> Ignác sám byl v jisté fázi svého života fascinován knihami o legendárních rytířích. Jedním z předních byl Amadís de Gaula (Amadis Waleský). Srov. IGNÁC Z LOYOLY, *Souborné dílo*, s. 208 a 214-215. Dále srov. obrazy Ignáce jako romantického hrdiny, dvořana a vojáka u Lonsdala: „Obraz jezuity jako člověka, který je připraven cestovat do jakékoli části světa, aby ve službách Kristu reagoval na naléhavé potřeby, skrývá magickou a barvitou postavu z výprav potulných rytířů, připravených vyrazit na záchrannou misi a vyhovět požadavkům krále.“ LONSDALE, D., *Oči k vidění, uši k slyšení*, s. 37.

<sup>636</sup> Dialektiku definuje Haight jako „jednotu nebo koexistenci aspektů nebo kvalit, které se zdají být v protikladu.“ HAIGHT, R., *Dynamics of Theology*, s. 134. Později doplňuje, že „dialektická struktura symbolu pak může vysvětlena jako proces prostředkování (*mediation*).“ (s. 144).

<sup>637</sup> U Ignáce můžeme hovořit o takové bezprostřednosti v souvislosti s jeho zkušeností u řeky Cardoner poblíž Manresy v roce 1522. IGNÁC Z LOYOLY, *Souborné dílo*, s. 134.

<sup>638</sup> Lidský příběh Ježíše je tématem *Duchovních cvičení* především ve druhém týdnu a pokračuje ve třetím a čtvrtém týdnu.

jeho – dle Haighta – symbolické interpretaci vztahu mezi božstvím a lidstvím Krista.<sup>639</sup>

Ve zbývající části tohoto oddílu shrnu základy Haightovy epistemologie systematictěji ve třech krocích: zkušenost se světem, náboženská otázka a prostředkovaný charakter odpovědi. Nejdříve ke zkušenosti: v návaznosti na Tomáše Akvinského a Karla Rahnera (a též Kanta)<sup>640</sup> píše Haight: „Zkušenost je právě ta otevřenost lidského subjektu vůči objektivnímu světu, samotný proces výměny, kterým je svět představen poznávajícímu subjektu a je jím poznáván.“<sup>641</sup> Lidské smysly a imaginace mají svou úlohu v tomto procesu výměny, přestože zkušenost nelze redukovat na smyslová data. Do hry vstupuje též rozum s kritickým posouzením smyslových dat. Haight uzavírá tím, že „lidská zkušenost je spjata se světem, přestože svět transcenduje.“<sup>642</sup> V pasáži o christologii se vrátím k tomuto vzorci poznání a budu se ptát, jak jej Haight aplikuje na symbolické poznání Boha.

Za druhé, „jako dimenze danosti lidské existence vyvstává náboženská otázka.“<sup>643</sup> Neprojevuje se prvotně na rovině obsahu, ale jako zkušenost ve světě přinášející otázky: „odkud jsme“, „proč a za jakým účelem“.<sup>644</sup> V tomto bodě se Haight obrací k fenomenologii Maurice Blondela.<sup>645</sup> Blondel říká, že lidská existence nemůže uniknout otázce po svém údělu a že imanentní lidské jednání jako možná odpověď na otázku po lidském údělu ukazuje, že

---

<sup>639</sup> HAIGHT, R., *Jesus Symbol of God*, s. 285-297. K Chalcedonskému vyznání se Haight metodologicky dostává zdola.

<sup>640</sup> HAIGHT, R., *Dynamics of Theology*, s. 258, pozn. 10.

<sup>641</sup> HAIGHT, R., *Jesus Symbol of God*, s. 190.

<sup>642</sup> HAIGHT, R., *Jesus Symbol of God*, s. 191.

<sup>643</sup> HAIGHT, R., *Jesus Symbol of God*, s. 192.

<sup>644</sup> Téma náboženské otázky rozpracovává Haight v HAIGHT, R., *Dynamics of Theology*, s. 148-9. Účel – τέλος – patří mezi základní patristické kategorie.

<sup>645</sup> Maurice Blondel byl francouzský filosof, který zemřel v roce 1949. Haight těží zejména z jeho díla *L'Action* (česky *Filosofie akce. Esej kritiky života a vědy praxe*. Olomouc: Refugium, 2009). V podobném smyslu jako Blondelovu „akci“ interpretuje Haight představu lidské existence jako projektu podle Juana Luise Segunda. HAIGHT, R., *Dynamics of Theology*, s. 258-259, pozn. 14. Více k Segundově teologii projektu viz druhá kapitola této disertace.

konečnost vždy selhává, má-li uspokojit nekonečné hledání celistvosti, ke kterému jednání směřuje. Proto se objevuje otázka po tom nejzazším. V tomto ohledu hovoří Haight o dialektice pozitivitu a negativitu<sup>646</sup>, nekonečné touhy a konečnosti. „Náboženská otázka,“ píše, „vyvstává z negativitu, kterou lze rozpoznat jako negativitu pouze v kontextu pozitivního dynamismu směřovaného k bezvýhradnému bytí.“<sup>647</sup> V tomto smyslu je náboženská otázka v posledu otázkou spásy. Vliv Blondelovy filosofie činu (*action*) navíc Haight vztahuje i ke spiritualitě: „Poněvadž spiritualita je křesťanským životem v akci a účelem teologie je sytit spiritualitu, perspektivu definovanou filosofií akce lze vidět jako princip, který koordinuje celé dílo.“<sup>648</sup>

Za třetí, v návaznosti na dva předchozí kroky Haight navrhuje, že ten Bůh, se kterým se setkáváme v náboženském tázání, je jak transcendentní, tak imanentní. Formulací, která připomíná Tillichovu teologii, říká Haight, že Bůh je transcendentní, protože představuje konečnou odpověď na náboženskou otázku, a imanentní, protože by se s ním lidé ve světě nemohli setkat, nebyl-li

---

<sup>646</sup> Haight chválí teologii osvobození za tento významný vhlad ohledně negativitu a nepořádku, který charakterizuje dějinnou a sociální lidskou existenci. HAIGHT, R., *Dynamics of Theology*, s. 5. Srov. HAIGHT, R., *Jesus Symbol of God*, s. 372-375. Již dřív Haight emfaticky prohlásil, že „jakákoli kritika teologie osvobození ani zdaleka nezačne být důvěryhodná, pokud sama nezačne s negativní zkušeností kontrastu a nepodří ve svém jazyce prorocký protest proti nevinnému utrpení chudých.“ HAIGHT, R., *The Logic of the Christian Response to Social Suffering*. In: ELLIS, M.H. – MADURO, O. (eds.), *The Future of Liberation Theology*, 139-153, s. 153, pozn. 40.

<sup>647</sup> HAIGHT, R., *Jesus Symbol of God*, s. 193. Do jisté míry analogicky pracuje s náboženskou otázkou, resp. s „lidskou podmínkou“, Gerald O'Collins. Jeho spíše eklektický přístup hovoří o člověku jako o *homo dolens* (člověk trpící), *homo interrogans* (člověk, který klade otázky), *homo historicus* (člověk zakořeněný v dějinách) a *homo symbolicus* (člověk jako symbolický). O'COLLINS, G., *Rethinking Fundamental Theology*, s. 37-42. Stručně k tomuto bodu u O'Collins viz JANDEJSEK, P., *Diskuse o zkušenosti*, s. 165-166.

<sup>648</sup> HAIGHT, R., *Dynamics of Theology*, s. 9. K tématu spirituality navazující na Blondelovu filosofii akce píše jinde: „Spiritualitu můžeme chápat jako teologický *locus*, který nejpřesněji definuje osobu konkrétním způsobem, který se liší od obecné teologické antropologie. (...) Pokud si vezmeme Blondelovu filosofii akce jako základní teorii, můžeme konstruovat spiritualitu, která bude ukazovat na základní dimenzi lidské existence samotné. Jde o pojetí, které zahrnuje všechny aspekty života a integruje je.“ HAIGHT, R., *The American Jesuit Theologian*, s. 92.

by přizpůsoben struktuře lidského poznání. Haight pokračuje a charakterizuje zkušenost Boha ve světě. Zjevení a lidská zkušenost nejsou protikladné pojmy.

Spíše je to tak, že zkušenost se otevírá vůči Bohu a zjevení samotné je formou lidské zkušenosti, která vítá ve vnímavosti sebe-komunikaci Boha. (...) Zkušenost se vztahuje směrem k transcendenci nikoliv stranou od vazby na konkrétní praktický (*sensible*) svět, ale ve vlastním rozpoznání jeho konečnosti a nejzazší negativity.<sup>649</sup>

V linii s Tomášem Akvinským tvrdí Haight, že „Bůh působí v lidských subjektech způsobem, který odpovídá struktuře lidské zkušenosti samotné.“<sup>650</sup> Nepopírá, že Bůh se prezentuje lidskému subjektu přímo – jak bylo ilustrováno na příkladu svatého Ignáce výše, ani nevyklučuje pre-tematické vědomí transcendence. Nicméně uvádí, že reflektivní vědomí přichází vždy skrze dějinné prostředkování. Může dojít k mystické zkušenosti, ale „fenomenální zkušenost nezprostředkované přítomnosti Boha je vždy zkušeností přestředkované bezprostřednosti (*mediated immediacy*).“<sup>651</sup> Problém „prostředkované bezprostřednosti“ bude pod výrazem symbolické prostředkování představen v následujícím oddílu.

## 4. 2 Symbolické prostředkování

Po představení epistemologických základů Haightovy teologické metody budu v tomto oddílu ve větším detailu zkoumat jeho tezi o dějinném a symbolickém prostředkování setkání s Bohem. Zároveň již také uvedu, jak Haight aplikuje

---

<sup>649</sup> HAIGHT, R., *Jesus Symbol of God*, s. 194.

<sup>650</sup> HAIGHT, R., *Jesus Symbol of God*, s. 194. V této linii bude přemýšlet také Jon Sobrino, a to dokonce i o vzkříšení. Přestože zdůrazní primární diskontinuitu, bude zastávat, že „to, co se stalo Ježíši, odpovídá nějakým způsobem, jakkoli v míře převyšující, nějakému očekávání založenému v přirozenosti lidí, poněvadž bez něho by nemohli pochopit cokoli skutečného.“ SOBRINO, J., *La fe en Jesucristo*, s. 33. Zkušeností, která je „pramenem poznání“ (s. 458), bude Sobrino nejčastěji myslet historickou zkušenost. Tu potřebuje každý teolog a každý věřící jako analogii při interpretaci teologických výroků (s. 415).

<sup>651</sup> HAIGHT, R., *Jesus Symbol of God*, s. 195.



symbolické prostředkování na christologii. Následně se budu moci v dalším oddílu věnovat specifitějším christologickým problémům.

V návaznosti na Rahnera začíná Haight s principem, který říká, že „veškeré zjevení je dějinně prostředkováno.“<sup>652</sup> Křesťané vyznávají, že Ježíš je ústředním médiem a ohniskem (křesťanského) setkání s Bohem a víry v Boha. Haight tak nejdříve promýšlí, co znamená hovořit o symbolické mediaci či náboženském symbolismu.<sup>653</sup> Významně přitom čerpá z Paula Tillicha<sup>654</sup>, Karla Rahnera<sup>655</sup> a Edwarda Schillebeeckxe<sup>656</sup>. Tvrdí, že „božskou dimenzi můžeme vyjádřit pouze v symbolickém jazyce, který čerpá ze zkušenosti tohoto světa (*this-worldly experience*), přestože jde o dimenzi jinou, odlišnou, transcendentní.“<sup>657</sup> Symbol je schopen nést přítomnost transcendence v dějinách a pro vědomí. Haightovu představu o působení symbolu shrnu v pěti charakteristických rysech, které se objevují v jeho klíčovém díle *Ježíš Symbol Boha*.

Za prvé, symbolická komunikace vyžaduje participaci, neboli jisté subjektivní či existenciální zapojení. Haight uvádí tento příklad: „Ježíš nebude působit jako prostředník Boha pro člověka bez jakékoli náboženské otázky.“<sup>658</sup>

---

<sup>652</sup> HAIGHT, R., *Jesus Symbol of God*, s. 12.

<sup>653</sup> HAIGHT, R., *Dynamics of Theology*, s. 131.

<sup>654</sup> Haight se nejčastěji vztahuje k TILLICH, P., *Systematic Theology* (3 díly). Chicago: University of Chicago Press, 1951-1963.

<sup>655</sup> Zejména RAHNER, K., *The Theology of the Symbol*. Haight přiznává návaznost na Rahnera, ale zmiňuje i odlišnost od jeho pojetí. Rahner začíná svou teologii symbolu s Trojicí, sestupuje skrze inkarnaci k úvahám o tělu jako symbolu člověka. Haight se domnívá, že epistemologicky se ve skutečnosti děje něco jiného: „Stěží si lze představit, jak bychom mohli argumentovat od vnitřního života absolutního tajemství k dynamice lidské osoby. Ve skutečnosti [Rahnerův] článek reprezentuje docela úzkou koherenci Rahnerovy metafyziky lidské osoby a její projekci na Boha v rámci trojiční teologie.“ HAIGHT, R., *Dynamics of Theology*, s. 278, pozn. 4. Haight sám chce interpretovat Rahnerovu teologii symbolu a zároveň se vyhnout jeho trojiční teologii. Všimněme si, že Haight zde argumentuje v intencích třetí Pannebergovy teze o christologii zdola, která praví, že můžeme postupovat pouze od známého k neznámému.

<sup>656</sup> Například SCHILLEBEECKX, E.: *Jesus: An Experiment in Christology*. New York: Seabury Press, 1979.

<sup>657</sup> HAIGHT, R., *Jesus Symbol of God*, s. 199.

<sup>658</sup> HAIGHT, R., *Jesus Symbol of God*, s. 200.

Symbolická komunikace nastává, pokud jsou lidé zkušenostně „vtaženi do akčního rádiu symbolu takovým způsobem, že se podílejí na jeho smyslu, neboť symbol opravdu odpovídá na jejich náboženské otázky.“<sup>659</sup> V *Dynamice symbolu* hovoří Haight o „zúčastněném participačním poznání,“ které je vyvoláno náboženskou otázkou. V rahnerovském duchu dodává, že „tento objev se ukazuje jako jisté rozpoznání toho, co jsme již předjímalí ve svém hledání.“<sup>660</sup>

Za druhé, symboly prostředkují smysl tím, že aktivují a překvapují mysl. „Smysl symbolu neleží na povrchu a je třeba, aby ho mysl vyhledávala.“<sup>661</sup> K symbolu patří nejednoznačnost, tak jak jí vidíme kupříkladu v příběhu o zvláštní spravedlnosti hospodáře vlastníčího vinici, který platí stejnou mzdu za nestejně dlouhou odpracovanou dobu.<sup>662</sup> Je dobrý a spravedlivý, a zároveň v jisté chvíli si s těmito výrazy nevystačíme, neboť hospodářovo jednání je přesahuje. „Dynamický charakter symbolického poznání se noří z tohoto dialektického napětí mezi ‘je’ a ‘není’,“ uvádí Haight.<sup>663</sup> V závěrečném oddílu této kapitoly se v souvislosti s liturgií ještě vrátím k tomu, jak symbol umožňuje překonávat pojmové poznání.

Za třetí, náboženské symboly participují na transcendenci a poukazují na ni. Symbolické poznání je sice kognitivní, ale nezahrnuje ani neovládá transcendentní realitu. Naopak, je hluboce ponořené v nevědě, neznalosti a agnosticismu. Pluralita christologických formulací dosvědčuje „hledající“<sup>664</sup> charakter řeči o Ježíšově identitě. Proto nemůže být symbolický jazyk chápán jako „přímo reprezentující“, jako „informace o Bohu“.<sup>665</sup> Haight říká, že

---

<sup>659</sup> HAIGHT, R., *Jesus Symbol of God*, s. 200.

<sup>660</sup> HAIGHT, R., *Dynamics of Theology*, s. 147.

<sup>661</sup> HAIGHT, R., *Jesus Symbol of God*, s. 200.

<sup>662</sup> Mt 20,1-16. Srov. HAIGHT, R., *Jesus Symbol of God*, s. 104.

<sup>663</sup> HAIGHT, R., *Jesus Symbol of God*, s. 200.

<sup>664</sup> Srov. s Rahnerovou „suchende Christologie“; v této práci v oddílu 2.2.4.

<sup>665</sup> HAIGHT, R., *Jesus Symbol of God*, s. 201. O'Collins by zde rád viděl upřesnění „pouze/nejen“. Tak píše neadresně, ale zjevně s Haightem na mysli v O'COLLINS, G.,

symbol „spolehlivě zkresluje (*positively distorts*) to, co by rád zjevil,<sup>666</sup> a dále, že „veškeré symboly Boha jsou nedostatečné.“<sup>667</sup> Tento postřeh využívá Haight také v pojednání o Ježíši ve vztahu k nekřesťanským náboženstvím:

Ani Ježíš, ani křesťanství neprostředkuje úplné vlastnění Boha. Bez smyslu pro Boží transcendentní tajemství, bez zdravého agnostického smyslu pro to, co o Bohu nevíme, nebude člověk očekávat, že se může něco dozvědět o Bohu z toho, co nám lidem bylo komunikováno skrze jiná zjevení a náboženství.<sup>668</sup>

Za čtvrté, náboženské symboly nejen prostředkují božskou realitu, ale zjevují autentickou lidskost. „Symbolické poznání nám umožňuje proniknout do prvopočáteční, ideální, rajske existence lidstva, která leží pod a nad každou konkrétní dějinnou aktualizací.“<sup>669</sup> Takto symboly prostředkují jistý druh sebepoznání a poznání okolní reality. Tuto myšlenku můžeme pochopit opět na pozadí Rahnerovy ontologie symbolu.<sup>670</sup> Být symbolem něčeho dalšího není na

---

*Rethinking Fundamental Theology*, s. 336. (Teologům doporučuje, aby naslouchali „filosofickým expertům na jazyk“, přičemž v poznámce uvádí mezi jinými i své dílo). Haight sám k problému dodává: „Doslovné chápání náboženského jazyka je více než zavádějící. Může vést a často vede k idolatrii, fanatismu a démonickému chování.“ HAIGHT, R., *Dynamics of Theology*, s. 144. Doplnuje, že „to, o co jde v symbolické komunikaci, není učení se novým informacím, ale transformace těch starých.“ (s. 155). Otázce doslovnosti křesťanské řeči o Bohu na pozadí tradičních tomistických a scotistických pozic se věnuje článek Jana Muisse. Autor se kloní k následujícímu: „Fakt, že o Bohu nemůžeme mluvit způsobem, jakým hovoříme o předmětech v tomto světě, neimplikuje, že o něm můžeme mluvit pouze metaforicky. V odpovědi na to, jak nás Bůh oslovil v Ježíši Kristu, se můžeme doslovně vztahovat k referentu křesťanské řeči o Bohu vlastním jménem Boha Izraele, 'YHWH.' Dále můžeme doslovně popsat některé boží činy a některé jeho vlastnosti, které lze nepřímo poznat z jeho zjevitelských činů.“ MUIS, J., Can Christian Talk about God be Literal? *Modern Theology* 27 (2011) č. 4, 582-607, s. 602. Autorova východiska se zřetelně liší od Haightových a nepostihují jeho přístup k symbolickému prostředkování.

<sup>666</sup> HAIGHT, R., *Jesus Symbol of God*, s. 201.

<sup>667</sup> HAIGHT, R., *Dynamics of Theology*, s. 142.

<sup>668</sup> HAIGHT, R., *Jesus Symbol of God*, s. 417. S náznakem laskavé ironie ještě Haight dodává, že „Boží spásná přítomnost v Ježíši Kristu není v žádném ohledu zesílena Boží absencí ve zbytku světa.“ (s. 423).

<sup>669</sup> HAIGHT, R., *Jesus Symbol of God*, s. 201.

<sup>670</sup> Mám na mysli vyjádření jako „všechny bytosti jsou ze své přirozenosti symbolické, protože nutně 'vyjadřují' sami sebe v zájmu toho, aby dosáhli své vlastní přirozenosti.“ RAHNER, K., *The Theology of the Symbol*, s. 224.

úkor symbolu samotného. Není tím ohrožena důstojnost a integrita symbolu. Naopak, symboly dochází svého plného naplnění, v případě osob svého autentického lidství, abych použil výraz Haighta, právě při činu symbolizování.<sup>671</sup>

Za páté, struktura symbolů je polyvalentní. Haight píše, že „lidská mysl užívá symboly, aby uchopila nejzazší realitu, neboť nejzazší realita se ukazuje rozporuplnými způsoby, které se vzpírají konceptualizaci.“<sup>672</sup> Symbol vyjadřuje vícenásobné aspekty reality. Pokud bychom brali náboženský jazyk jako ne-symbolický diskurs, redukovali bychom ho.

Těchto pět rysů spolu s výše prezentovanými epistemologickými základy charakterizuje Haightovu teologii symbolu. Ukazuje se, že Haightovým myšlením proniká jedna významná linie: „Stále více mi imponuje, co o transcendentní realitě nevíme, spíše než to, co o ní víme.“<sup>673</sup> Haight nepoužívá výraz pravoslavné teologie „apofatická teologie“, ale hovoří o nevědění, nepoznání, agnosticizmu.<sup>674</sup> Podle Haighta tento postoj koresponduje s jednou ze základních pravd křesťanské tradice, totiž že Bůh je nestižitelným tajemstvím.<sup>675</sup> Tento výrok ukazuje na ignaciánské a rahnerovské kořeny Haightova sklonu agnosticizmu. Jeho specifická podoba však bude ještě spíše inspirována Haightovým silným vědomím zasazenosti do dějin, a z něj plynoucím přesvědčením o radikální pluralitě a dynamickém charakteru náboženského poznání.

---

<sup>671</sup> Na tomto místě by bylo možné použít výraz „ikonicita“, který, jak se domnívám, ukazuje stejným směrem. Srov. NOBLE, T., *The Poor in Liberation Theology. Pathway to God or Ideological Construct?* Sheffield: Equinox, 2013.

<sup>672</sup> HAIGHT, R., *Jesus Symbol of God*, s. 201.

<sup>673</sup> HAIGHT, R., *The American Jesuit Theologian*, s. 103.

<sup>674</sup> HAIGHT, R., *Jesus Symbol of God*, s. 201.

<sup>675</sup> HAIGHT, R., *The American Jesuit Theologian*, s. 103.

Haight konsistentně aplikuje svou teologickou metodu rovněž v christologii.<sup>676</sup> „Ježíš sám je podobenstvím Boha.“<sup>677</sup> Jeho pojetí Ježíše jako symbolu Boha je komplexní. Zahrnuje Ježíšovu historicitu, naší spásu,<sup>678</sup> přítomnost Boha a vděčnost. Haight argumentuje, že christologie začíná s konkrétní postavou Ježíše z Nazareta. Ježíš popsáný historickým výzkumem je proto podle Haighta důležitou složkou christologie. Tvrdí, že východiskem christologie „již není Logos a jeho vtělení, ale historický Ježíš. Christologie musí pojednávat nikoliv o 'lidství' nebo lidské přirozenosti Ježíše, ale o dějinném vystoupení osoby, Ježíše z Nazareta.“<sup>679</sup> Stejně jako Sobrino bude ovšem Haight hovořit o existenciálně-historickém, případně historicko-teologickém Ježíši a bude odmítat zakládat christologii na empiricko-historickém Ježíši: „Víru nelze prostředkovat 'na tomto základě', v tom

---

<sup>676</sup> Výraz „aplikuje“ používám záměrně. V doslovu k druhému vydání *Dynamics of Theology* píše Haight, že při práci na *Jesus Symbol of God* zamýšlel „aplikovat tuto metodu teologie na Ježíše Krista v prodloužené reflexi o tomto ústředním ohnisku křesťanské víry v Boha.“ HAIGHT, R., *Dynamics of Theology*, s. 237. Tím spíš ho překvapilo, že ačkoliv *Dynamics of Theology* „explicitně nastínila svou aplikaci do christologie [a] byla dobře přijata s relativně malou negativní kritikou,“ *Jesus Symbol of God* „vyvolal reakce, které jsou jak přejícné, tak negativně kritické.“ (s. 237).

<sup>677</sup> HAIGHT, R., *Jesus Symbol of God*, s. 112. Výraz „Ježíš Kristus jako otevřené podobenství“ uvádí také Sobrino. SOBRINO, J., *La fe en Jesucristo*, s. 14. K tomuto výrazu srov. POKORNÝ, P., Co je teologie? Prolegomena k hermeneutickému pojetí teologie. *Teologická reflexe* 2 (1996) 35-51, s. 48-51.

<sup>678</sup> „Ježíš vždy komunikuje smysl pro lidskou existenci tím, že odpovídá na implicitní otázky těch, kteří hledají spásu či osvobození.“ HAIGHT, R., *Jesus Symbol of God*, s. 78. Interpretacím Ježíše, který je zakoušen jako spasitel, se Haight věnoval v článku HAIGHT, R., Jesus and Salvation: an Essay in Interpretation. *Theological Studies* 55 (1994) 225-251.

<sup>679</sup> HAIGHT, R., *Jesus Symbol of God*, s. 290-291. Haight na tomto místě odkazuje na článek Johna Galvina o změně paradigmatu od zájmu o lidství Ježíše směrem k historickému Ježíši. GALVIN, J. P., From the Humanity of Christ to the Jesus of History. Srov. pozn. 800 v této disertaci.

Důrazem na to, že „[nesmíme] hledět pouze na Ježíšovo lidství, ale též na jeho jedinečnou svébytnost,“ (HAIGHT, R., *Jesus Symbol of God*, s. 203) se Haight přibližuje k argumentaci Jona Sobrina, který též bude považovat abstraktní výraz „lidství“ za nedostatečný. Sobrino sám překládá výraz „přirozenost“ v souvislosti s Kristovou lidskou přirozeností jako „příběh“ (*historia*), a tím potvrzuje, že Kristus nebyl pouze *vere homo*, ale i *homo verus*. SOBRINO, J., *La fe en Jesucristo*, s. 391-392.

smyslu, že by byla zapříčiněna historickým důkazem.<sup>680</sup> Jako konkrétní jednotlivec získává Ježíš univerzální a jedinečný význam:

Ježíš způsobuje, že si lidé uvědomí, dokonce explicitně, to, co by bez něj zůstalo skryto, co by nebylo poznáno, nebo by nepřišlo na vědomí stejným způsobem. (...) Ježíš není příčinou Boží milující přítomnosti vůči lidské existenci; ta zde byla již od úsvitu stvoření. Ale Ježíš způsobuje, že je zjevena, a tak formálně přijata lidskou svobodou, a tak vědomě účinná.<sup>681</sup>

Haight Ježíši v souladu s tradicí přiznává úlohu zjevovatele Boha, ale poněkud reviduje jeho úlohu působitele spásy všech. Zde podobně jako Sobrino hovoří o symbolické a exemplární kauzalitě.<sup>682</sup>

Dále, s využitím konceptu náboženské otázky, který byl představen výše, pokračuje Haight slovy: „Interpretovat Ježíše symbolicky znamená od počátku, že jej neposuzujeme jednoduše izolovaně, jaký je sám o sobě, nýbrž přistupujeme k němu s náboženskou otázkou.“<sup>683</sup> Jde o otázku, která se týká spásy, a tedy Boha. K Ježíši přistupuje jako k médiu nebo prostředníku Boží spásy: „Fundamentální struktura křesťanské víry a christologie je soteriologická a z antropologické perspektivy spočívá celek christologie

---

<sup>680</sup> HAIGHT, R., *Jesus, Symbol of God*, s. 36, dále s. 58-59. Srov. též HAIGHT, R., *The Impact of Jesus Research on Christology*. Zde uvádí, že „historický výzkum není pozitivní normou, ale vodítkem pro křesťanskou interpretaci Ježíše, a interpretace Ježíše překračuje nadbytkem významu to, co o něm sděluje historie.“ (s. 226).

<sup>681</sup> HAIGHT, R., *Jesus Symbol of God*, s. 350.

<sup>682</sup> HAIGHT, R., *Jesus Symbol of God*, s. 345-347, 357-358. Haight odkazuje na SOBRINO, J., *Jesus the Liberator*, s. 228-230. V tomto bodě přiznává Haight svou odlišnost od Rahnera, podle něhož Ježíš Boží spásu „konstituuje a působí pro všechny lidi, přestože mezi nimi a Ježíšem není žádný historický kontakt.“ (s. 433). Sobrino uvádí, že „to není tak, že by Ježíš změnil Boha, ale že Ježíš je historickou svátostí, ve které Bůh vyjadřuje svou neodvolatelnou spásnou změnu (*cambio salvífico*) vůči nám.“ SOBRINO, J., *Jesucristo liberador*, s. 374. Pro srovnání - Jacques Dupuis píše, že „[Ježíšovo] spásné dílo je kanálem, účinným znamením nebo svátostí Boží spásné vůle.“ DUPUIS, J., *Toward a Christian Theology*, s. 298.

<sup>683</sup> HAIGHT, R., *Jesus Symbol of God*, s. 203. V tomto smyslu píše Haight – v návaznosti na Gerda Theissena – o novozákonním Ježíši to, že význam tohoto Ježíše nemůže být uzavřen. Spíše je to tak, že „samy nové vztahy konstituuji nové významy a relevance Ježíše. Navíc, toto neskončilo s jeho pozemským životem.“ (s. 56).

v soteriologii.<sup>684</sup> Navíc, v návaznosti na Sobrinovo připomenutí, že „Ježíš zvěstoval nikoliv Boha, ale Boží království, a že lidem předával nikoliv statické vlastnění Boha, ale cestu k Otci,<sup>685</sup> argumentuje Haight pro dynamický charakter Ježíšova prostředkování. „Ježíš nesděloval objektivní soubor nauk, ale přítomnost Boha symbolizovanou jistým způsobem a podobu odpovědi na tuto přítomnost.“<sup>686</sup> Na jiném místě píše Haight o prostředkování Boha jako o setkání a události, „na niž neodpovídáme ve smyslu vlastnictví, ale čistou vděčností.“<sup>687</sup>

Díličí témata Haightovy christologie, jako např. pohled na inkarnaci, preexistenci Krista, výpovědi prvních koncilů, budou představeny v následujícím oddílu v souvislosti s pneumatologií, protože tak to odpovídá logice Haightova vlastního teologického myšlení.

### 4.3 Pneumatická christologie

Aby bylo možné lépe porozumět, jak Haight aplikuje svou teologii symbolu na christologii, je nutné podívat se také na jeho pneumatologii, respektive pneumatickou christologii.<sup>688</sup> Odtud také představím Haightův pohled na díličí christologická témata, jako např. inkarnaci a preexistenci.

---

<sup>684</sup> HAIGHT, R., *Jesus Symbol of God*, s. 181. Podle Haighta je důležité, že „struktura christologie odráží povahu christologie samotné.“ (s. 187). Podobně bude i Jon Sobrino ukazovat, že jeho christologie orientující se na spásu jako osvobození je v souladu s tradicí víry církve: „(...) jak novozákonní, tak patristické christologie se utvářely z perspektivy spásy.“ SOBRINO, J., *Jesucristo liberador*, s. 28.

<sup>685</sup> HAIGHT, R., *Jesus Symbol of God*, s. 204. Odkaz směřuje na SOBRINO, J., *Christology at the Crossroads*, s. 338-40.

<sup>686</sup> HAIGHT, R., *Jesus Symbol of God*, s. 204. Haight hovoří o Ježíši hlásajícím Boží království jako teocentrickém. (s. 80).

<sup>687</sup> HAIGHT, R., *Dynamics of Theology*, s. 144.

<sup>688</sup> John P. Galvin usuzuje, že pneumatická christologie náleží mezi prominentní proudy christologie, jež vzkvétají v posledních desetiletích. GALVIN, J.P., *Christ and the Spirit: Spirit-Christology in Trinitarian Perspective*. By Ralph Del Colle, 1994 (recenze). *The Heythrop Journal* 39 (1998), č. 1, 104-106, s. 104.

Ve svém klíčovém díle *Ježíš Symbol Boha* rozumí Haight pod pojmem pneumatická christologie (*spirit christology*) takovou christologii, která „vysvětluje“ božství Ježíše Krista na základě Boha jako Ducha, a ne na základě výrazu Logos.<sup>689</sup> Záměrem Haighta ovšem není christologii Logu nahradit, ale doplnit. Opakovaně hovoří o možnosti plurality christologií.<sup>690</sup> Christologie totiž není konečným vysvětlením skutečnosti Ježíše Krista; ta zůstává tajemstvím. Jazyk, který využíváme, třebaže koresponduje se skutečností, není referenční přímo, ale symbolicky.<sup>691</sup>

Paralelu k pneumatické christologii nachází Haight již v díle Fridricha Schleiermachera v jeho porozumění zkušenosti absolutní závislosti.<sup>692</sup> Nejvyšší míra zakoušení této závislosti, resp. vědomí Boha, se uskutečnila podle Schleiermachera v Ježíši Kristu. Oproti interpretacím, které tvrdí, že Schleiermacherova christologie chápe Ježíšovo božství pouze jako jakési vědomí Boha, cituje Haight Schleiermacherova vlastní slova, že „připisovat Kristu absolutně silné vědomí Boha a připisovat mu Boží existenci v něm, je přesně tatáž věc.“<sup>693</sup> Ježíš si je Boha nejvíce vědomý právě proto, že je v něm Bůh přítomný v nejvyšší míře.

---

<sup>689</sup> HAIGHT, R., *Jesus Symbol of God*, s. 445. V tomto oddílu budu pracovat zejména s 15. kapitolou této knihy „The Divinity of Jesus Christ“ (s. 424-466). Svůj koncept pneumatické christologie představil Haight již dříve v článku HAIGHT, R., *The Case for Spirit Christology*. Zásadní kritiku tohoto textu, která v mnohém předjímá body pozdější notifikace, přinesl John Wright. Jeho hodnocení shrnuje věta: „Zdá se mi, že Haightovo pojetí je koherentní samo v sobě, ale ne se zkušeností většiny křesťanů, s učením Nového zákona, ani s koncily církve a obecně velkou tradicí.“ WRIGHT, J.H., *Roger Haight's Spirit Christology*. *Theological Studies* 53 (1992) č. 4, 729-735, s. 733. Wright posuzuje Haightovu teologii christologií shora a zákonitě tak naráží téměř v každém bodě Haightovy argumentace.

<sup>690</sup> HAIGHT, R., *Jesus Symbol of God*, s. 425nn.

<sup>691</sup> HAIGHT, R., *Jesus Symbol of God*, s. 465. Jedná se o bod, který byl již diskutován výše v oddílu 4.2.

<sup>692</sup> K Schleiermacherově pneumatologii např. HECTOR, K.W., *The Mediation of Christ's Normative Spirit: A Constructive Reading of Schleiermacher's Pneumatology*. *Modern Theology* 24 (2008) 1, 1-22.

<sup>693</sup> HAIGHT, R., *Jesus Symbol of God*, s. 446. Haight cituje z SCHLEIERMACHER, F., *The Christian Faith*. New York: Harper Torchbooks, 1963, #94, s. 387.



Haight ve svém výkladu pneumatické christologie začíná u Písma. Řečí Bible „nezatížené“ křesťanským předporozuměním znamená Boží Duch prostě Bůh. Není něčím jiným, než Bohem samým. Nicméně vypovídá o Bohu z určité perspektivy, „označuje Boha při díle, jako aktivního, jako moc, energii nebo sílu, která něčeho dosahuje. Tedy, Bůh jako Duch se vztahuje k Bohu jako takovému, vně imanentního Božího bytí (*immanent selfhood of God*).“<sup>694</sup> Větru či dechu se nelze dotknout a zhlédnout jej, ale cítíme jeho přítomnost a vidíme výsledky jeho síly. Stejně tak je to s Bohem jako Duchem.

V návaznosti zejména na Dunna, Lampeho, Schoonenberga a Moltmanna<sup>695</sup> následně rozvíjí Haight pneumatickou christologii. S vědomím, že pro nás je dnes velmi obtížné poznat Ježíšův vnitřní život, se přesto Haight pokouší opatrně formulovat několik tezí. „Je třeba předpokládat, že Ježíš nějakým způsobem zakoušel Boha. A název pro toto zakoušení Boha v životě zní 'Bůh jako Duch'.“<sup>696</sup> Ježíš si byl vědom této zkušenosti a zakoušení Boha jako Ducha se stávalo zjevným v jeho činech. Hovořil o těchto mocných činech jako o projevech Boží vlády a takto je již během jeho života rozpoznávali i jiní lidé. Haight uzavírá tuto stručně vymezenou pneumatickou christologii dvěma metodologickými poznámkami. Zaprvé připomíná, že christologie jakožto interpretace Ježíše není závislá na Ježíšově explicitním sebe-vědomí a sebe-porozumění. Zadruhé zdůrazňuje, že je třeba předpokládat, že Ježíšovo zakoušení Ducha bylo analogické k našemu zakoušení Ducha, čímž podtrhuje kontinuitu mezi Ježíšem a námi, jeho a naším lidstvím.<sup>697</sup> K druhému z těchto bodů se vrátím při diskusi o Chalcedonském učení.

---

<sup>694</sup> HAIGHT, R., *Jesus Symbol of God*, s. 447n.

<sup>695</sup> Např. DUNN, J., *Jesus and the Spirit*. London: SCM Press, 1975; LAMPE, G.W.H., *God as Spirit*; SCHOONENBERG, P., *Spirit Christology and Logos Christology*; MOLTMANN, J., *The Way of Jesus Christ*. New York: HarperCollins, 1990.

<sup>696</sup> HAIGHT, R., *Jesus Symbol of God*, s. 449.

<sup>697</sup> HAIGHT, R., *Jesus Symbol of God*, s. 449.

V životě, smrti a vzkříšení Ježíše zavanul Boží Duch konečným a spásně jedinečným způsobem. A v této své živosti je zakoušen společenstvím Ježíšových následovníků, křesťanů. „Duch je zakoušen; Duch je milost; Duch je spása,“ píše Haight.<sup>698</sup> O účincích zakoušení Ducha v křesťanském společenství i v životě jednotlivců píše apoštol Pavel jako o ovoci Ducha svatého (Gal 5,22-23). Ve svém vzkříšení se Ježíš stává, co do svého působení, Božím životodárným Duchem; pravý Boží Duch je poznáván právě ve vzkříšeném Ježíši. Ježíš zakoušený jako vzkříšený je již v Písmu stále více ztotožňován se samotnou zkušeností Boha jako Ducha (2K 3, 17). Haight zde spatřuje korelaci s teorií symbolického prostředkování, která říká, že veškerá zkušenost s Bohem (*of God*) potřebuje historické zprostředkování (*medium*), které jí dá obsah.

Dalším argumentem pro vhodnost pneumatické christologie je podle Haighta možnost vyjádřit symbolem Ducha, „že Bůh, Bůh samotný, jednal v Ježíši a skrze něj.“<sup>699</sup> Symboly jako Slovo a Moudrost tíhnou k personifikaci a hypostatizaci, a následně mohou znamenat někoho nebo něco odlišného, případně i nižšího, než samotného Boha, který se vtělil do Ježíše. Naproti tomu symbol Boha jako Ducha není Boží personifikací, ale odkazuje zřetelněji na Boha, takže „je od samého počátku jasné, že nic menšího než Bůh nebylo v Ježíši při díle.“<sup>700</sup>

---

<sup>698</sup> HAIGHT, R., *Jesus Symbol of God*, s. 449.

<sup>699</sup> HAIGHT, R., *Jesus Symbol of God*, s. 451.

<sup>700</sup> HAIGHT, R., *Jesus Symbol of God*, s. 451. Haight poukazuje na to, že problém subordinacionismu, který se konečně pokusil vyřešit až Nicejský koncil, byl diktován právě užitím symbolu Logos, pokud byl opomenut jeho metaforický charakter a symbol byl objektivizován (s. 451, pozn. 51; podobně s. 257 a 270). Analogický bod vznáší Haight rovněž při představení janovské christologie. Píše zde: „Dnes se uznává, že vznešená poezie Logu by se měla číst jako to, čím je, totiž básní a bohoslužebným hymnem.“ (s. 177). Autor oceňuje výzkum historického Ježíše pro tento vhléd. Mohl by zde navázat také na Karla Rahnera, který upozorňuje, že „naše západní uši vzdělané Chalcedonem“ jsou navyklé slyšet jisté články víry a především jistá biblická místa (výše zmiňuje Janovo evangelium) jako metafyzická prohlášení, třebaže „jsou zamýšleny pouze jako emfatické výroky ve smyslu [christologie dějin spásy].“ RAHNER, K., *The Two Basic Type of Christology*, s. 222.

Haight se dále zamýšlí, jak je možné v současnosti prostředkovat význam tradičního učení o Bohu jako Duchu působícím v Ježíši. Domnívá se, že bez nějaké dnešní zkušenosti Boha jako Ducha by starobylý symbol postrádal význam a referenční sílu. Jinými slovy, v naší přítomné zkušenosti je třeba hledat analogii k tomu, co se tradičně nazývá Boží dílo v Ježíši. Na tomto místě se Haight obrací k teologii milosti Karla Rahnera, neboť se vyznačuje pozoruhodnou konvergencí s biblickým jazykem o Bohu jako Duchu.<sup>701</sup> Podle Rahnera je milost Božím sebedílením se člověku v lásce. Toto sebedílení Boha vně Božího vlastního já koreluje s učním o Bohu jako Duchu (viz výše biblické pojetí Ducha). „Milost je Bůh jako Duch, Boží dar sebe sama, což představuje jak přítomnost, tak aktivitu Bohu v lidském duchu a svobodě, která utváří každého člověka,“ píše Haight a dodává: „A tato milost, neboli Bůh jako Duch, může být zažívána a také je obecně zažívána v tomto světě.“<sup>702</sup>

Každá christologie se rozvíjí, přiznaně či nevědomky, kolem nějaké určující metafory. Haight ji nazývá základní metaforou (*foundational metaphor*) a tvrdí, že její úlohou je řídit christologickou představivost, a tedy ovládat naše porozumění. Zatímco christologie Logu pracuje s metaforou vtělení, pro pneumatickou christologii navrhuje použít metaforu zplnomocnění či zmocnění (*empowerment*).<sup>703</sup> Tímto výrazem chce co nejpřesněji vyjádřit náš vhléd do události Boží přítomnosti v osobě a díle Ježíše.<sup>704</sup> Dříve navržené metafory jako např. inspirace (John Hick), vlastnění (Goeffrey Lampe, Paul Tillich), či inkarnace (Jürgen Moltmann) sice Haight v různé míře oceňuje, ale také si je vědom jejich mezí pro vystižení sledované myšlenky. Přejícně se kloní k metafoře božského přebývání v Ježíši (*divine indwelling*), kterou rozvíjela Antiochijská teologická škola – v kontrastu k Alexandijské christologii, jejíž

---

<sup>701</sup> HAIGHT, R., *Jesus Symbol of God*, s. 452. K milosti obecně a zejména k Rahnerově pohledu na milost je v češtině k dispozici HAIGHT, R., *Hřích a milost*.

<sup>702</sup> HAIGHT, R., *Jesus Symbol of God*, s. 452.

<sup>703</sup> HAIGHT, R., *The Case for Spirit Christology*, s. 276.

<sup>704</sup> HAIGHT, R., *Jesus Symbol of God*, s. 454.

učení kulminuje v tezi o hypostatické unii. „Pokud zaměníme výraz ‘Logos’ za ‘Duch’, můžeme zde využít pravověrný jazyk Theodora z Mopsuestie téměř doslovně.“<sup>705</sup>

Ale ani výraz přebývání nakonec nepostihuje dynamiku, kterou se Bůh jako Duch činný v Ježíši vyznačuje a která by činila zadost lidské svobodě. Tuto dynamiku Haight nachází až v metafoře zplnomocnění. Zplnomocnění předpokládá, že Bůh jako Duch přebývá v člověku Ježíši. Podobně jako v Rahnerově teologii Ducha jako milosti, i v tomto pojetí způsobuje přítomnost Božího Ducha v člověku dynamické zplnomocnění lidské svobody. „Boží přítomnost a zmocnění (*empowerment*) nepřemáhají (*overpower*) lidskou svobodu, ale aktivují ji, takže je daleko spíše povzbuzena než potlačena; Ježíšova lidská existence je naplněna, nikoliv nahrazena.“<sup>706</sup> Haight pečlivě odlišuje toto pojetí zplnomocnění od úzce funkcionální nebo „adverbiální“ přítomnosti Boha v Ježíši (*to Jesus*).<sup>707</sup> Autor má na mysli „vpravdě

---

<sup>705</sup> HAIGHT, R., *Jesus Symbol of God*, s. 455.

<sup>706</sup> HAIGHT, R., *Jesus Symbol of God*, s. 455. Ke stejnému přesvědčení, totiž že Boží iniciativa nejde na úkor lidské svobody, ale naopak ji aktivuje, dochází z odlišných východisek britský teolog Jeremy Begbie. Ve své „teologie prostřednictvím hudby“ hovoří o metafoře rozechvěné struny, jejíž chvění „spustí“ vedlejší strunu. „A čím ‘hlasitěji’ zní spodní struna, tím ‘lépe’ lze rozpoznat zvuk horní struny. Byl by nesmysl dívat se na ty dvě struny jako na vzájemně si konkurující. (...) Spodní struna umožňuje vyšší struně obživnout, umocňuje ji, dává jí svobodu být, čím je, bez toho, že by kompromitovala vlastní integritu či integritu horní struny.“ BEGBIE, J., *Through Music: Sound Mix*. In: BEGBIE, J. (ed.), *Beholding the Glory. Incarnation Through the Arts*. London: DLT, 2000, 144–147; Výňatek v češtině v JANDEJSEK, P., Jeremy Begbie – Christologie prostřednictvím hudby. In: BAUER, K. - JANDEJSEK, P. - NOBLE, I. (eds.), *Hledání Ježíšovy tváře*, 146-151, s. 149-150.

<sup>707</sup> Haight zde naráží na Lampeho. Ten nechtěl hovořit o Ježíši jako o Bohu ani substanciálně, ani adjektivně, nýbrž adverbiálně: „Vzájemnou interakcí mezi vlivem Ducha a svobodnou odpovědí lidského ducha byla založena taková jednota vůle a díla, takže člověk Ježíš ve všem svém jednání jednal božsky.“ LAMPE, G.W.H., *The Holy Spirit and the Person of Christ*. In: SYKES, S.W. – CLAYTON, J.P. (eds.), *Christ – Faith and History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972, 111-130, s. 124. Zde cit. podle SCHOONENBERG, P., *Spirit Christology and Logos Christology*, s. 360. Sám Haight je kritický k Lampeho pojetí, protože nelze oddělovat Boží bytí od Božího jednání. Přiznává, že si s ohledem na pneumatickou christologii prošel vývojem „od Lampeho ke Schoonenbergovi“, srov. HAIGHT, R., *The Case for Spirit Christology*, s. 275 a HAIGHT, R., *Jesus Symbol of God*, s. 455, pozn. 59.

ontologickou přítomnost, protože kde Bůh jedná, tam Bůh je.<sup>708</sup> Christologie zplnomocnění hovoří o Ježíši jako o Boží realitě.

Vztah Haightovy pneumatické christologie k Nicejskému vyznání byl již předeslán. Zde se ke klasické teologické tradici vrátím ve větším detailu a ukáži Haightovu argumentaci, ve které usiluje obhájit pneumatickou christologii jako možné vyjádření křesťanské víry. Autor považuje učení církevních sněmů za normativní, a proto mu záleží na tom, aby představil logiku své argumentace jako s ním kompatibilní. Konkrétně se věnuje učení o inkarnaci, preexistenci a božství Ježíše, resp. jeho soupodstatnosti s Bohem, a lidství Ježíše, tedy soupodstatnosti s lidmi.

Ve světle dějinného vědomí a historického bádání je dnes zřetelné, že Ježíš je člověkem stejně jako my ve všech aspektech. Pro tradiční učení o inkarnaci z toho, podle Haighta, plyne, že není v některých svých podobách udržitelné. Haight si je vědom toho, že Nový zákon využívá pro zajištění statutu Ježíše jako jedinečného nositele Boží spásy myšlenku inkarnace implikující jeho vztah k Bohu ještě dříve, než se Ježíš narodí v našem světě, tedy preexistenci. Jádrem myšlenky preexistence je idea, že spása, kterou Ježíš přináší, pochází od Boha. To je ale vlastně učením Nicejského sněmu a ten je velmi dobře slučitelný s pneumatickou christologií.<sup>709</sup> Nelze ale uvažovat o preexistenci Ježíše v striktním smyslu. To, co je v Ježíši preexistující, je Bůh. Stvořený člověk Ježíš přece nemůže předcházet stvoření. Haight uzavírá, že teze o Ježíšově preexistenci jde proti myšlence soupodstatnosti Ježíše s námi, pokud tedy preexistenci nemyslíme, že my všichni jsme preexistovali v Boží věčné stvořitelské vůli a lásce.<sup>710</sup>

---

<sup>708</sup> HAIGHT, R., *Jesus Symbol of God*, s. 455. Zde je dobré připomenout, že Haight odmítá chápat symbol jako „pouhý symbol“: „Pokud je něco ‘pouhým’ symbolem, potom nejde o žádný symbol, neboť symbol jak je zde chápán opravdu zjevuje a zpřítomňuje to, co symbolizuje.“ HAIGHT, R., *Jesus Symbol of God*, s. 197.

<sup>709</sup> HAIGHT, R., *Jesus Symbol of God*, s. 459.

<sup>710</sup> HAIGHT, R., *Jesus Symbol of God*, s. 459.

Haight nechce rušit inkarnační nauku, pouze je kritický k jejím interpretacím, které kompromitují plnost Ježíšova lidství. Ježíš byl zmocněn Božím Duchem, tedy Boží přítomností a mocí, a stává se tak zosobněním (*embodiment*) Boha jako Ducha. Opět – nejde o neosobní a odosobňující sílu, ale o Boha jednajícího prostřednictvím (*within*) lidské svobody. Ježíš není nástrojem božského Logu, jak často předkládala christologie Logu. Pneumatická christologie podle Haighta lépe vystihuje dynamiku vtělení, neboť nezpochybňuje Ježíšovo člověčenství, ani s ním nemanipuluje. Duch zdokonaluje Ježíšovu svobodu, ale nenahrazuje ji.<sup>711</sup> Haight odmítá polaritu mezi inspirační a inkarnační christologií, se kterou někteří autoři pracují, jako falešnou. Projevem Božího Ducha je obojí. „Není důvod, proč nerozumět osobnímu sdílení, přítomnosti a aktivitě Boha jako Ducha v Ježíši jako ontologické inkarnaci, pokud v tomto porozumění není obsaženo zpochybnění Ježíšovy soupodstatnosti s námi.“<sup>712</sup> Haight je dokonce mírně vstřícný vůči adopcionistickému výkladu inkarnace, neboť má biblické kořeny, zároveň ale říká, že není ani nutný důvod pro jeho přijetí.<sup>713</sup> Sdělení Nicejského sněmu, který odmítá subordinacionistický výklad inkarnace, Haight parafrázuje následovně: nic menšího než Bůh sám bylo přítomné a činné v Ježíši. Někteří kritici se ovšem obávají, že nazývat Ježíše symbolem Boha nedostatečně vystihuje Nicejské učení, neboť vposledu neumožňuje říci „Ježíš je Bůh“.<sup>714</sup>

---

<sup>711</sup> Haight upozorňuje, že na tomto bodě se shodují všichni příznivci pneumatické christologie. Konkrétně zmiňuje mimo jiné Lampeho. HAIGHT, R., *Jesus Symbol of God*, s. 459, pozn. 68.

<sup>712</sup> HAIGHT, R., *Jesus Symbol of God*, s. 459.

<sup>713</sup> HAIGHT, R., *Jesus Symbol of God*, s. 460.

<sup>714</sup> Tak např. CAVADINI, J., A Metaphor Gone Wild. *Commonweal* Oct 8 (1999) 22-24, s. 23. Haightův důraz na dialektiku jazyka christologie je dle mého mínění v dobrém souladu kupříkladu s Rahnerovým výkladem učení o sdílení vlastností (*communicatio idiomatum*). „V klasické christologii ve větách, které jsou formulovány v rámci učení o sdílení vlastností, kupříkladu 'Ježíš je Bůh', 'Bůh je člověk', výraz 'je' neznamena *identitu*, tak jak je tomu v našich ostatních větách používajících 'je'. Vyjadřuje pouze jednotu a spojení. Kdybychom zastávali opačný názor, museli bychom popřít 'nesmíšený' charakter [Kristových přirozeností], na kterém trvá Chalcedonský koncil, a dostali bychom se na pozici hereze.“ RAHNER, K.,

Určitou odpověď na tuto námitku vidím v tom, že Haight chápe jako svůj prvořadý úkol obranu plného lidství Krista, tedy učení Chalcedonského koncilu.

S ohledem na formuli Chalcedonského koncilu o jedné osobě Krista ve dvou přirozenostech se Haight brání těm interpretacím, které ve svých důsledcích ohrožují integritu Ježíšova lidství. Kontrolní otázka by podle něho měla znít: byl Ježíš v tom a tom ohledu jako my? Podobně se Haight brání i výkladům, které hovoří o Boží přítomnosti v Ježíši ne ontologicky, ale pouze funkcionálně. Vraceje se k ontologii symbolu prosazuje Haight raději dialektický jazyk, který lépe uchovává smysl Chalcedonského učení.

Rovněž se s kritikou obrací ke starší kategorii „kvalitativní jedinečnosti nebo odlišnosti“ Ježíše od nás ostatních. Alexandrijská inkarnační christologie Logu se výslovně hlásí k jedinečnosti Ježíše ve smyslu jeho kvalitativní odlišnosti od všech ostatních. Haight zde opět vystihuje riziko zpochybnění Ježíšovy soupodstatnosti s lidmi. „V pneumatické christologii člověk může a měl by zachovat jedinečnost Ježíše v té míře, že jej poznává jako pravdivou manifestaci toho, kdo/co je Bůh, a vzorec toho, čím se má stát existence člověka.“<sup>715</sup> Zda je však oprávněné vyjádřit tuto jedinečnost jednoty mezi Bohem a Ježíšem jako kvalitativně odlišnou od naší jednoty s Bohem, záleží na pojetí této kvalitativní odlišnosti. Pokud s sebou nese porušení Ježíšovy soupodstatnosti s námi nemožnost nazvat jej novým Adamem, prvorozeným všech, předchůdcem naší spásy, tím, koho můžeme napodobovat, potom to není přijatelná kategorie.<sup>716</sup> Podle Haighta je oprávněné říci, že Boží Duch, což je Bůh sám, je přítomný v Ježíši úplným neboli zcela účinným způsobem a v

---

Christology today? In: *Theological Investigations*, Vol. 17. London: Darton, Longman and Todd, 1981, 24-38, s. 37. Výňatek v českém překladu NOBLE, T., Karl Rahner, 94-95. Ve prospěch Haightova výkladu viz LAKELAND, P., Not So Heterodox. In *Defense of Roger Haight*. *Commonweal* Jan 26 (2007) 19-22.

<sup>715</sup> HAIGHT, R., *Jesus Symbol of God*, s. 463.

<sup>716</sup> HAIGHT, R., *Jesus Symbol of God*, s. 463.

co nejintenzivněji možné míře. Nazveme-li toto nejvyšším stupněm (*superlative degree*), pak vystihujeme vše, co chce vystihnout kvalitativní odlišnost.<sup>717</sup> Jedinečnosti Ježíše lze rozumět také ve smyslu jeho povolání, poslání a ustanovení od Boha být prvorozeným všech. Tyto výrazy jsou jednak v souladu s Novým zákonem, jednak korespondují s pomazáním Bohem jako Duchem a s posláním zvěstovat království Boží, jemuž byl Ježíš loajální. Podle Haighta není uvedené pojetí jen následnou, zvnějšku dodanou (*extrinsic*) a vnitřně nesouvisející reflexí, ale vystihuje vnitřní identitu Ježíše.<sup>718</sup>

#### 4. 4 Další rozvoj Haightových témat

Haight píše, že nezamýšlel psát knihu *Ježíš Symbol Boha* jako polemiku. Domnívá se, že „transcendentní realita a náboženská víra komunity k této realitě zaměřená mohou zrodit mnoho různých přístupů.“<sup>719</sup> Haightova volba pro teologii zdola je založena, jak jsem se pokusil navrhnout, v touze po zvýšení srozumitelnosti poselství církve v jejím misijním úsilí. Haight nechce vyloučit christologii shora. Ovšem na základě legitimního pluralismu zamýšlí

---

<sup>717</sup> HAIGHT, R., *Jesus Symbol of God*, s. 464, pozn. 78 a 79. Haight v tomto bodě odkazuje na práce Lampeho a Schoonenberga, které jsem zmínil v úvodu. Kritika tohoto konceptu zaznívá v GUNTON, C., *Yesterday and Today: A Study of Continuities in Christology*. London: Darton, Longman and Todd, 1983. Ke kritice Haightovy stupňové christologie s odvoláním právě na Guntona srov. MOLNAR, P.D., *Incarnation, Resurrection and the Doctrine of the Trinity: A Comparison of Thomas F. Torrance and Roger Haight*. *International Journal of Systematic Theology* 5 (2003) č. 2, 147-167, s. 153, pozn. 12. Jacques Dupuis vidí stupňovu christologii jako reduktivní, je pro něj příkladem nízké christologie. Srov. DUPUIS, J., *Who Do You Say I Am?*, s. 35.

Stupňová christologie byla explicitně odmítnuta v deklaraci *O tajemství vtělení a Trojice*, kterou vydala Kongregace pro nauku víry dne 21. února 1972. Jako omylné se chápe „tvrzení, že lidství Krista existovalo ne jako bytí přijaté do věčné osoby Božího Syna, ale existovalo spíše samo o sobě jako osoba, a tedy že tajemství Ježíše Krista spočívalo pouze ve skutečnosti, že Bůh, ve svém sebe-zjevení, byl přítomen v lidské osobě Ježíše v nejvyšším stupni.“ *Declaratio ad fidem tuendam in mysteria Incarnationis et Sanctissimae Trinitatis a quibusdam recentibus erroribus „Mysterium Filii Dei“*, AAS 64 (1972) 237-241.

<sup>718</sup> HAIGHT, R., *Jesus Symbol of God*, s. 464.

<sup>719</sup> HAIGHT, R., *The Future of Christology*, s. 198-199. Dříve také již pragmaticky připustil, že „žádná reinterpretace nemůže pravděpodobně uspokojit všechny.“ HAIGHT, R., *Jesus Symbol of God*, s. 274.



ukázat, že christologie zdola „představuje inkulturaci pro konkrétní posluchače,“ jejichž kulturu je možné přibližně nazvat postmoderní.<sup>720</sup> Postmoderní situace charakterizovaná historickým vědomím a pluralismem přináší církvi nový smysl svobody při hlásání své zvěsti. „Proto je třeba vědomě se uvolnit od tradicionalismu, abychom uchovali tradici živou a smysluplnou,“ říká Haight.<sup>721</sup> Domnívá se, že právě postmoderna nabízí „příležitost pro nové a hlubší proniknutí do významu Ježíše Krista, který autenticky transcenduje minulost.“<sup>722</sup> Ježíš Kristus je chápáný ne jako rozdělující, ale jako ten, který „umožňuje chápat druhého jako druhého, a tak působí jako princip jednoty, která respektuje odlišnosti.“<sup>723</sup>

Bohatá diskuse o Haightově díle proběhla především v prvních letech po vydání knihy *Ježíš Symbol Boha* a odkazy na ni jsem uvedl výše. V tomto oddílu tak vznesu pouze dvě témata, která nebyla hlavním předmětem kritiky. Přesto se domnívám, že obsahují potenciál k rozvoji Haightovy teologie.

---

<sup>720</sup> HAIGHT, R., *The Future of Christology*, s. 207. Haight postmodernu neanalyzuje a je si vědom jejích extrémních podob. Zajímá jej ovšem, jak „postmoderna jako kultura existuje uvnitř církve, jestliže křesťané žijí v sekulární společnosti a sdílejí postmoderní cítění a myšlení.“ HAIGHT, R., *Jesus Symbol of God*, s. 331.

<sup>721</sup> HAIGHT, R., *Dynamics of Theology*, s. xii. Paralelu k tomuto Haightovu postoji můžeme nalézt u Georgese Florovského, který píše, že „tvořivá cesta ke kořenům vede vpřed“ a má moc znovu zrodit a potvrdit život. NOBLE, I. – NOBLE, T., A Latin Appropriation of Christian Hellenism: Florovsky's Marginal Note to *Patristics and Modern Theology* and Its Possible Addressee. *St Vladimir's Theological Quarterly* 56 (2012) č. 3, 269-288, s. 278.

<sup>722</sup> HAIGHT, R., *Jesus Symbol of God*, s. 333. K Haightovým důrazům patří pohled na Ježíše jako *cele* člověka (což je také téma patristické teologie, např. Ireneje) a podtržení významu *celého* pozemského života Ježíše. Zejména v tomto druhém aspektu je v českém prostředí jistou analogií k Haightovu christologickému projektu rozsáhlé dílo TROJAN, J.S., *Ježíšův příběh – výzva pro nás*. Praha: Oikoyomenh, 2005. Podobně jako Haight začíná i Trojan radikálně zdola: u naší fascinace postavou evangelijního Ježíše a s přesvědčením, že se při jeho interpretaci nemůžeme vzdát současných kategorií myšlení a řeči. Trojan uzavírá knihu prostým konstatováním: „V Ježíšově životě, v jeho vztahu k Bohu, k lidem je vyjádřeno vše podstatné i pro nás, pokud jeho poselství přijmeme jako nepřeslechnutelnou výzvu.“ (s. 404). Diskusi nad Trojanovou knihou bylo věnováno vydání časopisu *Křesťanská revue. Dvuměsíčník pro odpovědný dialog* LXXIV (2007), č. 1. Zde Trojan shrnuje tezi své knihy následovně: „Pro naši víru je podstatný Ježíšův pozemský příběh. Přesněji: to, co se událo od jeho vystoupení až po zatčení.“ TROJAN, J.S., O co jde v mé knize. *Křesťanská revue* LXXIV (2007), č. 1, 2-4, s. 2. Další příspěvky poskytli Ivana Noble, Petr Macek, Pavel Bargár, Pavel Hošek a Richard Firbas.

<sup>723</sup> HAIGHT, R., *Jesus Symbol of God*, s. 333.

Jedním z témat bude charakter toho, co Haight nazývá náboženská otázka, a druhým liturgické uchopení symbolu.<sup>724</sup>

O náboženské otázce mluví Haight jako o počátku a předpokladu teologie. Říká, že tato otázka se utváří v dialektice positivity a negativity, kdy pozitivita představuje orientaci člověka k bezvýhradnému bytí na pozadí vědomí vlastní konečnosti.<sup>725</sup> Negativita pak vyvstává ze zkušenosti se světem. Haight chválí teologii osvobození za rozhodující příspěvek k pochopení negativity. Rád bych doplnil, že teologie osvobození má co říci i k pozitivitě. Mám na mysli Sobrinovu myšlenku o Ježíšově praxi s duchem (*práctica con espíritu*), která umožňuje promýšlet náboženskou otázku christologicky, existenciálně a prakticky. Přestože Sobrino píše z odlišného kontextu, než je Haightův, domnívám se, že jeho myšlenka může najít uplatnění i mezi nábožensky needukovanými, odcizenými či nevyhraněnými posluchači, které má na mysli Haight.<sup>726</sup> Přestože Sobrinova teologie bude celistvě představena až v následující kapitole, chtěl bych jeden její aspekt otevřít již nyní v diskusi nad Haightovým dílem jako jeho možné doplnění.

Zatímco Haight hovoří o „pozitivním dynamismu víry směřovaném k bezvýhradnému bytí“,<sup>727</sup> Sobrino bude uvádět, že „osobní realizace víry v mezní skutečnost (*realidad-límite*) vyžaduje nějakou předchozí subjektivní

---

<sup>724</sup> V Haightově teologii se vyskytuje řada dalších témat, která by bylo možné detailněji představit, doplnit či rozvinout. Jde např. o teologii náboženství, trinitologii, soteriologii či eschatologii.

<sup>725</sup> Paralelu k Haightově myšlence „orientace člověka k bezvýhradnému bytí“ spatřuji v pojetí náboženské víry u Josefa Zvěřiny: „Zprvu se jeví jako úžas, úchvat z něčeho posvátného, tušení něčeho, co mne zcela přesahuje, kdy jsem zasazen něčím bezpodmínečným a mám pocit, že jsem vposledku svrchovaně závislý na tomto neznámém.“ ZVĚŘINA, J., *Teologie agapé* I. Praha: Vyšehrad, 2003, s. 50. Zvěřinově fenomenologii víry jsem se věnoval v článku JANDEJSEK, P., A God Who Enrols Himself Among the Poor: Assignment for the Church Today. *Communio Viatorum* 3 (2011) 63-75.

<sup>726</sup> Je zřejmé, že Haight i Sobrino jako následovníci Rahnera prolamují hranici mezi fundamentální a systematickou teologií. Systematická reflexe o tajemství Ježíše Krista se neobejde bez otázky, kdo je dnes posluchačem Ježíšovy zvěsti, s jakou otázkou přichází a za jakých podmínek může zvěst přijmout.

<sup>727</sup> HAIGHT, R., *Jesus Symbol of God*, s. 193.

zkušenostní spřízněnost.<sup>728</sup> Podle Sobrina lze této spřízněnosti dosáhnout skrze následování Ježíše, respektive tehdy, pokud naše praxe bude vedena stejným duchem jako praxe Ježíše. Haight i Sobrino hovoří o zkušenosti, ale Haight má na mysli spíše obecnou lidskou zkušenost, zatímco Sobrino konkretizuje, že jde o zkušenost s duchem, zkušenost „ježíšovskou“. Ta totiž přináší onu afinitu, po které Sobrino volá a která je bezpečnou zárukou, že se člověk setkává s Bohem, kterého zvěstoval Ježíš. Čím se „ježíšovská“ zkušenost vyznačuje? Jako příklad Sobrino uvádí „poctivost vůči realitě,<sup>729</sup> stranění tomu, co je malé,<sup>730</sup> základní milosrdenství, věrnost Božím tajemství.“<sup>731</sup> Je tedy možné říci, že tam, kde člověk koná uvedenou praxi, snad i bez jasného důvodu a s mnoha otázkami, tam *prakticky* vystihuje náboženskou otázku a *chápe se* jí.<sup>732</sup> Tím se stává spřízněným s Ježíšem, který sám žil život víry a Synovství.<sup>733</sup>

---

<sup>728</sup> SOBRINO, J., *Jesucristo liberador*, s. 103.

<sup>729</sup> Sobrino si zde vypůjčuje Ellacuríův výraz „vzít na sebe váhu reality, převzít odpovědnost“ (*el cargar con la realidad*). Viz také druhá kapitola.

<sup>730</sup> Všimněme si, jak se Sobrinova a Haightova představivost odlišuje, třebaže obě mají biblické i ignaciánské kořeny. Sobrinovo *lo pequeño* upomíná jednak na „maličké“ Matoušova evangelia (Mt 11,25), jednak na Ignácova „malého služebníčka“ Ignáce (DC, čl. 114). Haightův dříve uvedený rytířský obraz Tomáše Becketa naopak připomíná Jozuovo „Já a můj dům budeme sloužit Hospodinu“ (Joz 24, 15) či odpověď „dobrého poddaného“ na povolání věčného krále v *Duchovních cvičeních* (DC, čl. 91-94).

<sup>731</sup> SOBRINO, J., *Jesucristo liberador*, s. 98.

<sup>732</sup> Velmi podobně argumentuje Tomáš Halík, když dává do kontrastu člověka „silné víry“, jemuž je o člancích víry vše jasné, „avšak ony praktické konsekvence z nich nevyvozuje“, s tím, kdo se nepovažuje za nábožensky věřícího, „avšak všechny praktické životní postoje, které jsme právě označili za logický důsledek oněch článků víry, jsou přirozenou součástí jeho životního stylu.“ HALÍK, T., *Divadlo pro anděly*, s. 204. Domnívám se, že ačkoli se Halík obrací spíše k „Haightovým“ čtenářům, důrazem na praktickou a existenciální podobu náboženské otázky a víry je velmi blízko Sobrinovi.

<sup>733</sup> Jedním z prostředí, které inherentně usiluje o „poctivost vůči realitě“ a o „stranění tomu, co je malé“, a které tak umožňuje zakusit spřízněnost s Ježíšem, je sociální práce. „Antropologické důrazy účinné v teorii a praxi sociální práce, zejména důraz na lidskou důstojnost a lidská práva, můžeme chápat jako konkrétní příklady inspirací pro teologii. Je možné s nimi pracovat jako s tím, skrze co jsme *mystagogicky* uváděni do porozumění samotné realitě Boha.“ JANDEJSEK, P., *Teologie a sociální práce: společně na cestě*. In: KAPLÁNEK, M. (ed.), *Teologie a sociální práce. Dvacet let dialogu*. Praha: ETF UK, 2013, 39 – 47, s. 43.

Další oblastí Haightovy teologie, kterou je možné dále rozpracovávat, je teologie symbolu a její liturgické kořeny. Ačkoliv Haight pracuje převážně s pojmovým poznáním, je přejícný i k tomu, co Paul Tillich označuje jako „extatický rozum“.<sup>734</sup> Haight píše, že v extatickém rozumu „lidská svoboda jako taková transcenduje sebe sama a stojí mimo sebe samu díky zkušenosti účasti na nekonečném bytí. Funkcí náboženského symbolu je dosáhnout těchto vrstev vědomí.“<sup>735</sup>

Haight připouští, že smysluplnost náboženských symbolů je závislá na nějaké zkušenosti tohoto typu. Ve své teologii symbolu vytváří prostor pro „mystické poznání“ zejména tehdy, když říká, že symboly překvapují mysl, že jsou ponořené v nepoznání a nevědomosti, a že nejzazší realita se vzpírá konceptualizaci.<sup>736</sup> Přesto ale cestu „extatického rozumu“ nijak více nerozvíjí. Přitom v jeho díle se v tomto směru otevírá hned několik možností. Jednou z nich je ignaciánská spiritualita. Svatý Ignác zakusil bezprostřednost božství na břehu řeky Cardoner poblíž Manresy v roce 1522. Popisuje tuto zkušenost jako rozjasnění mysli, osvětlení, stání se jiným člověkem, změnu smýšlení.<sup>737</sup> Haight by se k „extatickému rozumu“ a jeho využití v teologii symbolu mohl dostat také prostřednictvím pneumatické christologie, jak ale níže ukáží, ani zde nenechá *liturgický* symbol v jeho mystické skutečnosti promluvit samostatně.

---

<sup>734</sup> TILLICH, P., *Systematic Theology*, I., s. 111-115.

<sup>735</sup> HAIGHT, R., *Dynamics of Theology*, s. 153.

<sup>736</sup> Zároveň nelze u Haighta přehlédnout jisté tíhnutí k non-kontradikci, které prozrazuje jeho kořeny v tradiční scholastické teologii: „Christologie musí být srozumitelná a důvěryhodná; musí dávat smysl. (...), požadavek, aby neobsahovala sama v sobě rozpory, aby její části zapadaly do jednoty srozumitelnosti.“ HAIGHT, R., *Jesus, Symbol of God*, s. 49. Haight staví mystiku do protikladu k racionalismu a třebaže z obou čerpá, svou teorií prostředkované zkušenosti Boha chce vůči nim postavit alternativu (s. 194). Domnívám se, že zde Haight pracuje s redukovaným pojetím mystiky. V přístupu k principu non-kontradikce a k mystice se bude Haightova christologie odlišovat od Dupuisovy.

<sup>737</sup> IGNÁC Z LOYOLY, *Souborné dílo*, s. 134.

Co se odehrává při liturgickém prostředkování Božího tajemství, pěkně vyjádřil novozákoník Petr Pokorný.<sup>738</sup> Když hovořil o smyslu evangelijní proklamace o vzkříšení, zdůraznil, že šlo o radostné setkání. Lukášovo evangelium shrnuje tuto zprávu geniální paradoxní větou: „Když tomu pro samou radost nemohli uvěřit a jen se divili“ (Lk 24,41). Věta sama o sobě nedává smysl, a zároveň je hluboce sdělná. Pokorný se domnívá, že tento prvek spontánní radosti je dodnes živý v liturgické chvále Boha.

Haight se liturgickým slavením zabývá, ale pouze ve formě ilustrace, když hovoří o dialektice symbolu.<sup>739</sup> Vychází z dějinné praxe křesťanů, kteří se klanějí Ježíši. Klaněním vyjadřují svůj postoj k Ježíši jako k božské postavě. V tomto kontextu liturgické praxe se objevily také první koncilní nauky o Ježíši. Taktéž dnešní christologie musí ve vztahu k Ježíši probouzet modlitbu a bohoslužbu. Haight se ale táže, jak odůvodnit modlitbu k Ježíši v situaci, kdy chceme brát vážně nový důraz na jeho lidství? Konsistentně v návaznosti na teorii symbolu Haight podtrhuje, že „člověk se nemůže vztahovat k žádnému náboženskému symbolu nedialekticky.“<sup>740</sup> Jinak by symbol přestal fungovat jako symbol. Aplikuje-li toto na modlitbu a na uctívání Ježíše, dochází Haight k následujícímu závěru: „Člověk neuctívá Ježíše ani se k němu nemodlí do míry, v jaké chápeme Ježíše jako člověka a stvoření; spíše je to tak, že člověk uctívá Boha a modlí se k němu v Ježíši a skrze něj.“<sup>741</sup> Haight oprávněně připomíná, že jazyk modlitby k Bohu *skrze* Ježíše má dlouhou liturgickou tradici.

---

<sup>738</sup> POKORNÝ, P., Vzkříšení. Konvokační přednáška u příležitosti 80. narozenin. Praha: ETF UK, 23. 4. 2013.

<sup>739</sup> Jinde zmiňuje liturgii jako kontext, ve kterém se rozvíjel poetický jazyk raných křesťanských mudroslovných hymnů, „které se následně staly ‘vysokou’ christologií.“ HAIGHT, R., *Jesus Symbol of God*, s. 180. Odtud pravděpodobně pramení fakt, že se Haight vzdává liturgie jako východiska své christologie.

<sup>740</sup> HAIGHT, R., *Jesus Symbol of God*, s. 457.

<sup>741</sup> HAIGHT, R., *Jesus Symbol of God*, s. 457.

Jeho argumentace o christologickém aspektu liturgie zde ovšem nekončí. V této liturgické dialektice je totiž ve hře náš existenciální vztah k Bohu. Jedná se o „dynamický lidský proces bytí ve vztahu, praxi modlitby, činu, ve kterém definujeme sami sebe ve vztahu k Bohu v Ježíši a skrze něj.“<sup>742</sup> Proto je také možné říci, že křesťanský skutek bohoslužby je směřován k člověku Ježíši, postupuje skrz Ježíše ke svému prostředkovanému předmětu, kterým je Bůh. Tento Bůh není oddělený od Ježíše. „Tento Bůh se křesťanům zjevuje a setkává se s nimi právě v Ježíši a skrze něj. Křesťanská modlitba je teocentrická, ale směřuje k tomu Bohu, který je křesťany poznáván skrze soustředění na Ježíše.“<sup>743</sup>

Domnívám se, že silnou stránkou Haighta je zde úsilí o myšlenkovou konzistenci a přesnost. Z druhé strany se zdá, že Haight umožňuje své teologické metodě převzít otěže příliš pevně i tam, kde by bylo na místě od metody podstoupit. Zdá se, že Haight vnímá liturgii pouze jako jednu z aplikací předem vytvořeného modelu vztahu mezi lidmi, Ježíšem a Bohem. Tím se ale možná připravuje o obohacení své teologie symbolu z odlišné, např. liturgické, perspektivy.

Americký jezuitský teolog Bruce Morrill říká, že křesťanská liturgie právě kvůli svému *teologickému* charakteru „vyžaduje vzájemně poučující dialog mezi teorií a praxí.“<sup>744</sup> Tak bychom se mohli tázat, do jaké míry je Haightova teologie poučena praxí, zde konkrétně liturgickou praxí. Morrill dále tvrdí, že

Církevní liturgie svátostí, a jedinečně eucharistie, se pyšní mezi dalšími mystickými úkony, neboť rituální charakter liturgie formuje a vyživuje Kristovy následovníky jako sbor (*body*), třebaže evangelijní obsah liturgie je

---

<sup>742</sup> HAIGHT, R., *Jesus Symbol of God*, s. 457.

<sup>743</sup> HAIGHT, R., *Jesus Symbol of God*, s. 458.

<sup>744</sup> COOKE, B. J. – MORRILL, B. T. (eds.), *Bodies of worship: explorations in theory and practice*. Collegeville, Minn: Liturgical Press, 1999, s. 173.

rozesílá, aby s radostí a nadějí hledali vtěleného Boha vyprázdněného a skrytého ve světě.<sup>745</sup>

Píše-li Haight o Božím Duchu v Ježíši – a analogicky též v jeho následovnicích – jako o zmocnění, není tím možná daleko od Morrillovy liturgické a eucharistické „výživy“ a „formování v podobu Kristovu“ (srov. Ga 4,19). Haight by také s Morrilem souhlasil v tom, že Ježíš jako symbol Boha vyjadřuje jak Boží přítomnost, tak nepřítomnost, tedy Boha vyprázdněného a skrytého ve světě. Jeho koncept symbolu velmi dobře odpovídá na otázky smyslu a hodnot, ale zřejmě je méně přesvědčivý v komunikaci evangelijní radosti a naděje, o které hovoří v souvislosti s liturgickým slavením Morrill. Domnívám se proto, že Haightova teologie symbolu by mohla být obohacena z liturgických zdrojů, pokud by jim bylo umožněno hovořit za sebe a nebyly by příliš rychle „vysvětleny“ formálním modelem dialektiky symbolu. Liturgické symboly ve svém performativním vyjádření zvou k účasti, skrze kterou se rodí poznání Boha.<sup>746</sup>

---

<sup>745</sup> COOKE, B. J. – MORRILL, B. T. (eds.), *Bodies of worship*, s. 174.

<sup>746</sup> Morrill těží z ruského pravoslavného teologa Alexandra Schmemanna. Ten ve své knize *For the Life of the World: Sacraments and Orthodoxy* argumentuje, že naše poznání se děje ve vztazích a tajemství Boha je nejlépe poznáváno skrze liturgický symbolismus. Srov. NOBLE, I., O možnostech a povaze teologického poznání u Alexandra Schmemanna. *Teologická reflexe* 10 (2004) 170-183.

## 5. Christologie z pohledu obětí u Jona Sobrina

V této kapitole se budu věnovat Jonu Sobrinovi. Jeho christologii bude možné nazvat christologií zdola ve více smyslech. Zřejmě nejvýznamnější je obsažen v podtitulu druhého svazku Sobrinova klíčového christologického díla: „z pohledu obětí“.<sup>747</sup> Sobrino se ovšem bude snažit doložit, že metodologická „volba pro chudé“ jako primární adresáty a referenty christologie je konsistentní s vlastní obsahem Ježíšovy zvěsti a celého jeho díla a odpovídá mu. Jde o christologii zdola ve smyslu teologickém i teologálním.<sup>748</sup> Zároveň bude Sobrino zřetelně deklarovat, že víra v Ježíše jako Krista pochází jako dar od Boha „shora“, je neodvoditelná z jakékoli analýzy a toto je ústřední pravda závazná pro každou christologii.<sup>749</sup>

Jon Sobrino se narodil v roce 1938 v Barceloně, kam jeho baskická rodina přišla v době občanské války hledat útočiště.<sup>750</sup> Studoval na jezuitských školách Colegio de Sarriá v Barceloně (1948-1950) a Nuestra Señora de

---

<sup>747</sup> SOBRINO, J., *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*.

<sup>748</sup> Výraz „teologální“ (*theological*) přebírá Sobrino od Ellacurii, který je opět inspirován Xavierem Zubirim. Ellacuría hovoří o „teologálním charakteru“ veškeré reality, její zakotvenosti v Bohu. Upomíná na Rahnerovu řeč o omilostněné dimenzi reality. Odlišnost proti Rahnerovi je v tom, že theologální zkušenost je od počátku nepřetržitě ukotvená v historické realitě a našem jednání v dějinách. Srov. ASHLEY, J.M., *A Contemplative under the Standard of Christ*.

Robert Lassalle-Klein uvádí Sobrinovu christologii jako příklad Rahnerovy spásně dějinné christologie. Navíc si všímá, že tak jako Rahner předjímal, že jeho tvrzení o christologii zdola, která „chápe a musí chápat tento proces vzestupu jako akt vlastní Bohu samotnému,“ bude nepochopen, tak se stalo Sobrinově apropriaci tohoto aspektu Rahnerovy christologie. LASSALLE-KLEIN, R., *Jesus of Galilee and the Crucified People*, s. 356 a pozn. 41.

<sup>749</sup> SOBRINO, J., *Jesucristo liberador*, s. 74.

<sup>750</sup> Životopisné údaje čerpám z SOBRINO, J., *The Principle of Mercy* s. 1-11; BOMBONATTO, V.I., *The Commitment to Taking the Poor down from the Cross*. In: VIGIL, J. (ed.), *Getting the Poor Down from the Cross*, 35-43; MAIER, M., *Zur theologischen Biographie von Jon Sobrino*. In: WENZEL, K. (ed.), *Die Freiheit der Theologie*, 36-46; THIEDE, J.S., *The Reality of Martyrdom in the Christology of Jon Sobrino*. PhD Thesis at the University of Notre Dame, 2012, s. 101-105 (Thiede přihlíží k práci VALIENTE, O.E., *Truth, Justice, and Forgiveness: Reconciliation in Jon Sobrino's Christology*. PhD Thesis at the University of Notre Dame, 2010); LASSALLE-KLEIN, R., *Blood and Ink: Ignacio Ellacuría, Jon Sobrino, and the Jesuit Martyrs of the University of Central America*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2014.



Begoña v Bilbao (1950-1956). V roce 1956 vstoupil do Tovaryšstva Ježíšova a následujícího roku odcestoval s několika spolužáky do San Salvadoru, kde dokončil noviciát pod vedením otce Miguela Elizonda v novém jezuitském noviciátu Santa Tecla. Od roku 1957 podnes náleží Sobrino ke Středoamerické jezuitské provincii. V letech 1958 až 1960 studoval na jezuitské fakultě v Havaně na Kubě. Po absolvování noviciátu a juniorátu byl Sobrino poslán studovat filosofii a inženýrství do St. Louis ve Spojených Státech. Po pěti letech se navrátil do Salvádoru. Učil latinu, řečtinu a literaturu v diecézním semináři San José de la Montaña a matematiku a filosofii na Středoamerické univerzitě José Simeona Canas (UCA). Následně začal se studiem teologie. Do německého Frankfurtu nad Mohanem na Hochschule Sankt Georgen odcestoval Sobrino v roce 1968. Jako výborný student pokračoval po vysvěcení na kněze (1969) doktorátem na Sankt Georgen, kde tak zůstal až do roku 1974. Disertaci psal na současné německé protestantské teology, Wolfharta Pannenberg a Jürgena Moltmanna.<sup>751</sup>

V těchto letech byl Sobrinovým „průvodcem“ Karl Rahner a zanechal v něm „nejtrvalejší a blahodárny dojem.“<sup>752</sup> Zejména si při studiu jeho textů Sobrino osvojil chápání Boha jako mysteria.<sup>753</sup> Dalším vlivem byla samotná pokoncilní doba přinášející nové vhledy a nadšení. Přesto Sobrino následně poznával, že studium mu nepřineslo dostatečnou proměnu: „Stále jsem byl produktem Prvního světa, a pokud jsem se měnil, bylo to v souladu s tímto procesem Prvního světa, podle jeho tempa a jeho zákonů.“<sup>754</sup> Že by se sám mohl učit od chudých, mu ještě nepřišlo na mysl.

---

<sup>751</sup> Bombonato uvádí jako titul disertace *Significado de la Cruz y resurrección de Jesús en las cristologías sistemáticas de W. Pannenberg y J. Moltmann*, zatímco Lassalle-Klein *Una comparación de las cristologías de W. Pannenberg y J. Moltmann*.

<sup>752</sup> SOBRINO, J., *The Principle of Mercy*, s. 2.

<sup>753</sup> Srov. SOBRINO, J., *Karl Rahner and Liberation Theology*.

<sup>754</sup> SOBRINO, J., *The Principle of Mercy*, s. 2-3.

Sobrino hovoří o tom, že když se po letech strávených na studiích ve Spojených státech a v Německu vrátil v roce 1974 zpět do Salvadoru, otevřel se mu svět chudých a zažil „probuzení ze spánku nelidskosti.“ Bolestně se probudil do světa, který pro něj předtím neexistoval, do světa chudých. Připouští, že již studium jej probralo z „dogmatického podřimování“.<sup>755</sup>

Zároveň však píše, že ačkoliv studiem získal mnohé poznání a zbavil se spousty tradiční zátěže, hluboko uvnitř se nic nezměnilo. „Viděl jsem, že mi život a studium nedaly nové oči, abych viděl svět tak, jak je doopravdy. Nevzaly mi srdce z kamene, které jsem měl pro utrpení tohoto světa.“<sup>756</sup> Až nyní začal poznávat, že pravdu, evangelium i Boha, tedy to nejdražší, může nalézt mezi chudými a v zápase o spravedlnost.<sup>757</sup> Tuto svou zkušenost Sobrino názorně vysvětluje na vztahu k předchozímu obzoru rozšiřujícímu vzdělání: ne že by mu Rahner a Moltmann už nic neříkali, ale uvědomil si, jak absurdní byla jeho představa o rahnerizaci a moltmannizaci lidí v El Salvadoru. Nyní začal naopak, pokud to šlo, usilovat o salvadorizaci Rahnera a Moltmanna.<sup>758</sup> Tímto směrem se ubíralo jeho působení coby profesora teologie v akademickém i lidovém prostředí.

Sobrinův pozdější spolupracovník, jezuita Dean Brackley, píše o tomto probuzení či obrácení, kterým si prošli mnozí teologové v Latinské Americe, jako o vstupu do světa ubohosti, jako o pokořující, dezorientující a často zničující zkušenosti. Bez ní však nelze hovořit o závazku vůči chudým, který je nutný pro zdravou teologickou reflexi ve světě nespravedlnosti. Bez ní stěží

---

<sup>755</sup> SOBRINO, J., *The Principle of Mercy*, s. 2. Výraz pochází z KANT, I., *Prolegomena ke každé příští metafyzice jež se bude moci stát vědou*. Praha: Svoboda, 1972, s. 44.

<sup>756</sup> SOBRINO, J., *The Principle of Mercy*, s. 3.

<sup>757</sup> Podobnou intuici, jakkoli spíše pro víru samotnou, než pro teologickou práci, popisuje Tomáš Halík. V kapitole „Dotknout se ran“ píše o návštěvě indického sirotčince a tuto zkušenost chápe jako privilegované setkání s Kristem dnešní doby: „Nemám právo vyznávat Boha, pokud nevezmu vážně bolest svých bližních. Víra, která by chtěla zavírat oči před utrpením lidí, je jen iluze.“ HALÍK, T., *Co je bez chvění, není pevné*. PRAHA: NLN, 2002, s. 37.

<sup>758</sup> SOBRINO, J., *The Principle of Mercy*, s. 3.

nahlédneme, že naše vlastní perspektiva „normálnosti“ (ať už antropologické, ekonomické či morální) je orientována převládajícím veřejným diskuresem.<sup>759</sup>

Duchovně a intelektuálně Sobrino zvláště těžil z blízkých vztahů s arcibiskupem Óscarem Romerem, jemuž byl teologickým poradcem, a s rektorem Univerzity José Simeona Canas Ignaciem Ellacuriou. Rostl též díky vztahům s řadou lidí, povětšinou chudých. Díky nim se jeho víra začala orientovat na lidskost obecně a na lidskost víry obzvláště. Že jde o zcela zásadní rozhodnutí, které jej může stát život, si stále více uvědomoval, když se mnozí z jeho blízkých přátel a kolegů stali terčem vražedných útoků v konfliktu zmítaném El Salvadoru.<sup>760</sup> Najdříve jezuita Rutilio Grande v roce 1977,<sup>761</sup> o tři roky později arcibiskup Romero.<sup>762</sup> V noci na čtvrtek 16. listopadu 1989 zavraždili vládní vojáci pravicového vojenského režimu na univerzitní půdě šest členů Sobrinova jezuitského společenství, včetně Ellacurii, jejich kuchařku

---

<sup>759</sup> BRACKLEY, D., Theology and Solidarity. In: POPE, S. (ed.), *Hope and Solidarity*, 3-15, s. 5.

<sup>760</sup> Srov. UN Security Council, *From Madness to Hope: the 12-year war in El Salvador: Report of the UN Truth Commission on El Salvador* [online]. 1993 (cit. 5. 8. 2015). URL: <http://www.usip.org/sites/default/files/file/ElSalvador-Report.pdf>. Jde o rozsáhlou zpráva o násilí v El Salvadoru během občanské války v letech 1980-1992, která byla vydána u příležitosti uzavření mírové dohody mezi vládou El Salvadoru a Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN).

<sup>761</sup> Rutilio Grande García (1928-1977) pocházel z El Salvadoru. Ve svém působení jako kněz, učitel a pastorační pracovník byl veden myšlenkami Druhého vatikánského koncilu, konference CELAM v Medellínu a realitou, kterou zažíval ve svém působišti. Kvůli svým aktivitám mezi místními lidmi byl zavražděn vládními silami. Jeho blízký přítel, arcibiskup Óscar Romero, prošel po této události výraznou proměnou.

<sup>762</sup> Óscar Arnulfo Romero y Galdámez (1917-1980), arcibiskup ze San Salvadoru vedl místní církve v obtížném období útlaku a násilí. Při přednášce v Lovani v roce 1980 uvedl: „Je nutné si všimnout, proč je církev persekuována. Ne každý kněz je persekuován, ne každá instituce byla napadena. Napadena a persekuována byla ta část církve, která se postavila na stranu lidí a usilovala o jejich obranu. Zde opět nacházíme tentýž klíč k porozumění persekuce církve: chudí.“ ROMERO, O., *Speech at the Université catholique de Louvain, Belgium, 2 Feb 1980* [online]. (cit. 10. 9. 2015). URL: <http://www.lasalette.org/reflections/1098-martyrs-of-the-americas-romero-labaka-and-arango.html>. Jako mučedníka jej papež František blahořečil v roce 2015. Více k osobě Romera viz SOBRINO, J., *Archbishop Romero. Memories and Reflections*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1990.

a její dceru. Sobrino smrti unikl jen kvůli tomu, že zrovna přednášel v Thajsku.<sup>763</sup>

Jestliže „pocitivost vůči realitě“ byla již dříve Sobrinovým teologickým důrazem, který si osvojil pod vlivem Ellacurí, po událostech z roku 1989 získala nový rozměr. Sobrino vzpomíná na první hodiny a dny, které následovaly poté, co se ve vzdáleném Thajsku dozvěděl o smrti svých nejbližších:

Když jsem pomyslel na věci ve svém běžném životě, na psaní, přednášky a výuku, na věci, které jsem činil v uplynulých šestnácti letech v El Salvadoru a které jsem měl pravděpodobně dělat i nadále, všechny se mi zdály neskutečné, jako by neměly nic do činění s realitou. Ta nejskutečnější realita, jak jsem často psal z El Salvadoru, je život a smrt chudých. Nyní, vzdálený tisíce mil, a třebaže stále naživu, vnímám jsem smrt svých bratří jako realitu, ve srovnání s níž se všechno ostatní zdálo malé či nicotné. Nebo ještě spíše jako realitu, která mě nutila, abych se podíval na všechno ostatní z jejího hlediska.<sup>764</sup>

Sobrino se chopil reality zejména tím, že pokračoval v „následování Ježíše“ způsobem jako dosud, tedy v jistém smyslu i za své zavražděné druhy, zejména s explicitním odkazem na Ellacuríu.

Sobrinovo první velké teologické dílo, *Christologie na křížovatkách*, vyšlo v roce 1976. Za nejvýznamnější práci se považuje dvojdílná christologie *Ježíš Kristus Osvoboditel: Historicko-teologické čtení Ježíše z Nazareta* a navazující *Víra v Ježíše Krista: Esej z pohledu obětí*.<sup>765</sup> Sobrino si získal jméno jako

---

<sup>763</sup> Události z listopadu 1989 byly mnohokrát popsány. Sobrino je líčí v publikaci SOBRINO, J., ELLACURÍA, I., et al., *Companions of Jesus*. Romerovi, Ellacuríovi a dalším salvadorským mučedníkům se Sobrino věnoval v knize SOBRINO, J., *Witnesses to the Kingdom. The Martyrs of El Salvador and the Crucied Peoples*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2003. Sobrino v knize přichází s konceptem „ježíšovských“ mučedníků (*jesuanic martyrs*), kterým „historicizuje“ tradiční koncept mučednictví: „Mučedníci jsou ti, kteří následují Ježíše ve věcech, na kterých záleží, žijí oddáni Ježíšově věci a umírají ze stejných důvodů jako Ježíš.“ (s. 122). Srov. THIEDE, J.S., *The Reality of Martyrdom in the Christology of Jon Sobrino*.

<sup>764</sup> SOBRINO, J., ELLACURÍA, I., et al., *Companions of Jesus*, s. 6.

<sup>765</sup> Sobrinovu christologii představuje a přejně hodnotí článek bývalého člena Mezinárodní teologické komise SESBOŮÉ, B., *Jesus Christus aus der Sicht der Opfer. Zur Christologie von*

významný teolog. V roce 1997 se stal členem redakční rady teologického časopisu *Concilium*. Přijal řadu ocenění, mezi jinými čestný doktorát na Katolické univerzitě v Lovani.<sup>766</sup> Jeho tvorba se stala námětem řady disertačních prací.

Sobrinově christologii se budu věnovat ve čtyřech oddílech. První oddíl bude zkoumat stěžejní místa jeho teologické metody. Ve druhém oddílu se zaměřím na Sobrinovu práci s Biblií, zejména na jeho interpretaci Ježíše Krista. Následný třetí oddíl uvede příklady Sobrinovy interpretace dogmatické a teologické tradice. Poslední čtvrtý oddíl uzavře celou kapitolu pojednáním o následování Ježíše, které představí jako jedno z těžišť Sobrinovy teologické epistemologie.<sup>767</sup>

## 5. 1 Východiska Sobrinovy teologické metody

Pohled zdola znamená pro Sobrina v první řadě pohled na svět a na Boha ze strany neprivilegovaných lidí. V tomto oddílu představím, jak se tato perspektiva projevuje v jeho teologii.

Brackley uvádí, že konstantním tématem Sobrinovy christologie se stala snaha o poctivost tváří v tvář realitě. Je to předpoklad pro autentickou lidskou existenci, pro křesťanský život i pro teologii.<sup>768</sup> Jak je zřejmé již ze Sobrinova

---

Jon Sobrino. *Stimmen der Zeit* 4 (2007) 240-254 (text přetištěn v WENZEL, K. (ed.), *Die Freiheit der Theologie*, 68-81). Recenze prvního dílu např. HAIGHT, R., *Jesus the Liberator: A Historical-Theological Reading of Jesus of Nazareth*. Recenze. *The Journal of Religion* 76 (1996), č. 3, 497-499. Pro rozsáhnou recenzi druhého dílu např. FAUS, J.I.G., *Las víctimas como lugar teológico*. *RLT* 46 (1999) 89-104.

<sup>766</sup> Doctorats d'honneur: Jon Sobrino, Umberto Eco, P.-G. de Gennes Leuven, 2. února 1985.

<sup>767</sup> Části této kapitoly byly publikovány jako JANDEJSEK, P., *Vztah univerzality a partikularity v christologii Jona Sobrina*. In: BIELA, A. – SCHÖN, R. – BADURA, J. (eds.), *Jednota v mnohosti. Zborník z Teologickej konferencie mladých vedeckých pracovníkov*. Bratislava: EBF, 2012, 336-349 a JANDEJSEK, P., *Encountering the tradition of liberation theology. The case of Jon Sobrino*. In: HODOSSY-TAKÁCS, E. – KOFFEMAN, L. J. (eds.), *Pivotal Turns. Transforming Traditions in Times of Transition*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2014, 119-130.

<sup>768</sup> BRACKLEY, D., *Theology and Solidarity*, s. 10.

životním příběhu, k realitě světa, která dnes zahrnuje i masivní nespravedlivé utrpení, se odmítl vztahovat jako pouhý divák. Přiměřenou odpovědí je naopak soucitná láska. Je to základní, pre-teologické a pre-náboženské rozhodnutí, jakkoli náboženství a teologie k tomuto rozhodnutí také mohou motivovat. Soucitná láska však vede k tomu, že náboženství a teologie nemohou zůstat nezúčastněné. Tváří tvář utrpení přítomnému v dnešním světě je třeba, aby teologie porozuměla sama sobě jako intelektuálnímu úsilí, jehož primárním účelem je eliminovat tento druh utrpení. „Stručně řečeno, utrpení v současném světě znamená především utrpení lidí, kteří jsou křížováni, a účelem teologie je sejmut tyto lidi z kříže,“ uvádí Sobrino.<sup>769</sup> K metafoře ukřížovaných lidí se ještě později vrátím.

Teologie nemá být živena jen vášní pro pravdu, na kterou upozorňoval Ratzinger, ale také milosrdenstvím, tedy nebýt pouze *intellectus fidei*, ale též *intellectus amoris*, respektive *amor quaerens intellectum*.<sup>770</sup> V knize *Princip milosrdenství*, jehož název je úmyslnou analogií ke klasickému dílu Ernsta Blocha *Princip naděje*,<sup>771</sup> uvádí Sobrino dva způsoby, kterými je teologie osvobození spojena s praxí. Za prvé, realitě, která zahrnuje jak hřích, tak spásu nejlépe porozumíme, když jsme s ní spjati prakticky. A to nám

---

<sup>769</sup> SOBRINO, J., *The Principle of Mercy*, s. 29. Vliv Ellacurí na Sobrina v tomto bodě – tak jako v řadě jiných – je zřejmý, čteme-li: „(...) teologie, jejímž základním předmětem je Boží království a jejímž radikálním cílem je uskutečnění tohoto Království, bude vytvářet optimální podmínky po uskutečnění svého vlastního závazku křesťanským způsobem.“ ELLACURÍA, I., *Theology as the Ideological Moment of Ecclesial Praxis* (1978). In: ELLACURÍA, I., *Essays on History, Liberation and Salvation*, 255-273, s. 273.

<sup>770</sup> O tématu pojednává esej *Theology in a Suffering World. Theology as Intellectus Amoris*, která je součástí publikace SOBRINO, J., *The Principle of Mercy*, 27-46. Třebaže Sobrino hovoří pouze o *intellectus amoris*, bude zřejmé, že využívá princip milosrdenství jako hermeneutické vodítko i v té fázi teologické metody, ve které jde podle *Optatam totius*, dekretu Druhého vatikánského koncilu o výchově ke kněžství, čl. 16, o *auditus fidei*. Mohli bychom proto hovořit též o *auditu amoris* – angažovaném čtení depozita víry. K tomu více v oddílu 5.3.

Pro explikaci metody podle *Optatam totius* srov. POSPÍŠIL, C.V., *Ježíš z Nazareta. Pán a Spasitel*. Jak koncilní dokument, tak český autor představují teologickou metodu „neutrálně“, tedy bez požadavku na pre-teologické momenty, kterými jsou u Sobrina osobní účast na procesu osvobození a soucitná láska. Sobrino tak podobně jako Dupuis koncilium doporučenou metodu používá s výraznými modifikacemi.

<sup>771</sup> BLOCH, E., *Das Prinzip Hoffnung*, 3 Bde. Berlin, 1954-1959.

naopak pomůže porozumět Písmu a učení církve. Za druhé, teologická reflexe by měla inspirovat, osvětlovat a orientovat praxi, tedy neomezovat se pouze na pokrok v teologickém poznání kvůli jemu samotnému. Konečným cílem teologie osvobození je osvobození trpícího světa.<sup>772</sup>

Princip milosrdenství nachází Sobrino též v učení Druhého vatikánského koncilu. *Gaudium et Spes*, pastorální konstituce o církvi v dnešním světě v čl. 4 uvádí: „Aby církev splnila [svůj] úkol, musí neustále zkoumat znamení doby a vykládat je ve světle evangelia.“ Dále v čl. 11 čteme: „Boží lid ovlivněný vírou, že je veden Duchem Páně naplňujícím vesmír, se snaží rozeznávat v událostech, potřebách a přáních, na nichž se podílí spolu s ostatními lidmi naší doby, pravé známky Boží přítomnosti nebo Božího záměru.“ Sobrino uvedené texty interpretuje tak, že znamení doby mají dějinně-teologický význam. Dějiny jsou obdařeny svátostným rozměrem, neboť jsou schopny zjevovat Boha v naší přítomnosti.<sup>773</sup> Nelze proto uvažovat o pravdách víry pouze abstraktně a rozvíjet je deduktivně. Tím bychom ignorovali Boží dějinné sebezjevení. S univerzálně platnými pravdami víry se setkáváme v dějinné partikularitě, v konkrétnosti.

Tak jako v jiných otázkách, bude i zde Sobrino argumentovat vposledu christologicky. Nejen my se dnes můžeme a máme setkávat s Bohem působícím v dějinách skrze znamení doby, ale tímtež si prošel také Ježíš. Sobrino vliv dějin na Ježíšův vývoj ukazuje následovně:

Ježíš zamýšlel změnit dějiny podle Boží vůle, ale dějiny změnilo jeho ve vztahu k Bohu. V tomto kontextu značí Ježíšova konverze disponibilitu,

---

<sup>772</sup> SOBRINO, J., *The Principle of Mercy*, s. 36-46. Viz také BRACKLEY, D., *Theology and Solidarity*, s. 10-11.

<sup>773</sup> „Myslím, že realita tohoto obrazu [Krista] a této víry, s jejich důrazem na osvobození a na aktuální přítomnost Krista v našich dějinách, je znamením času.“ SOBRINO, J., *Jesucristo liberador*, s. 49.

kteřá mu umožnila odpovědět Bohu v dějinách, kamkoli by ho Bůh vedl, disponibilitu, kteřá mu umožnila nechat Boha být Bohem.<sup>774</sup>

Je-li Bůh přítomný v dějinách a zjevuje se skrze znamení doby, pak je k nalezení také a zejména v obrovském množství lidí na okraji, v chudých, utiskovaných a obětech, jak potvrzuje i Sobrina vlastní zkušenost.<sup>775</sup> Tito lidé jsou dnes Kristovým tělem, nebo slovy Ellacurii, „ukřižovaní lidé jsou dějinným pokračováním Božího trpícího služebníka.“<sup>776</sup>

Výraz „ukřižovaní lidé“ se pro Sobrina stane klíčovou kategorií, se kterou bude nadále pracovat.<sup>777</sup> Ukřižovaní lidé jsou ti, kteří nemohou brát život jako samozřejmost. Hovoří o nich jako o obětech ekonomické,<sup>778</sup> politické a sociální marginalizace. Ve smyslu politické kategorie vede metafora „ukřižovaných lidí“ k solidaritě s nimi a k účasti na jejich zápase o sociální spravedlnost. Jako epistemologická kategorie potom k uznání jejich zkušenosti jako privilegovaného místa zjevení a porozumění: „chudí jsou klíčem k našemu přístupu k evangeliu v dnešní době.“<sup>779</sup> Z jejich perspektivy se podle Sobrina

---

<sup>774</sup> SOBRINO, J., *Jesucristo liberador*, s. 255.

<sup>775</sup> Sobrino cituje José Mirandu: „Otázkou není, zda někdo hledá Boha nebo ne, ale zda jej hledá tam, kde Bůh sám řekl, že je možné jej nalézt.“ SOBRINO, J., *Jesucristo liberador*, s. 59. Odkaz směřuje k MIRANDA, J., *Marx y la Biblia*. Salamanca, 1972, s. 82. V této souvislosti se Sobrino věnuje teologickému místu (*lugar*): „Místo nevymýšlí obsah [víry], ale stranou od tohoto místa bude obtížné [Boha] nalézt a adekvátně číst texty o něm.“ (*Jesucristo liberador*, s. 59).

<sup>776</sup> SOBRINO, J., *Jesucristo liberador*, s. 56, dále kap. 10. Viz také BRACKLEY, D., *Theology and Solidarity*, s. 8. Vztahu mezi koncilním výrazem „znamení doby“ a Rahnerovou teologií symbolu v Ellacuriově filosofii historické reality se věnuje Lassalle-Klein v článku *Jesus of Galilee and the Crucified People*. Všimá si, jak se Ellacuria od pohledu na lidství Ježíše jako znamení Božího zjevení v dějinách (což je kontextualizace Rahnerova „vtěleného slova jako absolutního symbolu Boha ve světě“) posunul k „princiálnímu“ znamení, „v jehož světle by ostatní měly být rozlišované a interpretované,“ a tím jsou ukřižovaní lidé v dějinách (s. 354). K pojmu „ukřižovaní lidé“ srov. ELLACURÍA, I., *The Crucified People* (1978). In: SOBRINO, J.-ELLACURÍA, I. (eds.), *Systematic Theology*, 257-278.

<sup>777</sup> Obsáhlou práci na toto téma je STÅLSETT, S.J., *The crucified and the Crucified: A Study in the Liberation Christology of Jon Sobrino*. Berne: Peter Lang, 2003.

<sup>778</sup> „(...) lidé, se kterými se nepočítá ve výrobním procesu. Objevil se *poddruh* neexistujících, nadbytečných, *vyloučených*.“ SOBRINO, J., *La fe en Jesucristo*, s. 15.

<sup>779</sup> SOBRINO, J., *Jesus in Latin America*, s. 11. Dále např. SOBRINO, J., *La fe en Jesucristo*, s. 19. O volbě pro chudé jako politické a epistemologické kategorie, zejména



lépe dostaneme ke skutečně křesťanskému porozumění Ježíši, jeho kříži a vzkříšení.

Vidět svět i křesťanskou víru očima těchto lidí nás vede k rozlišování: některé pravdy víry (učednictví, Boží království) se dostávají do středu pozornosti, jiné se posouvají na okraj.<sup>780</sup> Brackley Sobrinovu teologickou pozici, tedy snahu o pohled na svět a víru očima chudých a obětí, shrnuje těmito slovy:

Nová perspektiva „zdola“ není ani neomylná, ani vždy nadřazená. Spíše než nedosažitelný univerzální pohled umožňuje *poněkud* univerzálnější pohled, ze kterého lze překonat stranickost a lépe docenit jiné pohledy. Z tohoto bodu se stává jasným, že vládnoucí perspektiva potřebuje radikální opravu – a to právě zdola. Sobrino nám objasňuje, co toto znamená pro teologii.<sup>781</sup>

Podobně argumentuje brazilský teolog Luiz Carlos Susin, když hovoří o prostředí chudých jako o prostředí univerzality, ve kterém se kdokoliv smí setkat s Bohem, smí porozumět Bohu a přijmout „univerzální“ spásu:

Proto je pastorační volba, zvaná „volba pro chudé,“ nejvíce zahrnující volbou, aniž by se stala abstraktní (...) [zatímco] abstraktní univerzalismus

---

s ohledem na dějinný vývoj teologie osvobození, viz TOMBS, D., *Latin American Liberation Theology*. Boston, Leiden: Brill, 2002, s. 293-295.

<sup>780</sup> Ve své první christologii Sobrino formuloval takto radikální věty týkající se různé závažnosti teologických témat: „Pohrávat si s takovými otázkami znamená hrát hru tradiční teologie, kterou vidíme jako odcizující a zcela bez zájmu o skutečná témata. Skrýváme se před skutečnými problémy a sloužíme zájmům ideologie, jestliže se zaměřujeme na tradiční problémy, jako je transsubstanciacce a hypostatická unie, zatímco témata jako nedostatečný rozvoj a jeho důsledky pomijíme neprozkoumaná.“ SOBRINO, J., *Christology at the Crossroads*, s. 34.

Ze stejného zdroje, třebaže vůči jinému cíli, pochází pozdější Sobrinova kritika vůči „odcizujícím“ akademickým diskusím, které zasahují také teologii: „Současná evropská diskuse o moderně a postmoderně, 'nezájem' (el pasotismo) v módní španělštině, se stává v tomto bodě absolutně nesrozumitelná a skandální: vyhnout se dá mnoha věcem, ale nedá se vyhnout smrti chudých.“ SOBRINO, J., *Jesucristo liberador*, s. 67.

<sup>781</sup> BRACKLEY, D., *Theology and Solidarity*, s. 7.

velkých diskurzů často zakrývá zájmy těch, kteří pocházejí z jiného prostředí, z prostředí mocensky privilegovaného.<sup>782</sup>

Perspektiva zdola se dále vrací, když Sobrino hovoří o tom, kdo je primárním adresátem Ježíšovy zvěsti o Božím království či lépe o Boží vládě. Jakkoli je zvěst ve svém záměru univerzální a vstup do Království není nikomu odepřen, Ježíš oslovuje zejména chudé. Sobrino cituje biblistu Joachima Jeremiase: „Království náleží unikátně chudým“ a sám dodává, že „evangelium je dobrou zprávou pro chudé.“<sup>783</sup> Boží láska, nikoho nevylučující, je na ně přednostně zaměřená.<sup>784</sup> Sobrino ukazuje, že jako eschatologická, utopická realita je Boží království univerzální a je otevřené všem, ačkoliv ne všem stejně.<sup>785</sup> Nabídka spásy je univerzální v tom smyslu, že všichni, bohatí a chudí, jsou pozváni, aby přijali jeho univerzální a nezasloužený charakter. Pro chudé to znamená přijmout osvobozující naději vyjádřenou Boží vládou; pro bohaté to implikuje přijetí možnosti obrácení vyjádřené solidaritou s chudými.<sup>786</sup> Sobrino bude ukazovat, že Ježíš nejen oznamuje příchod Království, ale odhaluje to, co je s Královstvím v rozporu, tedy to, co reprezentuje anti-Království. Tato dialektika se musí projevit i v christologii: „Christologie proto musí skončit se zdánlivě nevinným předpokladem, že pouhé psaní o Ježíši již znamená, že to, co zazní, je užitečné a že je to správně

---

<sup>782</sup> SUSIN, L.C., The Privilege and the Danger of the „Theological Setting“ of the Poor. In: VIGIL, J.M. (ed), *Getting the Poor Down from the Cross*, 279-285, s. 283.

<sup>783</sup> SOBRINO, J., *Jesucristo liberador*, s. 143. Odkaz směřuje k JEREMIAS, J., *Teología del Nuevo Testamento*. Salamanca, 1986, s. 142.

<sup>784</sup> Klíčové novozákonní texty, které bývají v teologii osvobození uváděny na podporu tohoto tvrzení, jsou zejména Lk 4, 18-19 a Mt 25, 31-46. Srov. interpretaci Lk 6, 20-21 od Petra Pokorného: „Chudí, hladoví a plačící nejsou mravně lepší než ostatní lidé, ale nejsou vybráni ani náhodou: ‘Chudým se zvěstuje evangelium’ (Lk 7,2par [Q]). Zaslíbení, které je jim určeno, znamená, že v Boží absolutní (eschatologické) budoucnosti nebude sociální deprivace, kterou Ježíš rozpoznal jako nejhorší důsledek lidského odcizení (hříchu) a nejtěžší břemeno pro ty, kteří jsou jí postiženi.“ POKORNÝ, P., *Ježíš Nazaretský. Historický obraz a jeho interpretace*. Praha: Oikoymenh, 2005, s. 26.

<sup>785</sup> SOBRINO, J., *Jesucristo liberador*, s. 147.

<sup>786</sup> GOIZUETA, R.S., The Christology of Jon Sobrino. In: POPE, S. (ed.), *Hope and Solidarity*, 90-104, s. 96.

používané.<sup>787</sup> V posledu, domnívá se Sobrino, pokud někdo říká, že věří v Boha, nebo v něj nevěří, tak ještě neřekl nic tak podstatného, dokud nesdělí, „v jakého Boha nevěří a proti jakému Bohu bojuje.“ Stejně tak s ohledem na Krista je třeba upřesnit, „v jaké prostředníky [*mediadores*] nevěří a bojuje proti nim.“<sup>788</sup>

Základní otázkou ovšem je, do jaké míry může teolog, který obvykle pochází z prostředí privilegovaného, přijmout perspektivu víry zdola, tedy perspektivu lidí žijících na okraji. Sobrino si klade tuto otázku v úvodu knihy *Víra v Ježíše Krista*.<sup>789</sup> Zdá se, že zde jasně reflektuje jinakost chudých a obětí. Nedomnívá se, že je jinakost možné lacině zrušit, a ani to nepovažuje za oprávněné. Zároveň ale ukazuje, že křesťanská víra a teologická reflexe tyto druhé, oběti a chudé, potřebuje – nikoli pouze jako objekt péče, ale jako ty, které nemůžeme opomenout na cestě ke spáse.<sup>790</sup> V knize *Mimo chudé není spása* Sobrino tento moment rozpracovává a cituje José Comblina:

Masmédia hovoří o chudých vždy negativně jako o těch, kteří nevlastní majetek, kteří nemají kulturu, kteří nemají co jíst. Nahlížen zvenku se zdá být svět chudých čirou negativitou. Nicméně nahlížen zevnitř se ukazuje jako plný vitality; usilují přežít, vymýšlejí neformální ekonomii a staví odlišnou civilizaci, civilizaci solidarity mezi lidmi, kteří rozpoznávají jeden druhého jako rovné – civilizaci s vlastními vyjadřovacími formami, včetně umění a poezie.<sup>791</sup>

---

<sup>787</sup> SOBRINO, J., *Jesucristo liberador*, s. 21. Jinde bude hovořit o „novém obrazu Krista“ a připomínat, že „tento Kristus a tato víra jsou také *konfliktní*. Ježíš je pro některé, utiskované, a proti jiným, utlačovatelům. Chudí jej prohlašují za pravého Krista, zatímco jejich utiskovatelé před ním varují, útočí na něj, nebo přinejmenším usilují o to, představit jiné, odcizující obrazy Krista.“ (s. 34).

<sup>788</sup> SOBRINO, J., *Jesucristo liberador*, s. 346.

<sup>789</sup> SOBRINO, J., *La fe en Jesucristo*, s. 19-21.

<sup>790</sup> „Z perspektivy chudých se vidí víc a lépe než z jakékoli jiné strany.“ SOBRINO, J., *Jesucristo liberador*, s. 68.

<sup>791</sup> COMBLIN, J., Interview. *Éxodo 78-79* (2005), s. 66. Zde cit. podle SOBRINO, J., *No Salvation Outside the Poor*, s. 51-52.

Jinými slovy, svět chudých má *cosi* spásného, co nelze snadno nalézt jinde ve světě. Jde o hodnoty jako rezistence, jednoduchost, radost v základních prvcích života, otevřenost k Božímu tajemství.

Na tomto základě nezastupitelnosti chudých se Sobrino ptá po možnostech, jak „my ne-oběti můžeme dělat *křesťanskou* teologii z pohledu obětí.“<sup>792</sup> Navrhuje jakousi analogii ke Gadamerově myšlence smíšení horizontů. V tomto případě se smíšení děje prakticky – solidaritou s oběťmi, vzájemnou podporou ve víře.<sup>793</sup> Zda se sblížení vizí teologů a obětí podaří, je něco, co nemůžeme nikdy předem zajistit. Podle Sobrina ale můžeme žít s vírou a nadějí, že se v nějaké formě může uskutečnit.

## 5. 2 Historicko-teologické čtení Ježíše Krista

Christologie zdola dále pro Sobrina znamená poznávat Ježíše Krista z jeho evangelijního příběhu. V tomto oddílu se proto detailněji podívám na to, co znamená pro Sobrina hovořit o historickém Ježíši, a proč je tato perspektiva pohledu na Ježíše neopominutelná rovněž pro Krista křesťanského vyznání.

Sobrino není ani historik, ani biblický exegeta, ale systematický teolog. Způsob, jakým používá biblické texty, se odlišuje jak od klasické historicko-kritické metody,<sup>794</sup> tak od dogmaticko-teologického čtení v klasickém

---

<sup>792</sup> SOBRINO, J., *La fe en Jesucristo*, s. 19.

<sup>793</sup> SOBRINO, J., *La fe en Jesucristo*, s. 19-20. Teologii solidarity rozpracoval již dříve v SOBRINO, J. – PICO, J.H., *Theology of Christian Solidarity*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1985.

<sup>794</sup> V tomto smyslu je případná námitka Lassalle-Kleina, který si všímá závažné chyby v překladu názvu Sobrinovy dvoudílné christologie ze španělštiny do angličtiny. Z *Jesucristo liberador: Lectura histórico-teológica de Jesus de Nazaret* se stal *Jesus the Liberator: A Historical-Theological Reading of Jesus of Nazareth*, z *La fe en Jesucristo: Ensayo desde las víctimas* se stal *Christ the Liberator: A View from the Victims* (německý překlad prvního dílu se problému vyhýbá volbou neutrálního titulu *Christologie der Befreiung*). Lassalle-Klein se domnívá, že v pozadí stála inspirace dvoudílnou Schillebeeckxovou christologií *Jesus a Christ*. LASSALLE-KLEIN, R., *Jesus of Galilee and the Crucified People*, s. 347, pozn. 1. Předpokládám, že použité schéma sahá dále než jen ke Schillebeeckxovi. Rezonuje v něm dominance historicko-kritické metody obsažená v „hledání historického Ježíše“ a v liberální teologii 19. století. S Lassalle-Kleinem lze souhlasit, že to neodpovídá ani španělskému názvu,

smyslu.<sup>795</sup> Přesto učinil významný metodologický příspěvek k vývoji adekvátnější hermeneutiky evangelijního Ježíše.<sup>796</sup> Sobrino bere vážně biblické svědectví, které dál rozpracovává ve své teologické reflexi.

Jakkoli si Sobrino uvědomuje, že teolog musí pracovat s celistvou (univerzální) realitou Ježíše, přesto tvrdí, že celek jako takový nelze považovat za počáteční bod teologické reflexe. Jeho volbou počátečního bodu je realita Ježíše z Nazareta, historie Ježíše.<sup>797</sup> K tomu, co je podle Sobrina v latinskoamerické christologii „to nejvíce historické u Ježíše,“ se po krátkém průřezu Sobrinovou christologií vrátím ve druhé části tohoto oddílu. Zde je ovšem potřeba říci, že Sobrino nechce začít teologickou reflexi od „mezních tvrzení“ (*afirmaciones-límite*),<sup>798</sup> jako jsou koncilní dogmatické definice, biblicko-dogmatická prohlášení, kérygma nebo i Kristovo vzkříšení. K těm sice reflexe směřuje, ale nejsou jejím počátkem. „Mezní tvrzení“ nejsou přímo

---

ani obsahu Sobrinovy christologie, jakkoli Sobrino sám byl uvedenými proudy při svém studiu teologie ovlivněn.

<sup>795</sup> Jako příklad druhého přístupu je možné číst notifikaci Kongregace pro nauku víry o dílech otce Jona Sobrina, S.J. K notifikaci více v první kapitole.

<sup>796</sup> Tak soudí např. HARRINGTON, D. J., What Got Jesus Killed? In: POPE, S. (ed.), *Hope and Solidarity*, 79-89. Ve svém textu provádí rozbor Sobrinovy biblické metody podle kritérií zejména Gadamerovy a Ricoeurovy hermeneutiky.

Sobrinova metoda nese jistou podobnost s tzv. kanonickou exegezí, o které hovoří Joseph Ratzinger v knize *Ježíš Nazaretský*. Ani Ratzinger nechce při zkoumání postavy Ježíše zůstat pouze v minulosti, tak jak to podle něj činí historicko-kritická metoda. Kanonická exegeze, podle Ratzingera, klade důraz na to, že „Písmo vyrostlo ze živého subjektu putujícího Božího lidu a v něm také žije.“ (s. 11). Na rozdíl od Sobrinovy christologie je Ratzingerova apolitická a pokud hovoří o transformaci, má na mysli osobní obrácení a spiritualitu.

Hans Waldenfels na Ratzingerovo pojetí historického Ježíše přejně upozorňuje v článku *Theologians under Roman Suspicion*, kde jej klade do protikladu k pojetí Rogera Haighta; ten pracuje podle Waldenfelse s příliš úzkým pojetím historicity. Porovnání Sobrinova a Ratzingerova přístupu se věnuje Lisa Sowle Cahill v textu *CAHILL, L.S., Christ and Kingdom. The Identity of Jesus and Christian Politics*. In: POPE, S. (ed.), *Hope and Solidarity*, 242-254. Srov. též GORDO, J.M., *The Christology of J. Ratzinger*, s. 5-6.

<sup>797</sup> SOBRINO, J., *Jesucristo liberador*, s. 96.

<sup>798</sup> Sobrino zde má na mysli to, co Pannenberg nazývá „doxologická“ nebo „kérygmatická“ tvrzení. SOBRINO, J., *Jesucristo liberador*, s. 75, pozn. 1.

dostupná lidskému porozumění a neobejdou se bez předchozí zkušenosti s dějinnými realitami.<sup>799</sup>

Již v *Christologii na křižovatkách* Sobrino uvádí, že chce hledat takový pohled na Ježíše, který by nám jej nejlépe zjevil v jeho univerzalitě a udělal to konkrétně, spíše než abstraktně. Neboť „skutečná univerzalita Ježíše se ukazuje pouze v konkrétním ztělesnění. Dostí paradoxně je to právě pohled na konkrétního Ježíše, který odhalí jeho univerzální možnosti v rozmanitých dějinných situacích.“<sup>800</sup> Později v knize *Ježíš v Latinské Americe* Sobrino ukazuje, že Ježíš svou praxí odpovídá na vůli Boha, jehož vládu hlásá.

Ježíš je představen jako ten, kdo je vtělený do světa chudých, je jejich přívržencem. Svě poslání k chudým svěčuje zvláštním, privilegovaným způsobem, žije spolu s nimi; právě jim ukazuje znaky přicházejícího království – zázraky, vyhnání démonů, výborné jídlo a pití. Z prostředí mezi chudými jako z výchozího bodu kritizuje základní hřích a strhává masku z racionalizací tohoto hříchu. Kvůli tomu všemu se dostává do konfliktu s mocnými a je pronásledován až k smrti.<sup>801</sup>

---

<sup>799</sup> SOBRINO, J., *Jesucristo liberador*, s. 75 a 79-86. Opakovaně se Sobrino vrací k této myšlence v *La fe en Jesucristo*. V tomto Sobrinovým názorem souzní teologie Rogera Haighta. Oba hovoří o genetickém či chronologickém procesu christologie: pro porozumění Ježíši jako Kristu je třeba si znovu projít (existenciálně i reflexivně) proces, který k tomuto vyznání vedl. Srov. HAIGHT, R., *Jesus Symbol of God*, s. 28nn.

<sup>800</sup> SOBRINO, J., *Christology at the Crossroads*, s. 9-10. John Galvin zmiňuje tuto Sobrinovu knihu jako příklad změny paradigmatu v katolické teologii od zájmu o konceptuální pojem „lidství Krista“, jež by byl vztažen k protikladu „božství Krista“ (jak tomu bylo např. u Rahnera) směrem k historickému Ježíši jako metodologickému východisku na cestě k „celému Kristu“. Domnívá se, že pokud někdo říká, že starší teologie zdůrazňovala Ježíšovo božství, zatímco ta současná preferuje jeho lidství, je na hony vzdálený tomu, co se odehrává v nedávné christologii. GALVIN, J. P., *From the Humanity of Christ to the Jesus of History*, s. 255-256, pozn. 15.

Galvinova tvrzení je možné srovnat se sdělením (tehdy) kardinála Ratzingera, které zaznělo na synodě biskupů v Římě v roce 2001: „Ústředním problémem naší doby je vyprázdnění historické postavy Ježíše. Začíná to popřením panenského zrození, pak se ze vzkříšení udělá spirituální událost, potom se popře, že si byl Kristus vědom svého Božského Synovství a ponechají se mu jen slova rabího. Potom padne eucharistie a stane se jen večeří na rozloučenou.“ Cit. podle The Third Vatican Council. *Commonweal* Mar 22 (2002) 16. Naproti tomu Sobrino se domnívá, že větší nebezpečí představuje odvrátit se od tohoto Ježíše: „Trvá obava – nepřiznaná – že nějaký lidský Ježíš, ten z Nazareta, se ukáže ve světě a v církvi (‘nevracej se,’ prosí ho Velký inkvizitor).“ SOBRINO, J., *La fe en Jesucristo*, s. 403.

<sup>801</sup> SOBRINO, J., *Jesus in Latin America*, s. 13.

I ve svém dalším díle, *Ježíš Kristus Osvoboditel*, trvá Sobrino trvá na tom, že návrat k historickému Ježíši je pro christologii imperativem v zájmu ochrany Ježíšova božství. Jinak bychom si ve své pýše a hříšnosti mohli malovat takového Krista, který by sice odpovídal našim přáním, ale nikoliv už Kristu zjevenému skrze evangelijního Ježíše s jeho výzvou k obrácení.<sup>802</sup> Pro první věřící stejně jako pro nás je Ježíš a jeho příběh cestou ke Kristu.<sup>803</sup> Klíčové je Sobrinovo uchopení postavy Ježíše v její konkrétní dějinné situaci a toto uchopení se zároveň děje v kontextu (*lugar*) Sobrinova života v El Salvadoru.

V knize *Víra v Ježíše Krista*, druhém dílu předchozí publikace *Ježíš Kristus Osvoboditel*, se Sobrino věnuje nejzazší skutečnosti (*la realidad última*) Krista, jeho vzkříšení, z pohledu naděje obětí a z možnosti žít již jako vzkříšení lidé. Zároveň se táže, jaký Bůh je zjevován v Ježíšově vzkříšení, a předjímá, že jde o Boha obětí, čímž se nutně vrací k historickému Ježíši. Víra ve vzkříšení není víra obecná, ale víra ve vzkříšení *Ježíše* – toho spravedlivého, který se stal

---

<sup>802</sup> V předmluvě k *Jesucristo liberador* Sobrino naznačuje, který z dílů své dvousvazkové christologie pokládá za klíčový. Mám na mysli jeho odůvodnění druhé plánované knihy slovy: „Budeme tak činit z prosté víry a církevní věrnosti (...)“ (s. 27). Je samozřejmě pravděpodobné, že koncept druhé knihy teprve čekal na rozpracování. Podstatné je ale to, že v *Jesucristo liberador* Sobrino obsáhle argumentuje pro historického Ježíše jako východisko christologie, zatímco vyjadřuje důvody, proč tímto východiskem není Kristovo vzkříšení, které je pak tématem druhé knihy. Vyjadřuje zejména obavy, že bez historického Ježíše se vzkříšený Kristus může stát symbolem, který naplníme svou vlastní agendou (s. 84-85).

<sup>803</sup> SOBRINO, J., *Jesucristo liberador*, s. 74-79. Viz také GOIZUETA, R.S., The Christology of Jon Sobrino, s. 92-93.

Skutečností, že cesta k porozumění Kristu v jeho univerzalitě vede od Ježíšovy dějinné konkrétnosti, se zabývá také česká filosofka Lenka Karfíková. Píše: „S trochou nadsázky lze říci, že celá křesťanská teologie vznikla jako pokus vysvětlit, jak může mít kontingentní událost, resp. příběh jediného člověka, univerzální revelační a soteriologickou hodnotu. Takto pochopená zakládající ‘posvátná kontingence’, nároková si zároveň univerzální platnost, bude paradigmatickým křesťanského sebeporozumění i klíčem ke křesťanskému pojetí božství: křesťanský Bůh se nezjevuje především v univerzálním posvátném světovém řádu, nýbrž daleko spíše v nepředvídatelném, zcela partikulárním a nikterak slavném příběhu konkrétního člověka“ KARFÍKOVÁ, L., Křesťanské pojetí božství. Paradigma „posvátné kontingence“ [online]. *Teologie & Společnost* 2 (2004), (cit. 28. 4. 2008). URL: <http://www.cdkbrno.cz/ts/clanky/56/krestanske-pojeti-bozstvi>.

obětí.<sup>804</sup> Vzkříšení je tedy nejen obnovení života, ale také obnovení spravedlnosti. Právě v Ježíšově vzkříšení je založeno pronikání naděje do naší přítomnosti. Z této perspektivy Sobrino znovu čte christologické tituly a dogmatická prohlášení církve. Jako historicko-eschatologická skutečnost se vzkříšení odlišuje od Ježíšova historického života. Vzkříšení je nám dostupné zejména skrze svědectví svědků vzkříšení (texty), ale analogicky také v praxi těch, kteří jsou stejně jako Ježíš obětí nespravedlnosti a podobně jako on v naději očekávají projev Božího milosrdenství, resp. obnovení spravedlnosti – vzkříšení.

Sobrino systematicky rozpracovává své porozumění tomu, kdo je historický Ježíš, resp. „tomu nejvíce historickému u Ježíše,“ co je směrodatné pro následnou teologickou i dogmatickou reflexi, v publikaci *Ježíš Kristus Osvoboditel*.<sup>805</sup> Sobrino tuto skutečnost vystihuje výrazem „praxe s duchem“ (*la práctica con espíritu*),<sup>806</sup> který převzal od Ellacuríi.<sup>807</sup> Historickým Ježíšem míní Sobrino život Ježíše z Nazareta, jeho slova a činy, jeho činnost a praxi, jeho postoje a ducha, jeho úděl na kříži (a jeho vzkříšení). Jde tedy o dějiny Ježíše.<sup>808</sup> Výchozí teze autora zní: „nejvíce dějinným aspektem historického

---

<sup>804</sup> Aspekt christologie zdola se ukazuje, když Sobrino hovoří o charakteru vzkříšeného Krista s využitím titulu Pán: ani jako vzkříšený nejedná svévolně a manipulativně. „Vzkříšený Pán inspiruje a formuje, nevnučuje ani nepokřivuje. Jeho moc se nevyjadřuje v tom, že by manipuloval dějinami shora, ale v tom, že inspiruje a dává život.“ SOBRINO, J., *La fe en Jesucristo*, s. 236. Kristus jako oslavený je důvěryhodný pro chudé a oběti, protože sám prošel ponižením, utrpením a smrtí.

<sup>805</sup> SOBRINO, J., *Jesucristo liberador*, s. 96nn.

<sup>806</sup> Sobrino rozlišuje mezi Duchem – Duchem svatým, třetí osobou Trojice, a duchem – jeho manifestacemi v dějinách. Srov. SOBRINO, J., *La fe en Jesucristo*, s. 461, pozn. 50.

<sup>807</sup> „Sobrinoův pojem ‘chudých s duchem’ pochází z rané eseje Ellacuríi o blahoslavenstvích, kde interpretuje první blahoslavenství Matouše 5,3 jako ‘blahoslavení jsou chudí s duchem’.“, LASSALLE-KLEIN, R., *Jesus of Galilee and the Crucified People*, s. 358, pozn. 50.

<sup>808</sup> SOBRINO, J., *Jesucristo liberador*, s. 96. Lassalle-Klein se domnívá, že historickým Ježíšem nebo historickou realitou Ježíše myslí Sobrino zhruba totéž, co Ellacuría výrazem historická realita (srov. *Jesucristo liberador*, s. 71). Zároveň zde Lassalle-Klein nachází spřízněnost s Rahnerovým důrazem na jednotu dějin a transcendence v Ježíši (srov. *Jesucristo liberador*, s. 74). LASSALLE-KLEIN, R., *Jesus of Galilee and the Crucified People*, s. 358. Sobrino podtrhuje tuto myšlenku ve svém výkladu podobenství o posledním soudu, kde to v posledu nejdůležitější není vidět (*ver*), ale odpovídat (*responder*) na výzvu reality: „výzva



Ježíše je jeho konání a duch, se kterým ho vykonával.<sup>809</sup> Výrazem „konání“ (*práctica*) je myšlena celá řada aktivit, kterými Ježíš působil na sociální realitu a přetvářel ji podle zvláštního nasměrování daného Božím královstvím. Výrazem „dějinný“ (*histórico*) je myšleno zejména to, co uvádí dějiny v pohyb, tedy zde konkrétně Ježíšovo konání. Pohyb dějin započatý Ježíšem pokračuje až do našich časů. Sobrino opětovně zdůrazňuje, že dějinným aspektem nemyslí pouhý výčet faktů v prostoru a čase, ale to, co nám bylo předáno jako závazek, který my máme opět odevzdávat dál. Obvykle se tímto závazkem myslí předávání víry v Krista. Ve smyslu Ježíšova vlastního záměru bylo primárním úkolem předávat jeho konání, vytrvat v jeho praxi.<sup>810</sup>

Sobrino nechce položením důrazu na Ježíšovo dějinné konání rezignovat na klasické christologické otázky po smyslu našeho života v dějinném Ježíši. Otázku po významu a smyslu ale chce klást právě v rámci praxe.

Otázky po smyslu samozřejmě nezmizí, ale stanou se v praxi, jako je ta Ježíšova, ještě naléhavější: Je naděje moudřejší než rezignace? Zlidšťuje spíše láska, nebo sobectví? Je lepší život dát, nebo si jej nechat pro sebe? Mají skutečně utopie sílu přitáhnout a vytvořit cosi pozitivního, nebo jsou nakonec jen útekem od reality? Je Boží tajemství konečné štěstí, nebo nesmysl?<sup>811</sup>

Konat své dílo jde ale také s pýchou. Sobrino píše o nebezpečí degenerace do prométheovské pýchy, *hybris*. Na druhou stranu ale může dát konání vyniknout jedinečnému křesťanskému aspektu, který utváří smysl našeho života, totiž

---

reality je výzvou od Boha“ (*la interpelación de la realidad es la interpelación de Dios*). SOBRINO, J., *Jesucristo liberador*, s. 353-354.

<sup>809</sup> SOBRINO, J., *Jesucristo liberador*, s. 96. V poznámce č. 39, s. 97, Sobrino oceňuje současné studie o sociologii „Ježíšovského hnutí“. S čím začal přímo Ježíš, bylo hnutí, které by udrželo jeho konání při životě.

<sup>810</sup> SOBRINO, J., *Jesucristo liberador*, s. 97. Sobrino spojuje tuto tezi s hermeneutickým vodítkem: abychom porozuměli historickému Ježíši, původci této praxe, máme se obrátit ke společenstvím, která uchovávají kontinuitu Ježíšovy praxe. Jinde uvádí: „Christologie je primárně církevní, neboť se realizuje uprostřed společenství reálné víry, které zpřítomňuje Krista.“ (s. 62).

<sup>811</sup> SOBRINO, J., *Jesucristo liberador*, s. 98.

milosti. Ve své praxi můžeme hluboce zakoušet milost, „smysl, že jsme dostali ‘nové’ ruce, abychom činili dobro.“<sup>812</sup>

Ježíšovo dějinné konání prostoupené a nasycené duchem zahrnuje podle Sobrina „poctivost vůči realitě, stranění tomu, co je malé, základní milosrdenství, věnost Božímu tajemství.“<sup>813</sup> Přítomnost tohoto ducha v Ježíšově díle chápe Sobrino dvojím způsobem. Skrze konání byl tento duch definován a stal se skutečným, protože právě ve svém jednání, nikoliv čistě ve své niternosti, byl Ježíš podnícen a zplnomocněn (*questionado y potenciado*).<sup>814</sup> Zároveň však nebyl tento duch jen nutným doprovodem Ježíšova konání, ale utvářel je, dával mu směr a dokonce je zmocnil, aby bylo dějinně účinné.<sup>815</sup>

Sobrino uzavírá tím, že hovořit o Ježíšově konání v souvislosti s jeho duchem nám pomůže, abychom neupadali ani do čirého spiritualismu, ani do čirého aktivismu. Oceňuje Ellacuríův výraz „chudí s duchem“ (*pobres con espíritu*), který propojuje hmotnou skutečnost a skutečnost ducha. Ellacuría trval na tom, že pokud teologicky definujeme chudé, je třeba myslet chudobu v hmotném smyslu a v návaznosti na to jednat proti chudobě. Zároveň ale dodával, že je třeba být „s duchem“ a toto vše činit „s duchem“.<sup>816</sup> Touto myšlenkou, kterou překonává polaritu „buď hmotná chudoba, nebo duchovní chudoba,“ jakoby Sobrino předjímá odpověď na připomínku v komentáři k notifikaci Kongregace pro nauku víry, která uvádí, že prvotní chudobou je neznalost Krista.<sup>817</sup>

---

<sup>812</sup> SOBRINO, J., *Jesucristo liberador*, s. 98.

<sup>813</sup> SOBRINO, J., *Jesucristo liberador*, s. 98.

<sup>814</sup> Podobný výraz – zmocnění či zplnomocnění (*empowerment*) – ve své pneumatické christologii využívá také Roger Haight. Vyjadřuje jím, že Bůh jako Duch přebývá v člověku Ježíši, ale i v každém z nás lidí, a tato přítomnost způsobuje dynamické zplnomocnění lidské svobody. Více ve čtvrté kapitole.

<sup>815</sup> SOBRINO, J., *Jesucristo liberador*, s. 98.

<sup>816</sup> SOBRINO, J., *Jesucristo liberador*, s. 99, pozn. 40.

<sup>817</sup> Více k tomuto bodu v první kapitole této disertace. Ve své christologii se Sobrino domnívá, že je třeba se v této věci orientovat podle toho, jaké chudé měl na mysli Ježíš, když

Sobrino se ovšem brání výtce, že redukuje význam Ježíše na jeho konání. Studium Ježíšova „konání s duchem“ chápe jako metodologicky správný začátek christologie, která nezůstává nízká, ale směřuje k co nejúplnějšimu uchopení významu Ježíše. Je to tedy začátek cesty, nikoliv její konec.<sup>818</sup> Postup směřuje k osobě Ježíše a to ve smyslu podstatně plnějším, než kdyby byl chápán pouze jako symbol stylu určitého jednání.

Sobrino připomíná zkušenost mnoha latinskoamerických věřících, kteří zažívají hlubší víru v Ježíše právě kvůli následování jeho konání. V situacích krizí víry to bývá právě zkušenost s Ježíšovou praxí víry, která je s ním opět smiřuje, resp. vrací je k víře. Nejde tedy o jakoukoliv praxi, jakékoliv konání zaštitěné Ježíšem, ale o konání ve zcela konkrétním směru a obdařené zvláštním duchem, Ježíšovým duchem. Nejde o napodobování Ježíše, ale o následování. Sobrino cituje Juana Luise Segunda, který napsal, že to, co nám zjevení nabízí, je „naučení, jak se učit“ (*aprender a aprender*).<sup>819</sup> Konání historického Ježíše je pro nás podstatnou normou, *norma normans, non normata*, tedy absolutní princip odjinud neodvoditelný. Zde lze spatřovat jedinečný charakter křesťanského následování Ježíše plynoucí z víry právě v tohoto Ježíše. Sobrino se domnívá, že přiléhavě lze vystihnout rozmanité Ježíšovo konání jako osvobozující praxi.

Z Ježíšovy praxe jsme schopni vycítit vnitřní dimenzi jeho osoby, jeho naději, jeho víru, jeho vztah s Bohem. Ne že by šlo mechanicky dedukovat z analýzy Ježíšova díla druh osobní zkušenosti, kterou Ježíše zažíval ve vztahu k Bohu. Nicméně to, co o Ježíšovi víme, je nasvíceno a vyzdviženo jeho

---

říkal, že jim náleží Boží království. Domnívá se, že jsou to „ti, pro které jsou těžko dosažitelné základní věci života, ti, kterými se pohrdá a jsou marginalizováni, žijí pod útlakem, ti, v krátkosti, kterým život nenabízí horizont možností; navíc i ti, kteří se cítí být odděleni od Boha, protože náboženská společnost jim vnutila, aby si osvojili toto porozumění.“ SOBRINO, J., *Jesucristo liberador*, s. 147. Problému pojetí chudých – coby ikony či coby modly v teologii osvobození – se v detailu věnuje studie NOBLE, T., *The Poor in Liberation Theology*.

<sup>818</sup> SOBRINO, J., *Jesucristo liberador*, s. 100nn.

<sup>819</sup> SOBRINO, J., *Jesucristo liberador*, s. 100.

konáním a získává tím podstatnou soudržnost. Sobrino píše: „Myslím, že máme lepší přístup k vnitřnímu životu Ježíše (historicitě jeho subjektivity) z jeho vnějšího díla (jeho konání v dějinách), než naopak.“<sup>820</sup> Christologie, které začínají u „osoby“ Ježíše se vším, co k ní z hlediska dogmatu náleží, mají větší potíže docenit základní zvěst evangelijních příběhů: Boží království, stranění chudým, prorockou činnost, která provokovala konflikt, uřednictví, kříž jako dějinný osud. A zpravidla tyto aspekty doceňují v méně radikální podobě. Naopak christologie, které začínají u praxe Božího království a staví je do středu, na ně kladou důraz, přičemž nezanedbávají osobní dimenzi Ježíše. Z hlediska epistemologického neklade Sobrinova christologie do popředí nějaký výčet poznání o Ježíši, na základě kterého by se lidé rozhodli, co mají dělat a jak se k Ježíši vztahovat. Spíše důvěřuje tomu, že přístup k Ježíši otevře prezentace jeho konání tak, aby je bylo možné stále nově obnovovat.<sup>821</sup>

Získat přístup k Ježíši není v první řadě záležitostí poznání o Ježíši nebo vytvoření takové hermeneutiky, která by uchovala vzdálenost mezi námi a Ježíšem, a tak by nám umožnila jej poznat. Vposledu je to záležitost naší spřízněnosti a podobnosti s ním (*afinidad y connaturalidad*), která začíná u toho, co je v Ježíši nejskutečnější.<sup>822</sup>

Takto získaný přístup k historickému Ježíši je podle Sobrina adekvátní cestou též ke Kristu víry. Pokud se někdo rozhoduje pro hodnoty Ježíšovy praxe či se k nim dokonce zavazuje, tak už tím, že to je praxe Ježíšova, v sobě rozhodnutí

---

<sup>820</sup> SOBRINO, J., *Jesucristo liberador*, s. 102. Paralelu k této Sobrinově myšlence nacházím ve starší teologické tradici např. u Philipa Melanchthona v jeho *Loci Communes* (1521): „Nam ex his proprie Christus cognoscitur, siquidem *hoc est Christum cognoscere, beneficia eius cognoscere* (poznávat Krista znamená poznávat jeho dobrá díla), non, quod isti docent, eius naturas, modos incarnationis contueri“. Christologický pohyb zdola se u obou teologů projevuje postupem od soteriologie ke christologii, respektive od funkcionální k ontologické christologii. Sobrino ovšem argumentuje na rozdíl od Melanchthona z dějinného a sociálního dopadu Ježíšových „beneficií“. Pro kritiku Melanchthona a jeho následovníků, vč. Schleiermachera, pro jejich důraz na význam Ježíše, nikoliv podstatu jeho osoby, viz KASPER, W., *Jesus the Christ*, s. 22-23.

<sup>821</sup> SOBRINO, J., *Jesucristo liberador*, s. 102.

<sup>822</sup> SOBRINO, J., *Jesucristo liberador*, s. 103.

takového člověka již nese přijetí Ježíšovy autority. To samo je tedy jakýmsi prohlášením, jakkoliv implicitním, že Ježíš je Kristus. Sobrino na jednu stranu nezpochybňuje, že vyznání Ježíše jako Krista je skokem víry, projevem diskontinuity, které nelze učinit ani pod nátlakem kontinuity vyjádřené následováním Ježíše. Na druhou stranu tato kontinuita je nutná, aby ona nutná diskontinuita víry byla křesťanská, a nikoliv svévolná. Víra vyznává Krista jako vzkříšeného Pána a Syna (diskontinuita), ale z hlediska víry je podstatné jej též nazvat prvorozeným z mrtvých spolu s mnohými bratry a sestrami (kontinuita).

### 5.3 Živá tradice víry církve

Východiskem Sobrinovy christologie je Ježíšova „praxe s duchem“, tedy evangelijní Ježíš a dějinné pokračování jeho praxe. V tomto oddíle se budu zabývat právě tímto dějinným pokračováním Ježíšovy praxe s duchem. To lze přibližně chápat jako totožné s tradicí víry církve. Nejdříve představím samu teologii osvobození jako součást široké tradice církve a následně na třech příkladech uvedu, jak Sobrino ze své specifické zkušenosti tradici interpretuje.

Teologie osvobození je relativně novým proudem, jehož kořeny sahají do 60. let 20. století.<sup>823</sup> Někteří autoři však argumentují, že se již stihla zformovat

---

<sup>823</sup> Pro historické a teologické představení teologie osvobození např. GUTIÉRREZ, G., *A Theology of Liberation. History, Politics and Salvation*. London: SCM Press, 1974; CLEARY, E.L., *Crisis and Change: The Church in Latin America Today*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1985, kap. 3; BERRYMAN, P., *Liberation Theology. The Essential Facts about the Revolutionary Movement in Latin America and Beyond*. New York: Pantheon Books, 1987; BOFF, L. – BOFF, C., *Introducing Liberation Theology*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1987; TOMBS, D., *Latin American Liberation Theology*.

V českém prostředí je stručným a uceleným představením teologie osvobození článek NOBLE, T., Teologie osvobození ve svém dějinném kontextu. *Teologická reflexe* XV (2009), č. 1, 58-75. Přehled o novějším vývoji teologie osvobození publikoval tentýž autor jako NOBLE, T., Liberation theology today – challenges and changes. In: CÁB, M. – MÍČKA, R. – PELECH, M. (eds.), *Mezinárodní sympozium o teologii osvobození* [sborník příspěvků]. České Budějovice: TF JCU, 2007, 22-36. Dále též GMAINER-PRANZL, F., *Intellectus liberationis*. Malá typologie teologie osvobození. *Teologické texty* 2 (2013).

ve výraznou teologickou školu a stala se součástí a obohacením širší teologické tradice.<sup>824</sup> Tato „škola“ přispívá křesťanské tradici především tím, že si všímá perspektivy lidí v nouzi a pracuje s volbou pro chudé. V tomto ohledu není teologie osvobození nikterak nová, spíše se vrací ke vznešené církevní tradici, která ztotožňuje Krista s chudými.<sup>825</sup> A i tato christocentrická perspektiva navazuje na dlouhou tradici, která reflektuje židovský realizmus týkající se toho, že „chudí mezi námi jsou předmětem Božího zvláštního zájmu a musí proto být také naším zájmem.“<sup>826</sup>

S tradicí víry církve obvykle nepracují teologové osvobození programově, ale jejich dílo v důsledku tradici posouvá. Teologové jako Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff a Juan Luis Segundo začali se svou tvorbou v době okolo Druhého vatikánského koncilu. Jejich teologie byla stále hluboce ukotvena v tomismu, na kterém stavěli a který se snažili nově vyjádřit. Jejich inovativnost nespočívá tolik v tom, že by nově osvětlili patristické, scholastické či reformační učení. Spíše se jim podařilo rozpoznat a do teologie

---

Problém recepce teologie osvobození v českém prostředí v souvislosti s komunistickou dobou zmiňuje článek JANDEJSEK, P., Vztah univerzality a partikularity v christologii Jona Sobrina, s. 344-345. Tato teologie byla jistým způsobem diskreditovaná, a to na jednu stranu kvůli nedostatečně kritickému pohledu části latinskoamerických teologů na realitu totalitních evropských socialistických režimů, na druhou stranu kvůli pokušení některých domácích teologů (a ve vulgární formě ideologů) legitimizovat teologii osvobození vlastní kompromisní vztah k režimu. Teologie osvobození tak byla prezentovaná jako pokroková, mírová, revoluční a socialistická, třebaže sama vyrůstala v odlišném kontextu. Náhled do dobového čtení teologie osvobození nabízejí české teologické časopisy ze 70. a 80. let 20. století. Např. SMOLÍK, J., Gustavo Gutiérrez: *Theologie der Befreiung*, 1973. Recenze. *Křesťanská revue* XLII (1975), č. 5-6, 119-121; *Boží výzva k solidaritě – křesťané za mír, spravedlnost a osvobození*. Teologický studijní dokument k hlavnímu tématu V. Všekřesťanského mírového shromáždění. *Křesťanská revue* XLV (1978) 40-45.

<sup>824</sup> DÁVALOS, L.A.G., *The Apostolicity of the Option for the Poor*. In: VIGIL, J.M. (ed), *Getting the Poor Down from the Cross*, 131-138, s. 132; SOBRINO, J., Epilogue, s. 305. Peter Phan se domnívá, že teologie osvobození bude jednou posuzována jako nejvlivnější hnutí ve dvacátém století, možná od dob reformace. PHAN, P.C., *Method in liberation theologies*. *Theological Studies* 61 (2000) 40-63, s. 40.

<sup>825</sup> SUSIN, L.C., *The Privilege and the Danger of the „Theological Setting“ of the Poor*, s. 283; GROODY, D.G. (ed.), *The Option for the Poor In Christian Theology*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007, s. 3.

<sup>826</sup> DALEY, B.E., *The Cappadocian Fathers and the Option for the Poor*. In: GROODY, D.G. (ed.), *The Option for the Poor In Christian Theology*, 77-88, s. 83.

vtělit jedinečný význam kontextu, v jejich případě Latinské Ameriky. Stal se pro ně *locus theologicus*. Zároveň porozuměli, že úkolem teologie je teologicky reagovat na situaci lidí, kteří v tomto kontextu žijí, a těmi jsou ve velké většině lidé chudí.

Druhý vatikánský koncil se časově střetával s tímto teologickým posunem a sám přispíval k růstu zájmu církve o sociální spravedlnost a solidaritu.<sup>827</sup> Jako záměrně pastorální koncil zamýšlel vyjasnit, že tradici víry je třeba číst prizmatem současných pastoračních zájmů. Toto hledisko si následně přisvojila konference Latinskoamerických biskupů (CELAM) v Medellínu v roce 1968 a později se začalo hovořit o „preferenční volbě pro chudé.“<sup>828</sup> Zároveň vyjádřila podporu vznikajícím základním církevním společenstvím (*Comunidades Eclesiais de Base, CEB*). V těchto souvislostech se rozvíjelo dílo teologů osvobození, mezi nimi Jona Sobrina.

Sobrina se domnívá, že je potřebný nejen synchronní dialog mezi místy, kulturami, církvemi a stále více také mezi náboženstvími. Podstatný je také dialog diachronní v rámci jedné tradice napříč staletími. Je však přesvědčen, že není dobré podceňovat přítomnost a možnost se setkat se s Bohem právě v ní. „Nezdá se mi správné odkazovat se na minulost takovým způsobem, jako by minulost měla žárlit na přítomnost a nadřazovat se nad ní. Znamenalo by to nutit Boha dneška, aby zůstal skrytý ve stínech.“<sup>829</sup> Vztahování se k minulé tradici tedy pro Sobrina nikdy nestojí v konkurenci k Bohu hovořícímu skrze přítomná znamení doby. Výroky tradice víry nečte primárně historicko-kriticky ani dogmaticky, ale jako zdroj inspirace, což ovšem pro něj neznamená, že by

---

<sup>827</sup> Viz zejména úvodní slova *Gaudium et Spes*, pastorální konstituce Druhého vatikánského koncilu o církvi v dnešním světě, 1965. V roce 1967 rozvinula sociální tón konstituce do více kritického encyklika papeže Pavla VI *Populorum Progressio*.

<sup>828</sup> Samotný výraz „preferenční volba pro chudé“ se objevil na další konferenci CELAM v Pueblu v roce 1979. K vývoji latinskoamerické církve po této konferenci srov. SOBRINO, J., *The Lessons of Puebla*. *Way* 20 (1980), č. 3, 184-197. Zajímavé rozšíření tohoto výrazu za hranice teologie přináší publikace GROODY, D.G. - GUTIÉRREZ, G. (eds.), *Preferential Option for the Poor Beyond Theology*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2014.

<sup>829</sup> SOBRINO, J., *Epilogue*, s. 311.

měly nižší váhu. Táže se, které z výroků církve k nám dnes promlouvají a jak je můžeme interpretovat, aby promluvíly. Lze uzavřít, že již samotnou otevřeností k tomu, vracet se ke zdrojům starobylé církevní tradice, a přáním aktualizovat je v dějinách (v přítomnosti), demonstruje Sobrino své přesvědčení, že existuje základní kontinuita ve víře církve. Jeho reinterpretaci tradice nyní ukáži na příkladu čtení výroků Ireneje, Cypriána a Chalcedonského koncilu.

Nejdříve stručně uvedu Ireneje, abych následně navázal Sobrinovou interpretací.<sup>830</sup> Irenej, biskup z Lyonu ze druhého století (c. 125-202), napsal slova *gloria Dei vivens homo* ve spisu *Proti herezím*. V něm předkládá svou vizi spásy jako rekapitulaci všeho stvoření v Kristu, novém Adamovi. Irenejova věta pokračuje: *gloria autem hominis, visio Dei*. Oproti gnostickému dualismu a duchovnímu elitismu zdůrazňuje Irenejova teologická antropologie a epistemologie skutečnost, že to, kdo je Bůh a kdo jsou lidé, se dozvídáme spíše skrze jejich vzájemný vztah, než přímo či nezávisle jeden na druhém.

Sobrino připomíná, že arcibiskup Óscar Romero ze San Salvadoru znal tuto Irenejovu větu. Několik týdnů před tím, než byl na něj v roce 1980 spáchán atentát, ji přeformuloval v tomto znění: *gloria Dei vivens pauper*. Sobrino potom tuto reformulaci vykládá následovně:

Bůh je bez sebe radostí a těší se, když vidí, že miliony lidí – ožebračených, ponížených, přehlížených, ztracených a zavražděných – dýchají, jedí a tančí, společně žijí, pomáhají těm z nás, kteří nejsou chudí, a odpouštějí i těm, kteří je po staletí utlačovali.<sup>831</sup>

Je Romerova a Sobrinova reformulace Irenejova rčení oprávněná? Pokud vystihuje vzájemnost vztahu mezi Bohem a lidmi, pak se zdá, že legitimně

---

<sup>830</sup> Postavu Ireneje a ukázkou z jeho díla v češtině představuje text OTRATA, F., Irenej z Lyonu – Kristus sjednocující. In: BAUER, K. – JANDEJSEK, P. – NOBLE, I. (eds.), *Hledání Ježíšovy tváře*, 11-17.

<sup>831</sup> SOBRINO, J., Epilogue, s. 308.



rozvíjejí Irenejovu intenci. Sobrino svými slovy „historicizuje“ a konkretizuje poněkud abstraktní a univerzalizující Irenejovu formulaci tím, že do ní zahrne i ty, kteří jsou zřídka kdy považováni za reprezentanty lidského pokolení. Jeho nahrazení výrazu *homo* slovem *pauper* není svévolné.<sup>832</sup> Sobrino se domnívá, že nová formulace je

stejně vznešená a úctyhodná, jako jsou věty Ireneje či Augustýna. A je naroubována na velkou tradici, která prochází Písmem a dějinami církve: tradici důstojnosti chudých. Chudí mají na své straně 25. kapitolu Matouše, protože Kristus se s nimi chtěl ztotožnit zvláštním způsobem. Ve středověku byli nazýváni „vikáři Krista“.<sup>833</sup>

S ohledem na tradici církve chudých navrhuje Luis Dávalos, že je třeba snažit se „vidět společnost očima chudých a vstoupit s nimi v solidaritu. (...) Je zřejmé, že víra církve musí nutně učinit volbu pro chudé, a že v této volbě se verifikuje pravověrnost naší víry.“<sup>834</sup> Sobrinova reinterpretace Ireneje právě o toto usiluje.

Další příklad Sobrinova čtení tradice se týká Cypriana. Domnívám se, že latinského otce a biskupa z Karthága (c. 200-258) není snadné zhodnotit. Na rozdíl od Ireneje věnoval většinu svých spisů pastoračním otázkám. Nejznámější jsou jeho vyjádření k situaci křesťanů během a po pronásledování Deokleciánem. Slavný výrok *extra ecclesiam nulla salus* byl formulován v kontextu polemiky o platnosti křtu vysluhovaného schizmatiky.<sup>835</sup> Cyprián byl

---

<sup>832</sup> Nahrazení *homo* výrazem *pauper* ale také vznáší důležité otázky. Neredukujeme tím člověka na jeho ekonomický status? Jsou *homo* a *pauper* opravdu synonymy v nejširší řadě významů? Lze chápat *pauper* jako historickou konkretizaci abstraktního *homo*? Těmito otázkami se zabývá NOBLE, T., *The Poor in Liberation Theology*.

<sup>833</sup> SOBRINO, J., Epilogue, s. 308-9.

<sup>834</sup> DÁVALOS, L.A.G., *The Apostolicity of the Option for the Poor*, s. 137.

<sup>835</sup> List LXXII, *Ad Jubajanum de haereticis baptizandis*, uvádí toto znění: *salus extra ecclesiam non est*.

přesvědčen, že křest se mimo církev, složenou z těch, kteří při pronásledování neodpadli, nenachází. Proto prosazoval, aby byli penitenti znovu pokřtěni.<sup>836</sup>

Sobrino ve své interpretaci ponechává stranou historický kontext Cypriánových slov. Uvádí: „Používáme tuto formuli, protože jako taková má historické kořeny, které sahají (...) k Órigenovi a Cypriánovi, a protože definuje radikálním způsobem problém těžiště spásy.“<sup>837</sup> Cypriánovu tezi parafrázuje následujícím způsobem: *nulla salus extra pauperes*. Jak posoudit tento posun od *ecclesia* k *pauperes*? Opět jde o krok blíž směrem ke konkretizaci církve. Třebaže ani Cyprián neměl na mysli církev *in abstracto*, Sobrino mluví o církvi chudých, nebo prostě jen o chudých. Ve skutečnosti výrazně posouvá, až obrací význam původní sentence a sám připouští, že ji užívá v názvu své eseje jako jakýsi budíček.<sup>838</sup> V jeho užití to nejsou „ti druzí“, kteří potřebují církev pro svou spásu; nyní to je církev, které ke spáse potřebuje „ty druhé“. Téma pro Sobrina zůstává stejné jako pro Cypriána – potřeba spásy.<sup>839</sup>

---

<sup>836</sup> Pro účely této práce opomímám, že Cypriánovu pozici kritizovali někteří jeho současníci, včetně papeže, a že v následném vývoji nauky se kladl důraz na to, že i svátosti vysluhované hříšníci jsou platné, neboť je to Kristus a jeho dílo, které je zdrojem milosti účinné ve svátostech (*ex opere operato Christi*).

Jacques Dupuis se Cypriánově větě věnuje z hlediska spásy vyznavačů jiných náboženství. Srov. DUPUIS, J., *Toward a Christian Theology*, 3. kapitola „No Salvation outside the Church?“

<sup>837</sup> SOBRINO, J., *No Salvation Outside the Poor*, s. 69. Nicméně i historický kontext by mohl být pro Sobrina relevantní. Cyprián měl zvláštní vztah k chudým. Po svém obrácení rozdál mezi chudé v Karthágu většinu svého majetku. Cyprián by Sobrina mohl zajímat tím, že nepřestával jako biskup-pastýř povzbuzovat své „stádo“ během obtížných období pronásledování a nesl svědectví Kristu až do okamžiku své smrti. Cyprián nechtěl snižovat velikost nároku kladeného na ty, kteří se zavázali Krista následovat. Lidé jako Adolf Delp, Óscar Romero či u nás Josef Toufar prokázali ve dvacátém století, že jde o náročný závazek. Cyprián také ukazuje, že závazek víry zahrnuje participaci na konkrétním společenství víry: být věřícím neznamená putovat osaměle.

<sup>838</sup> SOBRINO, J., *No Salvation Outside the Poor*, s. xi.

<sup>839</sup> Alternativně bychom mohli nahlížet Sobrinovu řeč o chudých jako rahnerovské symbolické vyjádření, ve kterém je jedno bytí symbolizované ve druhém. Církev jako tělo Kristovo by tak bylo symbolizované jeho ztrápeným tělem v dějinách. Tato interpretace by měla zdroj v ELLACURÍA, I., *The Crucified People*.

Sobrinovi jde o to, aby bylo překonáno odlidštění chudých. V souladu s jinými teology osvobození se proto nejdříve táže, jak se v dnešním světě projevuje fenomén zla, nespravedlnosti, krutosti a smrti, aby se potom obrátil ke křesťanské a biblické tradici a zkoumal logiku spásy. V první, analytické fázi se ve svých novějších kratších pracích obvykle věnuje problémům globalizace, hladu a obrovským nespravedlnostem, ke kterým dochází pod rouškou kosmopolitních akcí.<sup>840</sup> Následně pak hovoří o tom, že je třeba změnit perspektivu a získat novou zkušenost, zejména zkušenost s chudými a oběťmi. Jak bylo uvedeno již výše, Sobrino tvrdí, že svět chudých není pouze světem negativity, tak jak mají média tendenci často tvrdit. Je to svět, který v sobě nese cosi spásného, co nelze snadno nalézt jinde. Slovy Aloysia Pierise, „chudí jsou vyvoleni ke spásnému poslání, ne protože jsou svatí, ale protože jsou bezmocní a odmítnutí – chudí jsou povoláni být prostředníky spásy pro bohaté a slabí jsou povoláni k osvobození silných.“<sup>841</sup> Ne mimo chudé, ale spolu s nimi a skrze ně, případně v solidaritě s nimi, lze dojít k polidštění. Spása je zde chápána právě jako cesta od nelidskosti k polidštění. Těmito výrazy začal Sobrino stále častěji vyjadřovat obvyklejší termín „osvobození“.

Proti možným výtkám Sobrino uvádí, že je dalek toho, aby kohokoliv idealizoval, jak by se snad mohlo z výrazu „mimo chudé není spásy“ zdát. Je si dobře vědomý, že zlem je zasažen jak svět chudých, tak svět těch, kteří nejsou chudí. Vedle Božího tajemství hovoří také o *mysterium iniquitatis*, které

---

Sobrino sám nabízí ještě jinou interpretaci uvedené formule, a to v tzv. *Ecclesia ab Abel*. Ta se zakládá na principu Boží univerzální spásné vůle a říká, že k církvi přináležejí všichni, kteří jsou spravedliví jako Abel. Sobrino přiznává, že je v tomto bodě ovlivněn C. Susinem. Shrnuje následovně: „Členství v církvi můžeme chápat v analogickém smyslu, ale se základním kriteriem: kdekoliv se nacházejí spravedliví lidé – nevinné oběti, věřící jako Abel – tam je, v nějakém smyslu, církev, a tedy spása.“ SOBRINO, J., *No Salvation Outside the Poor*, s. 138, pozn 90.

<sup>840</sup> Srov. SOBRINO, J., *Zlidštit nemocnou civilizaci. Getsemany 207* (2009).

<sup>841</sup> PIERIS, A., *Cristo más allá del dogma. Hacer cristología en el contexto de las religiones de los pobres* (I). *RLT* 52 (2001), s. 16 (= PIERIS, A., *Christ Beyond Dogma*, s. 200). Zde cit. podle SOBRINO, J., *No Salvation Outside the Poor*, s. 55.

vposledu vzdoruje jakémukoli vysvětlení a často nás jen zanechává s otázkou: „proč, Bože, proč?“<sup>842</sup> Sobrino ale také ukazuje, že trpící lidé jsou schopni vzdoru a slavení, lásky a naděje, a o tom pak mluví jako o *mysterium salutis* či prvotní svatosti.

Konečně třetím příkladem Sobrinova čtení tradice víry církve bude jeho interpretace christologického dogmatu. Konkrétně se zaměřím na jeho kritiku pojmu *natura* v souvislosti s Chalcedonským koncilem. Sobrino nemá pochyb o tom, že by měl být Ježíšův příběh čten „chalcedonsky“ – takovým způsobem, aby jeho lidství nepřestalo být lidstvím (neproměnně), nebylo pohlceno božstvím (nesmíšeně) nebo odděleno od božství (nerozděleně), a toto vše aby trvalo až do konce (nerozlučně).<sup>843</sup> Nicméně je také kritický, když říká, že Chalcedon, i když potvrdil Ježíšovo lidství, zůstává příliš abstraktní a nedialektický.<sup>844</sup> Jazyk „přirozenosti“ operuje, jako by bylo zřejmé, co lidská přirozenost znamená. V tom smyslu byl koncil nedostatečně historický, neboť nebral v úvahu dějinné „stávání se“, přestože právě toto je typicky lidské a dokonce i Bůh sám se zjevuje prostřednictvím Kristova „stávání se“ tím, kým byl (srov. Fp 2:6-8).

Sobrino jednak připomíná význam Třetího cañihradského koncilu, který zdůraznil vůli a svobodu jako komponenty lidské přirozenosti.<sup>845</sup> Dále pak navrhuje hovořit o přirozenosti jako o příběhu, a tak doplnit to, co patristika ve

---

<sup>842</sup> SOBRINO, J., *No Salvation Outside the Poor*, s. 72-73. „Nespravedlnost“ je asi nejčastěji používaným vyjádřením pro „to zlé“ mezi teology osvobození. Výrazem *mysterium iniquitatis* Sobrino zahrnuje do nespravedlnosti metafyzický rozměr. Stále ale zůstává fundamentálně ve stejné koncepci. Marilyn McCord Adams oproti tomu dává přednost výrazu „hrůza“ (*horror*), který podle ní nelze ztotožnit s nespravedlností, neboť „ne všechny hrůzy jsou nespravedlností (...). A i tam, kde jsou hrůzné činy a podmínky nespravedlivé, nespravedlnost nesahá až na dno [hrůz].“ MCCORD ADAMS, M., *Christ and Horrors*, s. 34. Autorka uvádí barvitě příklady činů, jejichž jádro je horší, než nespravedlnost.

<sup>843</sup> SOBRINO, J., *La fe en Jesucristo*, s. 452.

<sup>844</sup> V kritice nedialektického čtení Chalcedonského učení se Sobrino přibližuje Haightovi. Zatímco však Haightovi půjde o to, jak vyjádřit Ježíšovo božství a ne-božství, Sobrino si klade otázku po charakteru Ježíšova lidství v protikladu k tomu, co je ne-lidské.

<sup>845</sup> SOBRINO, J., *La fe en Jesucristo*, s. 401.

svých diskusích opomněla. Tehdy stála otázka tak, zda Kristus měl či neměl lidskou přirozenost se všemi jejími součástmi (tělo, duch, duše, vůle). Ale vlastní „uplatnění“ lidství se nediskutovalo.

To je závažné omezení, neboť co je opravdu lidské, musí být chápáno podle skutečné podoby, kterou na sebe lidství bere, a dále v dialektické podobě: co je opravdu lidské přichází *proti* falešným uplatněním lidskosti. Protikladem pravého lidství není absence lidství, ale (...) přítomnost nelidství. (...) Proto také lidství Ježíše, do míry, v jaké je pravým lidstvím, má být prezentováno jako *vítězství* nad tím, co je nelidské.<sup>846</sup>

V Novém zákoně je Kristus představen nejen jako člověk, ale také jako bratr (Žd 2,11). V čem právě lidství spočívá, vysvětluje Sobrino na základě této a dalších novozákonních pasáží: věrnost Bohu, nechat Boha být Bohem, milosrdenství vůči ostatním lidem, zřeknutí se sama sebe.<sup>847</sup>

Svou úvahu o Chalcedonském učení rozvíjí Sobrino dále s ohledem na význam kříže a pojetí soteriologie, které Chalcedon nabízí. „Kříž jako *přirozenost* vyjadřuje pouze prolití krve, 'oběť', která – ze své přirozenosti – přinese neznámá dobrodiní a způsobí prostředkování mezi lidským bytím a Bohem.“<sup>848</sup> Toto pojetí považuje Sobrino za krajně nebezpečné, neboť z něj plynoucí soteriologie se obrací v magickou či svévolnou krutost jakéhosi boha. Naproti tomu kříž jako *dějiny* hovoří o něčem jiném. Je výsledkem dějinných příčin a vyjadřuje způsob bytí a žití.

Kříž jako *dějiny* (*la historia*) je historií kříže, a ta je dobře známá: Ježíš bránil slabé proti těm, kteří je utiskovali, vešel s nimi do konfliktu, zůstal věrný své věci a byl zabit, protože byl na obtíž. Kříž proto přišel kvůli obraně slabých a to z něj činí vyjádření lásky. Potom můžeme říct, že kříž přináší spásu, že kříž je *eu-aggelion*, dobrá zpráva.<sup>849</sup>

---

<sup>846</sup> SOBRINO, J., *La fe en Jesucristo*, s. 392.

<sup>847</sup> SOBRINO, J., *La fe en Jesucristo*, s. 405.

<sup>848</sup> SOBRINO, J., *La fe en Jesucristo*, s. 430.

<sup>849</sup> SOBRINO, J., *La fe en Jesucristo*, s. 430.

Kříž jako dějiny hovoří o spáse zcela jinak. Ne jako o magické a svévolné krutosti, ale jako o lásce. Ten, kdo byl ukřižován, žil lidsky, s láskou, a kříž se stal radikálním vyjádřením jeho sebe-darování v *celém jeho životě*. Tento Ježíšův život může být nabídnut jako spása. Na něm se nám ukázalo, co znamená pravý život, k jehož opakování jsme zváni. „Zvoucí příklad Ježíše (‘jejich oči upřené na Ježíše’) je účinnou dějinnou soteriologií,“ ukazuje Sobrino.<sup>850</sup> Tento Ježíšův život je chápán jako neodvolatelná Boží iniciativa, jako dar, kterým nám Bůh ukazuje způsob života a vybavuje nás silou následovat Ježíšovu cestu.

Na příkladu reлектury několika výroků, které zazněly v tradici církve, jsem představil Sobrinovu kontextuální interpretaci. Jak je zřejmé, je vedena pastoračním a soteriologickým zájmem. Sobrino klade důraz na poctivost vůči realitě a tradici čte *sub specie pauperum*. V tom spatřuji jeho jedinečný přínos. Zároveň ale pracuje méně často druhým směrem, tedy tázáním se, jaké otázky vznáší tradice vůči přítomné situaci. V tomto ohledu je vhodné, aby byl jeho přístup doplňován a vyhnul se tak potenciálnímu historickému a ideologickému zkreslení.<sup>851</sup>

## 5. 4 Následování Ježíše Krista

Tématem, které se prolíná Sobrinovou christologií a které je relevantní z hlediska christologie zdola, je následování. Následování je nejen závazkem pro

---

<sup>850</sup> SOBRINO, J., *La fe en Jesucristo*, s. 430. Sobrino často opakuje Žd 12,2, aby představil Ježíše jako člověka víry, jednoho z nás a model naší víry. Novozákoník Luke Johnson ukázal, že jak Sobrinova interpretace, tak její kritika notifikací nejsou zcela uspokojivé, jakkoli obě strany vystihly některé správné momenty. JOHNSON, L.T., *Human and Divine. Did Jesus Have Faith?* Podrobnější studie na stejné téma TURNER, G., *Spiritual Identification with Christ: Jon Sobrino, the CDF and St Paul. New Blackfriars* 88 (2007) 539-548.

<sup>851</sup> Za příliš obecné, a tedy nepřesné, považuji též Sobrinovo hodnocení patristické christologie jako „vzdálené a obtížně srozumitelné,“ jako té, která „je neschopná dát odpovědi na dnešní otázky, protože pojetí spásy, kterým je vedena, není v linii, která začala (znovu ožila) v konstituci *Gaudium et Spes* a vyvrcholila v Medellínu.“ SOBRINO, J., *La fe en Jesucristo*, s. 335.

ty, kteří v Ježíše jako Krista uvěřili, ale je rovněž epistemologickým požadavkem. V následování historického Ježíše můžeme poznat Boha, resp. Boha Ježíše Krista. Tento oddíl navazuje na předchozí, zejména na oddíl o historicko-teologickém čtení Ježíše Krista.

Společnou linií obou svazků Sobrinovy dvoudílné christologie (*Ježíš Kristus Osvoboditel* a *Víra v Ježíše Krista*) je kategorie následování. Ta postupně a stále silněji získává úlohu epistemologické kategorie. Tuto linii rozvíjel Sobrino již od své první knihy *Christologie na křížovatkách*, zde však šlo spíše o novou kvalitu následování, než o následování *per se*. V knize *Ježíš v Latinské Americe* je následování položeno do souvislosti s rozlišováním, ale příznačně se mu autor věnuje až ve třetím oddíle knihy, jenž nese název „Ježíš a křesťanský život“.

Teprve v knize *Ježíš Kristus Osvoboditel* získává následování skutečný epistemologický status. Sobrinovi jde o to, jak Ježíše, ve víře poznávaného, následovat a opět, jak skrze následování Ježíše poznávat. Slovy jeho jezuitského spolubratra Gonzáleze Fause: „V Evropě je historický Ježíš předmětem zkoumání, zatímco v Latinské Americe je kriteriem učednictví.“<sup>852</sup> Následovat konání Ježíše v jeho duchu je nejen etický požadavek samotného dějinného Ježíše, ale je to též epistemologický princip, domnívá se Sobrino.<sup>853</sup> Poznání nějakého hraničního jevu vyžaduje poznání objektivních předchozích dějinných jevů. Analogicky, osobní zkušenost víry v tento hraniční jev vyžaduje nějakou předchozí subjektivní spřízněnost ve zkušenosti. V případě víry v Krista je podle Sobrina nutným předchozím objektivním jevem fenomén historického Ježíše a předchozí subjektivní zkušenost znamená být jeho učedníkem či žákem. Jinými slovy, prostřednictvím spřízněnosti vytvořené

---

<sup>852</sup> SOBRINO, J., *Jesucristo liberador*, s. 95.

<sup>853</sup> SOBRINO, J., *Jesucristo liberador*, s. 103.

následováním může být smysluplné dosvědčovat Ježíše jako Krista, jako zjevení pravého božství a pravého lidství.

V knize *Víra v Ježíše Krista* potom Sobrino uvádí, že v následování ukřižovaného Ježíše se děje zpřítomnění Ježíšova vzkříšení.

Pokud nebude realita Ježíšova vzkříšení nějakým způsobem zpřítomněná v dějinách, potom pro nás zůstane něčím zcela vnějším (*extrínseco*), něčím, co nemůže být žádným způsobem učiněno historickým (*historizable*), ani to nelze verifikovat, tak jako je to možné v případě následování Ježíše.<sup>854</sup>

I v souvislosti se vzkříšením hovoří Sobrino o následování Ježíše ukřižovaného.<sup>855</sup> Tento Ježíš a jeho praxe dějinně pokračující v utrpení ukřižovaných lidí je měřítkem pro porozumění vzkříšení právě jako *Ježíšovu* vzkříšení. Sobrino dále píše, že ačkoliv není Ježíšovo vzkříšení rozhodně totožné s naší praxí následování Ježíše, platí, že pokud nejsme ochotni Ježíše následovat, nebudeme ani schopni porozumět vzkříšení. *Částečná*, analogická, dějinná vzkříšení pomáhají porozumět konečnému vzkříšení a především generují naději, že je vůbec možné.<sup>856</sup>

Stejně jako v Ježíšově životě a smrti, i ve vzkříšení pokračuje dialektika *pro-proti*: „Naděje se prosazuje *proti* rezignaci, zklamání, banálnosti; svoboda působí *proti* poutům, kterými dějiny svazují lásku (nebezpečí, strach, sobectví); radost tryská *proti* zármutku.“<sup>857</sup> Eschatologickou plnost vzkříšení, která přichází proti „ještě-ne“ omezené přítomnosti, rozšiřuje Sobrino tak, že ji

---

<sup>854</sup> SOBRINO, J., *La fe en Jesucristo*, s. 28.

<sup>855</sup> „Dokonce i vzkříšení Ježíše a naděje křesťanů – bez kterých by nebylo žádné křesťanství – jsou srozumitelnější z perspektivy Ježíšova kříže a lásky mučedníků.“ SOBRINO, J., *Jesus of Galilee from the Salvadoran Context: Compassion, Hope, and Following the Light of the Cross. Theological Studies* 70 (2009) 437-460, s. 453-454.

<sup>856</sup> „Procházet dějinami *tímto způsobem* znamená předjímat Velikonoce: jdeme skrze smrt a přecházíme do života. Dialektika bude vyřešena až na konci. V přítomnosti jsme spaseni *in spe* (v naději). Ale realita přítomnosti vypadá jako skromná svátost konečné paschální události.“ SOBRINO, J., *Jesus of Galilee from the Salvadoran Context*, s. 459.

<sup>857</sup> SOBRINO, J., *La fe en Jesucristo*, s. 29.



nachází i proti „jistě-ne“ útisku a dehumanizace.<sup>858</sup> Je si vědom toho, že situovat vzkříšení, třeba i jen analogicky, do dějin, je opovážlivé. Přesto ale spatřuje větší nebezpečí v tom, pokud bychom ho chápali jako zcela mimoběžné k naší přítomné realitě, tedy jakoby na ni nemělo žádný skutečný vliv.

Je třeba ještě doplnit, že následování Ježíše se v nějakém smyslu může týkat a dotýkat i těch, kteří nejsou standardně věřící. V úvodu *Víry v Ježíše Krista* Sobrino uvádí – slovy podobnými, jaká nacházíme u Haighta – že chce „prezentovat Ježíše Krista jako otevřené podobenství, jehož smysl můžeme nebo nemusíme přijmout.“<sup>859</sup> Domnívá se, že všichni lidé, nejen věřící, jsou konfrontováni s realitou života a musí k ní zaujmout nějaký postoj, a proto pro ně může být čtení christologie užitečné.

Křesťanská imaginace formuluje nejzazší otázky a poskytuje na ně specifickou odpověď, kterou samozřejmě nepřijme každý. Ale věříme, že může pomoci formulovat problémy, které se týkají všech: v co doufat, co dělat s křížem, co oslavovat ...<sup>860</sup>

---

<sup>858</sup> SOBRINO, J., *La fe en Jesucristo*, s. 29.

<sup>859</sup> SOBRINO, J., *La fe en Jesucristo*, s. 14, též 465-466, 477.

<sup>860</sup> SOBRINO, J., *La fe en Jesucristo*, s. 14. Důraz na slavení se u Sobrina vrací opakovaně. Např. ke Kantovým otázkám: co mohu poznat, co mám dělat a v co mohu doufat, dodává: „Co můžeme slavit v dějinách?“ (s. 60). Jinde potom hovoří o tom, jak žít jako vzkříšení lidé a slavit dějinnou plnost. Ten nejvíce originální aspekt prvních křesťanů – oproti židovství – vidí v tom, že „měli něco ke slavení“. Nejen hlásali pravdy či adaptovali rituální normy v kultické oblasti. Museli vložit do slov svou vděčnost a radost.“ (s. 118). V akcentaci původního rozměru slavení spatřuji rozdíl mezi Sobrinem a Haightem.

## 6. Závěr: za polaritu „shora“ – „zdola“

V závěru shrnu, v čem, jak se domnívám, Dupuis, Haight a Sobrino ukázali legitimitu některých podob christologie zdola, a především, v čem jejich přístupy překonávají rigidně chápané rozlišení shora – zdola. Ukáží, že christologii zdola není užitečné chápat jako výlučnou metodu, jež by stála v rivalitě vůči christologii shora. Chci jít za ty přístupy, které někdy příliš rychle a neoprávněně značkují a vyřazují z debaty protikladné teologické názory.

V první části závěru využiji tři klíčové výhrady Nicholase Lashe vznesené proti christologii zdola Wolfharta Pannenberg a vztáhnu je ve větším detailu na teologii Dupuise, Haighta a Sobrina. V diskusi s Lashovými námitkami se pokusím doložit, že existují pro teologii neopominutelné aspekty – zkušenost, kontext, následování Ježíše, soucit a milosrdenství, Bůh jako tajemství. Pokud bude vhodné spojit tyto aspekty s metaforou „christologie zdola,“ potom je třeba tuto metaforu rehabilitovat. Ve druhé části závěru téma práce zrekapituluji, vztáhnu diskutované christologie k současnému pontifikátu papeže Františka a k aktuálním významným tématům.

### 6. 1 Diskuse o christologiích zdola Dupuise, Haighta a Sobrina

Britský katolický teolog Nicholas Lash kdysi poznamenal, že „neexistuje jasný okamžik, ve kterém se doposavad výmluvné maximy, modely a metafory stanou kvůli svému nadužívání zamlžující spíše než vyjasňující, narkotikem spíše než ‘pomůckou k reflexi’.“<sup>861</sup> Sám navrhuje, že je čas vyhlásit moratorium na užívání metafory christologie shora a zdola. Zdá se mu, že tato metafora je příliš nepřesná, neboť implikuje řadu vzájemně si odporujících

---

<sup>861</sup> LASH, N., *Up and Down in Christology*, s. 30.

tvrzení. V posledu Lash pochybuje, zda je výraz teologie zdola vůbec k něčemu užitečný.

Několik desetiletí po tomto významném prohlášení cambridžského profesora si chci v závěru disertační práci položit otázku, zda je možné dát kritizované metafoře ještě další šanci. Platí stále Lashův soud? Mohla by snad metafora, bude-li užita adekvátním způsobem, pomoci odhalit, spíše než zatemnit, teologický smysl a význam těch hlasů, které byly marginalizovány, tak jako hlasy Dupuise, Haighta a Sobrina?

Jako strukturu pro tento oddíl si vypůjčím Pannenbergovy tři teze o christologii zdola. Pannenberg publikoval své první rozsáhlé christologické dílo pod názvem *Základy christologie* v roce 1964.<sup>862</sup> Christologie shora podle něj začíná metodologicky u Ježíšova božství, přičemž jejím ústředním pojmem je inkarnace. Naproti tomu christologie zdola povstává ze studia dějinného člověka Ježíše a směřuje k rozpoznání jeho božství. Zabývá se Ježíšovým poselstvím a jeho osudem a k pojmu inkarnace se dostává až v závěru své cesty.<sup>863</sup> Klíčovou otázkou christologie shora zní: Jak přijala druhá osoba Trojice lidskou přirozenost? Pannenberg uvádí tři důvody, pro které není tato metoda pro něj přijatelná.

1. Christologie shora předpokládá božství Ježíše. Nejdůležitějším úkolem christologie je však právě prezentovat důvody pro vyznání Ježíšova božství.

---

<sup>862</sup> PANNENBERG, W., *Grundzüge der Christologie*. München: Gütersloher, 1964. Zde cit. podle anglického překladu *Jesus – God and Man*.

<sup>863</sup> PANNENBERG, W., *Jesus – God and Man*, s. 31. Autor upozorňuje, že metafora již byla využita v protestantské teologii dříve a stručně představuje koncepty Karla Bartha a Emila Brunnera (s. 33-34). Zvláštním případem hodným zmínky v této práci, neboť z něj těží Roger Haight, je potom Paul Tillich, který „představuje pokračování christologie shora, tak jak byla chápána spekulativní teologií devatenáctého století, jedinečným způsobem: 'Nové bytí,' které se stalo dějinnou realitou v Ježíši, je podstatnou přirozeností člověka samotného, věčná jednota mezi Bohem a člověkem (...) V té míře by zde šlo hovořit materiálně o christologii, která začíná zdola od člověka (...). Fakt, že Tillichovu christologii nemůžeme kategorizovat alternativou 'shora' nebo 'zdola' je důsledkem toho, že ono 'shora' již chápe z perspektivy člověka.“ (s. 34, pozn. 47).

Místo toho, abychom ho předpokládali, musíme nejdříve zkoumat, jak Ježíšův dějinný projev vedl k rozpoznání jeho božství.

2. Christologie shora (...) jen obtížně rozpoznává určující významnost inherentní v jedinečných rysech skutečného, dějinného člověka, Ježíše z Nazareta. Pro takovou christologii se pak musí jevit jako méně významné mnohavrstevné vztahy mezi Ježíšem a judaismem jeho doby (...) Nepřikládá se potom určující významnost dějinné partikularitě Ježíše (...).

3. (...) člověk by musel být na Božím místě, aby mohl sledovat cestu Božího Syna do světa. Je však zřejmé, že my vždy přemýšlíme z kontextu dějinami určené lidské situace. Tuto hranici nemůžeme nikdy přeskočit. Proto musí být naším počátečním bodem otázka po člověku Ježíši; pouze odtud se můžeme tázat po jeho božství.<sup>864</sup>

Na Panneberga reagoval kriticky Nicholas Lash a tuto kritiku nyní představím. Domnívám se, že Lashovy argumenty předjímají kritické body, které se později objevily v notifikacích Kongregace pro nauku víry proti dílům Dupuise, Haighta a Sobrina. Vedle Lashe nechám do diskuse promluvit také Josepha Ratzingera, jehož teologické postoje stojí v pozadí notifikací. Budu se tázat, do jaké míry Lashova a Ratzingerova kritika skutečně postihuje tři diskutované christologie a zda případně Dupuis, Haight a Sobrino nabízejí cesty k překonání tradičních slabých míst christologie zdola.

### **6. 1. 1 Dokazuje teologie Ježíšovo božství, nebo ho předpokládá?**

Lash se nejdříve zabývá vztahem mezi teologií a vírou. Ukazuje, že „křesťanská víra typicky nachází své přímé jazykové vyjádření v symbolickém jazyce chval, vyznání a bohoslužeb.“<sup>865</sup> Tento náboženský jazyk by měl stimulovat, nikoliv potlačovat kritické teologické bádání. Úsilí o porozumění však má mít své kořeny v živé víře, bohoslužbě a jistých vzorcích chování. Lash zřetelně navazuje na anselmovské porozumění teologii jako *fides*

---

<sup>864</sup> PANNENBERG, W., *Jesus – God and Man*, s. 34-35. Z komentářů k Pannebergovi např. O'COLLINS, G., *Jesus – God and Man*. By Wolfhart Pannenberg, 1968 (recenze). *Interpretation. A Journal of Bible and Theology* XXIII (1969), č. 2, 228-231, s. 228. Dále též GUNTON, C., *Yesterday and Today*, s. 18.

<sup>865</sup> LASH, N., *Up and Down in Christology*, s. 34.

*quaerens intellectum*. Pokud doporučuje, aby se teologie odvíjela z dobře založené a definované pozice víry a z křesťanského vyznání v jeho plnosti, potom můžeme jeho pozici nazvat shora. Kontextuální teologie Dupuise, Haighta a Sobrina sdílejí mnohé z Lashova doporučení. I ony se odvíjejí z pozice víry a z touhy po jejím sdílení s našimi současníky. Nesdílejí tak plně Pannenbergovu tezi o teologii zdola, která dokazuje Ježíšovo božství. Domnívám se však, že přinejmenším ve třech ohledech mohou obohatit pohled na víru, kterou Lash – a kupříkladu také první námitka notifikace proti Sobrinovi – považuje za východisko teologie.

Za prvé, na jazyce víry záleží. Co to znamená být věrný vyznání víry církve? V první kapitole jsem uvedl, že podle Ratzingera k člověku přichází víra zvnějšku a sám si ji nemůže vymyslet. Proto „nemohu s jejím slovem libovolně nakládat ani je měnit; je to slovo už předem hotové, předchází mé přemýšlení.“<sup>866</sup> Haight se naproti tomu domnívá, že být věrný Nicei a Chalcedonu vyžaduje inkulturaci tohoto poselství pro konkrétní posluchače.

Interpretativní jazyk srozumitelný v dnešním světě uchovaná význam minulosti analogicky. To znamená, že podrží na hluboké náboženské rovině obecnou podstatnou dimenzi společné křesťanské zkušenosti uprostřed významných změn.<sup>867</sup>

Notifikace kladou tento problém jako otázku hranic legitimní interpretace dogmatu. Haight a Sobrino jsou přesvědčeni, že pouhá verbální ortodoxie je nedostatečná.<sup>868</sup> Pokud teologie začíná od víry, potom to musí být víra

---

<sup>866</sup> RATZINGER, J., *Úvod do křesťanství*, s. 43.

<sup>867</sup> HAIGHT, R., *The Future of Christology*, s. 206.

<sup>868</sup> Rovněž Monika Hellwig se domnívá, že teologové musí usilovat o prostředkování božského nároku („Co činí Ježíš, činí Bůh sám.“) současnému člověku, i kdyby to mělo zahrnovat „změny ve slovníku, experimenty s analogiemi a obrazotvorností, určité rozšíření a znovupromyšlení kategorií a vyvolání ztracených vláken tradice.“ HELLWIG, M., *Re-emergence of the Human, Critical, Public Jesus*, s. 479-480. Stejná autorka se ovšem obává, že ti, kteří se v katolických kruzích chopili úkolu, který popsala, jsou často cenzorováni či přímo zavražďováni. Důvodem je, že neopakují doslovně klasickou christologii. Ale pouhým

zakoušená, *fides qua creditur*. Do jisté míry a kriticky by souhlasili s Lashem, že v jazyce modliteb a chval je možné tuto zkušenost předávat. Zejména Sobrino má ovšem výhrady k tomu, chápat liturgii jako formální východisko teologie. Poukazuje na problémy v obci v Korintě i na dnešní charismatická a spiritualizující hnutí.<sup>869</sup> Haight ve své spíše filosofické a fundamentálně teologické argumentaci o liturgii sice hovoří, ale ne jako o východisku. Důsledněji využít liturgickou symboliku by však mohlo, dle mého, naopak posílit jeho argument.<sup>870</sup> V Dupuisově christologii, zdá se, nehraje liturgie významnou roli. Zároveň by ovšem všichni tři usilovali o to, aby se rozšířilo uchopení víry, ze které roste dogma. Kupříkladu by hovořili o existenciálním a praktickém vyjádření víry.<sup>871</sup>

Za druhé, v reálném světě se setkáváme s rozmanitými hlasy víry a s pluralitou svědectví. Formální pojetí křesťanské tradice u Lashe a Ratzingera má tendenci vidět ji jako uniformní celek. Odtud bude zaznívat volání ke společenství v jedné závazné víře, jež představuje jednotící faktor.<sup>872</sup> Z pohledu christologie shora jde o volání bezesporu ospravedlnitelné a nutné. Nicméně zdola, jež je zde chápáno ve smyslu historického vědomí, se prostě setkáváme s odlišnou realitou. Existují rozmanité eklesiální tradice. Hovoří se o různých druzích magisteria: teologie osvobození, kupříkladu, zná pojem magisterium chudých. Různé hlasy vyjadřují různé aspekty pravdy, resp. Božího tajemství.

---

doslovným opakováním – domnívá se – nedojde k průlomu srozumitelnosti, který je tolik potřeba pro život křesťanského společenství a pro pokračující aktivní participaci jeho členů. (s. 480).

<sup>869</sup> SOBRINO, J., *Jesucristo liberador*, s. 84.

<sup>870</sup> HAIGHT, R., *Jesus Symbol of God*, s. 457-458.

<sup>871</sup> SOBRINO, J., *Systematic Christology: Jesus Christ, the Absolute Mediator of the Reign of God*. In: SOBRINO, J. - ELLACURÍA, I. (eds.), *Systematic Theology*, 124-145, s. 131-133. Sobrino také zdůrazňuje, že nestačí, aby byla christologie konceptuálně správná, ale musí být také pastoračně a existenciálně křesťanská. SOBRINO, J., *Epilogue*, s. 312. Haight k této otázce uvádí, že teologické výroky by měly mít svůj korelát v reflektované zkušenosti. Nestačí, mají-li svůj význam pouze na konceptuální úrovni. HAIGHT, R., *The Future of Christology*, s. 198.

<sup>872</sup> RATZINGER, J., *Úvod do křesťanství*, s. 44.

Některé hlasy jsou možná vhodnější pro vystižení některých skutečností. Tato argumentace samozřejmě nemůže být používána izolovaně. Naopak, jak bylo výše naznačeno, chce rozšířit a doplnit, co k tématu říkají Lash a Ratzinger. Zde ji opírám zejména o Sobrinův hluboký historický realismus (zmocnit se reality),<sup>873</sup> ale také o koncilní myšlenku smyslu pro víru Božího lidu.<sup>874</sup>

Podíváme-li se například na tajemství božství Ježíše a necháme o něm hovořit Lashe a Ratzingera, v jisté chvíli narazíme na paradox božství, „který jsme nuceni potvrdit.“<sup>875</sup> Kontextuální teologie jsou v tomto ohledu v lepší pozici. Dotýkají se tajemství skrze zkušenost, kterou je tajemství prostředkováno. Tak v teologii osvobození výrok víry, že je Ježíš božský, je prostředkován skrze zkušenost s ním jako s Osvoboditelem. Ne, že by mezi zkušenostním poznáním a poznáním prostředkovaným vírou bylo pohodlné kontinuum. Ale paradoxy víry jsou nahlíženy jinak.

Za třetí, v čase očekávání parúzie se víra děje na způsob cesty, která ještě není dovršená. Analogicky lze toto pojetí víry na cestě vztáhnout také na poklad víry církve, tedy *fides quae creditur*. Nicméně se zdá, že pro Lashe a Ratzingera je víra jako počátek teologie buď totožná s vyznáním v jeho plnosti, nebo o žádnou víru nejde. Naproti tomu *Dei Verbum*, věroučná konstituce Druhého vatikánského koncilu o Božím zjevení, učí, že jsme teprve na cestě k víře. Dokument hovoří o vývoji ve víře. Víra vzrůstá, podle konstituce, mimo jiné „hlubším pochopením duchovních skutečností z vlastní zkušenosti.“<sup>876</sup> Pokud se tedy vyskytuje víra církve v modu putování, setkáváme se s touto vírou na svých vlastních cestách víry. Vyznání víry a články víry nevyjadřují

---

<sup>873</sup> Např. SOBRINO, J., *No Salvation Outside the Poor*, s. 2-3. Viz také LASSALLE-KLEIN, R., *Jesus of Galilee and the Crucified People*, s. 356, pozn. 41.

<sup>874</sup> *Lumen Gentium*, 12. Viz také *Radost evangelia*, 31.

<sup>875</sup> LASH, N., *Up and Down in Christology*, s. 35. Ratzinger říká, že víra musí učinit skok z hmotného světa, prostoru smyslového poznání. „V tomto prostoru smyslů se Bůh nikdy neobjevuje.“ RATZINGER, J., *Úvod do křesťanství*, s. 16.

<sup>876</sup> *Dei Verbum* 8. K tomuto místu srov. SVATONĚ, R., *Význam křesťanské zkušenosti v ekumenickém dialogu*, s. 66-67.

víru církve izolovaně, ale v návaznosti na zkušenost věření a porozumění. Tak např. uvádí Dupuis, že víra církve může být očišťována skrze zkušenost mezináboženského dialogu.

### **6. 1. 2 Christologie zdola začíná s jedinečnými rysy historického člověka Ježíše z Nazareta**

Lash připouští, že dokonce i ontologická christologie musí neustále revidovat a rekonstruovat své pojetí božství s ohledem na kontingentní partikularitu Ježíše z Nazareta. Pokud ale christologie zdola předkládá nějakou verzi kompromisu nebo rovnováhy mezi Kristovým božstvím a lidstvím, potom jde chybným směrem.

Nemyslím, že by Dupuis, Haight a Sobrino uvažovali o božství a lidství Ježíše ve smyslu kompromisu. Sobrino raději usiluje o to, aby hovořil o Ježíši historicky a teologicky zároveň, či přesněji pospolu.<sup>877</sup> Nikoliv náhodou nese podtitul jeho christologie název *historicko-teologické čtení Ježíše z Nazareta*. Podle Sobrina nemůže teologická reflexe začít u hraničních tvrzení, jako jsou vzkříšení a dogmatické definice, ačkoliv se směrem k nim teologie orientuje. Ale v zájmu ochrany Ježíšova božství nemůžeme obejít konkrétního Ježíše, jinak bychom – „ve své pýše a hříšnosti“ – měli tendenci zobrazovat si Krista v souladu s našimi přáními a nikoliv v souladu s evangelií. Sobrino píše:

Abychom byli schopni smysluplně vyznat, že Ježíš je Kristus, je nutné poznat Ježíše, znát a analyzovat údaje o něm, které – ačkoliv ony samotné nás nezavazují povinností, protože tento krok je výlučně záležitostí víry – člověku umožňují, aby udělal krok víry a řekl, 'Ježíš je Kristus'.<sup>878</sup>

---

<sup>877</sup> Zde se velmi názorně objevuje jiné nahlížení problému, ve kterém se primárně nehledá poměr mezi božstvím a lidstvím, ale přemýšlí se o vztahu mezi Bohem a dějinami. O této změně paradigmatu hovoří John Galvin, viz pozn. 800.

<sup>878</sup> SOBRINO, J., *Jesucristo liberador*, s. 76.



Haight zase hovoří o tom, že adekvátně mluvit o lidství a božství vyžaduje porozumění pro symboličnost jazyka. Tvrdí, že „božská dimenze může být artikulována pouze v symbolickém jazyce, který má původ ve zkušenosti s tímto světem, ačkoliv je tato dimenze jiná, odlišná, transcendentní.“<sup>879</sup> Pro Haighta, stejně jako pro Sobrina, je důležité uchovat Boží transcendenci. Ježíš je jedinečný a nepřekročitelný symbol Boha, a přesto jako symbol Boha nenahrazuje. Také Dupuis uvádí, že Ježíš ve své konstitutivní a vztahové jedinečnosti není posledním zdrojem zjevení a spásy. Bůh (Otec) sám je posledním zdrojem a Ježíš je lidskou ikonou Boha.<sup>880</sup>

Lze se domnívat, že u Dupuise, Haighta a Sobrina jako jezuitských teologů vychází důraz na lidství Ježíše stejně jako na Boží transcendenci z ignaciánské spirituality. Tak například Sobrino si všímá, že Ignác z Loyoly nemluví, *de facto*, o hledání přímo Boha, nýbrž Boží vůle.

Bůh je Bohem, kterého nikdy nemůžeme zcela vlastnit. Musíme ho stále znovu hledat. Nemůžeme ho podržet jednou provždy ani kultickou úctou, ani ortodoxií, dokonce ani mystickými zkušenostmi. Musíme nechat Boha být větším, než jsme my či než jsou naše koncepce; musíme nechat Boha zůstat Bohem. (...) Podle slov Ignáce, musíme očekávat, až nám ukáže svou vůli.<sup>881</sup>

### 6. 1. 3 Hovoří teologové z Boží pozice?

Pannenberg ve své třetí tezi zdůrazňoval, že člověk je schopen přemýšlet o Bohu pouze z kontextu dějinami určené lidské situace. Proto i naše tázání se po Kristu musí začít od jeho lidství. Naproti tomu Lash odmítá takto zjednodušený obraz a zdánlivou samozřejmost linearity postupu od známého k neznámému. Připomíná, že nelze říci, že *známe* člověka. Vždyť „zakoušíme neredukovatelnou jinakost druhých (...), člověk je tajemstvím sám sobě.“<sup>882</sup>

<sup>879</sup> HAIGHT, R., *Jesus Symbol of God*, s. 199.

<sup>880</sup> DUPUIS, J., *Toward a Christian Theology*, s. 298.

<sup>881</sup> SOBRINO, J., *Christology at the Crossroads*, s. 419.

<sup>882</sup> LASH, N., *Up and Down in Christology*, s. 40.

Zároveň nelze předpokládat, že o Bohu je možné mluvit jinak, než *jaksi* z Boha samého, může-li ho řeč vůbec nějak vystihnout. Lash opět opakuje, že přiměřená řeč o Bohu je řeč v modu modlitby. „Jestliže člověk opravdu přemýšlí o Bohu (*of God*), potom Bůh přemýšlí sám o sobě v člověku, jinak by člověk nepřemýšlel o Bohu, ale o obrazu svého vlastního myšlení.“<sup>883</sup> Na nebezpečí projekce vlastních představ a očekávání na Boha ovšem upozorňuje i Pannenberg, zejména tehdy, když varuje, aby nebyla christologie redukována na soteriologii.

Zdá se, že Dupuis, Haight ani Sobrino by v tomto bodě s Lashem nepolemizovali, přestože by mohli leccos doplnit a konkretizovat. Sobrino kupříkladu cituje Leonarda Boffa, který napsal, že „pravý teolog může hovořit pouze z Ježíše, to jest, pohnut jeho realitou zakoušenou ve víře a lásce.“<sup>884</sup> Tím vystředuje (konkretizuje, aktualizuje, „historicizuje“) Lashovu myšlenku na zkušenost s Ježíšem. Dále by možná doplnili, že jakákoli úvaha o „Božím přemýšlení sama o sobě v člověku“ je vždy již někde situovaná a z kontextu této situace poznávaná. José Vigil v návaznosti na Sobrinovu christologii vystihuje uvedenou myšlenku následovně:

Jestliže jsou christologie „konstrukce“, pak jsou rovněž „lidské konstrukce“. Je logické, že Bůh nerozvíjí christologii, stejně jako nerozvíjí teologii. Skutečnost, že christologie jsou lidské konstrukce, implikuje, že je třeba je

---

<sup>883</sup> LASH, N., *Up and Down in Christology*, s. 42. Lash zde cituje Moltmanna: MOLTSMANN, J., *The Crucified God*. London: SCM, 1974, s. 90. Moltmann sám se odkazuje k Hegelovi. V diskusi o patristické exegezi, konkrétně o rozdílu mezi Augustinem a Východními Otci, jde Frances Young podobným směrem. Popisuje „posun od sdíleného zájmu poznat nepoznatelného Boha, od sdíleného uznání nesmírné nekonečnosti tajemství, jež leží mimo dosah lidské mysli, ke zkušenosti, že jsem poznáván Bohem.“ YOUNG, F., *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, s. 274. Příkladem odvážného vstupu do diskurzu o Božích vlastnostech v české teologii – v návaznosti na teologii Karla Bartha – je článek ŠTEFAN, J., *Boží vlastnosti podle Barthovy Dogmatiky. Teologická reflexe 1/2009, 27-51.*

<sup>884</sup> SOBRINO, J., *Jesucristo liberador*, s. 25. Odkaz směřuje k BOFF, L., *Jesucristo y la liberación del hombre*. Madrid, 1981, s. 196.

brát takové, jak přicházejí: jako lidské výtvoř, formované sociálním vývojem a kulturním prostředím, stejně jako to platí pro lidi.<sup>885</sup>

Jako Rahnerovi žáci by tak všichni tři mohli upozornit na to, že Lash možná poněkud uměle vyděluje „prostor“ pro autentické Boží zjevení z dějin. Copak se člověk neseťkává s Boží transcendencí právě v kontingenci času a prostoru, tedy skřze to, co mu je „známé“, jakkoli lidská existence zůstává tajemstvím a poznáváme ji jen tak, že na ní participujeme?

Teologie symbolického prostředkování, tak jak ji rozpracoval Haight, pak posouvá celý problém na jinou rovinu. Odpovídá na otázku po božství Ježíše v posledu neméně metafyzicky než Chalcedonský koncil, ale přístup k řešení bude obrácený: „Božství Ježíše musí být chápáno takovým způsobem, aby bylo kompatibilní s jeho empirickou a historickou lidskou existencí.“<sup>886</sup> Zároveň ale Haight uznává, že „lidská existence je tajemná“ a Ježíš je pro nás spasitelem nejen tím, že zjevuje Boha, ale také odhalením lidské existence: „Základní význam lidské existence potřebuje být zjeven; není běžně dostupný na povrchu dějin.“<sup>887</sup>

Jako Ignácovi následovníci by Dupuis, Haight a Sobrino sdíleli Lashovu základní myšlenku, tedy že setkání s Bohem a jeho zkušenostní poznání je počátečním bodem teologické úvahy. Sami ale nabízejí rozmanité varianty této prvotní zkušenosti. Pro Dupuise bude otázkou, zda se opravdu Bůh zjevuje a zachraňuje i tam, kde by podle některých křesťanských pohledů neměl být, tedy v jiných historických náboženstvích. Haight si v návaznosti na Blondela bude klást náboženskou otázku po spáse, v níž ale již předjímá odpověď,

---

<sup>885</sup> VIGIL, J.M., Contingent Christologies. In: VIGIL, J.M. (ed.), *Getting the Poor Down from the Cross*, 301-304, s. 303.

<sup>886</sup> HAIGHT, R., *Jesus Symbol of God*, s. 291. Haight cituje Pieta Schoonenberga „Veškeré naše přemýšlení se pohybuje od světa k Bohu a nikdy tomu nemůže být naopak.“ Cit. podle HAIGHT, R., *Jesus Symbol of God*, s. 470. Odkaz směřuje k SCHOONENBERG, P.J.A.M., *Trinity-The Consummated Covenant: Theses on the Doctrine of the Trinitarian God. Studies in Religion / Sciences Religieuses* 5 (1975-76), č. 2, 111-116, s. 111.

<sup>887</sup> HAIGHT, R., *Jesus Symbol of God*, s. 361.

protože Bůh není pouze přicházející, ale též a v každé chvíli mě samému nejbližší. Sobrino se bude tázat, jak být učedníkem Ježíše na pozadí zkušenosti negativity, absence Božího království. Již tyto typy zkušeností v sobě mohou zahrnovat setkání s Bohem, tedy to, o čem Lash mluví jako o Božím přemýšlení o sobě samém v člověku. Již tyto zkušenosti nemusí být bohapusté, ale může v nich promlouvat Bůh.<sup>888</sup>

Domnívám se, že mezi Lashovými výhradami, a ještě více Ratzingerovou teologií na jedné straně, a teologií tří diskutovaných jezuitů na straně druhé zůstávají přinejmenším dva rozdíly, které nelze snadno odstranit a bude nutné je v budoucnu nadále promýšlet. Prvním tématem je hodnocení dějin.<sup>889</sup> Ratzinger se obává, že zájem o dějiny může v teologii nahradit ontologii, tedy hledání pravdy.<sup>890</sup> Teologie zdola opravdu obvykle nezačíná od ontologie. Dějiny a přítomnost chápe jako čas pokračujícího Božího zjevení. Dějiny mají sakramentální hodnotu. Sobrino věří, že není žádný důvod domnívat se, že „minulost žárí na cokoliv nového a nadřazuje se nad to. To by totiž znamenalo nutit Boha dneška, aby zůstal v temnotě stínů.“<sup>891</sup> Za oběma typy christologií

---

<sup>888</sup> K tomuto tématu uvádí Juan Luis Segundo, že celá biblická tradice nám brání „vztahovat se k ‘náboženskému’ jazyku, který je v této tradici použit, jaky by byl závislý na apriorním poznání nebo uznání Boha. Naopak, jistý typ lidského života či jednání je zde nazýván ‘poznání Boha’, zatímco jiné typy, jakkoli mohou být ‘náboženské’, jsou radikálně odmítnuté ve svém nároku, že zajišťují správné poznání Boha.“ SEGUNDO, J. L., *The Christ of the Ignatian Exercises*, s. 26. Segundo konkretizuje svou tezi na pojmu láska, kdy „lidská zkušenost lásky definuje Boha.“ (s. 51). Domnívám se, že Segundo zde hovoří o biblickém prorocko-vyznavačském přístupu k poznání Boha, který je blízký také Dupuisovi, Haightovi a Sobrinovi.

<sup>889</sup> Vztah mezi vírou a dějinami patří k základním problémům současné teologie. Tak usuzuje např. Christian Danz, když klade tento problém na první místo mezi třemi klíčovými otázkami. DANZ, C., *Zur Christologie. Tendenzen der gegenwärtigen Debatte (Teil I)*, s. 194.

<sup>890</sup> Ratzinger se domnívá, že po Hegelovi se problém vztahu mezi bytím a časem řeší ve prospěch času. Bytí je čas. Pravda se stává funkcí času. Naproti tomu si Ratzinger „klade za úkol demonstrovat, že lidské osobě je dána původní pravda, která, navzdory všem kulturním prostředkováním, vždy zůstává pravdivou, protože je pravdivou.“ BOEVE, L. – MANNION, G. (eds.), *The Ratzinger Reader*, s. 8-9. Na tomto místě se kniha odkazuje na RATZINGER, J., *Principles of Catholic Theology*, s. 16-17.

<sup>891</sup> SOBRINO, J., *Epilogue*, s. 311.

jsou bezpochyby odlišné pneumatologické koncepce, které zakládají odlišná christologická východiska.

Druhým tématem je vztah ke zkušenosti. Jezuitští teologové, jistě nikoliv bez vlivu Ignáce z Loyoly a Karla Rahnera, hovoří o možnosti bezprostředního setkání s Bohem. Podle Rahnera je takové mystické setkání s Bohem milostí a je potenciálně dostupné každému. Ratzinger bude naproti tomu mít tendenci vidět náboženskou a mystickou zkušenost jako druh talentu, která je dán zřídka. Většina lidí tak náboženství může jen přijímat.<sup>892</sup> Navíc tím, že nazývá nositele mystické zkušenosti učiteli, není vzdálen od toho, aby je ztotožnil s formálním magisteriem církve.

Námítky proti metafoře christologie shora a zdola, které vyslovil Lash, jsou důležité. Pokusil jsem se je vztáhnout na christologie Dupuise, Haighta a Sobrina, které pro účely této práce nazývám christologiemi zdola, s dvojitým závěrem. Jednak pro ně zůstává Lashova kritika platná do té míry, v jaké se dopouštějí pochybení, která Lash našel u Pannenbergova. Jednak je zřejmé, že většina Lashovy kritiky – a analogicky ani kritiky vatikánských notifikací – nevystihuje pozitivní přínos těchto christologií. Naopak, rozpracováním kategorií dějin a zkušenosti představují tyto christologie legitimní a důležité hlasy v teologické diskusi, třebaže – a snad právě proto, že – jsou dočasně marginalizovány.

Domnívám se, že Lashovu moratoriu na metaforu „shora – zdola“ v teologii může zůstat role negativního kriteriá: bude připomínat, že je chybné obě cesty oddělovat, je chybné jednu z nich vyloučit, je chybné pouze jednu z nich absolutizovat. Zároveň ovšem není třeba přijímat Lashův návrh jako pozitivní kriterium a je možné jít za něj, jestliže se po prozkoumání christologií Dupuise, Haighta a Sobrina ukázalo, že „něco jako christologie zdola“ odpovídá současné žité a teologicky reflektované zkušenosti víry a je proto oprávněné.

---

<sup>892</sup> RATZINGER, J., *Úvod do křesťanství*, s. 45.

## 6. 2 Závěrečné poznámky

V disertační práci o christologiích jezuitů Jacquese Dupuise, Rogera Haighta a Jona Sobrina jsem navrhl, že jejich teologické postupy lze nazvat cestou „zdola“, a specifikoval jsem, v čem ono „zdola“ v případě každého z nich spočívá. Metaforu „christologie zdola“ jsem zprvu našel u Haighta a následně jsem ji použil také pro vyjádření postupu obou dalších teologů, protože dobře vystihuje některá aspekty jejich teologické metody. Jde o počátek, „odkud“, christologické reflexe. Postupovat zdola znamená pro Dupuise, Haighta a Sobrina teologizovat z duchovní, sociální a eklesiální zkušenosti teologa a s ohledem na zkušenost těch, kteří jsou „dole“ či lépe „vedle mě“ – chudí, marginalizovaní, oběti, jinak věřící, hledající – s nimiž se teolog setkává. Postup zdola je vlastně umožněn „shora“ – díky Božímu Duchu, který nepřestává vanout v dějinách a stále znovu uvádí do Božího tajemství skrze nové porozumění Ježíši Kristu ve znameních doby. Úžeji pak zdola znamená sledovat genezi víry v Ježíše Krista a výpovědi o této víře v dějinách. Christologie zdola dobře vystihne naši spřízněnost s Ježíšem, „prvorozeným“ z bratří a sester, jehož následování je pro nás cestou k Bohu.

Metafora christologie zdola má také své meze. Jakkoli je prostředkování mezi lidskou a náboženskou zkušeností, poznáním světa a poznáním Boha, setkáním s Kristem ve vlastním nitru a skrze zjevení na jednu stranu předností christologie zdola, stává se problematickým, pokud se začne považovat za dostačující a vyčerpávající. Potom ztrácí otevřenost vůči tomu, o čem také hovoří křesťanská tradice, totiž vůči překvapení, jinakosti, daru, neodvoditelnosti, extázi.<sup>893</sup> Tedy tomu, co typicky prýští při modlitbě a liturgii. Na tyto problémy jsem v práci upozornil zejména v souvislosti s Haightem a

---

<sup>893</sup> „Měli bychom hledět ve směru spirituality obrácení, ex-táze [*Ek-stase*], sebe-transcendence (...).“ RATZINGER, J., *Principles of Catholic Theology*, s. 169.

z části také u Sobrina. Christologie Dupuise, Haighta a Sobrina samozřejmě zůstávají parciálními pracemi – a ani to nelze jinak – už tím, že některá témata leží jejich autorům na srdci více, jiná méně.

Vatikánské notifikace vůči pracím Dupuise, Haighta a Sobrina mají tendenci na problém izolovaně chápané christologie zdola upozornit a je možné je takto číst a z tohoto úhlu pohledu ocenit. Na druhou stranu ale vykazují velmi nízkou míru empatie vůči legitimním intelektuálním, teologickým a pastoračním výzvám, kterými jsou christologické projekty tří jezuitů vedeny. Řada odborných komentářů k notifikacím uvádí, že jazyk a tón notifikací sklouzává k tomu, co sám kritizuje, tedy že hovoří z jedné izolované perspektivy. Jejich kritika vybraných christologií je dále do jisté míry mimoběžná s tím, co Dupuis, Haight a Sobrino opravdu sledují.<sup>894</sup> Všichni tři museli dlouhodobě obhajovat svou christologii v ohni akademické diskuse a v pastoračních situacích, do kterých promlouvali. Hlas notifikací tak, zdá se, nepřinesl mnoho tvořivých podnětů pro další posun v teologickém myšlení a ke spolupráci mezi teology a magisteriem. Naopak, spíše je projevem jistého období teologie a praxe Kongregace pro nauku víry, ale i dalších institucí římskokatolické církve, ve kterém se prostor pro tvořivý a potřebný teologický dialog příliš rychle zavíral a sami teologové měli tendenci k autocenzuře.

Současný Františkův pontifikát naopak otevírá prostor pro teologii zdola, nikoliv v první řadě konceptuálně, ale tím, že je určován spřízněnými pastoračními, sociálními, ekologickými, či – lze říci – soteriologickými zájmy. Rozbor Františkova pontifikátu s ohledem na teologii zdola by byl zajímavým námětem pro samostatnou studii. V průběhu této práce jsem se mu nemohl samostatně věnovat, jen jsem naznačil, kde se Františkova teologie setkává s teologií tří zkoumaných jezuitů – ignaciánská spiritualita jako základ, vztah

---

<sup>894</sup> Dupuis i Sobrino sdělili, že v notifikacích nepoznávají adekvátně vystiženou svou teologii, tedy že notifikace odsuzují něco, s čím se sami autoři neztotožňují a co by i sami považovali za defektní. Více v první kapitole této práce.

k místní kultuře, k potřebám chudých, upřednostnění pastoračních potřeb před abstraktními principy. Zajímavé by bylo porovnat Františkovu teologii formovanou nyní v „centru“, ale směřující na periferii,<sup>895</sup> s teologií dalších tří jezuitů vytvářenou „na hranicích“, použijí-li metaforu zmíněnou v úvodu práce. Z různých důvodů ono „na hranicích“ často znamenalo také na hranicích toho, co bylo v církvi vítané a přijaté. Eklesiální rozměr Františkovy teologie by mohl pomoci vytvořit v církvi prostor i pro christologie zdola s jejich spřízněnými pastoračními zájmy, a zároveň povzbudit tyto christologie, aby s větší důvěrou rozvíjely svou církevní identitu a návaznost na tradici církve.

Nelze-li považovat notifikace za zvlášť tvořivý hlas k diskusi o christologii zdola, příspěvky některých teologů, kteří usilují o překonání polarity mezi christologií shora a zdola, se ukazují slibnější. Terrence Tilley upozorňuje na to, že hereze nastane tam, kde jeden příběh – vyprávěný shora nebo zdola – zruší druhý. Teologie podle něj potřebuje obě „zápletky“ a není nutné předstírat, že umíme hovořit o obou z nich bez rozporů.<sup>896</sup> Obdobnou myšlenku přináší Robert Palma v návaznosti na Michaela Polanyiho. Hovoří o oprávněných christologických dualismech a o tom, že porozumění shora a zdola se doplňuje a vzájemně vyžaduje: nelze extrapolovat jakési božství Krista na základě lidského Ježíše a pravému významu historického Ježíše nemůžeme porozumět nezávisle na víře v něj jako vtěleného Syna.<sup>897</sup>

Ze tří zkoumaných autorů porozumění pro legitimitu a neredukovatelnost napětí v christologii nejlépe vystihl Sobrino. Vedle toho Haight z úcty vůči pluralitě christologií odlišné „zápletky“ respektuje, nicméně ve své christologické metodě necítí potřebu vytvářet pro ně místo a napětí se tak do

---

<sup>895</sup> Posun v prezentování chudých a chudoby ze strany centrálního magisteria dokumentuje např. *Radost evangelia*. Apoštolská exhortace papeže Františka, 2013. Srov. ALT, J., Eine arme Kirche für die Armen. *Stimmen der Zeit* 6 (2014) 361-363.

<sup>896</sup> TILLEY, T., Why We Need Both Stories. *Commonweal* Mar 22 (2002) 16-17.

<sup>897</sup> PALMA, R.J., Polanyi and Christological Dualisms. *Scottish Journal of Theology* 48 (1995), č. 2, 211-224.



jisté míry vyhýbá. U Dupuise se moment napětí objevuje na rovině základní zkušenosti teologa s náboženskou jinakostí. Napětí řeší Dupuis hermeneutikou důvěry k tradici, která má podle něj potenciál k dalšímu rozvoji. Schopnost unést napětí různých christologických výpovědí považuji za aspekt, o který bude muset teologie zápasit i nadále, aby se vyhnula škodlivým jednostrannostem.

Rozhodně je možné na díla všech tří jezuitů vztáhnout výraz Wesleyho Wildmana „zdrženlivá (*modest*) christologie“.<sup>898</sup> Wildman jej klade do protikladu vůči absolutním christologiím, které říkají, že „Ježíš Kristus je absolutně, univerzálně, jedinečně, nepřekročitelně významný pro zjevení a spásu.“<sup>899</sup> Domnívám se, že základním důvodem pro volbu „zdrženlivé“ christologie ze strany Dupuise, Haighta a Sobrina by bylo jejich, Rahnerem inspirované, vyznání Boha jako nevyčerpatelného tajemství. Ježíš Kristus je tím, kdo Boha zjevuje a kdo je pro nás cestou k Bohu. Boha ovšem nenahrazuje. Pro Dupuise bude důležité hovořit o Kristu jako „konstitutivním“, nicméně výraz „absolutní“ (na rozdíl od Rahnera) podrží pouze pro Boha. Haight bude uvažovat o božství Ježíše dialekticky, což podle něj správně vystihuje pozici, ze které o něm takto můžeme hovořit, a rovněž je to způsob odpovídající Chalcedonu. Sobrino pak bude usilovat o to, aby důraz na Prostředníka nebyl zbaven vazby na to, co je prostředkováno, tedy Boží království. Rovněž tento aspekt v jeho různých variantách považuji za nosný pro další teologickou práci.

Na obecné rovině disertační práce potvrdila, že přístupy zdola se neobejdou bez přístupů shora, jakkoli jsou dobré důvody – teologické, epistemologické, etické – pro jistou prioritu prvních z nich. Z hlediska teologie můžeme říci, že pohyb zdola je součástí struktury Božího zjevení. Boží zjevení, jak dokládá

---

<sup>898</sup> WILDMAN, W.J., Basic Christological Distinctions. *Theology Today* 64 (2007) 285-304.

<sup>899</sup> WILDMAN, W.J., Basic Christological Distinctions, s. 299.

dílo Dupuise, člověk rozpoznává jako takové právě v konkrétních souvislostech svého života, kdy zakouší relevanci Božího hlasu volajícího k obrácení, k cestě, k činu, k důvěře. Epistemologické hledisko rozpracoval zejména Haight a Sobrino. Haight hovoří o Božím zjevení jako o jistém druhu zkušenosti, jedinečné na pozadí všeobecné lidské zkušenosti. Sobrino potom zdůrazňuje význam spřízněnosti s Ježíšovou praxí, která sice sama ještě nepředstavuje víru v Krista, ale je kritérium toho, aby byla víra v osobu Krista vskutku křesťanskou, resp. ježíšovskou. Etickou preferenci christologie zdola chápu jako respekt a dialogický vztah k druhým, jiným, kteří nejsou jen objektem reflexe a misijního zájmu, ale druhy na společné cestě k Bohu. Tento rozměr je dobře patrný u všech tří jezuitů.

Práce představila dva základní hermeneutické klíče k porozumění dílům Dupuise, Haighta a Sobrina. První z nich se týká toho, že všichni tři tvoří jako katoličtí teologové v období po Druhém vatikánském koncilu. Hlásí se k solidaritě církve se „světem“, o které píše *Gaudium et Spes*. Jsou přesvědčeni, že ve znameních doby se setkáváme se skutečným Božím hlasem k církvi i k teologům. Znamení doby chápou jako „světlo“, ve kterém je třeba číst zdroje víry – Písmo a tradici. Právě v souvislosti se zápasem o výklad koncilu, úžeji o *Gaudium et Spes* a ještě úžeji o znamení doby, resp. o místo, které znamení doby náleží v teologickém myšlení, je možné chápat vydání notifikací Kongregace pro nauku víry.

Další hermeneutický klíč, organicky spjatý s prvním, ukazuje Dupuise, Haighta a Sobrina jako jezuitské teology, kteří mají zkušenosti z misí.<sup>900</sup> Prošli obvyklou jezuitskou formací a sami rozvíjejí ignaciánskou spiritualitu. Taktéž byli všichni ovlivněni dílem jezuity Karla Rahnera a jeho důrazem na Boha

---

<sup>900</sup> Lze odůvodněně tvrdit, že všichni tři rozvíjejí koncept „světové církve“, o kterém píše Rahner ve své fundamentálně teologické interpretaci Druhého vatikánského koncilu. Křesťanství podle Rahnera přestává být exportní komoditou zvanou „evropské náboženství“ a prochází radikální de-europeizací. Srov. RAHNER, K., *Towards a Fundamental Theological Interpretation of Vatican II*, s. 717.

jako tajemství.<sup>901</sup> Domnívám se, že díky těmto klíčovým vlivům – misiím, ignaciánské spiritualitě a studiu Rahnera – se Dupuisovi, Haightovi a Sobrinovi podařilo teologicky provázat akademickou teologii se závazkem vůči praxi a se spiritualitou. Tak bude Sobrino uvádět, že teologie je vlastně spiritualitou a ti nejlepší teologové osvobození „umožnili, aby jejich duchovní zkušenost, jejich zkušenost Boha, utvářela jejich akademické aktivity jako teologů.“<sup>902</sup> A Haight vyznává: „Samotná teologická práce do velké míry utváří mou spiritualitu.“<sup>903</sup> V celistvosti života, díla a spirituality vidím to jedinečné, co uvedení jezuité přinesli či potvrdili a v čem jsou příkladem širší teologické obci.

Domnívám se, že témata christologických projektů tří zkoumaných autorů jsou neopominutelná už proto, že dialog mezi náboženstvími, alternativní zakoušení spirituality a otázky chudoby a sociální nespravedlnosti budou pravděpodobně velkými úkoly i ve 21. století. Věřím, že dva hermeneutické klíče uvedené výše, teologický zájem o znamení doby a integrita života, díla a spirituality, jsou tím, co může otevřít teologickou reflexi a církevní život uvedeným výzvám a odvážně a tvořivě na ně reagovat. V nejbližších letech bude třeba tyto klíče vztáhnout k teologické reflexi „stěhování národů“, k politické a ekonomické situaci, která je sice v detailu jiná, než ta, se kterou se ve své misijní zkušenosti setkávali zkoumaní teologové, ale v mnohém ji zároveň kopíruje. Stále je aktuální potřeba rozlišovat mezi modlami smrti a Bohem života, znovu se dostává do popředí vztah mezi spiritualitou, angažovaností pro druhé a teologickou reflexí.

---

<sup>901</sup> Pěkně vyjádřil těžiště Rahnerovy tvorby – a dle mého mínění toho, co z něj těžili Dupuis, Haight a Sobrino – Georg Kügler: „Teologovi Karlu Rahnerovi nešlo na všech rovinách jeho života o nic jiného, než aby v době, která zdánlivě nemá žádný přístup k nepochopitelnému tajemství, které nazýváme Bohem a v něhož věříme v Ježíši Kristu a Duchu Svatém, připravil této prastaré ‘transcendentální’ skutečnosti novou sílu poznání a přesvědčení.“ KÜGLER, G., Karl Rahner – současník, teolog, prorok. *Teologické texty 2* (2004).

<sup>902</sup> SOBRINO, J., Karl Rahner and Liberation Theology, s. 64.

<sup>903</sup> HAIGHT, R., The American Jesuit Theologian, s. 94.

Pro křesťanské teology to znamená vzít tento vztah do christologie shora i zdola. V teologii zdola bude nutné vzít vážně, že zdroj poslední naděje je neodvoditelný a darovaný, teologie shora bude upomínána, že s Boží – a Kristovou – tváří se opravdově setkáváme v tváři bližního, zvláště toho, který je zasažen utrpením. Jak jsem si všímal v souvislosti s ignaciánskou spiritualitou, Dupuis, Haight i Sobrino si byli vědomi toho, že tajemství víry je vždy větší a nelze je vyjádřit ani sebelepším teologickým jazykem. A přece je nutné toto tajemství stále znovu hledat a vyjadřovat, už proto, že je pro nás i pro druhé zdrojem víry, naděje a lásky. Proto je správné vztáhnout na úlohu teologů výzvu k odvaze, kterou pronáší papež František:

Proč zatemňovat to, co je tak jasné? Nestarejme se pouze o to, abychom neupadli do věroučných omylů, ale také o to, abychom byli věrní této zářivé cestě života a moudrosti.<sup>904</sup>

---

<sup>904</sup> *Radost evangelia*, čl. 194.

## Seznam literatury

### Dokumenty Druhého vatikánského koncilu

(Souhrnné vydání *Dokumenty II. vatikánského koncilu*. Praha: Zvon, 1995.)

*Lumen Gentium*. Věřoučná konstituce o církvi, 1964.

*Dei Verbum*. Věřoučná konstituce o Božím zjevení, 1965.

*Gaudium et Spes*. Pastorální konstituce o církvi v dnešním světě, 1965.

*Dignitatis Humanae*. Deklarace o náboženské svobodě, 1965.

*Nostra Aetate*. Deklarace o vztahu církve k nekřesťanským náboženstvím, 1965.

*Ad gentes*. Dekret o misijní činnosti církve, 1965.

*Optatam totius*. Dekret o výchově ke kněžství, 1965.

### Dokumenty Kongregace pro nauku víry

(Zdroj:

[http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/doc\\_doc\\_index.htm](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/doc_doc_index.htm))

Notification regarding the abolition of the Index of books, 1966.

*Litteris apostolicis*. Instruction on the necessity to establish doctrinal Commissions in Episcopal Conferences, 1967.

*Mysterium Filiti Dei*. Declaration for safeguarding the belief in the mysteries of the Incarnation and of the Most Holy Trinity against some recent errors, 1972.

*Ecclesiae pastorum*. Decree regarding the censorship of Pastors of the Church on books, 1975.

*Libertatis nunciis*. Instruction on certain aspects of the „Theology of Liberation“, 1984.

*Libertatis conscientia*. Instruction on Christian freedom and liberation, 1986.

*Donum veritatis*. Instruction on the ecclesial vocation of the theologian, 1990.  
Notification concerning the writings of Father Anthony De Mello, S.J., 1998.  
*Dominus Iesus*. Declaration on the unicity and salvific universality of Jesus Christ and the Church, 2000.  
Notification on the book *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism* by Father Jacques Dupuis, S.J., 2001.  
Commentary on the notification of the Congregation for the doctrine of the faith regarding the book *Toward a Christian theology of religious pluralism* by father Jacques Dupuis, S.J., 2001.  
Notification on the book *Jesus Symbol of God* by Father Roger Haight S.J., 2004.  
Notification on the works of Father Jon Sobrino, SJ: *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret* and *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, 2006.  
Vyjádření k dílům otce Jona Sobrina SJ: *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret* a *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, 2006.  
Explanatory note on the Notification on the works of Father Jon Sobrino, SJ, 2006.

#### Ostatní dokumenty

*Populorum progressio*. Encyklika Pavla VI. o rozvoji národů, 1967.  
*Evangelii Nuntiandi*. Apoštolská exhortace Pavla VI., 1975.  
*Our Mission Today*. The 32nd General Congregation of the Society of Jesus, 1975.  
*Pastor bonus*. Apoštolská konstituce Jana Pavla II., 1988.  
*Redemptoris missio*. Encyklika Jana Pavla II. o stálé platnosti misijního poslání, 1990.

*Dialogue and Proclamation*. Pontifical Council For Inter-Religious Dialogue, 1991.

*Ecclesia In Asia*. Post-Synodal Apostolic Exhortation of John Paul II, 1999.

*Poselství k postní době*. Papež Benedikt XVI., 2006.

*Radost evangelia*. Apoštolská exhortace papeže Františka, 2013.

ALLEN, J.L., Theologian Dupuis says he's free at last. *National Catholic Reporter* Mar 9 (2001) 11.

ALLEN, J.L., Investigation past, Dupuis feted at age 80. *National Catholic Reporter* Dec 19 (2003) 8.

ALLEN, J.L., The suffering of a true believer. *National Catholic Reporter* Jan 14 (2005) 9.

ALLEN, J.L., Vatican denounces Fr. Roger Haigh's book, bars him from teaching. *National Catholic Reporter* Feb 18 (2005) 10.

ALLEN, J.L., Doctrinal jousting. *National Catholic Reporter* Feb 25 (2005) 5-6.

ALLEN, J.L., Sobrino's notification: a sign of things to come. *National Catholic Reporter* Mar 16 (2007).

ALLEN, J.L., Vatican censures Sobrino, who calls procedures 'not honest'. *National Catholic Reporter* Mar 23 (2007) 7.

ALLEN, J.L., Christology surfaces as Benedikt's core concern. *National Catholic Reporter* May 11 (2007) 14 a 18.

ALLEN, J.L., German theologians demand doctrinal office restructuring. *National Catholic Reporter* Jun 22 (2007) 8.

ALLEN, J.L., Vatican Levels New Censorship Against Haight. *National Catholic Reporter* Jan 23 (2009) 8-9.

- ALPHONSO, H., Authentic Spiritual Experience. A Vehicle of God's Spirit for Interreligious Dialogue. In: KENDALL, D. - O'COLLINS, G. (eds.), *In Many and Diverse Ways. In Honor of Jacques Dupuis*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2003, 117-132.
- ALPHONSO, H., The Jesuit/Ignatian Charism. A Personal Synthesis and Tribute to Fr. P. Arrupe. *Review of Ignatian Spirituality* 38 (2007) č. 3, 49-73.
- ALT, J., Eine arme Kirche für die Armen. *Stimmen der Zeit* 6 (2014) 361-363.
- AMALADOSS, M., Hope and Solidarity: Jon Sobrino's Challenge to Christian Theology. Recenze. *Theological Studies* 70 (2009), č. 2, 470-471.
- AMBROS, P., Hermeneutika kontinuity a diskontinuity. Druhý rok pontifikátu Benedikta XVI. *Teologické texty* 4 (2007).
- AMBROSE, G., Religious Diversity, Sacramental Encounters, and the Spirit of God. *Horizons* 37 (2010), č. 2, 271-291.
- A Message from the Presidium regarding the Notification on the Works of Jon Sobrino [online]. *Twelfth ET-Newsletter of the European Society for Catholic Theology* Mar 16 (2007), (cit. 5. 8. 2015). URL: [http://www.kuleuven.be/eurotheo/newsletter/13/archive/page/4/#item\\_1](http://www.kuleuven.be/eurotheo/newsletter/13/archive/page/4/#item_1).
- ARBOUR, L., The pastoral significance of Roger Haight. *Catholic New Times* Apr 10 (2005) 16.
- ASHLEY, J.M., A Contemplative under the Standard of Christ: Ignacio Ellacuría's Interpretation of Ignatius of Loyola's *Spiritual Exercises*. *Spiritus* 10 (2010) 192-204.
- ASHLEY, M., Grave Ambiguities. *Commonweal* Jun 1 (2013) 17-20.
- BARNES, M., *Theology and the Dialogue of Religions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- BAUER, K. – JANDEJSEK, P. – NOBLE, I. (eds.), *Hledání Ježíšovy tváře. Christologická čítanka*. Praha: Jabok, 2008.



- BAUM, G., *Amazing Church: A Catholic Theologian Remembers a Half Century of Change*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2005.
- BEGBIE, J., Through Music: Sound Mix. In: BEGBIE, J. (ed.), *Beholding the Glory. Incarnation Through the Arts*. London: DLT, 2000, 144–147.
- BERRYMAN, P., *Liberation Theology. The Essential Facts about the Revolutionary Movement in Latin America and Beyond*. New York: Pantheon Books, 1987.
- BEVANS, S., *Models of Contextual Theology*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1998.
- BEVANS, S.B. – SCHROEDER, R.P., *Constants in Context. A Theology of Mission for Today*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2004.
- Bishops' committee raps Haight. *National Catholic Reporter* Apr 1 (2005) 3.
- BLOCH, E., *Das Prinzip Hoffnung*, 3 Bde. Berlin, 1954-1959.
- BLONDEL, M., *Filosofie akce. Esej kritiky života a vědy praxe*. Olomouc: Refugium, 2009.
- BOEVE, L., *Gaudium et spes* and the Crisis of Modernity: The End of the Dialogue with the World? In: LAMBERIGTS, M. – KENIS, L. (eds.), *Vatican II and its Legacy* (BETL, CLXVI). Leuven: Peeters Press, 2002, 83–94.
- BOEVE, L., Europe in Crisis: A Question of Belief or Unbelief? Perspectives From The Vatican. *Modern Theology* 23 (2007), č. 2, 205-227.
- BOEVE, L. – MANNION, G. (eds.), *The Ratzinger Reader. Mapping a Theological Journey*. London: T&T Clark, 2010.
- BOFF, C., Methodology of the Theology of Liberation. In SOBRINO, J. - ELLACURIA, I. (eds), *Systematic Theology. Perspectives from Liberation Theology*. London: SCM, 1996, 1-21.
- BOFF, L., *Jesus Christ Liberator. A Critical Christology for Our Time*. London: SPCK, 1980.

- BOFF, L., *Jesucristo y la liberación del hombre*. Madrid, 1981.
- BOFF, L. – BOFF, C., *Introducing Liberation Theology*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1987.
- BOMBONATTO, V.I., The Commitment to Taking the Poor down from the Cross. In: Vigil, J.M. (ed.), *Getting the Poor Down from the Cross. Christology of Liberation* [online]. 2007, (cit. 2. 8. 2012). URL: <http://servicioskoinonia.org/LibrosDigitales/LDK/EATWOTGettingThePoorDown.pdf>, 35-43.
- Boží výzva k solidaritě – křesťané za mír, spravedlnost a osvobození*. Teologický studijní dokument k hlavnímu tématu V. Všekřesťanského mírového shromáždění. *Křesťanská revue XLV* (1978) 40-45.
- BRACKLEY, D., Theology and Solidarity. In: POPE, S.J. (ed.), *Hope and Solidarity. Jon Sobrino's Challenge to Christian Theology*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2008, 3-15.
- BRECHT, M., The Humanity of Christ: Jacques Dupuis' Christology and Religious Pluralism. *Horizons* 35 (2008) č. 1, 54-71.
- BRIGHENTI, A., Církev v Latinské Americe. *Getsemany* březen (2013), č. 247.
- BRINKMAN, M.E., *The Non-Western Jesus : Jesus as bodhisattva, avatara, guru, prophet, ancestor or healer?* London/Oakville, CT: Equinox, 2009.
- BUCKLEY, J.J., On Being a Symbol: An Appraisal Of Karl Rahner. *Theological Studies* 40 (1979) č. 3, 453-473.
- Bullying never brings out the best. *National Catholic Reporter* Feb 25 (2005) 24.
- BURROWS, W. (intod. a ed.), *Jacques Dupuis Faces the Inquisition: Two Essays by Jacques Dupuis on Dominus Iesus and the Roman Investigation of His Work*. Eugene: Pickwick.

- BURROWS, R.W., The Man, the Message, the Controversy. In: BURROWS, W. (intro. a ed.), *Jacques Dupuis Faces the Inquisition: Two Essays by Jacques Dupuis on Dominus Iesus and the Roman Investigation of His Work*. Eugene: Pickwick, 1-25.
- CAHILL, L.S., Caritas in Veritate: Benedict's Global Reorientation. *Theological Studies* 71 (2010), č. 2, 291-319.
- CAHILL, L.S., Christ and Kingdom. The Identity of Jesus and Christian Politics. In: POPE, S.J. (ed.), *Hope and Solidarity. Jon Sobrino's Challenge to Christian Theology*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2008, 242-254.
- CAVADINI, J., A Metaphor Gone Wild. *Commonweal* Oct 8 (1999) 22-24.
- CLARK, N.S., Spirit christology in the light of eucharistic theology. *The Heythrop Journal* 23 (1982), č. 3, 270-284.
- CLEARY, E.L., *Crisis and Change: The Church in Latin America Today*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1985.
- COAKLEY, S., Easier Said Than Defined. *Commonweal* Mar 22 (2002) 17.
- COMBLIN, J., *People of God*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2004.
- COMBLIN, J., Interview. *Éxodo* 78-79 (2005), 66.
- Commentary on the „Notification“ regarding Jon Sobrino [online]. *Cristianisme i Justícia Cuadernos* 148 (2007), (cit. 5. 8. 2015). URL: <https://www.cristianismeijusticia.net/sites/www.cristianismeijusticia.net/files/en126.pdf>.
- CONGAR, Y., *I believe in the Holy Spirit*. New York: Crossroad, 1997.
- COOKE, B. J. – MORRILL, B. T. (eds.), *Bodies of worship: explorations in theory and practice*. Collegeville, Minn: Liturgical Press, 1999.
- CORMIE, L., Jesus of History, Christs of Faith, and Hope that Another World Is Possible. In: Vigil, J.M. (ed.), *Getting the Poor Down from the Cross. Christology of Liberation* [online]. 2007, (cit. 2. 8. 2012). URL:

- <http://servicioskoinonia.org/LibrosDigitales/LDK/EATWOTGettingThePoorDown.pdf>, 83-91.
- CORMIE, L., Another History is Possible. *Toronto Journal of Theology* Supplement 23 (2008) 73–88.
- ČERVENKOVÁ, D., *Náboženství jako teologický fenomén*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2013.
- ČERVENKOVÁ, D., Metodika výzkumu v teologii náboženství podle Mariana Crociaty. *Teologické texty* 3 (2009).
- ČERVENKOVÁ, D., Mariano Crociata, Teologia delle religioni (recenze). *Teologické texty* 3 (2007).
- DALEY, B.E., *The Cappadocian Fathers and the Option for the Poor*. In: GROODY, D.G. (ed.), *The Option for the Poor In Christian Theology*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007, 77-88.
- DANZ, C., Zur Christologie. Tendenzen der gegenwärtigen Debatte (Teil I). *Theologische Rundschau* 74 (2009) 194 – 218.
- DÁVALOS, L.A.G., *The Apostolicity of the Option for the Poor*. In: Vigil, J.M. (ed.), *Getting the Poor Down from the Cross. Christology of Liberation* [online]. 2007, (cit. 2. 8. 2012). URL: <http://servicioskoinonia.org/LibrosDigitales/LDK/EATWOTGettingThePoorDown.pdf>, 131-138.
- DAVÍDEK, F.M., Konkrétní spirituální práce (c. 1964). In: FIALA, P. – HANUŠ, J., *Skrytá církev. Felix. M. Davídek a společenství Koinótés*. Brno: CDK, 1999, 236-239.
- DE BENITO, E., El Vaticano sanciona a Jon Sobrino, el principal teólogo de la liberación. *El País* Marzo 13 (2007).
- DE CHARENTENAY, P., Křesťanská revoluce třetího světa. *Teologické texty* 2 (2000).

- DE MELLO, A., *Hledání Boha. Ignaciánská duchovní cvičení*. Praha: Portál, 2011.
- DEMSON, D., The Advantage and Limits of Irregular and Regular Dogmatics: Political Responsibility according to Lehmann and Barth: A Discussion Pertinent to the Notification to Jon Sobrino. *Toronto Journal of Theology*, Supplements 1 (2008) 19-38.
- DOLEJŠOVÁ, I., Jak znovu objevit vztah mezi církví jako institucí a církví jako společenstvím, ve kterém žiji? *Getsemany* listopad (1996) č. 67.
- DOLEJŠOVÁ, I., When a bird sings... *The Month. A Review of Christian Thought and World Affairs* 32 (1999), č. 1, 13-18.
- DONNELLY, D., Promoting the Faith. An Interview With William J. Levada. *America* Apr 30 (2007) 15-20.
- DREXLER-DREIS, J., Interview with Jon Sobrino. *Newsletter CLT* Sept (2013) 6.
- DUNN, J., *Jesus and the Spirit*. London: SCM Press, 1975.
- DUNN, M.W.I., The CDF's Declaration *Dominus Iesus* and Pope John Paul II. *Louvain Studies* 36 (2012) 46-75.
- DUNN, M.W.I., *The Use of the Bible in Jacques Dupuis's Christian Theology of Religious Pluralism: An Examination according to Chapter III of the Pontifical Biblical Commission's The Interpretation of the Bible in the Church*. PhD Thesis at the University of Saint Michael's College and the Department of Theology of the Toronto School of Theology, 2013.
- DUPUIS, J., *L'esprit de l'homme: étude sur l'anthropologie religieuse d'Origène*. Bruges: Desclée De Brouwer, 1967.
- DUPUIS, J., The Salvific Value of Non-Christian Religions. In: DHAVAMONY, M., *Evangelization, Dialogue and Development*, Documenta Missionalia 5. Roma: Universita Gregoriana Editrice, 1972, 169-193.

- DUPUIS, J., *Jesus Christ and His Spirit. Theological Approaches*. Bangalore: Theological Publications in India, 1977.
- DUPUIS, J., *Jesus Christ at the Encounter of World Religions*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1991.
- DUPUIS, J., *Who Do You Say I Am? Introduction to Christology*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1994.
- DUPUIS, J., *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1997.
- DUPUIS, J., Jesus with an Asian Face [online]. *Third Millennium* 1 Jan - Mar (1999) (cit. 21. 7. 2015). URL: [http://sedosmission.org/old/eng/dupuis\\_1.htm](http://sedosmission.org/old/eng/dupuis_1.htm).
- DUPUIS, J., „The Truth Will Make You Free.“ The Theology of Religious Pluralism Revisited. *Louvain Studies* 24 (1999) 211-263.
- DUPUIS, J., Christianity and Religions. Complementarity and Convergence. In: CORNILLE, C., *Many Mansions? Multiple Religious Belonging and Christian Identity*. Eugene: Wipf and Stock, 2002, 61-75.
- DUPUIS, J., *Christianity and the Religions. From Confrontation to Dialogue*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2002.
- DUPUIS, J., „Christianity and the Religions“ Revisited. *Louvain Studies* 28 (2003) 363-383.
- DUPUIS, J., My Pilgrimage in Mission. *International Bulletin of Missionary Research* 27 (2003) 168-171.
- EGAN, H.D., A Rahnerian Response. In: POPE, S. – HEFLING, C. (eds.), *Sic et Non. Encountering Dominus Iesus*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2002, 57-67.
- ELLACURÍA, I., The Crucified People (1978). In: SOBRINO, J. – ELLACURÍA, I. (eds.), *Systematic Theology. Perspectives from Liberation Theology*. London: SCM, 1996, 257-278.

- ELLACURÍA, I., Laying the Philosophical Foundations of the Latin American Theological Method (1975). In: ELLACURÍA, I., *Essays on History, Liberation, and Salvation*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2013, 63-92.
- ELLACURÍA, I., Theology as the Ideological Moment of Ecclesial Praxis (1978). In: ELLACURÍA, I., *Essays on History, Liberation and Salvation*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2013, 255-273.
- ELLIS, M.H. – MADURO, O. (eds.), *The Future of Liberation Theology. Essays in Honor of Gustavo Gutiérrez*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1989.
- ENDEAN, P., *Karl Rahner and Ignatian Spirituality*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- ENDEAN, P., Von Balthasar, Rahner a komisař. *Teologické texty* 1 (2009).
- Et Cetera. Haight Redux. *Commonweal* Feb 25 (2005) 6.
- Father Jacques Dupuis. *The Times* Jan 12 (2005).
- FAUS, J.I.G., Los pobres como lugar teológico. *RTL* 3 (1984) 275-308.
- FAUS, J.I.G., Las víctimas como lugar teológico. *RLT* 46 (1999) 89-104.
- FILIPI, P., *Dominus Iesus* a budoucnost ekumenismu: komentář ke kontroverznímu dokumentu. *Teologická reflexe* (2001), č. 1, 5-15.
- FLANAGAN, B.P., Communion Ecclesiologies as Contextual Theologies. *Horizons* 40 (2013), č. 1, 53-70.
- GALLAGHER, M.P., Ignatian Dimensions of Rahner's Theology. *Louvain Studies* 29 (2004) 77-91.
- GALVIN, J. P., From the Humanity of Christ to the Jesus of History: A Paradigm Shift in Catholic Christology. *Theological Studies* 55 (1994) 252-273.
- GALVIN, J.P., Christ and the Spirit: Spirit-Christology in Trinitarian Perspective. By Ralph Del Colle, 1994 (recenze). *The Heythrop Journal* 39 (1998), č. 1, 104-106.

- GAMBERINI, P., Dogmatics under Construction. The Challenges from the Jesus Quest for Dogmatic Theology. *ET Studies* 6 (2015), č. 1, 93-115.
- GEFFRÉ, C., *The Risk of Interpretation: On Being Faithful to the Christian Tradition in a Non-Christian Age*. New York: Paulist Press, 1987.
- GIBSON, D., The Vatican levies further penalties on Roger Haight, SJ [online]. (cit. 14. 7. 2015). URL: <https://www.commonwealmagazine.org/blog/vatican-levies-further-penalties-roger-haight-sj>.
- GISPERT-SAUCH, G., Jacques Dupuis and Swami Abhishiktananda. In: KENDALL, D. - O'COLLINS, G. (eds.), *In Many and Diverse Ways. In Honor of Jacques Dupuis*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2003, 146-157.
- GMAINER-PRANZL, F., *Intellectus liberationis*. Malá typologie teologie osvobození. *Teologické texty* 2 (2013).
- GOIZUETA, R.S., The Christology of Jon Sobrino. In: POPE, S.J. (ed.), *Hope and Solidarity. Jon Sobrino's Challenge to Christian Theology*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2008, 90-104.
- GORDO, J.M., The Christology of J. Ratzinger – Benedict XVI in the Light of his Theological Biography [online]. *Cristianisme i Justícia Cuadernos* 158 (2008), (cit. 20. 4. 2015). URL: <https://www.cristianismeijusticia.net/files/en132.pdf>.
- GROODY, D.G. (ed.), *The Option for the Poor In Christian Theology*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.
- GROODY, D.G. – GUTIÉRREZ, G. (eds.), *Preferential Option for the Poor Beyond Theology*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2014.
- GROTE, T., Na katolickou pluralitu si musíme zvykat. *Getsemany* květen (2007), č. 183.
- GUNTON, C., *Yesterday and Today: A Study of Continuities in Christology*. London: Darton, Longman and Todd, 1983.



- GUTIÉRREZ, G., *A Theology of Liberation. History, Politics and Salvation*. London: SCM Press, 1974.
- GUTIÉRREZ, G., Option for the Poor. In: SOBRINO, J. - ELLACURÍA, I. (eds.), *Systematic Theology. Perspectives from Liberation Theology*. London: SCM, 1996, 22-37.
- HAAS, A., K mystice Duchovního deníku. In: IGNÁC Z LOYOLY, *Duchovní deník*. Velehrad: Refugium, 2003.
- Haight on Trial. *Commonweal* May 18 (2001) 6-7.
- HAIGHT, R., *An Understanding of Dogma: A Study of the Notion of Dogma in French Modernism*. Disertační práce na University of Chicago, 1973.
- HAIGHT, R., The Unfolding of Modernism in France: Blondel, Laberthonnière, Le Roy. *Theological Studies* 35 (1974) 632-666.
- HAIGHT, R., Mission: The Symbol for Understanding the Church Today. *Theological Studies* 37 (1976) 620-649.
- HAIGHT, R., *The Experience and Language of Grace*. Mahwah: Paulist Press, 1979.
- HAIGHT, R., Spirituality and Social Justice: A Christological Perspective. *Spirituality Today* 34 (1982), č. 4, 312-325.
- HAIGHT, R., Edouard Le Roy's Theory of the Nature and Meaning of Dogmatic Propositions (2 části). *Science et Esprit* 35 (1983) 171-190; 353-377.
- HAIGHT, R., *An Alternative Vision, An Interpretation of Liberation Theology*. Mahwah, NY: Paulist Press, 1985.
- HAIGHT, R., Foundational issues in Jesuit spirituality. *Studies in the Spirituality of Jesuits* 19 (1987), č. 4.
- HAIGHT, R., Religious Themes in Liberation Theology. *Way* 27 (1987) 42-53.
- HAIGHT, R., The Mission of the Church in the Theology of the Social Gospel. *Theological Studies* 49 (1988), č. 3, 477-497.

- HAIGHT, R., The Logic of the Christian Response to Social Suffering. In: ELLIS, M.H. – MADURO, O. (eds.), *The Future of Liberation Theology. Essays in Honor of Gustavo Gutiérrez*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1989, 139-153.
- HAIGHT, R., Theology and Ignatius's Spiritual Exercises. *Way Supplement* 70 (1991) 91-100.
- HAIGHT, R., The Case for Spirit Christology. *Theological Studies* 53 (1992) 257-287.
- HAIGHT, R., Grace and the Exercises. *Way Supplement* 76 (1993) 44-52.
- HAIGHT, R., Jesus and Salvation: an Essay in Interpretation. *Theological Studies* 55 (1994) 225-251.
- HAIGHT, R., Jesus and World Religions. *Modern Theology* 12 (1996), č. 3, 322-244.
- HAIGHT, R., Jesus the Liberator: A Historical-Theological Reading of Jesus of Nazareth (recenze). *The Journal of Religion* 76 (1996), č. 3, 497-499.
- HAIGHT, R., The Impact of Jesus Research on Christology. In: *Louvain Studies* 21 (1996) 216-228.
- HAIGHT, R., Hřích a milost. In: FIORENZA, F.S. – GALVIN, J.P. (eds.), *Systematická teologie 2: římskokatolická perspektiva*. Brno: CDK/Praha: Vyšehrad 1998, 169-242.
- HAIGHT, R., Toward a Christian Theology of Religious Pluralism. Recenze. *Theological Studies* 59 (1998) 347-349.
- HAIGHT, R., *Jesus Symbol of God*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1999.
- HAIGHT, R., The Impact of Pluralism on Christology. In: MERRIGAN, T. – HAERS, J. (eds.), *The Myriad Christ*. Leuven: Peeters, 2000.
- HAIGHT, R., *Dynamics of theology*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2001.
- HAIGHT, R., Jesus Symbol of God. Criticism and Response. *Louvain Studies* 27 (2002) 389-405.

- HAIGHT, R. *Christian Community in History*, 3 volumes. New York and London: Continuum, 2004-2008.
- HAIGHT, R., *The Future of Christology*. New York/London: Continuum, 2005.
- HAIGHT, R., The American Jesuit Theologian. In: CLOONEY, F.X. (ed.), *Jesuit Postmodern. Scholarship, Vocation, and Identity in the 21st Century*. Lanham MD: Lexington Books, 2006, 89-106.
- HAIGHT, R., Lessons from an Extraordinary Era. Catholic Theology since Vatican II. *America* 198 (2008), č. 9, 11-16.
- HAIGHT, R., *Expanding the Spiritual Exercises* [online]. 42 (2010) č. 2. (cit. 26. 6. 2015). URL: <http://ejournals.bc.edu/ojs/index.php/jesuit/article/view/4022/3586>.
- HAIGHT, R., *Christian Spirituality for Seekers. Reflections on the Spiritual Exercises of Ignatius Loyola*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2012.
- HAIGHT, R., *Spirituality Seeking Theology*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2014.
- HAIGHT, R., The Logic of Christology from Below [online]. Nedatováno, (cit. 14. 7. 2015). URL: <http://www.feranil.com/ADD66/links/haight04.htm>.
- HAIGHT, R. – LANGDON, J., Recent Catholic Social and Ethical Teaching in the Light of the Social Gospel. *The Journal of Religious Ethics* 18 (1990) 103-128.
- HALAMA, J., Teologie osvobození. *Teologický sborník* 2 (1996) 46-54.
- HALÍK, T., *Co je bez chvění, není pevné*. PRAHA: NLN, 2002.
- HALÍK, T., *Divadlo pro anděly. Život jako náboženský experiment*. Praha: NLN, 2010.
- HALL, G., Jacques Dupuis' Christian Theology of Religious Pluralism. *Pacifica* 15 (Feb 2002) 37-50.

- HARRINGTON, D. J., What Got Jesus Killed? In: POPE, S.J. (ed.), *Hope and Solidarity. Jon Sobrino's Challenge to Christian Theology*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2008, 79-89.
- HECTOR, K.W., The Mediation of Christ's Normative Spirit: A Constructive Reading of Schleiermacher's Pneumatology. *Modern Theology* 24 (2008), č. 1, 1-22.
- HEFLING, C., Method and Meaning in *Dominus Iesus*. In: POPE, S. – HEFLING, C. (eds.), *Sic et Non. Encountering Dominus Iesus*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2002, 107-123.
- HEIDING, F., *Ignatian Spirituality at Ecclesial Frontiers*. Oxford: University of Oxford, 2012.
- HELLWIG, M., Re-emergence of the Human, Critical, Public Jesus. *Theological Studies* 50 (1989) 466-480.
- HENNELLY, A.T., *Liberation Theology. A Documentary History*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1990.
- HEWETT, B., 'Within the lines'. *The Month. A Review of Christian Thought and World Affairs* 32 (1999), č. 1, 19-23.
- HILL FLETCHER, J., Rahner and religious diversity. In: MARMION, D. – HINES, M.E. (eds.), *The Cambridge Companion to Karl Rahner*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, 235-248.
- HOŠEK, P., *Na cestě k dialogu: křesťanská víra v pluralitě náboženství*. Praha: Návrat domů, 2005.
- HOŠEK, P., Towards a public theology of religion pluralism. *European Journal of Theology* 14 (2005), č. 1, 27-36.
- HOŠEK, P., Jacques Dupuis – Kristus mezi náboženstvími. In: BAUER, K. – JANDEJSEK, P. – NOBLE, I. (eds.), *Hledání Ježíšovy tváře. Christologická čítanka*. Praha: Jabok, 2008, 114-118.
- HOWARTH, T., Real Concerns. *America* May 7 (2007) 46.

- HUGHSON, T., Classical Christology and Social Justice: Why the Divinity of Christ Matters. Presentation at Marquette Lonergan Project, Second Annual Colloquium: *Doing Catholic Systematic Theology in a Multireligious World*, Nov 4-5, 2010, 1-27.
- HUNTER, H., Spirit Christology: Dilemma and Promise (I a II). *The Heythrop Journal* 24 (1983) 127-140.
- HÜNERMANN, P., Moderne Qualitätssicherung? Der Fall Jon Sobrino ist eine Anfrage an die Arbeit der Glaubenskongregation. *Herder Korrespondenz* 61 (2007) 184-188.
- HÜNERMANN, P., Spisy Jona Sobrina odsouzeny. *Getsemany* květen (2007), č. 183.
- Index zakázaných knih už neexistuje. Rozhovor s P. Prosperem Grechem, OSA k notifikaci Kongregace pro nauku víry o reduktivním charakteru některých teologických konceptů P. Sobrina SI [online]. 15. 3. 2007 (cit. 10. 4. 2015). URL: <http://www.radiovaticana.cz/clanek.php4?id=7446>.
- IGNÁC Z LOYOLY, *Duchovní deník*. Velehrad: Refugium, 2003.
- IGNÁC Z LOYOLY, *Poutník – Vlastní životopis sv. Ignáce z Loyoly*. In: IGNÁC Z LOYOLY, *Souborné dílo*. Velehrad: Refugium, 2005, 111-322.
- IGNÁC Z LOYOLY, *Souborné dílo*. Velehrad: Refugium, 2005.
- IMHOF, P. – BIALLOWONS, H. (eds.), *Glaube in winterlicher Zeit. Gespräche mit Karl Rahner aus den letzten Lebensjahren*. Düsseldorf, 1986.
- IMHOF, P. – BIALLOWONS, H. (eds.), *Karl Rahner in Dialogue. Conversations and Interviews 1965-1982*. New York: Crossroads, 1986.
- Indians Say Vatican Statement Won't Affect Work. *America* Mar 19 (2001) 4.
- JACOBS-VANDEGEER, C., The Unity of Salvation: Divine Missions, the Church, and World Religions. *Theological Studies* 75 (2014), č. 2, 260-283.

- Jacques Dupuis: A Select Bibliography of Reviews and Reactions *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*. *Louvain Studies* 27 (2002) 406-410.
- JANDEJSEK, P., Jeremy Begbie – Christologie prostřednictvím hudby. In: BAUER, K. – JANDEJSEK, P. – NOBLE, I. (eds.), *Hledání Ježíšovy tváře. Christologická čítanka*. Praha: Jabok, 2008, 146-151.
- JANDEJSEK, P., A God Who Enrols Himself Among the Poor: Assignment for the Church Today. *Communio Viatorum* 3 (2011) 63-75.
- JANDEJSEK, P., Vztah univerzality a partikularity v christologii Jona Sobrina. In: BIELA, A. – SCHÖN, R. – BADURA, J. (eds.), *Jednota v mnohosti. Zborník z Teologickej konferencie mladých vedeckých pracovníkov*. Bratislava: EBF, 2012, 336-349.
- JANDEJSEK, P., Symbolic Mediation in the Christology of Roger Haight. *Acta theologica et religionistica* 2 (2013) 9-17.
- JANDEJSEK, P., Teologie a sociální práce: společně na cestě. In: KAPLÁNEK, M. (ed.), *Teologie a sociální práce. Dvacet let dialogu*. Praha: ETF UK, 2013, 39 – 47.
- JANDEJSEK, P., Beyond the Unifying Language of Salvation that Divides: Jacques Dupuis on the Encountering of the Religious Other. In: PIERCE, A. – SCHUEGRAF, O. (eds.), *Dialogue inside-out: Ecumenism Encounters the Religions*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2014, 269-278.
- JANDEJSEK, P., Diskuse o zkušenosti v současné římskokatolické teologii: jezuité Dupuis, Haight a Sobrino. In: ŠIRKA, Z. – JANDEJSEK, P. – PANAITESCU, C. (eds.), *Hermeneutika zkušenosti v křesťanské tradici*. Praha: Evangelická teologická fakulta, 2014, 149-166.
- JANDEJSEK, P., Encountering the tradition of liberation theology. The case of Jon Sobrino. In: HODOSSY-TAKÁCS, E. – KOFFEMAN, L. J. (eds.),

- Pivotal Turns. Transforming Traditions in Times of Transition.* Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2014, 119-130.
- JEANROND, W.G., Faith and Language: Hermeneutical Reflections. *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 90 (2014), č. 2, 323-339.
- JEREMIAS, J., *Teología del Nuevo Testamento.* Salamanca, 1986.
- JOHNSON, E.A., The Theological Relevance of the Historical Jesus: A Debate and a Thesis. *The Thomist* 48 (1984) 1-43.
- JOHNSON, L.T., Human and Divine. Did Jesus Have Faith? *Commonweal* Jan 31 (2008) 10-16.
- KAISER, R.B., Dupuis Profile. In: KENDALL, D. - O'COLLINS, G. (eds.), *In Many and Diverse Ways. In Honor of Jacques Dupuis.* Maryknoll, NY: Orbis Books, 2003, 222-229.
- KANT, I., *Prolegomena ke každé příští metafyzice jež se bude moci stát vědou.* Praha: Svoboda, 1972.
- KARFÍKOVÁ, L., *Studie z patristiky a scholastiky.* Praha: Oikoymenh 1997.
- KARFÍKOVÁ, L., Křesťanské pojetí božství. Paradigma „posvátné kontingence“ [online]. *Teologie & Společnost* 2 (2004), (cit. 28. 4. 2008). URL: <http://www.cdkbrno.cz/ts/clanky/56/krestanske-pojeti-bozstvi>.
- KASPER, W., *Jesus the Christ.* London: Burns and Oates, 1976.
- KAVANAUGH, J.F., Lording It Over the Rest. *America* Oct 8 (1994) 31.
- KENDALL, D. - O'COLLINS, G. (eds.), *In Many and Diverse Ways. In Honor of Jacques Dupuis.* Maryknoll, NY: Orbis Books, 2003.
- KILBY, K., *Karl Rahner. A Brief Introduction.* New York: Crossroad, 2007.
- KLEIN, H., Die Gottessohnschaft Jesu in den vier Evangelien. *Sacra Scripta* 1 (2003), č. 1, 85-93.
- KOLVENBACH, P.-H., Statement of Superior General of the Society of Jesus. In: DUPUIS, J., *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism.* Maryknoll, NY: Orbis Books, 1997, Appendix 2, s. 439.

- KOMONCHAK, J.A., The Church in Crisis. *Commonweal* Jun 3 (2005) 11-14.
- KRATOCHVÍL, L., Ekleziologie podle Rogera Haighta. In: HORÁČEK, F. – SCHMIDT, N. (eds.), *Salvatoria: almanach k 60. narozeninám Tomáše Halíka*. Praha: ČKA, 2008, 201-218.
- KÜGLER, G., Karl Rahner – současník, teolog, prorok. *Teologické texty* 2 (2004).
- KÜNG, H., *Být křesťanem. Křesťanská výzva*. Brno: CDK, 2000.
- KÜNG, H., *Umstrittene Wahrheit. Erinnerungen*. München: Piper, 2007.
- KUSCHEL, K.-J., *La controversia su Abramo: Ciò che divide – e ciò che unisce ebrei, Christiani e musulmani*. Brescia: Queriniana, 1996.
- LAKELAND, P., Not So Heterodox. In Defense of Roger Haight. *Commonweal* Jan 26 (2007) 19-22.
- LAMBERIGTS, M., *Optatam Totius*. The Decree on Priestly Formation. A Short Survey of Its History at the Second Vatican Council. *Louvain Studies* 30 (2005) 25-48.
- LAMPE, G.W.H., The Holy Spirit and the Person of Christ. In: SYKES, S.W. – CLAYTON, J.P. (eds.), *Christ – Faith and History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972, 111-130.
- LAMPE, G.W.H., *God as Spirit. Bampton Lectures*, 1976. Oxford: Clarendon Press, 1977.
- LANGE, M. – IBLACKER, R. (eds.), *Christenverfolgung in Südamerika – Zeugen der Hoffnung*. Freiburg im Breisgau, 1980.
- LASH, N., Up and Down in Christology. In: SYKES, S. – HOLMES, D. (eds.), *New Studies in Theology I.* London: Duckworth, 1980, 31-46.
- LASSALLE-KLEIN, R., Jesus of Galilee and the Crucified People: The Contextual Christology of Jon Sobrino and Ignacio Ellacuría. *Theological Studies* 70 (2009), č. 2, 347-376.



- LASSALLE-KLEIN, R. (ed.), *Jesus of Galilee. Contextual Christology for the 21st Century*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2011.
- LASSALLE-KLEIN, R., *Blood and Ink: Ignacio Ellacuria, Jon Sobrino, and the Jesuit Martyrs of the University of Central America*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2014.
- LOBKOWICZ, M., Úvahy o *Dignitatis Humanae*. *Communio* 6 (2002), č. 4, 348-360.
- LOEWE, W., From the Humanity of Christ to the Historical Jesus. *Theological Studies* 61 (2000) 314-331.
- LOEWE, W.P. – ASHLEY, J.M., The Sobrino File. How to read the Vatican's Latest Notification. *Commonweal* May 18 (2007) 10-15.
- LONERGAN, B., *Method in Theology*, 2nd ed. New York: Herder and Herder, 1972.
- LONSDALE, D., *Oči k vidění, uši k slyšení. Úvod do ignaciánské spirituality*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2003.
- LOSSKY, V., *Dogmatická teologie*. Praha: Pravoslavné vydavatelství, 1994.
- LUBAC, H. de, Rozhovor o II. vatikánském koncilu. *Communio* 0 (1996) 73-104.
- LUCIA, J.S., Las razones de Ellacuría [online]. *Cristianisme i Justícia Cuadernos* 191 (2014), (cit. 5. 8. 2015). URL: <https://www.cristianismeijusticia.net/sites/www.cristianismeijusticia.net/files/es191.pdf>.
- LUTZ-BACHMANN, M., Postsekulární konstelace. Nový vztah mezi náboženstvím a rozumem. *Universum* 25 (2015), č. 2, 15-18.
- MÁDR, O., Vlnobítí kolem *Dominus Iesus*. *Teologické texty* 4 (2000).
- MAGISTER, S., The Vatican Muzzles the Jesuit Roger Haight. And Jesus Is Why [online]. (cit. 30. 6. 2015). URL: <http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/213869?eng=y>.

- MACHOVEC, M., *Ježíš pro moderního člověka*. Praha: Akropolis, 2003.
- MAIER, M., Zur theologischen Biographie von Jon Sobrino. In: WENZEL, K. (ed.), *Die Freiheit der Theologie. Die Debatte um die Notifikation gegen Jon Sobrino*. Ostfildern: Matthias-Grünwald-Verlag, 2008, 36-46.
- MALLON, C.M., Jesus, Symbol of God (recenze). *Dialogue: A Journal of Theology* 40 (2001), č. 3, 238-240.
- MANNION, G., Teaching and Authority: Dimensions of Magisterium. In: BOEVE, L. – MANNION, G. (eds.), *The Ratzinger Reader. Mapping a Theological Journey*. London: T&T Clark, 2010, 179-223.
- MARMION, D., Theology, Spirituality, and the Role of Experience in Karl Rahner. *Louvain Studies* 29 (2004) 49-76.
- MARMION, D. – HINES, M.E. (eds.), *The Cambridge Companion to Karl Rahner*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- MARTINEZ, G., Political and liberation theologies. In: MARMION, D. – HINES, M.E. (eds.), *The Cambridge Companion to Karl Rahner*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, 249-263.
- MATT, L. von – RAHNER, H., *Ignác z Loyoly*. Velehrad: Refugium, 2004.
- MCCORD ADAMS, M., *Christ and Horrors. The Coherence of Christology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- MCGUCKIN, P., Spirit Christology: Lactantius and his Sources. *The Heythrop Journal* 24 (1983) 141-148.
- MERRIGAN, T., The Anthropology of Conversion: Newman and the Contemporary Theology of Religions. In: KER, I. (ed.), *Newman and Conversion*. Edinburgh: T & T Clark, 1997, 117-44.
- MERRIGAN, T., Exploring the Frontiers: Jacques Dupuis and the Movement „Toward a Christian Theology of Religious Pluralism“. *Louvain Studies* 23 (1998) 338-359.
- MERRIGAN, T., Believer on the frontiers. *The Tablet* Aug 9 (2003) 16.

- MERRIGAN, T., The Appeal to Yves Congar in Recent Catholic Theology of Religions. The Case of Jacques Dupuis. In: FLYNN, G. (ed.), *Yves Congar. Theologian of the Church*. Louvain: Peeters, 2005, 427-457.
- MESTERS, C., *Defenseless Flower. A New Reading of the Bible*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1989.
- MESTERS, C., The Use of the Bible in Christian Communities of the Common people (1981). In: HENNELLY, A.T., *Liberation Theology. A Documentary History*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1990, 14-28.
- MESZAROS, A., 'Haec Traditio profecit': Congar's Reception of Newman in *Dei Verbum*, Section 8. *New Blackfriars* 92 (2011) 1038, 247-254.
- MICKENS, R., Iron fist, but velvet glove. *The Tablet* Mar 17 (2007).
- MIRANDA, J., *Marx y la Biblia*. Salamanca, 1972.
- MOLNAR, P.D., Incarnation, Resurrection and the Doctrine of the Trinity: A Comparison of Thomas F. Torrance and Roger Haight. *International Journal of Systematic Theology* 5 (2003), č. 2, 147-167.
- MOLTMANN, J., *The Crucified God*. London: SCM, 1974.
- MOLTMANN, J., *The Way of Jesus Christ*. New York: HarperCollins, 1990.
- MOLTMANN, J., *Experience in Theology. Ways and Forms of Christian Theology*. London: SCM Press, 2000.
- MONG IH-REN, A., In Many and Diverse Ways: Examining Jacques Dupuis' Theology of Religious Pluralism. *Dialogue & Alliance* 25 (2011), č. 2.
- MOYAERT, M., Recent Developments in the Theology of Interreligious Dialogue: From Soteriological Openness to Hermeneutical Openness. *Modern Theology* 28 (2012) 25-52.
- MUIS, J., Can Christian Talk about God be Literal? *Modern Theology* 27 (2011), č. 4, 582-607.
- MÜLLER, G.L., *Dogmatika pro studium i pastorači*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010.

- MURRAY, J.C., Current Theology: Freedom of Religion. *Theological Studies* 6 (March 1945) 85-113.
- MURRAY, J.C., Freedom of Religion, I: The Ethical Problem. *Theological Studies* 6 (June 1945) 229-286.
- NADAL, J., *Epistolae et Monumenta P. Hieronymi Nadal*. Monumenta Historica Societatis Jesu, 90A Rome: Monumenta Historica Soc. jesu, 1964.
- NEELANKAVIL, T., *The Method of Roger Haight's Spirit Christology. A Critical Appraisal*. MA Dissertation at KU Leuven, 1997.
- NEUFELD, K.H., *Hugo a Karl Rahnerové*. Olomouc: Centrum Aletti/Velehrad: Refugium, 2004.
- NICOLAU, M., *Jerome Nadal (1507-1580): Obras y Doctrinas Espirituales*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, 1949.
- NOBLE, I., O možnostech a povaze teologického poznání u Alexandra Schmemanna. *Teologická reflexe* 10 (2004) 170-183.
- NOBLE, I., *Po Božích stopách. Teologie jako interpretace náboženské zkušenosti*. Brno: CDK, 2004.
- NOBLE, I., *Theological Interpretation of Culture in Post-Communist Context. Central and East European Search for Roots*. Farnham/Burlington: Ashgate, 2010.
- NOBLE, I., The Gift of Redemption: Vladimir Lossky and Raymond Schwager on Anselm of Canterbury. *Communio Viatorum* LII (2010), č. 1, 48-67.
- NOBLE, I., Napětí mezi eschatologickým a utopickým pojetím tradice v teologiích XX. století: Tillich, Florovskij, Congar. *Teologická reflexe* XIX (2013) 34-52.
- NOBLE, I., Words and Music Born Out of Silence. Liturgical and Hesychast Influences on *lex orandi* and *lex credendi* in Vladimir Lossky and Fr Dumitru Stăniloae. Rukopis připraven k vydání v *Question Liturgiques* 96 (2015) 82-101.

- NOBLE, I., Teologie jako věda ve východní a v západní tradici [online]. (cit. 9. 9. 2015). URL: <http://www.iespraha.cz/?q=node/52>.
- NOBLE, T., Přístupy k Písmu v latinsko-americké teologii osvobození. *Teologický sborník* 3 (1999) 35-46.
- NOBLE, T., Teologie jako biblická hermeneutika. In: DOLEJŠOVÁ, I., a kol., *Úvod do teologického myšlení (UTM)*. Pracovní texty IES, 1. část: Pojem teologie a jeho interpretace. Praha: Sít', 1999, 59-71.
- NOBLE, T., Liberation theology today – challenges and changes. In: CÁB, M. – MÍČKA, R. – PELECH, M. (eds.), *Mezinárodní symposium o teologii osvobození* [sborník příspěvků]. České Budějovice: TF JCU, 2007, 22-36.
- NOBLE, T., Jon Sobrino – Ježíš osvoboditel. In: BAUER, K. – JANDEJSEK, P. – NOBLE, I. (eds.), *Hledání Ježíšovy tváře. Christologická čítanka*. Praha: Jabok, 2008, 142-145.
- NOBLE, T., Karl Rahner – Svobodný k následování Krista ve svobodě. In: BAUER, K. – JANDEJSEK, P. – NOBLE, I. (eds.), *Hledání Ježíšovy tváře. Christologická čítanka*. Praha: Jabok, 2008, 92-95.
- NOBLE, T., Teologie osvobození ve svém dějinném kontextu. *Teologická reflexe* XV (2009), č. 1, 58-75.
- NOBLE, T., *The Poor in Liberation Theology. Pathway to God or Ideological Construct?* Sheffield: Equinox, 2013.
- NOBLE, I. – NOBLE, T., A Latin Appropriation of Christian Hellenism: Florovsky's Marginal Note to *Patristics and Modern Theology* and Its Possible Addressee. *St Vladimir's Theological Quarterly* 56 (2012), č. 3, 269-288.
- NUTT, R.W., An Office in Search of Its Ontology. Mediation and Trinitarian Christology in Jacques Dupuis' Theology of Religious Pluralism. *Louvain Studies* 32 (2007) 383-407.

- O'COLLINS, G., Jesus – God and Man. By Wolfhart Pannenberg, 1968 (recenze). *Interpretation. A Journal of Bible and Theology* XXIII (1969), č. 2, 228-231.
- O'COLLINS, G., Toward a Christian Theology of Religious Pluralism. Recenze. *The Tablet* Jan 24 (1998) 14.
- O'COLLINS, G., Jacques Dupuis. His Person and Work. In: KENDALL, D. - O'COLLINS, G. (eds.), *In Many and Diverse Ways. In Honor of Jacques Dupuis*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2003, 18-29.
- O'COLLINS, G., Jacques Dupuis's Contributions to Interreligious Dialogue. *Theological Studies* 64 (2003) 388-397.
- O'COLLINS, G., *Salvation for All: God's Other Peoples*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- O'COLLINS, G., *Christology: A Biblical, Historical and Systematic Study of Jesus*: Oxford: Oxford University Press, 2009.
- O'COLLINS, G., *Rethinking Fundamental Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- O'COLLINS, G., Jacques Dupuis: The Ongoing Debate. *Theological Studies* 74 (2013) 632-654.
- O'COLLINS, G., *The Second Vatican Council on Other Religions*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- O'COLLINS, G., A look back on Dupuis' skirmish with the Vatican [online]. 22. 2. 2014 (cit. 13. 4. 2015). URL: <http://ncronline.org/news/people/look-back-dupuis-skirmish-vatican>.
- O'DONNELL, J., *The Spirit as Lord: The Pneumatology of Karl Barth*. By Philip J. Rosato, 1981 (recenze). *The Heythrop Journal* 24 (1998), č. 4, 449-450.
- O'DONOVAN, L. J., A Journey into Time: the Legacy of Karl Rahner's Last Years. *Theological Studies* 46 (1985), č. 4, 621-646.

- ORSY, L., A Matter of Justice. Was the Trial of Jacques Dupuis Really Necessary? *America* Apr 16 (2001) 20-22.
- ORTH, S. – BOEVE, L., Podporovat bádání. Rozhovor s Lievenem Boevem o teologii v Evropě. *Teologické texty* 3 (2010).
- OUTRATA, F., Irenej z Lyonu – Kristus sjednocující. In: BAUER, K. – JANDEJSEK, P. – NOBLE, I. (eds.), *Hledání Ježíšovy tváře. Christologická čítanka*. Praha: Jabok, 2008, 11-17.
- PALMA, R.J., Polanyi and Christological Dualisms. *Scottish Journal of Theology* 48 (1995), č. 2, 211-224.
- PANNENBERG, W., *Grundzüge der Christologie*. München: Gütersloher, 1964.
- PANNENBERG, W., *Jesus – God and Man*. London: SCM Press Ltd, 1968.
- PAPATHANASIOU, A., If I Cross the Boundaries, You Are There! An Affirmation of God's Action Outside the Canonical Boundaries of the Church. *Communio Viatorum* 53 (2011), č. 3, 40-55.
- PATTERSON, M., Haight silencing feeds theologians' fears. *National Catholic Reporter* May 4 (2001) 4.
- PEARS, A., *Doing Contextual Theology*. New York: Routledge, 2010.
- PESCH, O. H., *Druhý vatikánský koncil 1962-1965: příprava, průběh, odkaz*. Praha: Vyšehrad, 1996.
- PHAN, P.C., Method in liberation theologies. *Theological Studies* 61 (2000) 40-63.
- PHAN, P.C., Multiple Religious Belonging: Opportunities and Challenges for Theology and Church. *Theological Studies* 64 (2003) 495-519.
- PIERIS, A., ¿Universalidad del cristianismo? In: *El rostro asiático de Cristo*. Salamanca, 1991.
- PIERIS, A., Christ Beyond Dogma. Doing Christology in the Context of the Religions and the Poor. *Louvain Studies* 25 (2000) 187-231.

- PIERIS, A., Cristo más allá del dogma. Hacer cristología en el contexto de las religiones de los pobres (I). *RLT* 52 (2001).
- PLATA, P., Jacques Dupuis and a Christian Theology of Religious Pluralism. *Louvain Studies* 31 (2006) 52-78.
- POKORNÝ, P., Co je teologie? Prolegomena k hermeneutickému pojetí teologie. *Teologická reflexe* 2 (1996) 35-51.
- POKORNÝ, P., *Ježíš Nazaretský. Historický obraz a jeho interpretace*. Praha: Oikoymenh, 2005.
- POKORNÝ, P., Vzkříšení. Konvokační přednáška u příležitosti 80. narozenin. Praha: ETF UK, 23. 4. 2013.
- POPE, S.J. (ed.), *Hope and Solidarity. Jon Sobrino's Challenge to Christian Theology*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2008.
- POPE, S. – HEFLING, C. (eds.), *Sic et Non. Encountering Dominus Iesus*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2002.
- POSPÍŠIL, C. V., *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. Praha: Krystal, 2002.
- PRAMUK, CH., 'They Know Him By His Voice': Newman on the Imagination, Christology, and the Theology of Religions. *The Heythrop Journal* XLVIII (2007) 61-85.
- PRAMUK, CH., A Summons to Freedom. *America* Nov 12 (2012) 28-29.
- PRESS, M., Jesus, der Christus des Geistes. *Evangelische Theologie* 64 (2004) 304-324.
- Přílišný pluralismus. *Getsemany* duben (2001), č. 116.
- Případ Dupuis. *Teologické texty* 1 (2001) 39.
- PUTZ, O., 'I Did Not Change; They Did!' Joseph Ratzinger, Karl Rahner and the Second Vatican Council [online]. *New Wineskins* 2 (2007), č. 1, 11-30 (cit. 14. 4. 2015). URL: [http://www.academia.edu/470398/\\_I\\_did\\_not\\_change\\_they\\_did\\_Joseph\\_Ratzinger\\_Karl\\_Rahner\\_and\\_the\\_Second\\_Vatican\\_Council](http://www.academia.edu/470398/_I_did_not_change_they_did_Joseph_Ratzinger_Karl_Rahner_and_the_Second_Vatican_Council).



- RAHNER, K., Current Problems in Christology. In: *Theological Investigations*, Vol I. Baltimore: Halicon, 1961, 149-200.
- RAHNER, K., Křesťanská budoucnost člověka. In: NĚMEC, J. (ed.), *Křesťanství dnes*. Praha: Horizont, 1969, 94-105
- RAHNER, K., The Theology of the Symbol. In: *Theological Investigations*, Vol. IV. London: Darton, Longman & Todd, 1974, 221-252.
- RAHNER, K., The Two Basic Types of Christology. In: *Theological Investigations*, Vol. XIII. London: Darton, Longman and Todd, 1975, 213-223.
- RAHNER, K., Towards a Fundamental Theological Interpretation of Vatican II. *Theological Studies* 40 (1979), č. 4, 716-727.
- RAHNER, K., Christology today? In: *Theological Investigations*, Vol. XVII. London: Darton, Longman and Todd, 1981, 24-38.
- RAHNER, K., Erfahrungen eines katholischen Theologen. In: LEHMANN, K. (ed.), *Von dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen*. München, 1984, 105-119.
- RAHNER, K., Letter to Cardinal Juan Laudázuri Ricketts of Lima, Peru. In: HENNELLY, A.T., *Liberation Theology. A Documentary History*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1990, 351-352.
- RAHNER, K., Experiences of a Catholic Theologian. *Theological Studies* 61 (2000) 2-15.
- RAHNER, K., *Základy křesťanské víry*. Svitavy: Trinitas, 2002.
- RAHNER, K., *Má dnes Ignác z Loyoly ještě co říci?* Olomouc: Refugium, 2007.
- RAHNER, K. – VORGRIMLER, H., *Teologický slovník*. Praha: Vyšehrad, 1996.
- RATZINGER, J., The Pastoral Implications of Episcopal Collegiality. *Concilium* 1 (1965) 20-34.

- RATZINGER, J., *Zur Lage des Glaubens: Ein Gespräch mit Vittorio Messori*. Munich/Zurich/Vienna: Neue Stadt, 1985.
- RATZINGER, J., *Principles of Catholic Theology: Building Stones for a Fundamental Theology*. San Francisco: Ignatius Press, 1987.
- RATZINGER, J., Liberation Theology (1984). In: HENNELLY, A.T., *Liberation Theology. A Documentary History*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1990, 367-374.
- RATZINGER, J., Jesus Christus heute. *Internationale katholische Zeitschrift / Communio* 19 (1990), č. 1, 56-70.
- RATZINGER, J., *Úvod do křesťanství*. Brno: Petrov, 1991.
- RATZINGER, J., Úvod k instrukci Kongregace pro nauku víry *Donum veritatis* o církevním povolání teologa, 24. 5. 1990. Olomouc: Matice cyrilometodějská s.r.o., 1999.
- RATZINGER, J., *Eschatologie. Smrt a věčný život*. Brno: Barrister and Principal, 2004.
- RATZINGER, J. (BENEDIKT XVI.), Víra, rozum, univerzita. Přednáška na univerzitě v Řezně [online]. 12. 9. 2006 (cit. 20. 4. 2015). URL: <http://www.radiovaticana.cz/clanek.php?id=6581>.
- RATZINGER, J. (BENEDIKT XVI.), *Ježíš Nazaretský*. Brno: Barrister & Principal, 2008.
- RAUSCH, T.P., Postmodern Jesus. The Vatican's quarrel with Roger Haight. *Christian Century* May 3 (2005) 28-31.
- RENNER, G., Rome targets another Jesuit. His book about Jesus avoids traditional formulas, won praise. *National Catholic Reporter* Aug 11 (2000) 7.
- ROMERO, O., *Speech at the Université catholique de Louvain, Belgium, 2 Feb 1980* [online]. (cit. 10. 9. 2015). URL:

- <http://www.lasalette.org/reflections/1098-martyrs-of-the-americas-romero-labaka-and-arango.html>.
- SEEWALD, P., *Joseph kardinál Ratzinger. Křesťanství na přelomu tisíciletí*. Praha: Portál, 1997.
- SEGUNDO, J. L., *The Christ of the Ignatian Exercises*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1987.
- SESBOÜÉ, B., Jesus Christus aus der Sicht der Opfer. Zur Christologie von Jon Sobrino. *Stimmen der Zeit* 4 (2007) 240-254.
- SCHILLEBEECKX, E., *Christ the Sacrament of the Encounter with God*. London: Scheed and Ward LTD, 1964.
- SCHILLEBEECKX, E.: *Jesus: An Experiment in Christology*. New York: Seabury Press, 1979.
- SCHLEIERMACHER, F., *The Christian Faith*. New York: Harper Torchbooks, 1963.
- SCHOONENBERG, P.J.A.M., Trinity-The Consummated Covenant: Theses on the Doctrine of the Trinitarian God. *Studies in Religion / Sciences Religieuses* 5 (1975-76), č. 2, 111-116.
- SCHOONENBERG, P., Spirit Christology and Logos Christology. *Bijdragen* 38 (1977) 350-375.
- SCHOONENBERG, P., *Der Geist, das Wort und der Sohn: Eine Geist-Christologie*. Regensburg: Pustet, 1992.
- SCHÜSSLER FIORENZA, F., Method in theology. In: MARMION, D. – HINES, M.E. (eds.), *The Cambridge Companion to Karl Rahner*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, 65-82.
- SCHWEITZER, D., *Contemporary Christologies. A Fortress Introduction*. Minneapolis: Fortress, 2010.
- SKALICKÝ, K., Teologické dílo Vladimíra Boublíka v podání Jiřího Žúrka. *Teologické texty* 4 (2008).

- SKALICKÝ, K., Teologický průkopník Oto Mádr. *Teologické texty* 1 (2012).
- SMOLÍK, J., Gustavo Gutiérrez: Theologie der Befreiung, 1973 (recenze).  
*Křesťanská revue* XLII (1975), č. 5-6, 119-121.
- SOBRINO, J., *Christology at the Crossroads. A Latin American Approach*. London: SCM Press, 1978.
- SOBRINO, J., The Lessons of Puebla. *Way* 20 (1980), č. 3, 184-197.
- SOBRINO, J., Theological Understanding in European and Latin American Theology. In: SOBRINO, J., *The True Church and the Poor*. London: SCM Press, 1984, 7-38.
- SOBRINO, J., *The True Church and the Poor*. London: SCM Press, 1984.
- SOBRINO, J., Unity and Conflict in the Church. In: SOBRINO, J., *The True Church and the Poor*. London: SCM Press, 194-227.
- SOBRINO, J., Conflict within the Church. *The Way* 26 (1986), č. 1, 33-43.
- SOBRINO, J., Religiones Orientales y Liberación [online]. *Cristianisme i Justícia Cuadernos* 25 (1988), (cit. 5. 8. 2015). URL: <https://www.cristianismeijusticia.net/files/es25.pdf>.
- SOBRINO, J., *Spirituality of Liberation. Towards Political Holiness*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1988.
- SOBRINO, J., Jesus, Theology and Good News. In: ELLIS, M.H. – MADURO, O. (eds.), *The Future of Liberation Theology. Essays in Honor of Gustavo Gutiérrez*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1989, 189-202.
- SOBRINO, J., *Archbishop Romero. Memories and Reflections*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1990.
- SOBRINO, J., *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*. San Salvador: UCA Editores, 1991.
- SOBRINO, J., *Jesus the Liberator. A Historical-Theological Reading of Jesus of Nazareth*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1993.

- SOBRINO, J., Strukturní hřích a strukturní milost. *Teologické texty* 2 (1994) 55-59.
- SOBRINO, J., *The Principle of Mercy: Taking the Crucified People from the Cross*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1994.
- SOBRINO, J., Ježíš Kristus osvoboditel. Ježíšova smrt – ukřižovaný Bůh. *Teologický sborník* 4 (1995) 17-34.
- SOBRINO, J., Systematic Christology: Jesus Christ, the Absolute Mediator of the Reign of God. In: SOBRINO, J. – ELLACURIA, I. (eds.), *Systematic Theology. Perspectives from Liberation Theology*. London: SCM, 1996, 124-145.
- SOBRINO, J., *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*. Madrid: Editorial Trotta, 1999.
- SOBRINO, J., *Christ the Liberator. A View from the Victims*. Maryknoll, NY, Orbis Books, 2001.
- SOBRINO, J., *Witnesses to the Kingdom. The Martyrs of El Salvador and the Crucified Peoples*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2003.
- SOBRINO, J., Karl Rahner and Liberation Theology. *Way* 43 (2004) 53-66.
- SOBRINO, J., *Where is God? Earthquake, Terrorism, Barbarity, and Hope*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2004.
- SOBRINO, J., Carta de Jon Sobrino al P. General de los Jesuitas [online]. 13. 12. 2006 (cit. 5. 8. 2015). URL: <http://www.alainet.org/active/16346>.
- SOBRINO, J., Epilogue. In: Vigil, J.M. (ed.), *Getting the Poor Down from the Cross. Christology of Liberation* [online]. 2007, (cit. 2. 8. 2012). URL: <http://servicioskoinonia.org/LibrosDigitales/LDK/EATWOTGettingThePoorDown.pdf>, 305-314.
- SOBRINO, J., *No Salvation Outside the Poor. Prophetic-Utopian Essays*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2008.

- SOBRINO, J., Jesus of Galilee from the Salvadoran Context: Compassion, Hope, and Following the Light of the Cross. *Theological Studies* 70 (2009) 437-460.
- SOBRINO, J., Zlidštit nemocnou civilizaci. *Getsemany* léto (2009), č. 207.
- SOBRINO, J., Základ každého úřadu. *Getsemany* listopad (2010), č. 221.
- SOBRINO, J., Jesus' Approach as a Paradigm for Mission. In: LASSALLE-KLEIN, R. (ed.), *Jesus of Galilee. Contextual Christology for the 21st Century*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2011, 85-98.
- SOBRINO, J., Od papeže Jana XXIII. po biskupa Romera. *Getsemany* květen (2013), č. 249.
- SOBRINO, J., ELLACURÍA, I., et al., *Companions of Jesus. The Jesuit Martyrs of El Salvador*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1990.
- SOBRINO, J. – ELLACURIA, I. (eds.), *Systematic Theology. Perspectives from Liberation Theology*. London: SCM, 1996.
- SOBRINO, J. – PICO, J.H., *Theology of Christian Solidarity*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1985.
- Sobrinno deserves kinder consideration. *National Catholic Reporter* Mar 23 (2007) 23
- STÅLSETT, S.J., *The crucified and the Crucified: A Study in the Liberation Christology of Jon Sobrino*. Berne: Peter Lang, 2003.
- STANLEY, A., Vatican Rebukes a Theologian, but He Says He Can Work On. *New York Times* Mar 1 (2001) 9.
- SULLIVAN, F.A., Ways of Salvation? On the investigation of Jacques Dupuis. *America* Apr 9 (2001) 28-31.
- SUNG, J.M., What is Behind the Notification of Jon Sobrino? In: Vigil, J.M. (ed.), *Getting the Poor Down from the Cross. Christology of Liberation* [online]. 2007, (cit. 2. 8. 2012). URL:

- <http://servicioskoinonia.org/LibrosDigitales/LDK/EATWOTGettingThePoorDown.pdf>, 273-277.
- SUSIN, L.C., The Privilege and the Danger of the „Theological Setting“ of the Poor. In: Vigil, J.M. (ed.), *Getting the Poor Down from the Cross. Christology of Liberation* [online]. 2007, (cit. 2. 8. 2012). URL: <http://servicioskoinonia.org/LibrosDigitales/LDK/EATWOTGettingThePoorDown.pdf>, 279-285.
- SVATONĚ, R., Význam křesťanské zkušenosti v ekumenickém dialogu. In: ŠIRKA, Z. – JANDEJSEK, P. – PANAITESCU, C. (eds.), *Hermeneutika zkušenosti v křesťanské tradici*. Praha: Evangelická teologická fakulta, 2014, 55-70.
- ŠPIDLÍK, T., *La sophiologie de S. Basile*. OCA 162. Roma, 1961.
- ŠPIDLÍK, T., *Ignác z Loyoly a spiritualita Východu*. Velehrad: Refugium, 2001.
- ŠPIDLÍK, T., Úvod k Ignácovým spisům. In: IGNÁC Z LOYOLY, *Souborné dílo*. Velehrad: Refugium, 2005, 5-8.
- ŠTEFAN, J., Boží vlastnosti podle Barthovy Dogmatiky. *Teologická reflexe* 1/2009, 27-51.
- ŠTĚCH, F., Fundamental Theology, Dynamics of Christian Life and Identity. *ET Studies. Journal of the European Society for Catholic Theology* 5 (2014), č. 1, 77-95.
- TATRANSKÝ, T., Mezináboženský dialog jako kenotická událost v pojetí Piera Cody. *Teologické texty* 3 (2007).
- The Third Vatican Council. *Commonweal* Mar 22 (2002) 16.
- Theologian calls Vatican investigation a 'great suffering'. *America* Mar 12 (2001) 4-5.
- THIEDE, J.S., *The Reality of Martyrdom in the Christology of Jon Sobrino*. PhD Thesis at the University of Notre Dame, 2012.

- TILLEY, T.W., Christian Orthodoxy and Religious Pluralism. *Modern Theology* 22 (2006) 51-63.
- TILLEY, T., Why We Need Both Stories. *Commonweal* Mar 22 (2002) 16-17.
- TILLICH, P., *Systematic Theology*, 3 volumes. Chicago: University of Chicago Press, 1951-1963.
- TOMBS, D., *Latin American Liberation Theology*. Boston, Leiden: Brill, 2002.
- TRACY, D., *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*. New York: Crossroad, 1981.
- TRACY, D., *Dialogue with the Other: the Inter-religious Dialogue*. Louvain: Peeters/Grand Rapids: Eerdmans, 1990.
- TROJAN, J.S., Jaký má pro nás význam historický Ježíš? *Křesťanská revue* XXIX (1962), č. 6, 179-184.
- TROJAN, J.S., *Ježíšův příběh – výzva pro nás*. Praha: Oikoymenh, 2005.
- TROJAN, J.S., O co jde v mé knize. *Křesťanská revue* LXXIV (2007), č. 1, 2-4.
- TURNER, G., Spiritual Identification with Christ: Jon Sobrino, the CDF and St Paul. *New Blackfriars* 88 (2007) 539-548.
- UN Security Council, *From Madness to Hope: the 12-year war in El Salvador: Report of the UN Truth Commission on El Salvador* [online]. 1993 (cit. 5. 8. 2015). URL: <http://www.usip.org/sites/default/files/file/ElSalvador-Report.pdf>.
- U.S. Jesuit forbidden by Vatican to teach as Catholic theologian. *Christian Century* Mar 8 (2005) 16.
- U.S. Theological Society Distressed at Vatican Condemnation. *America* Feb 28 (2005) 4.
- VALIENTE, O.E., *Truth, Justice, and Forgiveness: Reconciliation in Jon Sobrino's Christology*. PhD Thesis at the University of Notre Dame, 2010.



- Vatican bars U.S. Jesuit from teaching Christology. *Christian Century* Feb 10 (2009) 16.
- Vatican Criticizes Jon Sobrino, Liberation Theologian. *America* Mar 26 (2007) 6.
- Vatican official praises Dupuis' pioneering work. *National Catholic Reporter* Apr 20 (2001) 10.
- Vatican Paper: Sobrino Right on Gospel and Justice. *America* Apr 9 (2007) 7.
- Vatikán: námitky ke knihám teologa osvobození Sobrina. *Getsemany* duben (2007), č. 182.
- Vatikán zbavil amerického jesuitu možnosti vyučovat *Getsemany* březen (2005).
- VEENHOF, J., Pneumatichristologie. *Theologische Zeitschrift* 59 (2003) 312-334.
- VIGIL, J.M., Contingent Christologies. In: Vigil, J.M. (ed.), *Getting the Poor Down from the Cross. Christology of Liberation* [online]. 2007, (cit. 2. 8. 2012). URL: <http://servicioskoinonia.org/LibrosDigitales/LDK/EATWOTGettingThePoorDown.pdf>, 301-304.
- VIGIL, J.M. (ed.), *Getting the Poor Down from the Cross. Christology of Liberation* [online]. 2007, (cit. 2. 8. 2012). URL: <http://servicioskoinonia.org/LibrosDigitales/LDK/EATWOTGettingThePoorDown.pdf>.
- WALDENFELS, H., *Kontextová fundamentální teologie*. Praha: Vyšehrad, 2000.
- WALDENFELS, H., Theologen unter römischem Verdacht. Anthony de Mello SJ - Jacques Dupuis SJ - Roger Haight SJ - Jon Sobrino SJ. *Stimmen der Zeit* Apr (2008), č. 4, 219-231.

- WALDENFELS, H., Vorwort. In: DUPUIS, J., *Unterwegs zu einer christlichen Theologie des religiösen Pluralismus*. Innsbruck/Wien: Tyrolia, 2010, 11-17, s. 13.
- WENZEL, K. (ed.), *Die Freiheit der Theologie. Die Debatte um die Notifikation gegen Jon Sobrino*. Ostfildern: Matthias-Grünewald-Verlag, 2008.
- WILDMAN, W.J., Basic Christological Distinctions. *Theology Today* 64 (2007) 285-304.
- WILKINS, J., Theologically, Rome and the barrio are still worlds apart. *The Times* Mar 17 (2007).
- WONG, J.H., Anonymous Christians: Karl Rahner's Pneuma-Christocentrism and an East-West Dialogue. *Theological Studies* 55 (1994), č. 4, 609-637.
- WRIGHT, J.H., Roger Haight's Spirit Christology. *Theological Studies* 53 (1992), č. 4, 729-735.
- YAGHJIAN, L.B., Flannery O'Connor's Use of Symbol, Roger Haight's Christology, and the Religious Writer. *Theological Studies* 63 (2002) 268-301.
- YONG, A., The Turn to Pneumatology in Christian Theology of Religious Pluralism: Conduit or Detour? *Journal of Ecumenical Studies* 35 (1998), č. 3-4, 437-454.
- YOUNG, F., *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- ZVĚŘINA, J., *Teologie agapé I*. Praha: Vyšehrad, 2003.



